Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

THEOLOGOS

teologická revue
theological revue

Theologos je vedecký recenzovaný akademický časopis, v ktorom sú uverejňované príspevky z oblastí teológie, filozofie, histórie, religionistiky, náboženskej pedagogiky a príbuzných disciplín. Časopis vychádza dvakrát do roka (apríl a september).

REDAKČNÁ RADA TEOLOGICKEJ REVUE THEOLOGOS

PREDSEDA: *Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.*

VÝKONNÝ REDAKTOR: *ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.*

ČLENOVIA: *prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., Ottawská univerzita, Kanada*
prof. dr. hab. Tadeusz Zasępa, KUL Lublin, Poľsko
prof. UŚ dr hab. Andrzej Żądlo, Uniwersytet Śląski w Katowicach
prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., KTF KU Ružomberok
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
doc. ThDr. Marek Petro, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.
dr hab. Bogdan Węgrzyn
Mons. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

RECENZENTI: *Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.; prof. ThDr. Pavol Dráb, PhD.; prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; Sac. Prof. Dr Hab. Artur J. Katolo; prof. UKSW dr hab. Janusz Mierzwa; prof. PaedDr. ThLic. Martin Weis, Th.D.; doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. ThDr. Ján Jenčo, PhD.; doc. Kamil Kardis, PhD.; doc. ThDr. Štefan Lenčiš, PhD.; dr hab. Paweł Marzec; doc. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. ThLic. Mgr. Karel Sládek, Th.D.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.; doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.; doc. PaedDr. ThDr. SSLic. František Trstenský, PhD.; Mons. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.; PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; ThDr. Mária Kardis, PhD.; ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; ThDr. Štefan Paločko, PhD.; Mgr. Mária Poliaková, PhD.;*

REDAKCIA:
THEOLOGOS
Prešovská univerzita v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421 51 77 32 567
E-mail: theologos@unipo.sk
Web: http://www.unipo.sk/gtf/index.php?sekcia=theologos

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA: *Juraj Gradoš*

Teologickú revue Theologos vydáva Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta s cirkevným schválením.
Cirkevné schválenie udelil Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita, pod č. j. 1659/2008.

ISSN 1335-5570

OBSAH

BAÁN ISTVÁN
The Orthodox and Greek Catholic Churches at Miskolc during the Eighteenth Century 9

IVANCSÓ ISTVÁN
La Festa del Cristo Renella Chiesa greco-cattolica ungherese 27

MARTIN KLAPETEK
Der Dialog zwischen den Religionen : Möglichkeiten und Grenzen 44

MARTIN WEIS
Josef Hlouch – Zeugnis des Märtyrers im Spiegel der Archivdokumente 55

IRENEUSZ SŁAWOMIR LEDWOŃ OFM
Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie w nauczaniu papieża Jana Pawła II 66

BOGDAN WĘGRZYN
Ofiara eucharystyczna jako szczyt i źródło całego kultu oraz życia chrześcijańskiego 81

LUCYNA ROTTER
Semiologiczny aspekt przemijania i wieczności 91

ADAM MAZUR
Pielgrzymki jako nowy trend uprawiania turystyki w Polsce 111

VÍT MACHÁLEK
Západní pohledy na islám a problém orientalismu 122

TADEUSZ ZASĘPA – MICHAL HOSPODÁR
Cirkev, v ktorej žijem a ktorú milujem 142

FRANTIŠEK ČITBAJ
Služba vyučovania a misionárska Cirkev v kánonickom práve 153

MARCEL MOJZEŠ
Dogma o dvoch vôľach a dvoch činnostiach v Kristovi a jej význam pre duchovný život kresťana 168

ĽUBOMÍR PETRÍK
Nevyhnutnosť dialógu v homílii 176

MÁRIA POLIAKOVÁ
Úvod do etických noriem judaizmu 194

RADOVAN ŠOLTÉS
Duchovné rozlišovanie v teológii apoštola Pavla v kontexte ignaciánskej spirituality 206

MARIÁN AMBROZY
K niektorým aspektom vyhodnocovania fyziky 20. storočia smerom do theologia naturalis 220

SILVIA DOLINSKÁ
Koncepcia spravodlivosti v Biblii 232

OĽGA FEJERČÁKOVÁ
Fenomén pokánia vo Svätom Písme ako základ pre pochopenie liturgických textov 245

MIRÓN DUDA
Metafora ako jeden z literárnych prostriedkov Biblie 257

ANTON LIŠKA
Cholerová epidémia z roku 1831 a jej priebeh v rímskokatolíckych, gréckokatolíckych a evanjelických farnostiach Solianskeho okresu Zemplínskej župy 271

ANNA KREHLIKOVÁ
Soteriológia, eschatológia hinduizmu a budhizmu 286

LENKA JALČAKOVÁ
Posvätné spisy islamu v živote moslimov 304

RECENZIE

PETER ŠTURÁK
Puskás, L.: Blažený Teodor Romža. Život a smrť biskupa - mučeníka. Michalovce: BYZANT Košice s. r. o. - vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach, 2011. 304 s. ISBN 978-80-8551-59-1. 319

ANDREJ SLODIČKA
Čitbaj František: Cirkev nie sú steny a strecha, ale viera a život... Katolícka kánonická ekleziológia. Prešov : Prešovská univerzita

v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. 256 s. ISBN 978-80-555-0148-2. *322*

MÁRIA POLIAKOVÁ
Slodička, A.: Staroorientálne ortodoxné cirkvi.Uniwersytet IM. Adama Mickiewicza, vidzial teologiczny, Poznaň 2009, počet strán 179, ISBN 978-83-60598-12-2 *324*

MARIÁN AMBROZY
Kružíková, Jana; Heideggerovo pojetí vědy, České Budějovice, 2010, ISBN 978-80-87258-49-1 *326*

IRENA ANTONIČOVÁ
Tirpák, P.: Rodinná výchova (výber kapitol). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010, 146 s. ISBN 978-80-555-0142-0 *330*

RENATA KNEZOVIĆ – REBEKA RALBOVSKÁ
Monika Zaviš: Repetitórium z religionistiky 1. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2008. 100 strán. ISBN 978-80-223-2554-7. *332*

MATÚŠ DEMETER
Rossano, M. J.: Supernatural Selection. How Religion Evolved, Oxford University Press: New York, 2010, 288 s. ISBN 978-0-19-538581-6 *334*

ANTON LIŠKA
HISTORIA ECCLESIASTICA, časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe, 1,2/2010. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 412 s. ISSN 1338-4341. *338*

ADRESÁR AUTOROV *342*

CONTENT

BAÁN ISTVÁN
The Orthodox and Greek Catholic Churches at Miskolc during the Eighteenth Century 9

IVANCSÓ ISTVÁN
The Feast of Cristo Renella Chiesa in Greek Catholic Church 27

MARTIN KLAPETEK
The Dialogue among Religions: Possibilities and Limitations 44

MARTIN WEIS
Josef Hlouch – Witness of the Martyrs in the Mirror of Archive Documents 55

IRENEUSZ SŁAWOMIR LEDWOŃ OFM
Christianity and non-Christian Religions in the Doctrine of Pope John Paul II. 66

BOGDAN WĘGRZYN
The Eucharistic Sacrifice as a Top and Source of Cultus and Christian life 81

LUCYNA ROTTER
Semiological Aspect of Transience and Eternity 91

ADAM MAZUR
Pilgrimage as a new Trends of Tourism in Poland 111

VÍT MACHÁLEK
Western Views of Islam and the Problem of Orientalism 122

TADEUSZ ZASĘPA – MICHAL HOSPODÁR
Church in which I live and I love 142

FRANTIŠEK ČITBAJ
Service Learning and Missionary Church in Canon 153

MARCEL MOJZEŠ
The Dogma of the two Wills and two Acts in Christ and its Significance for the Christian Spiritual Life 168

ĽUBOMÍR PETRÍK
The Need for Dialogue in the Homily 176

MÁRIA POLIAKOVÁ
Introduction to ethical standards of Judaism 194

RADOVAN ŠOLTÉS
Spiritual Differentiation in Theology of the Apostle Paul in the Context of Ignatian Spirituality 206

MARIÁN AMBROZY
To some Aspects of the Evaluation of Physics of 20th Century toward the theologia naturalis 220

SILVIA DOLINSKÁ
The Conception of Justice in the Bible 232

OLGA FEJERČÁKOVÁ
The phenomenon of repentance in the Scripture as a basis for understanding the liturgical texts 245

MIRÓN DUDA
Metaphor as one of the literary means of the Bible 257

ANTON LIŠKA
Cholera epidemic in 1831 and its course in Roman Catholic, Greek Catholic and Protestant parishes of district of Sol county of Zemplin 271

ANNA KREHLIKOVÁ
Soteriology, Eschatology of Hinduism and Buddhism 286

LENKA JALČAKOVÁ
The sacred writings of Islam in the lives of Muslims 304

REVIEWS

PETER ŠTURÁK
Puskás, L.: Blažený Teodor Romža. Život a smrť biskupa - mučeníka. Michalovce: BYZANT Košice s. r. o. - vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach, 2011. 304 s. ISBN 978-80-8551-59-1. 319

ANDREJ SLODIČKA
Čitbaj František: Cirkev nie sú steny a strecha, ale viera a život... Katolícka kánonická ekleziológia. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. 256 s. ISBN 978-80-555-0148-2. 322

MÁRIA POLIAKOVÁ
Slodička, A.: Staroorientálne ortodoxné cirkvi.Uniwersytet IM. Adama Mickiewicza, vidzial teologiczny, Poznaň 2009, počet strán 179, ISBN 978-83-60598-12-2 *324*

MARIÁN AMBROZY
Kružíková, Jana; Heideggerovo pojetí vědy, České Budějovice, 2010, ISBN 978-80-87258-49-1 *326*

IRENA ANTONIČOVÁ
Tirpák, P.: Rodinná výchova (výber kapitol). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010, 146 s. ISBN 978-80-555-0142-0 *330*

RENATA KNEZOVIĆ – REBEKA RALBOVSKÁ
Monika Zaviš: Repetitórium z religionistiky 1. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2008. 100 strán. ISBN 978-80-223-2554-7. *332*

MATÚŠ DEMETER
Rossano, M. J.: Supernatural Selection. How Religion Evolved, Oxford University Press: New York, 2010, 288 s. ISBN 978-0-19-538581-6 *334*

ANTON LIŠKA
HISTORIA ECCLESIASTICA, časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe, 1,2/2010. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 412 s. ISSN 1338-4341. *338*

ADDRESSES OF AUTHORS *342*

The Orthodox and Greek Catholic Churches at Miskolc during the Eighteenth Century

BAÁN ISTVÁN
Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza

Abstract: *At the start of the eighteenth century two nationality groups, whose ecclesiastical life followed the Byzantine traditions, the Greeks and the Ruthenians, appeared at Miskolc. The Greeks settled as affluent traders and almost from the beginning had their own priests. These were at first roving monks and were only later replaced by permanent parish clergyman. Their meetings were originally held in a private home. Only in 1785 were they allowed to build their own church. During the first half of the eighteenth century the population of Miskolc was predominantly Reformed, and only the Roman Catholic church attempted to limit the practice of the orthodox religion. This only lessened after 1763.*

In all likelihood during the 1730s the Greek Catholic Bishop of Munkács attempted to convert the Greek Orthodox at Miskolc to the Uniate faith. However, this did not prove to be successful. The Uniate church constituted a different ethnic group, a different language group, and a different social category. After 1777 the Bishop of Munkács András Bacsinszky wanted to obtain and refurbish the Catholic church building at Mindszent for the Ruthenian minority, which was gradually settling in Miskolc. However, his efforts were not rewarded. While the Greek orthodox and the Uniate lived in the town without serious conflicts, beginning in the 1770s the Greek Catholics encountered increasing difficulties with the Ferenc Miklósy, the parish priest of Mindszent. Finally, in 1797 it was formally decided to build an independent Greek Catholic church at Miskolc, but both the building and the independent parish came into existence only at the start of the twentieth century.

Key words: *Miskolc eparchy. Greek Orthodox. Greek Catholics. History.*

From the perspective of religious affiliation the town of Miskolc constituted a Protestant bloc in northeastern Hungary at the beginning of the eighteenth century. The number of Catholics only increased near the end of the century, and even then their membership barely amounted to a small religious minority. During the course of the century the religious panorama of the town came to be expanded by two groups, the "Greek Orthodox" and the "Greek Catholics", whose members had originated in the same faith but by this time formed separate religious communities. Their role in the life of the town was a function of their social and economic situation, which also sharply separated the Greeks and the Ruthenians from each other. Both of their names, "Greek" and "Ruthenian," reflect eighteenth-century usage. The Greeks were of Macedo-Romanian, Wallachian-Romanian, or Romanian origins, who used their mother tongue at home but employed the Greek language in their religious services and schools. Meanwhile the Ruthenians conversed with each other in their own dialect and used Church Slavonic in their liturgy. From the beginning the Greeks engaged in significant economic and commercial activities; and their capital played a significant part in the urbanization of Miskolc's inhabitants. The Ruthenians occupied a much lower rank on the social scale. Above all they earned a their living as servants, day laborers and handworkers.

The Emergence of the Non-Uniate Greek Parish

We still do not know exactly when Greeks first appeared at Miskolc. Some have placed the beginning of their settlement at the end of the seventeenth century, while others argue for the early years of the eighteenth century.[1] As a religious group they were a mere curiosity in the town; and up to now hardly anyone has examined their congregation.[2] This relative neglect has also resulted from the circumstance that their documents were written in Macedonian Greek, which has made the research rather difficult. The registers of their births contain many interesting details, and by employing this source we can begin to draw up the development of this

---

1 L. Marjalaki Kiss, „Görög kolónia Miskolcon a 18. században" [A Greek Colony at Miskolc during the Eighteenth Century] Borsodi Szemle (1960): 548-551; P. Holopcev, "A miskolci görögkeleti népesség számának változásai" [Changes in the Numbers of Eastern Orthodox Greeks at Miskolc], in Miskolc a millecentenárium évében [Miskolc in the Year of the Millecentenary], ed. I. Dobrossy (Miskolc, 1997), vol. 1, 212-218.

2 L. Sasvári, "Ortodoxok és görög katolikusok együttélése Észak-Magyarországon a 18-19. században" [The Coexistence of the Orthodox and Greek Catholics in Northern Hungary during the Eighteenth and Nineteenth Centuries], in Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon [Interethnic Contacts in Northeastern Hungary], eds. E. Kunt, J. Szabadfalvi and Gy. Viga (Miskolc, 1984), 147-155.

small religious community. Based on the register begun in 1726,[3] we have been able to establish the following list of orthodox priests who worked at Miskolc.

Theodosius, hieromonk, vicar of St. Naum	15 May 1726
Varnavas, hieromonk, vicar of St. Naum	5 Sept. 1734
Constantinos, hieromonk, vicar of St. Naum	9 Feb. 1736 - 8 Nov. 1738
Parthenios, hieromonk	4 March. 1740
Serafim, hieromonk, vicar of St. Naum	6 Feb. 1741
(Leontinos, hieromonk	1746)
Cyprianos, hieromonk, vicar of St. Naum	10 Nov. 1750
Annanias, hieromonk, vicar of St. Naum	15 July 1755
(Papa) Michael (Michalis), caloyer priest, chaplain of St. Naum	4 Feb. 1756 - 15 Oct. 1768
Joasaph, hieromonk, acting	20 Oct. 1769
Anthimos of Elasos (Alonitos), hieromonk, vicar of St. Naum	12 Jan. 1763 - 30 July 1769
Evretis Bendela, priest, vicar (chaplain) of St. Naum	14 Aug. 1769 - 12 July 1787
Anthimos, hieromonk, vicar of St. Naum	16 Feb. - 29 July 1780
Meletios (Michailovich), hieromonk, vicar of St. Naum	30 Aug. 1779 - 30 Oct. 1783
Petros (Kosmanovich), protopapas of Josefdorf, vicar of St. Naum	10 Dec. 1786 - 9 May 1787
Harisios Sakellios, priest of St. Naum chapel, vicar of Miskolc	1 Aug. 1787 - 5 March 1794
Constantinos Voulkos, chaplain	13 Aug. 1793 - 18 July 1821
(Papa) Anastasios Kavalliotis, priest (of Komopolis-Siksorios)	4 March 1808 - 11 Feb. 1811

The first documented ecclesiastical act was connected to a funeral, and before 18 December 1760, the date of the first christening, we have no documentation of any sacramental services.

Only four years earlier on 4 February 1756 the first orthodox priest permanently posted at Miskolc appeared for the first time in the records. A quick glance over the list of names immediately allows us to note that the first phase in the development of the religious community lasted until 1756; furthermore we also have to consider whether or not there was any

[3] These records can be found bound together with the registers of marriages (1728-1863), baptisms (1760-1863), and deaths (1726-1863) in one volume at the Miskolc Archives of the Hungarian Orthodox Church.

priest or congregation before 1726. In 1746 a canonical visitor from Eger noted that "during this century the Greeks, ever since they have been at Miskolc, have always had their own Greek priest."[4] Consequently it would appear that from the very beginning the Greek merchants were careful to retain a cleric who would minister to their spiritual needs. But how large was the congregation? It would appear obvious that we should be able to find a close correlation between the documentation for individuals and the formation of the congregation. But we have no such data for the early part of the eighteenth century - Marjalaki believes that before 1711 there were only a handful of Greeks in the town[5] - and so it would seem reasonable to assume that the start of formal record keeping coincided with the establishment and organization of the parish.

The Orthodox Chapel

Nearly all of the priests on the list are described as "parochial priest (chaplain) of St. Naum." This saint is not to be confused with the Old Testament prophet Nahum; instead he is St. Naum of Ohrid. Originally a Bulgar, St. Naum was born around 830 and died at Sveti Naum on the banks of Lake Ohrid on 23 December 910. In 868, when they traveled to Rome together in order to be confirmed in their mission, Pope Hadrian II had consecrated the future St. Naum a priest, and he became a fellow proselytizer in Moravia with Cyril and Methodius, the apostles to the Slavs. After Methodius died Naum was imprisoned in Moravia; later in 886 he was allowed to go to Bulgaria with Clement of Ohrid and Angelarii. Naum then became head of a group of writers and translators at Preslav; and in 893 he became Clement's heir as educator and evangelist to Macedonia. St. Naum became a monk on his deathbed and was buried in the monastery of the order he had founded. He had spent the last years of his life there.[6] Naum proved to be particularly popular in southern Macedonia,[7] the region from which many of the Greek traders had come to Miskolc. Thus, it is understandable that they dedicated their chapel to his memory.

The aforementioned canonical visitor noted in the records of his visitation that "there was here a private Greek rite prayer house but on 28

---

4 Egri Főegyházmegyei Levéltár [The Archive of the Eger Archdiocese] (henceforth EFL) Arch. Nov., no. 3412: Canonica visitatio Comitatus Borsod 1746, 110.

5 Marjalaki (1960), op. cit., 549.

6 R. Browning, "Naum of Ohrid," in The Oxford Dictionary of Byzantium (New York and Oxford, 1991), I, 1442.

7 M. D. Peyfuss, Die Druckerei von Moschopolis, 1731-1769. Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida, Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas, Bd. 13, (Wien-Köln: Böhlau, 1989).

June 1746 it was destroyed by a fire."[8] The exact location of this building can be determined from a contract signed by Ábrahám Vay of Vaja and the Greek community of Miskolc in April 1746, a few months before the fire.

The house and lot, without its fields and meadows, is on the Broad street of the town of Miskolc, on the row South of the Market, bordered on the east by the house of János Rácz and his relatives, on the west by the house of the deceased Widow of György Molnár Borbély. It has been rented until now from the aforementioned Owner, since even now our prayer house is there, our priest lives there; and considering all these things as well as our commerce, Our Lord [Ábrahám Vay of Vaja] wanted to build bigger and better accommodations for us ... [9]

The Greek St. Naum chapel and the rectory stood at what is today Széchenyi Street 12. The residence built after the fire is described in the contract as having a "pantry and a kitchen." We do not know if the previous rectory enjoyed the same amenities. In any event it is interesting that two months after the Greek community agreed to the conditions under which it would rent the building from Ábrahám Vay, the building burned to the ground. The visitation notes were written immediately after the fire, and they simply described the existing situation when they recorded that "The Greek rite priest has no home here; he is a guest of the Greek community. The same Greek rite priest has no property for his living but receives an allowance from the Greek community. As a result his annual income is around 100 imperial [thalers]."[10] By trying to establish an independent residence for the clergyman the community expressed its desire to have a permanent pastor, even if it had been unable to secure one up to that time. Why was this so? We can only provide a probable answer, and the manner in which events took their course can most likely be ascribed to both internal and external factors.

According to the 1741 census thirty-one Greek traders rented businesses at Miskolc, but it is assumed that not all of them had families and at least some of them lived only temporarily as guests in the town.[11] In 1746 there were a total of seventy Greeks in Miskolc.[12] It would appear that this small community tried to fulfill its need for a priest by having monks as guest pastors come for longer or shorter periods of time. These perhaps came from Macedonia, their common ancient homeland, to join their fellows in Hungary. The roving monks probably also collected donations for their

---

8 EFL Arch. Nov. 3412, Can. Vis. 1746, 109.

9 Borsod-Abaúj-Zemplén County Archives, IV. 1501/b. fasc. XIII. 185.

10 EFL Arch. Nov. 3412. Can. vis. 1746, 111.

11 Holopcev, 214.

12 ELF Arch. Nov. 3412. Can. vis. 1746, 112.

monasteries, and at the same time they served as important disseminators of Greek manuscripts and publications, which is indicated by the eighteenth-century library of György Zavírasz and a Miskolc hymn-book.[13]

The Limitations on Orthodox Religious Practice

The second factor probably proved to be the more important one. According to the canonical visitation there is a Greek monk, Leontinos pope, who is fifty-six years old. He is called a caloyer [or a monk]. He is well behaved in matters relating to the jurisdiction of the Latin rite parish. He celebrates in his own chapel, he administers the Sacrament of the Eucharist and extreme unction to the Greeks, but he neither baptizes nor buries without the permission of the Latin parochial priest.[14]

From this it seems obvious that the scope of the orthodox clergyman was severely limited due to fear of increasing the number of the Orthodox; he could not even baptize children without permission. (In the view of eighteenth-century contemporaries a child automatically became a member of the church in which he was baptized.) It is most unlikely that until 1760 not a single Greek child was born in Miskolc. It remains much more likely that the children born there were taken elsewhere to be baptized. Just as the Greeks' marriage ceremonies were also performed at Eger, Pest, Buda, Szentendre, Pentele, Karlóca, or in the territory occupied by the Turks. The first orthodox wedding at Miskolc was held on 12 January 1763. Only the registry of deaths shows that in at least this sphere the Catholic clergyman was more flexible. Thus, as far as the outside world was concerned the orthodox priest at Miskolc above all performed burials. It is obvious that under these external pressures not many would accept a permanent appointment as orthodox parochial priest at Miskolc.

The possibility exists that orthodox clergymen not mentioned in the registers also worked at Miskolc because for a number of years we have no records of any funerals. The name of Caloyer Leontinos did not survive in the Miskolc registers but comes from a Catholic parochial visitation record. Beginning with 4 February 1756 Miskolc enjoyed the services of a permanently assigned priest in the person of Pope Michail. The permanently based clergyman's title from this point on was either the Chaplain of St. Naum, or the Parochial Priest of St. Naum, or in the case of Harisios Sakellios, the Priest of St. Naum. The title of chaplain, however, should not be understood as designating an assistant clergyman, rather it

[13] J. Damjanovics, "A magyarországi görög liturgikus zenei élete a XVIII. században" [The Life of Greek Liturgical Music in Hungary during the Eighteenth Century] in Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig [The History of Orthodoxy in Hungary to the Eighteenth Century], ed. H. I. Tóth (Szeged, 1995), 107; see also M. D. Peyfuss.

[14] EFL Arch. Nov. 3412. Can. vis. 1746, 110.

should be understood as the priest of the chapel. The titles were not used consistently, even by an individual cleric.

There does not appear to be a definite answer as to why after 1756 Miskolc had a permanently assigned orthodox clergyman. The Greek population of the town at this time was stagnating; and according to the canonical visitation of 1769 it consisted of fifty-one adults and six children.[15] However, in 1777 there were 296.[16] At the same time the situation of the orthodox church was significantly worse than it had been a quarter century earlier because the Catholics noted that "we must make certain that the Greeks are subservient to the Catholic priest in all ecclesiastical matters; they should not be allowed to have their own priest."[17] The visitation notes probably expressed the wishes of the Bishop of Eger or the parish priest of Mindszent because according to the evidence provided by the Greek registry a permanent Greek rite pastor was continuously active in the Greek community of Miskolc during these years. The Mindszent parish priest, however, took advantage of the fact that the Greeks up to that time had been buried in the "outer Catholic," that is the Mindszent, cemetery, and he sometimes personally performed the ceremonies.[18] (The Greek records are silent on this matter.) Until 1782-1784 the Reformed cemetery served as a final resting place for the Greek orthodox. On 28 March 1784 the Greeks of Miskolc were able for the first time to bury their dead in their own cemetery.

Surprisingly, between 1763 and 1794 several times and sometimes for years at a time the Miskolc Greeks had two pastors. Based on the registers, we cannot determine the official relationship between any of the two simultaneously assigned clergymen, nor can we know the reason for this situation. In any event we know that the Miskolc Greek congregation was a growing in numbers and significance because it soon outgrew the simple building used for its services. In 1777 they asked the Metropolitan of Karlóca to give them permission to build a church.

Eight years later they laid the foundations for the Baroque church planned by Johann Michart. In 1806 the Bishop of Buda Dionysus consecrated the church, which was dedicated to the Holy Trinity.[19]

---

15 EFL Arch. Nov. 3418. Canonica visitatio Districtus superior Borsodiensis 1767-1769.

16 Holopcev, 214-215.

17 EFL Arch. Nov. 3418. Can. vis. 1767-1769.

18 Ibid.

19 K. Popovics, "A miskolci 'Szent Háromság' templom [The Miskolc Church of the Holy Trinity], Egyházi Krónika [Ecclesiastical Chronicle], 5 October 1957.

A Parish in Miskolc during the First Half of the Eighteenth Century

Until the twentieth century Greek Catholics hardly seem to be present in the life of Miskolc. The Greek merchants and their wealthy Orthodox parish understandably attracted the attention of the town to the rich cultural and religious heritage of Byzantium. At the same time the much less financially well-off Greek Catholics, whose number was steadily approaching that of the Orthodox, were unable to gain a firm foothold in the society of Miskolc. According to the local religious histories, the Greek Catholics had been trying to establish a parish since the late eighteenth century, but they only succeeded in these efforts in 1900.[20] Before that time Greek Catholic ecclesiastical life in Miskolc was under the jurisdiction of the parish at nearby Görömböly. Nevertheless some newly unearthed documents indicate that we should reconsider this matter.

On 9 June 1769 a canonical visitation was held under the leadership of Count Ignác Batthyány, Canon of Eger and Abbot of Ják, in Mindszent parish and its affiliated churches. The learned prelate, later Bishop of Csanád and the first publisher of Saint Gellért's Deliberatio, noted in the records that the Greek Catholic priest of Görömböly was called István Ternai. The then sixty-four year-old Ternai had been born around 1705 and had come from Mikóháza. His knowledge approximated the requirements of the age, or perhaps somewhat exceeded them. In his youth he had studied one year of moral theology in the episcopal monastic school at Munkács and knew Latin, Ruthenian and Hungarian. In 1736 he had been consecrated a priest by Simon Olsavszky, the Bishop of Munkács and was assigned to the parish of Miskolc. Ternai was not the first priest of the Miskolc parish, for Batthyány also noted that he had succeeded his father in the position. In short the elder István Ternai must have been the parish priest at Miskolc during the years before 1736.[21] In accordance with the custom of the time the future priest would spend several years as a cantor in a parish, while he acquired the practical knowledge for serving as a priest. When the novice was the son of a priest, it was natural for him to spend these years working with his father. Afterwards he was examined by the bishop. In the examination the future priest needed to demonstrate that he was familiar with the practices and ceremonies of the priesthood. Only then could he be consecrated a priest.[22] The fact that Ternai spent a year

[20] A. Schirilla, "A Görög Katholikus Egyház" [The Greek Catholic Church], in Miskolc, Magyar városok monográfiái [Miskolc: Monographs of Hungarian Towns], vol. 5 (Budapest, 1942), 188-189.

[21] EFL, Arch. Nov. No. 3418: Canonica visitatio Districtus superior Borsodiensis 1767-1769.

[22] J. B. Damjanovics, "A munkácsi egyházmegye papjainak és kántorjainak szellemi élete a 16-18. században" [The Intellectual Life of the Priests and Cantors of the Munkács

studying moral theology reveals that he had earlier elsewhere acquired the basic knowledge of Latin and Ruthenian. According to a registry from 1748 the moral theology class meant a brief course of practical instruction in theology. The lessons were based on a work entitled Casus Morales, which had been published during the time of Bishop György Bizánczy. The handbook discussed the sacraments, the sins and the satisfaction owed by sinners, the cases reserved for the supreme ecclesiastical authority, and the basic elements of the faith, or a brief catechism. In those days such modest knowledge represented a serious education for a Greek priest. Few students even took the course. For example, in 1748 there were no students enrolled.[23] The younger István Ternai became the parish priest at Görömböly in 1749; but he probably did not go there directly from Miskolc, because the canonical visitation of 1746 made no mention of any Greek clergy or parish in the town.

Based on these documents, we can be reasonably certain that an independent Greek Catholic parish, which was led first by the elder István Ternai and afterwards by his son the younger István Ternai, existed in the town of Miskolc probably from at least 1730 until the middle of the 1740s. Later we will discuss in what sense this parish existed. According to the canonical visitation of 1746 Miskolc had at that time approximately 150 Ruthenian believers, or roughly the same number as in Görömböly.[24] Another document, which lists the Uniate parishes in each county of the Eger bishopric, also mentions a parish at Miskolc.[25] This *conscriptio* could have served as a supplement to another document; unfortunately we cannot be certain to which document it may have been connected. On the basis of its current location in the archives the list appears to have been composed during the 1740s. Other than these two we have no documents that confirm the existence of the Uniate parish at Miskolc during the eighteenth century. Nevertheless it is noteworthy that in 1777 András Bacsinszky, Bishop of Munkács and newly named Abbot of Tapolca, in his efforts to obtain the church at Mindszent for the Greek Catholics and to establish a parish there, made no mention of there ever being any parish in the town connected to the Bishopric of Munkács. This would appear to indicate that a parish of some sort functioned there several decades earlier, but by 1777 it had been forgotten; and when it would have been useful again to recall it, no one could. Nor was there any documentation at

Diocese] in Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltár Évkönyve [Yearbook of the Borsod-Abaúj-Zemplén County Archives], vol. 7 (Miskolc, 1994), 34-35.

23 EFL, Arch. Nov. No. 3416: Canonica visitatio ecclesiarum Graeci Ritus in comitatibus Szatmár, Máramaros, Ugocsa, Bereg, Szabolcs 1748, 13.

24 EFL, Arch. Nov. No. 3412: Canonica visitatio Comitatus Borsod 1746, 104, 109.

25 EFL, Arch. Vet. No. 238.

Munkács or Ungvár about the former parish. All this might appear unusual, but without better documents we can find no better alternative.

When did Ruthenians first move into Miskolc? In all likelihood they arrived around the same time that their fellows in the faith settled in the nearby villages of Görömböly, Hely_keresztúr, Sajópetri and Sajópálfalva. That is, shortly after the Rákóczy uprising, when the landlord, who supported their settlement, built churches for them. At least in part due to the dominance of the Reformed church no such settlement occurred in Miskolc. At best we can speak of some scattered settlers moving into the town. Nevertheless there were enough settlers to form an average size parish with its own priest. They did not have, nor could they have, their own place of worship, because as Catholics the town would never have granted them permission. Above all they would also have needed the support of the Bishop of Eger, who reserved for himself even in the case of the Uniate congregations, the right to approve the construction of all churches. In the Eastern church no form of liturgical life is conceivable without a church building. Consequently the congregation could not function. Nevertheless the documents seem to indicate that at least in the legal sense some form of unified parish appears to have operated in Miskolc for several decades of the eighteenth century.

We will need to establish a working hypothesis in order to solve the problem, and in order to elaborate this thesis we will also attempt to draw from the documentation on the Greek merchants living in Miskolc and their congregation. Our sources for this ecclesiastical history are the registers of the local Orthodox parish, which were kept in Greek,[26] as well as the already mentioned canonical visitations. Between 1726 and 1756 we find only a few scattered notes in the register, which indicates that the community had no permanent priest, only a few regular clergy, who stayed in Miskolc intermittently. Over the three decades the register contains the names of only seven caloyer priests; and only one of them, a Constantinos, worked at Miskolc for two and one-half years from 9 February 1736 to 8 November 1738.[27] The visitation records of 1746 mention a priest called Leontinos, whose name is missing from the register. Based on these records we can surmise that aside from these eight Orthodox priests, there may have been other Greek clergy working temporarily in the town to fulfill the spiritual needs of the Greek community, but their names were not recorded in the register.

We can search for traces of the Uniate parish in the same period. Since we can find no evidence that the Greeks in Miskolc ever united with

---

[26] cf. above note 3. Henceforth abbreviated as MOEA.

[27] MOEA, I, 380.

Rome, as happened briefly at Eger from 1688 to 1718,[28] we cannot assume such a turn of events. According to the visitation notes of 1746, "the Greeks starting with this century, ever since they have been in Miskolc, have always had their own priest." At the same time the visitation records also observe about the previously mentioned regular cleric Leonidius that "he is well behaved in matters relating to the jurisdiction of the Latin rite parish. He celebrates in his own chapel, he administers the Sacrament of the Eucharist and extreme unction to the Greeks, but he neither baptizes nor buries without the permission of the Latin parson."[29] Thus, we can see that despite the Reformed majority in the town and on the town council, the Catholic parson could enforce his will in external matters even in the non-Uniate parish. The canonical visitation of 1769 reveals that the Catholic hierarchy was not yet satisfied; and as the visitation records note, the Latin authorities prescribed that the Greek clergy "be subordinated in every stolic matter to the authority of the Catholic parson," and even that "the Greeks should not be permitted to have their own priest."[30] In all likelihood there was some effort to unify the Greeks with the Catholics, and the best opportunity for unification would be when the Greeks lacked a permanent parish priest.

Increasing the number of Uniate parishes was not only in the interest of the Bishop of Eger but also the Bishop of Munkács. They could better justify their position within the Catholic church if they strove by all means to bring about a union with the still existing, or newly formed, Orthodox congregations in their diocese, or worked to strengthen the Uniate parishes on whom the suspicion of schism still continued to weigh heavily. Although during the prelacy of Bishop György Bizánczy, 1716-1733, the struggle to expand the union was concentrated primarily in Máramaros, it is highly likely that the Bishop of Munkács considered the Greek Orthodox to be potential members of the Uniate Church no matter where they might live. Therefore it is possible that in consideration of the small Ruthenian Uniate congregation and the Greek Orthodox community in Miskolc, which - as far as the Romanist Bishop of Munkács was concerned - was a candidate for union, György Bizánczy legally established a unified congregation; and the bishop consecrated a priest, perhaps the previously mentioned elder István Ternai, to lead it. We might also suppose that during the times when no itinerant Orthodox minister was caring for the souls of the Greeks in Miskolc the Uniate cleric perhaps tried to win them over to

---

[28] J. Bihari, Fejezetek az egri szerbek és görögök történetéből" [Chapters from the History of the Serbs and Greeks in Eger], Az Egri Pedagógiai Főiskola Évkönyve [The Yearbook of the Teacher Training College at Eger] 2(1956): 392-456.

[29] EFL, Arch. Nov. 3412, no. 110.

[30] Ibid., Arch. Nov. no. 3418.

the union by offering his ecclesiastical services to the Greek community. There might have been a number of such opportunities. The registers reveal that Theodosius served as priest on 1726 May 15, Varnavas on 1734 September 5, Constantinos between 1736 February 9 and 1738 November 8, Parthenios on 1740 March 4, Seraphim on 1741 February 6, Cyprian on 1750 November 10, and Annanias on 1755 July 15.[31] However, this presumable effort at conversion was doomed to fail. In the first place the proselytizing activities were blocked by the linguistic differences of the two communities, differences which the liturgy could not overcome. The Orthodox priest conducted services in Greek, while the Uniate held their celebrations in church Slavonic. On the other hand the mobility of the Greek merchants allowed them to visit other Orthodox congregations, where priests of their own faith could minister to their spiritual needs. The registers show that during these three decades the Greek Orthodox of Miskolc were married in the territory of the Ottoman Empire.[32]

As a result we might suppose that the aim of the Greek Catholic parish in Miskolc was primarily missionary activity, but it never succeeded in this goal. Although the parish formally existed, it lacked its own place of worship and had become inviable by the middle of the eighteenth century. The Bishop of Munkács Mihály Olsavszky could also recognize this fact. Consequently it is not surprising that its cleric the younger István Ternai, when given the opportunity, moved to the poorer but more stable, consolidated and financially secure Görömböly. Perhaps the fact that Miskolc remained an outparish of Görömböly also reflected these developments.

Bacsinszky's Debate on the Remodeling of the Church at Mindszent

Although the parish at Miskolc ceased to exist *de jure*, the need soon emerged in the town above all for the construction of a Greek Catholic church and perhaps even the reintroduction of one or more Uniate clerics. When András Bacsinszky obtained from Maria Theresa the title of Abbot of Tapolca and the benefice pertaining to it, which also included the advowson of the church at Mindszent, he decided to try to satisfy the need for a Greek Catholic church building in Miskolc. Bacsinszky thought that rather than build a new church in the town, he would take advantage of his current situation and employ the easiest solution: remodel the church at Mindszent to suit the Greek liturgy.[33]

---

31 MOEA, I, 380.

32 MOEA, I, 1.

33 I. Dobrossy and L. Kárpáti, "A mindszenti templom építéstörténete és műtárgyai" [The History of the Building of the Church at Mindszent and its Treasures], Herman Ottó Múzeum Évkönyve [Yearbook of the Ottó Herman Museum] 20(1983): 121-145.

The plan stirred up a huge controversy. Legal battles ensued in which Eger and Munkács respectively took into consideration every possible argument in their own favor. Bacsinszky not only desired that the church at Mindszent be turned over to him but also that the Bishop of Eger Károly Eszterházy transfer the center of the newly established parish from Görömböly to Csaba. During the debate the number of Greek and Latin rite faithful living in Miskolc and its vicinity came to play an important role.[34]

Above all Bacsinszky pointed out that according to the 1777 August 4 county *conscriptio*, 104 (to be more exact 108) Greek Catholics have permanent residence in Miskolc, whereas the number of Latin rite Catholics is 296. Nevertheless the number of Uniate faithful who regularly stayed in the town was 211. Not only the Greek Catholic residents desired to have their own church but those scattered in the surrounding fourteen villages, who were under the jurisdiction of the parish at Sajópálfalva, also favored such a church. These included most especially the forty-nine villagers at Bessenyő, the one hundred and six souls at Szirma Bessenyő, and the forty-nine inhabitants of Sajó Kereszt Úr, many of whom often came to market in Miskolc on Sundays. Thus the religious needs of a significant number of people needed to be met. (We might note that this interesting phenomenon has not changed during the last two hundred years. Even today many people seek assistance with their various personal problems and come by bus from a far wider region to Miskolc in order to visit the inner city Greek Catholic church on Búza Square, which is conveniently situated right next to the bus terminal and market.) Consequently 415 Uniate believers lived in Miskolc and its vicinity, which represented a considerable body of faithful, and who required an appropriate sized church building. Furthermore Mindszent lies outside of the town, and so the interests of the Roman Catholics in Miskolc are not curtailed.

Why was Bacsinszky so interested in this rearrangement of the conditions in Miskolc?[35] If we examine the county *conscriptio* more closely, we will discover some interesting aspects of the local situation. Of the 108 Greek Catholic residents only fifteen were entirely Uniate couples. In addition we find twenty-four couples of mixed marriages, five Greek rite widows, and assorted children. Among the mixed marriages we can observe a noteworthy tendency. When the father was a Roman Catholic the children in four cases all followed his religion. In four additional

---

[34] The following is based on the document submitted to the Borsod county assembly by Praepositus János Pásztélyi, EFL Arch. Vet. 1596.

[35] Conscriptio Catholicorum pure Graeci ritus et mixti ritus in Oppido Miskolc existentium, EFL Arch. Vet. 230.

mixed families with Latin rite fathers the children were split according to their genders. When the father followed the Greek rite, true in thirteen instances, the children in only three families were all raised in the Greek tradition; while in four families the children were split in terms of religious ritual. In the remaining five families all of the children were of the Latin rite! (In the other mixed families with Lutheran or Reformed fathers the children were confessionally divided by gender.) The data showed that in Miskolc the Greek Catholic community faced diminishment and increasing Latinization. In a religiously heterogeneous surrounding a Ruthenian minority that lacked its own church building and priest would not be able to maintain its viability.

Aware of Bacsinszky's plan, Ferenc Miklósy, the Catholic priest at Mindszent, indignantly explained that he did not understand why the priest at Görömböly did not come to Mindszent in order to perform his liturgical duties and thereby fulfill his responsibility to satisfy the needs of the faithful. The reply from Munkács was not long in coming. János Pásztélyi, Praepositus Maior of Munkács as well as Dean of Zemplén and Borsod, answered on behalf of Bacsinszky by addressing the county assembly. Pásztélyi noted that until Miklósy became the parish priest at Mindszent the relations between the followers of the Greek and Latin rites had been peaceful. However, Miklósy so consistently disturbed the Uniate believers that they were in no way able freely to practice their religion; and Pásztélyi furnished numerous examples to buttress his argument. (This probably explains why the previous canonical visitations did not reveal any complaints centering on the co-habitation of the two groups of faithful.) Earlier the Uniate from Görömböly had come assembled together with their priest to Mindszent to participate in the procession, but Miklósy had banned them. On several occasions Miklósy dissolved the engagement of Roman Catholic young men with Ruthenian girls because the bride to be refused to abandon the Greek rite. Furthermore he attempted through all manner of obstruction to prevent Greek rite parents from taking their newly born children to Görömböly to be baptized by the Uniate priest. For a long time Miklósy also kept the Görömböly parish from burying its dead at Miskolc. When the burials finally were performed, Miklósy either prohibited bell ringing for the dead or demanded an unusually high fee for it. It is not true that he would have permitted the Greek Catholic priest to perform his duties in the church at Mindszent. Instead even after repeated requests he refused to allow it.

In order to illustrate the quarrels Pásztélyi described an incident from 1774. A Greek Catholic widow with five children Mária Rásoni died on October 8 of that year. Her children wanted to bury their mother's remains

in the nearby cemetery of Mindszent and asked for the priest's permission for the burial and the customary memorial bell ringing. Miklósy would only permit the burial, if he himself would be allowed to perform it. In response the relatives of the deceased asked that the Uniate priest of Görömböly be allowed to hold a mass for the dead according to the Greek rite in the presence of the widow's coffin lying in state at the church of Mindszent. But Miklósy refused to allow it. Then the Greek Catholic priest turned to the Minorite Fathers, who allowed the Greek rite Mass for the Dead to be performed in their church. Thus the family was forced to bury the deceased woman in the more remote cemetery. Events such as this and others increased the sorrow of the Greek Catholic believers; and Bacsinszky developed his plan to transform the church at Mindszent in order to comfort the faithful and fundamentally to alter the situation.

The idea thoroughly upset Miklósy, who was well aware of the example of the former Jesuit church at Ungvár. After the Jesuit order was disbanded Maria Theresa gave the building to the Munkács bishopric for use as a Greek Catholic episcopal cathedral. The Catholic priest painted a sad picture of the rebuilding of the church at Ungvár and detailed incidents of iconoclasm. Pásztélyi indignantly rejected the unfounded insinuations and pointed out that only those furnishings had been removed from the church at Ungvár that were completely incompatible with the requirements of the Greek liturgy. He further noted that no one need fear that the ecclesiastic objects to be removed from Mindszent would be taken to Görömböly, because the Greek Catholic church there already had an altar, a pulpit, icons and a baptismal font. Nor could Pásztélyi accept Miklósy's recommendation that a common church be built at Miskolc with two altars, because this would not satisfy the interests of the Greek faithful.

A comparison with the situation at Görömböly is illustrative. There the Roman Catholic Abbot of Tapolca established a separate parish for the handful of Catholic rite faithful. But here it was no longer simply a case of satisfying the local needs of Roman Catholics, because Bishop Eszterházy believed that schismatics lived at Görömböly, who needed to be brought into union with Rome. Pásztélyi strongly protested against the accusation that the Ruthenes at Görömböly showed inclinations toward Greek orthodoxy, and thereby simultaneously denied that the Catholics there needed their own independent Catholic parish. He expressed serious doubts about Miklósy's assertion that 199 Catholics lived in the village, because the census of the abbot had only recorded six Latin rite serfs who lived on the property. The argument over the numbers of believers did not, however, lead any resolution.

Bacsinszky was unable to arrange the transference of the church at Mindszent to the Greek Catholics, but he did everything in order to provide a church for the believers in Miskolc. In 1797 the long drawn out negotiations finally succeeded in obtaining decree number 14,374 from the governor-general's council, which directed that an appropriate plot of land must be designated for the building of a Uniate church. On August 20th of the same year the treasury official Ferenc Dary as well as the pastor of Görömböly András Csirszky, the pastor of Hejőkeresztúr András Dudinszky, and the pastor of Sajópetri Péter Petrik examined the plot for the church that was to be carved out of the Ötvös and Bentsik properties in Ujváros. The cost of building the new church, the rectory, as well as the houses for the cantor and the bell ringer were calculated at 29,275 Rhenish florins.[36] Nevertheless Bacsinszky was unable to begin building the church at that time, and the plans would only be carried out a century later.

The number of Greek Catholic believers in Miskolc grew rapidly. By 1794 the town had 376;[37] and in 1806 the faithful numbered 397.[38] Unlike in Görömböly where the sermons continued to be held in Ruthenian, at the beginning of the century the language for preaching in Miskolc was Hungarian, a practice which seems to indicate a degree of assimilation.

Another significant Uniate community came into being at Felsőzsolca near Miskolc. While in 1746 only one Ruthenian family lived there,[39] by 1769 there were 162 adults and seventy-four children,[40] and in 1792 the number of believers reached 397.[41] At first the village remained an outparish of Sajópetri, but by 1803 it had become an independent congregation.

In 1746 Diósgyőr had fifty-three Ruthenians,[42] but their number gradually declined to only twenty-five in 1792[43] and sixteen in 1806, who all lived on the crown property.[44] These Greek Catholics were under the jurisdiction of the church at Görömböly. In Csaba on the other hand the Greek Catholic community grew steadily from seven in 1746[45] to eighty-

---

36 EFL Arch. Vet. 1596.

37 I. Bendász and I. Koi, A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkészségeinek 1792. évi katalógusa [The 1792 Catalogue of the Parishes of the Munkács Greek Catholic Diocese], (Nyíregyháza, 1994), 52.

38 I. Udvari, ed., A munkácsi gör. kat. püspökség lelkészségeinek 1806. évi összeírása [The 1806 Register of the Parishes of the Greek Catholic Bishopric at Munkács], Vasvári Pál Társaság füzetei 3, (Nyíregyháza, 1900), 100.

39 EFL Arch. Nov. 3412.

40 Ibid., 3418.

41 Bendász and Koi, 54.

42 EFL Arch. Nov. 3412.

43 Bendász and Koi, 52.

44 I. Udvari, 100.

45 EFL Arch. Nov. 3412.

two in 1792[46] and fifty-six in 1806.[47] They also were attached to the parish at Görömböly.

In the Miskolc area Görömböly constituted the largest Greek Catholic community until the first half of the nineteenth century. Its church served as the center of religious life for the largely Ruthenian speaking believers in Miskolc, Diósgyőr, Csaba, Mály and Kisgyőr. Their spiritual needs were served by the priest at Görömböly. The prestige of the church was greatly enhanced because it was also the financial center for the Tapolca abbey, which belonged to the benefice of the Munkács bishopric. This situation only changed at the beginning of the twentieth century, when the number of Uniate faithful in Miskolc came to exceed that of those at Görömböly. At that time an independent congregation came to be established and a church built at the county seat. Thus Miskolc gradually developed into the local center for Greek Catholics. These trends were solidified in 1925, when on October 27th Antal Papp, titular archbishop and former Bishop of Munkács, established his official residence at Miskolc. He became the chief bishop of the Apostolic Governorship of Miskolc, which was formed from those parishes of the see of Eperjes that still remained in Hungary.

Bibliografy

SCHIRILLA, A.: *„A Görög Katholikus Egyház" [The Greek Catholic Church], in Miskolc, Magyar városok monográfiái [Miskolc: Monographs of Hungarian Towns], vol. 5 (Budapest, 1942), 188-189.*

BENDÁSZ, I. and Koi, I.: *A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkészségeinek 1792. évi katalógusa* [*The 1792 Catalogue of the Parishes of the Munkács Greek Catholic Diocese*], (Nyíregyháza, 1994),

BIHARI, J.: *Fejezetek az egri szerbek és görögök történetéből* [*Chapters from the History of the Serbs and Greeks in Eger*], *Az Egri Pedagógiai Főiskola Évkönyve* [*The Yearbook of the Teacher Training College at Eger*] 2(1956).

Borsod-Abaúj-Zemplén County Archives, IV. 1501/b. fasc. XIII. 185.

BROWNING, R.: "*Naum of Ohrid*," in *The Oxford Dictionary of Byzantium* (New York and Oxford, 1991), I.

Conscriptio Catholicorum pure Graeci ritus et mixti ritus in Oppido Miskolc existentium, EFL Arch. Vet. 230.

DAMJANOVICS, J.: *„A magyarországi görög liturgikus zenei élete a XVIII. században"* [*The Life of Greek Liturgical Music in Hungary during the Eighteenth Century*] in *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII.*

[46] Bendász and Koi, 52.

[47] Udvari, 100.

századig [*The History of Orthodoxy in Hungary to the Eighteenth Century*], ed. H. I. Tóth (Szeged, 1995).

DAMJANOVICS, J. B.: „*A munkácsi egyházmegye papjainak és kántorjainak szellemi élete a 16-18. században*" [*The Intellectual Life of the Priests and Cantors of the Munkács Diocese*] in Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltár Évkönyve [*Yearbook of the Borsod-Abaúj-Zemplén County Archives*], vol. 7 (Miskolc, 1994).

DOBROSSY, I. and KÁRPÁTI, L.: "*A mindszenti templom építéstörténete és műtárgyai*" [*The History of the Building of the Church at Mindszent and its Treasures*], Herman Ottó Múzeum Évkönyve [Yearbook of the Ottó Herman Museum] 20(1983).

Egri Főegyházmegyei Levéltár [The Archive of the Eger Archdiocese] (henceforth EFL) Arch. Nov., no. 3412: Canonica visitatio Comitatus Borsod 1746.

EFL Arch. Nov. 3412, Can. Vis. 1746.

EFL Arch. Nov. 3418. Canonica visitatio Districtus superior Borsodiensis 1767-1769.

EFL, Arch. Nov. No. 3416: Canonica visitatio ecclesiarum Graeci Ritus in comitatibus Szatmár, Máramaros, Ugocsa, Bereg, Szabolcs 1748.

EFL, Arch. Nov. No. 3412: Canonica visitatio Comitatus Borsod 1746.

EFL, Arch. Vet. No. 238.

EFL, Arch. Nov. 3412.

EFL, Arch. Nov. no. 3418.

EFL Arch. Vet. 1596.

HOLOPCEV, P.: „*A miskolci görögkeleti népesség számának változásai*" [*Changes in the Numbers of Eastern Orthodox Greeks at Miskolc*], in *Miskolc a millecentenárium évében* [*Miskolc in the Year of the Millecentenary*], ed. I. Dobrossy (Miskolc, 1997), vol. 1.

MARJALAKI KISS, L.: „*Görög kolónia Miskolcon a 18. században*" [*A Greek Colony at Miskolc during the Eighteenth Century*] Borsodi Szemle (1960).

Registers of marriages (1728-1863), baptisms (1760-1863), and deaths (1726-1863) in one volume at the Miskolc Archives of the Hungarian Orthodox Church.

SASVÁRI, L.: „*Ortodoxok és görög katolikusok együttélése Észak-Magyarországon a 18-19. században*" [*The Coexistence of the Orthodox and Greek Catholics in Northern Hungary during the Eighteenth and Nineteenth Centuries*], in *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon* [*Interethnic Contacts in Northeastern Hungary*], eds. E. Kunt, J. Szabadfalvi and Gy. Viga (Miskolc, 1984).

La Festa del Cristo Re nella Chiesa greco-cattolica ungherese

IVANCSÓ ISTVÁN
Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza

Abstract: *In the liturgical life of the Hungarian Greek Catholic Church appeared the feast of the Christ the King, in the 20th century. The Apostolic Exarchate of Miskolc published his liturgical texts. The feast also was celebrated. The texts got into Eparchy of Hajdúdorog, but the feast was not celebrated here. Although the feast and the celebration itself foreign to the Byzantine Church, the Christ's kingdom is not strange, because - as our study presents it – there is present in the liturgical texts in numberless case. The study is not intended to give encouragement into a liturgical restoration. Rather, it wants to show, on the one hand, that the Hungarian Greek Catholic Church's liturgical history how multicolored. On the other hand, wants to show, that the developmental line of our liturgical tradition is not simply black or white.*

Key words: *Hungarian Greek Catholic Church. Feast. Celebration. Liturgical History. Liturgical Tradition.*

Introduzione

Nel presente lavoro vorrei attirare l'attenzione sul fatto storico indicato nel titolo: sulla festa del Cristo Re. Questo fatto storico innegabilmente apparve nella Chiesa greco-cattolica ungherese, poiché ne abbiamo documenti scritti. Alla luce del *Concilio Vaticano II,* alla base degli ordinamenti del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* e della *Istruzione Liturgica* – naturalmente – non vorrei patrocinare l'opinione di ristabilire questa festa originalmente latina, nel calendario liturgico della Chiesa greco-cattolica ungherese. Ancora meno, che la solennitŕ sia festeggiata nel corso dell'anno liturgico. Tuttavia, si tratta di un tale fatto storico che nel suo spirito non sta lontano neanche dalla Chiesa di rito bizantino. I nostri testi liturgici lo verificano cui sono presenti non soltanto

nella Divina Liturgia, ma anche nei nostri altri sacri uffici e cui denominano Cristo come Re.

Vorrei ripetutamente sottolineare che la mia intenzione non č di dare alcun incoraggiamento per qualsiasi restaurazione liturgica in questo campo. Molto di piů intendo aggiungere un pezzettino di colore al mosaico della nostra Chiesa, per far vedere la diversitŕ di Essa. Inoltre, verificare anche il fatto che la linea di sviluppo della nostra tradizione liturgica non č semplicemente nera o bianca, nemmeno grigia.

1. La storia della festa

1.1. L'installazione della festa

Le descrizioni della festa del Cristo Re non mancano sottolineare che la feste č stata stabilita da Papa Pio XI, nel 1925, con la sua bolla *Quas primas*.[1] Ma questo fu successo non senza fatti precedenti. La regalitŕ di Cristo fino al secolo 20 non ebbe una festa speciale. Ma il Papa Leone XIII l'ha giŕ preparata, quando all'occasione dell'Anno santo di 1900, ha dichiarato il Redentore il Re del secolo 20. Papa Pio XI per l'anniversario 1600 del Concilio Ecumenico di Nicea, il cui motto é: "Che regni la pace di Cristo nel regno di Cristo"! E alla fine dell'Anno santo ordinó la festa del Cristo Re.[2]

La denominazione originale della festa č *Festum Christi Regis,* che piů tardi, nel 1970 č stata trasformata *Solemnitas Christi universorum Regis.*[3] Pare che la Chiesa con questa nuova denominazione voglia mettere in rilievo che Cristo č il Re non soltanto dell'umanitŕ, ma č anche il Signore del cielo e della terra, del tutto l'universo. Il Papa ha introdotto la festa con l'esplicita intenzione che sottolinei l'importanza mondiale del Regno di Cristo. Anzi, che il festeggiare di questa festa non collegata con qualsiasi fatto di economia della salvezza, sia un "rimedio efficace" contro le forze distruttive dell'epoca.[4]

---

1 Il testo dell'enciclica papale si veda: *AAS* 17 (1925) 593-610. – Anche i testi liturgici della festa, appartenenti alla Chiesa latina, sono stati editi dalla Sede Apostolica: *AAS* 17 (1925) 655-668. – Cos vi č presente la dottrina del Magistero Ecclesiale. Cf. VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale,* Roma [4]1965, 491.

2 DIÓS, I., „Krisztus Király vasárnapja", in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon,* Budapest 2002, vol. VII, 491. – RADÓ, P., *Enchiridion liturgicum,* Romae – Friburgi Brisg. – Barcinone 1961, vol. II, 1308-1313. – In due volume ha scritto sul tema: RUSSNÁK, M., *Festurm Regnis Christi et Orientales,* Fragopoli vol. I-II, 1935 (manoscritto). BOHÁCS, B., *Russnák Miklós a liturgikus megújulás híve és az eperjesi liturgikus hagyomány őrzője,* Nyíregyháza 2004, 21 enumera i due volumi tra le opere liturgiche e disciplinari.

3 CSÁVOSSY, E., „Krisztus Király – »Kozmikus Krisztus«", in *Teológia* 1 (1971) 161.

4 O'SHEA, W. J., „Christ the King, Feast of", in *New Catholic Encyclopedia,* Washington 1981, vol. III, 627. – BERGER, R., „Christkönigssontag", in *Handliturgisches Pastorallexikon,* Freiburg, Basel, Wien, [3]2005, 97.

Piů tardi si č cambiato non soltanto il nome della festa, ma anche il suo posto stesso nel calendario liturgico. Originalmente il Papa Pio XI l'ha postato alla domenica precedente della Solennitŕ di Ognissanti, cioč all'ultima domenica di ottobre, e da questo posto č stato traslocato all'ultima domenica prima dell'Avvento.[5] In tal modo č stato messo meglio in rilievo anche l'aspetto escatologico di questa domenica,[6] infatti il tema della festa č il Sacerdozio eterno di Cristo e la sua Regalitŕ sopra dell'universo,[7] cioč: č il glorificato Gesů Cristo che č lo scopo dell'universo e della vita cristiana.[8]

Si potrebbe voler dimostrare che con poco dopo l'istituzione della festa nella vita della Chiesa cattolica ungherese – nel 1932 – qual era l'opinione sulla festa, o che cosa segue da essa per lo Stato.

1° Il potere di Stato (e questo vale anche per i contratti internazionali) č dovuto riconoscere nel campo spirituale i diritti sovrani di Cristo e dell'impero spirituale, della Chiesa fondata da Lui, e non č lecito per esso di limitare l'esercizio libero di questi diritti con nessun intervento.

2° Il potere di Stato č dovuto accettare le leggi di Cristo come filo conduttore nelle leggi e prescritti sui; non puň essere legittimo nessun suo ordinamento che č contrario con la fede o morale cristiana.

3° Il potere di Stato č dovuto difendere la Chiesa e anche positivamente supportarla con tutti i mezzi disponibili, e sopprimere l'infedeltŕ presentatasi apertamente, l'ingiustizia e l'immortalitŕ.

4° La scienza, l'arte, la vita economica sono dovuti fare la stessa, nei loro campi e con i loro mezzi.[9]

In ogni caso – come ha detto il Beato Papa Giovanni Paolo II – non č per caso che la festa del Cristo Re viene celebrata nell'ultima domenica dell'anno liturgico, nella Chiesa occidentale, infatti si vuole accentuare che Gesů Cristo č il Signore del tempo, in cui va in compimento il progetto divino della creazione e della redenzione. La figura del Messia-re si apparve giŕ nell'Antico Testamento nella coscienza del popolo d'Israele. Dio dichiarň la sua intenzione agli israeliti: come fa il pastore con il suo gregge, li riunisce affinché li vivano nella terra promessa in libertŕ ed in pace. Perciň mandň il suo confermato – in greco: Cristo – affinché Egli

---

5 FRANK, K. S., „Christkönig", in *Lexikon für Theologie und Kirche,* Feiburg-Basel-Wien [3]2006, Bd. 2, 1140. – SOMFAI, E., „Krisztus Király ünnepe", in *Hitvallás* 11 (2004) 1.

6 LODI, E., *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti,* Bologna 1981, 1051.

7 BÍRÓ, L., „Krisztus Király ünnepe", in Verbényi, I. – Arató, M. O. (red.), *Liturgikus Lexikon,* Budapest [2]2201, 109.

8 VÁRNAGY, A., *Liturgika, szertartástan, az egyházi év nyilvános istentisztelete,* Abaliget 1993, 425.

9 CSÁVOSSY, E., „Krisztus királysága", in Bangha, B. (red.), *Katolikus Lexikon,* Budapest 1932, vol. III, 142.

dando in riscatto sé stesso, liberi il popolo dalla schiavitů del peccato e lo introduca nel suo Regno. Il Gesů di Nazaret č Colui che ha compiuto questa missione nel suo mistero pasquale. Egli č venuto non per regnare, secondo l'uso dei re mondiali, ma per seminare i semi dell'amore di Dio nei cuori degli uomini, nella storia e nel tutto l'universo.[10]

1.2. La festa nella Chiesa greco-cattolica ungherese

Noi abbiamo documenti anche per la storia della festa nella nostra Chiesa greco-cattolica, piů precisamente per la giustificazione della sua presenza d'allora. Č vero che nell'Eparchia di Hajdúdorog soltanto il calendario liturgico la ha incluso fino ai tempi piů recenti,[11] ma nell'Esarcato di Miskolc l'arcivescovo Papp Antal ha installato la celebrazione della festa.

Papa XI con la sua enciclica Quas primas, nel 1925, ha installato la nuova festa per i fedeli appartenenti alla Chiesa di rito latino, nell'ultima domenica di ottobre, affinché per la sua celebrazione sia presente nella memoria dei fedeli, anno per anno, che Cristo č re non soltanto dei singoli fedeli, ma anche di tutta la societŕ umana, di cui leggi li si deve rispettare non soltanto nella vita privata, ma anche nei tutti i tratti della vita comune. La festa č stata introdotta nelle eparchie greco-cattoliche rutene e rumene... Nell'Ungheria troncata (dopo la guerra mondiale) č stata installata la sua celebrazione obbligatoria nel territorio dell'Esarcato Apostolico di Miskolc.[12]

Anzi, per la celebrazione liturgica della festa sono stati editi i testi liturgici dei grandi vespri festivi, del mattutino festivo, della Divina Liturgia e dei vespri grandi domenicali.[13] Insomma, tutto.

Anche per la celebrazione concreta e in livello piů elevato, cioč pontificale, abbiamo dati e prove scritte. Dopo nove anni dell'installazione della festa nella Chiesa latina leggiamo nella stampa greco-cattolica:

Nella festa del Cristo Re Papp Antal arcivescovo titolare, governatore apostolica ha pontificato una Divina Liturgia nella chiesa greco-cattolica

---

10 Vö. „A szentatya Krisztus Király ünnepéről", in *Magyar Kurír* 46 (2002) 1. – Si veda ancora: CSÁVOSSY, „Krisztus királysága" (nt. 3), 142.

11 Si tratta di quel calendario liturgico che č stato collocato nell'appendice del libro di canti generalmente usato: il 25 novembre vi sta l'accenno alla festa, testo in grassetto, di Cristo Re. Si veda: *„Dicsérjétek az Urat" Görögszertartású katolikus énekes- és imakönyv kivonata. Vasár- és ünnepnapi szent szolgálatok és főbb énekei,* Nyíregyháza 1954, 502. – Nello stesso modo troviamo anche nelle edizioni seguenti: *Dicsérjétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv. Vasár- és ünnepnapi szent szolgálatok és énekei,* Nyíregyháza 1960, 930; 1974, 930; 1984, 930; 1994, 930. – La versione edita recentemente ormai non contiene questa festa nel suo calendario: 2009, 945.

12 Si veda: *Ménologion II. A „Dicsérjétek az Úr nevét" című zsolozsmakönyv tartozéka,* Miskolc 1939, 24. [In seguenti: *Ménologion.*]

13 *Ibid.,* 25-40.

di Miskolc e ha solennemente compiuto anche l'offertorio soluto. Ha predicato dott. Szántay-Szémán István prelato, vicario governante.[14]

Un anno dopo – nel decimo anno dell'enciclica, cioč nel 1935 – apparve una notizia nuova da Miskolc:

La festa del Cristo Re in Miskolc. Appena adesso si fanno le consultazioni a Roma sulle questioni del rito bizantino e sull'edizione dei libri liturgici. In connessione di questi, si emergeva anche la fortificazione della venerazione esterna del Cristo Re e dell'Eucaristia. Entrambi i culti sono appoggiati con molti aspetti del rito bizantino e con innumerevoli brani dei libri liturgici. La festa del Cristo Re č cosě profonda e attuale che il governatore apostolico dell'Esarcato Apostolico di Miskolc, l'arcivescovo titolare, giŕ molti anni fa, č prevista di celebrare la festa in ogni chiesa con l'offertorio solenne, nell'ultima domenica di ottobre, quando la si celebra anche la Chiesa latina. In Miskolc, come in ogni anno, anche nell'anno presente lui stesso ha celebrato l'offertorio davanti l'icona di Cristo ornata con fiori, dopo la Divina Liturgia pontificale. La predica l'ha fatta Szántay-Szémán prelato, sull'importanza della festa.[15]

Cinque anni dopo – nel 1940 – č venuto in luce una notizia la quale verifica che la festa č stata celebrata non soltanto in Miskolc, ma anche nell'parchia di Munkács:

La festa del Cristo Re č stata celebrata nell'eparchia cattolica di rito bizantino con grande pompa. La sera precedente Sztojka Sándor eparcha ha celebrato una devozione del Santissimo nella cattedrale e ha fatto una predica. Nella chiesa dei Padri Basiliani hanno festeggiato il Cristo Re, con una devozione del Santissimo durata tutta la notte. – Nella chiesa greco-cattolica di Miskolc Papp Antal l'arcivescovo, governatore apostolico ha pontificato una Divina Liturgia solenne e lui stesso ha eseguito la solita preghiera d'offertorio, davanti l'icona di Gesů.[16]

Tutti questi fatti verificano che non si tratta di una festa originalmente latina che č poi rimasta lontana dalla nostra Chiesa greco-cattolica, ma di una festa che č stata presente – anche se non ovunque – nella Chiesa greco-cattolica ungherese. Anzi! Č stata presente con le celebrazioni pontificali tramite Papp Antal arcivescovo, governatore apostolico di Miskolc e Sztojka Sándor eparcha di Munkács. Anche i Padri Basiliani celebravano la festa del Cristo Re.

---

14 „Krónika", in *Keleti Egyház* 9 (1934) 298.

15 „Krónika", in *Keleti Egyház* 9 (1935) 288. – Si veda anche la nt. 13.

16 „Krónika", in *Keleti Egyház* 12 (1940) 280.

2. Il sottofondo liturgico nei nostri testi liturgici

Dunque, la festa apparve nella liturgia della Chiesa greco-cattolica ungherese, anche se non unanimemente ed ovunque. I testi liturgici ne hanno potuto assicurare un certo sottofondo.[17] Infatti, l'installazione della festa del Cristo Re non significava dell'apparso di una nuova dottrina nella Chiesa, bensě una redazione in forma concreta di una dottrina esistente che veniva gií redatta e pregata. Relativamente molti e diversi testi dei sacri uffici della Chiesa bizantina trattano il Cristo Re e la sua regalitŕ. Il nostro scrutinio puň andare avanti in due vie: da una parte esaminiamo il testo della Divina Liturgia da questo punto di vista, dall'altra parte invece esaminiamo i testi degli altri sacri uffici.

Prima di tutti questi aspetti perň, dobbiamo ancora necessariamente riflettere sul fatto che all'inizio di tutti i sacri uffici della Chiesa bizantina noi salutiamo Gesů Cristo come re. Alla fine del cosiddetto "inizio convenzionale" vi sta il brano invitatorio ripetuto in una forma triplice, in modo sempre piů ampio: "Venite, adoriamo e prostriamoci al Re, nostro Dio. Venite, adoriamo e prostriamoci al Cristo Re, nostro Dio. Venite, adoriamo e prostriamoci a lui, il Cristo Re e Dio nostro."[18] Senza dubbio che anche la Chiesa bizantina saluta, venera e adora Gesů Cristo.

2.1. Nella Divina Liturgia

Prima di iniziare l'analisi del testo concreto della Divina Liturgia, vale la pena mettere uno sguardo sul fatto che nel testo del prokimen ritornato in ogni otto settimane salutiamo il nostro Signore come Re: "Cantate inni al nostro Re, cantate inni".[19] Č vero che qui si tratta di un testo veterotestamentario – Sal 46(47),7 – ma possiamo dargli una interpretazione cristologica. Lo possiamo specialmente fare in vista che il testo si continua in modo seguente: "Dio č re di tutta la terra". E nella festa del Cristo Re si tratta appena di questo! Cristo č il Re del tutto l'universo. Ma se rimaniamo strettamente nella cornice dei nostri testi liturgici, o piů precisamente in quello del testo della Divina Liturgia, anche in questo caso possiamo trovare riferimenti nei quali salutiamo Cristo come Re.

Possiamo gií vedere un riferimento alla regalitŕ di Cristo, in modo nascosto, implicitamente, nella benedizione iniziale della Divina Liturgia.

---

[17] Lo studio seguente puó offrirne un certo appoggio, anche se non un intero quadro d'insieme: SZMANDRAY, J., „Krisztus Királysága és a görög szertartás", in *Máriapócsi Virágoskert* 9 (1927) 175-177. L'autore stesso dichiara: „credo di raggiungere il mio scopo, se fornisco soltanto alcuni brani per verficare il mio principio". *Ibid.,* 176.

[18] Si veda: *Dicsérjétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv. Vasár- és ünnepnapi szent szolgálatok és énekei,* Nyíregyháza 1994, 17. [In seguenti: *Énekeskönyv.*] – *Anthologhion di tutto l'anno,* vol. I, Roma 1999, 487. [In seguenti: *Anthologhion.*]

[19] Prokimen, tono 3, in *Énekeskönyv,* 158.

Infatti, colui che ha un "regno", lo si puň chiamare Re. E qui si tratta in realtŕ proprio di questo: "Benedetto il regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli".[20] – Ritroviamo questo concetto nell'ekfonesis sacerdotale stante alla fine della piccola ektenia: "Poiché ogni gloria, onore e adorazione si addice a Te, Padre, Figlio e Spirito santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli".[21] – Il Figlio ha un regno, un paese, allora egli č un Re.

Nella liturgia eucaristica, piů avanti, ci incontriamo esplicitamente con il pensiero che Cristo č Re. Nel testo della preghiera prima del grande ingresso c'č due volte presente Cristo come Re. Il sacerdote prega con le mani alzate: "Nessuno che sia schiavo di desideri e di passioni carnali č degno di presentarsi o di avvicinarsi o di offrire sacrifici a Te, Re della gloria".[22] Si deve avvicinarsi al sacrificio con spirito puro, e proprio per questo implora il sacerdote, cioč che il Signore purifichi la sua anima ed il suo cuore, dando a lui una coscienza pura. Cosě esprime la sua fiducia verso il Signore: "Tu solo infatti, o Signore Dio nostro, imperi sovrano sulle creature celesti e terrestri, tu che siedi su un trono di Cherubini, Tu che sei Signore dei Serafini e Re di Israele".[23] – Dunque, il sacerdote chiama Cristo di nuovo come Re.

Abbiamo visto finora che Cristo č "Re della gloria", "Re d'Israele" (anche del „nuovo" Israele – dell'umanitŕ redenta"), ed appare il pensiero ancora per terza volta: come "Re dell'universo". Infatti, per la prima volta prega il sacerdote in bassa voce prima del grande ingresso, poi anche la comunitŕ canta solennemente il canto dopo il grande ingresso, mentre accolgono Cristo veniente per il sacrificio volontario: "Affinché possiamo accogliere il Re dell'universo, scortato invisibilmente dalle angeliche schiere".[24] La liturgia rappresenta qui l'evento della Domenica delle palme: si tratta di Cristo che entra a Gerusalemme solennemente, per la sua sofferenza volontaria. Egli viene volontariamente, con il suo potere regale, con cui puň fare tutto, perché egli č il "Re dell'universo". In tratti esterni sono simili a questo atto liturgico, ma nel suo contenuto sostanzialmente č diverso il grande ingresso della Liturgia dei doni presantificati, o il testo liturgico lě cantato: "Ora i poteri celesti servono con noi invisibilmente perché

---

20 *A görög szertartásu katholikus egyház szent és isteni liturgiŕja a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészitve,* Nyíregyháza 1920, 110. [In seguenti: *Liturgikon.*] – *La Divina liturgia del Santo nostro Padre Giovanni Crisostomo,* Roma 1967, 47. [In seguenti: *Liturgicon.*]

21 *Liturgikon,* 113; *Liturgicon,* 51.

22 *Liturgikon,* 125; *Liturgicon,* 83.

23 *Liturgikon,* 125; *Liturgicon,* 85.

24 *Liturgikon,* 126; *Liturgicon,* 87.

entra il Re della gloria".[25] Qui "il Re della gloria" č gií realmente presente sotto le specie del pane transsustanziato, infatti il sacerdote porta ormai non il pane e vino offerti, in una processione solenne, ma fa ingresso con l'Eucaristia stessa. Tuttavia, anche questo testo liturgico chiama Cristo come Re.

Si deve costatare ancora che Cristo come Re č presente anche nel testo della commemorazione funerale celebrata spesso alla fine della Divina Liturgia. Implorando per la salvezza del defunto il sacerdote prega nell'ektenia funerale: "La misericordia di Dio, il regno dei cieli e il perdono dei peccati per lui chiediamo al Cristo Re immortale".[26] – Qui si tratta dunque, del Re "immortale" cui assicura per l'uomo la vita eterna, la salvezza.

2.2. Negli altri sacri uffici

Mantenendo il mistero pasquale di Gesů Cristo come filo conduttore, possiamo pellegrinare passi per passi nella presentazione di quegli eventi dell'economia della salvezza nei quali i testi liturgici chiamano Cristo come Re. I testi liturgici li prendiamo dall'*Oktoéchos* del libro di canti generalmente usato da noi.[27]

Senza dubbio che il mistero pasquale di Gesů Cristo parte dall'universale volontí redentrice di Dio: "Il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della veritá" (1Tim 2,4). La sua concretizzazione si inizia nell'incarnazione del Figlio di Dio. Ed ecco, appare nel nostro testo liturgico questo pensiero: "il Re dei celi č apparso sulla terra e ha vissuto con gli uomini".[28] Noi possiamo salutare il Salvatore fattosi uomo come Re il cui č venuto tra noi a salvarci, con due nature, ma non con due persone.

Č interessante che non appare né a proposito della vita nascosta di Gesů, né a proposito della sua attivitá pubblica il pensiero nel testo dell'*Oktoéchos* che egli č "Re". I nostri testi liturgici concentrano piuttosto di presentare il grande contrasto: il Re dell'universo accetta la sofferenza, si lascia crocifiggere. Ecco, uno dei tali testi liturgici: „Tu che sei Re del cielo e della terra, o inferrabile",[29] volontariamente č stato crocifisso, per amore dell'uomo. Ed un altro canto canta: „Signore, Re dei secoli",[30] per noi ha accettato nella carne crocifissione e sepoltura per liberarci dall'ade,

---

25 *Szent Nagy Bazil atya szent és isteni liturgiája, továbbá az előszenteltek isteni liturgiája s egyéb egyházi szolgálatok papi imádságai,* Debrecen 1890, 48.

26 *Liturgikon,* 184. – *La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo,* Lungro 1991, 84.

27 Si veda nt. 11. Un aiuto ancora il nostro libro: *Liturgikus konkordancia a „Dicsérjétek az Urat!" című görög katolikus énekeskönyv Oktoéchoszához,* Nyíregyháza 2001.

28 Vespri, tono 8, grande dogmatikon, in *Énekeskönyv,* 219. – *Anthologhion,* 487.

29 Vespri, tono 1, terza stichira con versetto, in *Énekeskönyv,* 123. – *Anthologhion,* 180.

30 Mattutino, tono 5, quinta stichira alle lodi, in *Énekeskönyv,* 185. – *Anthologhion,* 367.

affinché sia fatta il mistero pasquale. E cosĕ, il redento uomo cristiano che ha gić partecipato del suo mistero pasquale, puň fare una professione di fede con gioia: „Tu sei il nostro Dio: fuori di te non ne conosciamo altri".

La maggior parte dei nostri canti liturgici tratta gli eventi "del sacro triduo", i quali chiamano Cristo come Re. Naturalmente, anche qui si valorizza il contrasto perché si tratta del "re della gloria", del "re dell'universo" chi ha accettato la morte, la deposizione nel sepolcro affinché continuando il suo mistero pasquale: risorga e, insieme di se stesso, elevi tutta l'umanitć, renda degni alla partecipazione della gloria celeste, alla *theosis*.

Per primo la nostra Chiesa canta: come hanno perduto „i soldati il Re che custodivano".[31] Gesů č stato sepolto. Ma anche qui si brilla la consapevolezza che la pietra non ha custodito „la pietra della vita" – ed Egli č risorto! In questa luce č ormai comprensibile che qui non si tratta semplicemente di una sepoltura, ma piuttosto di un ingresso solenne, quando un vero re fa un ingresso sul territorio conquistato. Ecco: il „Re della gloria"[32] č entrato nella porta dell'ade, per liberare quelli che erano nella tenebra. Un altro testo liturgico redige apertamente lo scopo. Gesů Cristo ha accettato le sofferenze, la morte, la sepoltura, la discesa nell'inferno di vincere la morte ed il suo impero. Cosĕ fa cantare la Chiesa bizantina: „il Re dell'universo",[33] ha abolito il suo dominio – la potenza della morte.

La sepoltura di Gesů e l'attivitć delle donne mirňfore ricevono un rilievo speciale nei nostri testi liturgici. Č un gesto umano, č un'attivitć umana. Infatti, la sepoltura dei morti si colloca tra le azioni di misericordia. Ma qui il testo liturgico ci dice che elle hanno dato questa azione umana al Re dell'universo. Allora, di nuovo sperimentiamo il contrasto finora visto. Uno dei canti ci dice che le donne mirňfore scorsero al sepolcro di Gesů recando balsami, affinché il „Re dell'universo",[34] custodito dai soldati, ricevi da loro una sepoltura degna. Poi hanno sperimentato il sepolcro vuoto, ed una delle donne – in un altro canto – lamentava cosĕ: „come ti hanno potuto rapire, o Re dell'universo?".[35] Un altro canto appoggia questo pensiero in cui le donne mirňfore si lamentano cosĕ: „Re dell'universo come puoi essere stato rapito?".[36]

---

31 Mattutino, tono 2, seconda stichira alle lodi, in *Énekeskönyv,* 142. – *Anthologhion,* 234.

32 Vespri, tono 5, seconda stichira dopo il "Signore, grido a Te", in *Énekeskönyv,* 176. – *Anthologhion,* 357.

33 Mattutino, 3. tono, primo kathizmálion, in *Énekeskönyv,* 151. – *Anthologhion,* 270.

34 Mattutino, tono 7, secondo kathizmálion, Dicsőség, in *Énekeskönyv,* 209. – *Anthologhion,* 449.

35 Mattutino, 3. tono, settima stichira alle lodi, in *Énekeskönyv,* 156. – *Anthologhion,* 278.

36 Vespri, tono 4, quarta stichira con versetti, in *Énekeskönyv,* 164. – *Anthologhion,* 314.

I nostri testi liturgici spesso trattano – anche a proposito del Cristo Re – che il Signore quasi „dormiva", dopodiché č morto sulla croce e veniva deposto nel sepolcro, affinché si possa cantare a Lui il Grande Sabato: „Si č destato il Signore come un dormiente, ed č risorto per salvarci"[37] (Sal 77,65). Qui, ora, concentriamo l'attenzione al „Re", e vediamo che la nostra Chiesa bizantina fa pregare con noi: „come Re addormentato, i soldati custodivano il Cristo".[38] Si ritrovano ancora testi liturgici molto simili nei nostri sacri uffici: „come Re addormentato i soldati custodivano il Cristo",[39] benché i soldati abbiano custodito Cristo „come Re dormiente",[40] anzi, abbiano posti sigilli sulla pietra del sepolcro, ma Egli risorto!

Sě, il sepolcro č stato chiuso da una pietra. Il sepolcro č stato sigillato. Gesů nonostante ciň č risorto! Ed Egli lo ha fatto – come ogni evento appartenente al suo mistero pasquale – non per se stesso, ma „per noi uomini e per la nostra salvezza" – come lo professiamo sempre nel Credo. In questa luce č comprensibile il rallegramento del nostro canto liturgico: con la sua divina e gloriosa risurrezione ha risuscitato con se i morti come „Re dell'universo".[41] Ritornando perň al sepolcro chiuso e sigillato: uno dei canti liturgici confessa chiaramente che nella presenza dei custodi, lasciando intatti i sigilli „a porte chiuse č uscito il Re",[42] quando č risorto. E cosě l'indubbio non ha piů senso. Piuttosto si deve cantare: „Gloria, Signore, alla tua croce e alla tua risurrezione".

Colui che č re, sta seduto su un trono regale. Cosě non č per caso che ritroviamo questo pensiero in alcuni dei testi liturgici rispetti al Cristo Re. Il tema del trono regale appare in due forme nei testi liturgici del nostro *Oktoéchos*. Da una parte presenta la dottrina in forma poetica che Gesů Cristo ha accettato le sofferenze volontariamente; anche comparendo al tribunale per essere giudicato da Pilato, cantiamo a Lui: „non hai lasciato il trono"[43] regale. Anzi, qui č evidente anche la sua consustanzialitŕ con il Padre, infatti il testo esprime che Egli non ha lasciato il trono regale "sul quale č assiso insieme al Padre". – Dall'altra parte invece il concetto del trono regale si associa a Cristo che apparirŕ per l'ultimo giudizio. Il fedele penitente esprime con timore il pensiero: come potrebbe presentarsi in situazione colpevole davanti al tribunale di Cristo? Il testo ci dice: „come

---

37 Versetto di comunione, in *Anthologhion di tutto l'anno,* vol. II, Roma 2000, 1145.

38 Mattutino, tono 6, secondo kathizmálion prima strofa, in *Énekeskönyv,* 196. – *Anthologhion,* 406.

39 Mattutino, tono 7, primo kathizmálion, prima strofa, in *Énekeskönyv,* 208. – *Anthologhion,* 448.

40 Mattutino, tono 8, terza stichira alle lodi, in *Énekeskönyv,* 226. – *Anthologhion,* 496.

41 Mattutino, tono 7, quinta stichira alle lodi, in *Énekeskönyv,* 213. – *Anthologhion,* 456.

42 Mattutino, tono 6, sesta stichira alle lodi, in *Énekeskönyv,* 200. – *Anthologhion,* 413.

43 Mattutino, tono 8, prima stichira alle lodi, in *Énekeskönyv,* 226. – *Anthologhion,* 497.

posso presentarmi, quando ti sarai seduto sul tuo trono regale"?[44] La situazione, nonostante ciň, non č senza speranza perché il „communio Sanctorum" si agisce, vive! I servi salvati di Dio pregano e implorano per il colpevole penitente.

Il nostro concetto finora analizzato – l'idea del Cristo Re – appare anche in forma molto generale nei testi liturgici. Come cristiani, riceviamo un'esortazione in uno dei canti di adorare, insieme con gli angeli „il Re degli angeli e di tutta la ceratura",[45] di essere partecipi, per la penitenza, della sua gloria e dei suoi misteri vivificanti. In un altro luogo il testo č molto simile a questo. Gli angeli ordinati per glorificare Dio, Lo glorificano „come Re e Sovrano",[46] e l'uomo se ne associa quando chiede con pentimento la purificazione dai suoi peccati e la salvezza da Colui che, come Re, ne ha la potenza.

Come č bello qui la totalitŕ del mistero pasquale compiuto da Gesů Cristo che č valido anche per l'uomo!

3. Il Cristo Re nei testi liturgici della festa

Per la festa del Cristo Re della quale celebrazione obbligatoria č stata prescritta per l'Esarcato apostolico di Miskolc, abbiamo gli interi testi liturgici. La festa stessa si colloca tra le feste celebrate in grado piů elevato. I sacri uffici li esaminiamo affinché potremo vedere e far vedere cosa ci dicono del Cristo Re.

3.1. I vespri festivi

La festa č inaugurata con i grandi vespri, di cui otto stichira[47] dopo il "Signore, grido a Te" hanno un tratto comune, e cioč che mettono la presentazione del Cristo Re su basi biblici. Il primo canto mette in rilievo il concetto che Cristo ha dichiarato di se stesso: Egli č re (Gv 18,37). E il testo liturgico se ne associa che noi Lo possiamo ricevere come "troneggiante insieme con il Padre" e come "Re immortale". Il secondo canto cita il profeta Geremia: il re verrŕ dalla tribů di Davide il quale sarŕ saggio ed eserciterŕ il diritto e la giustizia sulla terra (Ger 23,5-6) e cosě regnerŕ su di noi. Il terzo canto si basa su un versetto di Salmo: Dio č re perché a Lui appartengono tutti i popoli (Sal 82/81,8), Cristo č il nostro Re perché noi ci abbiamo messi se stessi sotto la sua potenza, attraverso il battesimo. Il quarto canto tratta la regalitŕ di Cristo su tutta la creatura: Egli ha ottenuto

---

[44] Vespri, domenica sera, tono 6, terza stichira dopo il "Signore, grido a Te", in *Énekeskönyv,* 203.

[45] Vespri, domenica sera, tono 4, Gloria dopo il "Signore, grido a Te", in *Énekeskönyv,* 173.

[46] Vespri, domenica sera, tono 8, prima stichira con versetto, in *Énekeskönyv,* 230.

[47] *Ménologion,* 25-27.

la sovranitŕ anche sugli angeli (1Pt 3,22), e cosĕ vale la pena anche per noi di sottomettersi a Lui. Nel quinto canto troviamo un accenno all'Apocalisse: attorno al trono dell'Agnello stavano seduti ventiquattro vegliardi (Ap 4,2.10; 22,3), e noi adoriamo insieme con loro il Cristo Re. Il sesto canto chiama Cristo "re della giustizia"; nel sottofondo del testo potrebbe stare che Gesů ha dichiarato su di se stesso: "Io sono la via, la veritŕ e la vita" (Gv 14,6). La sequela della veritŕ conduce nel Regno dei cieli. Nel settimo canto si tratta di Gesů Cristo chi sta seduto sul trono divino ed č presente tra di noi nel sacrificio dell'altare; di colui che ci da la acqua viva (Gv 7,38), la luce della veritŕ e la vera manna (Gv 6,49-51). Cosĕ chiediamo insieme al salmista che "avanza per la veritŕ, la mitezza e la giustizia (Sal 45/44,5). L'ottavo canto evoca la figura del Buon pastore (Gv 10,1-16); alla base del testo liturgico noi Lo possiamo ritenere come nostro Re; noi Lo seguiamo, Egli invece sia il nostro unico Pastore anche nel Regno dei cieli. L'ultimo canto che chiude i versi degli otto canti, non č un testo proprio della festa, ma č un canto che ritorna in ogni otto settimane. : "il Re dei cieli č apparso sulla terra e ha vissuto con gli uomini", ed in cui celebriamo l'inizio del mistero pasquale di Gesů Cristo sulla terra.[48]

Anche le due stichire[49] della celebrazione della litia trovatisi nei grandi vespri festivi – naturalmente – trattano la regalitŕ di Cristo. Nel primo canto possiamo ritrovare di nuovo una citazione dal vangelo: Gesů ha dichiarato davanti Pilato che il suo regno non č di questo mondo (Gv 18,36), ed il canto ci esorta che bensĕ viviamo in questo mondo, dobbiamo sforzarsi verso il Regno di Dio. La seconda stichira enumera i titoli regali con i quali i profeti adornavano Cristo, ed aggiunge come una conclusione: noi Lo chiamiamo "vero e reale Salvatore e Re delle nostre anime".

La prima stichira delle stichire con versetti[50] chiama il Cristo Re insegnante e legislatore, pontefice e giudicatore. Il secondo canto si basa sull'inno di Cristo della lettera ai Filippesi, e come il testo liturgico ne aggiunge che ogni lingua e intelligenza proclama non soltanto che Gesů Cristo č il Signore, ma č anche il "Re e Dio della terra". La terza stichira rievoca la visione di profeta Isaia alla base del brano profetico (Is 6,3): gli angeli cantano il tre volte santo, e noi ci associando al loro canto chiediamo che Egli ci santifichi con la sua gloria. Il versetto chiudente delle stichire con versetti chiede che "il Re del cielo e della terra" unisca i popoli, renda unica la Chiesa, noi invece magnifichiamo Gesů come nostro Re amante degli uomini.

---

48 Cf. nt. 28.

49 *Ménologion,* 27-28.

50 *Ménologion,* 28-29.

3.2. Il mattutino

Nel mattutino il primo dei kathizmalion[51] loda Cristo come "re esistente prima dei tempi", poi colora il testo con quadri biblici. E fa cantare con i fedeli: "gloria alla tua regalitť o Cristo". Nel secondo canto ascoltiamo la bellezza della regalitť di Cristo, ed alla fine troviamo un'implorazione: "Gesů, nostro re, abbi pietť di noi". – Nel canto magnificante[52] intercalato il testo liturgico ci fa pregare cosě: "Ti magnifichiamo, o il nostro re Gesů, chi stai seduto nel trono della divinitť e glorifichiamo il tuo regno su tutto l'universo". – Poi nel terzo kathizmalion disegna un arco di economia della salvezza su Gesů Cristo: dal trono della mangiatoia di Betlemme attraverso il trono del Santissimo Sacramento fino al trono celeste, e fornisce un esorto di magnificare Lui come Re.

La stichira durante il bacio dell'Evangelistarion tratta solidamente la regalitť di Cristo che č gioia per tutto il mondo: "Oggi si rallegra tutta la creatura: Cristo regna per sempre". Poi l'ultimo versetto presenta la potenza regale di Cristo; questa potenza Egli l'ha tramandata ai suoi apostoli per annunciare il vangelo. Ma il canto fa un accenno anche all'Antico Testamento dove i re si sono sottomessi al regno di Dio.[53]

Dopo la terza oda del canone, il testo liturgico fa cantare che l'uomo deve sottomettersi al Cristo re, affinché nell'ultimo giudizio possa entrare nella sua eterna regalitť. Dopo la sesta oda il testo dipinge di nuovo un grande arco di eceonomia della salvezza: il Cristo Re preesistente prima di tutti i secoli č incarnato affinché tramite la sua Chiesa guidi l'uomo alla gioia della vita eterna, regalandogli la corona preparata per lui dalla creazione del mondo. Prima dell'oda nona il breve canto č semplice: "Magnifica, anima mia, il nostro Cristo Re regnante sopra l'universo". Il tema unico dell'exapostillarion č la luce: l'uomo giunge alla sua vera meta, quando segue il Re e illuminatore, e non cammina in buio e notte.[54]

La prima delle stichire alle lodi[55] presenta Cristo come discendente del re Davide chi raccoglie i suoi fedeli nel suo proprio regno. Anche il secondo canto tratta di Davide, ma parla del giudizio, del re giudicante. La terza strofa ci afferma che Cristo non č comparabile a nessun altro re, Egli sorpassa tutti gli altri. Il quarto canto tratta ormai di profeta Daniele (Dan 2,34) che scrisse la pietra che si staccň, ma non spinta da una mano, e ha cresciuto in un monte presentando cosě la grandezza del regno di Cristo. La strofa alla Gloria semplicemente esorta i fedeli di aprire i cuori

---

51 *Ménologion,* 29-31.
52 *Ménologion,* 30.
53 *Ménologion,* 31-32.
54 *Ménologion,* 32-33.
55 *Ménologion,* 33-34.

davanti al Cristo re che vi arriva gloriosamente. E la strofa all'Ora e sempre contiene una professione di fede verso Cristo e il Papa, che č stato fatto da Lui vicario del suo regno terrestre.

3.3. La Divina Liturgia

Nella Divina Liturgia della festa del Cristo Re i due canti principali,[56] cioč il troparion e kontakion meritano un'attenzione speciale. Il primo canto tratta due temi. Da una parte vi č presente il pensiero che la regalitŕ di Cristo ha liberato l'uomo dal regno del buio e lo ha traslocato nel suo paese di amore. D'altra parte invece ci dice che il Signore esistente prima i tutti i tempi apparve sulla terra come Re. – L'altro canto contiene semplicemente un'esortazione affinché i fedeli si prosternino davanti al Cristo Re, Lo adorino con prostrazione perché il suo regno non va in distruzione, infatti Egli stesso esiste dall'eterno.

Nella Divina Liturgia riceve posto "Preghiera d'offertorio al Sacro Cuore di Gesů". La prescrizione dice che il sacerdote celebra questa preghiera dopo la preghiera di ambone.[57] E se ne aggiunge l'atra, piů breve testo della "Preghiera al Cristo Re". – La prescrizione dice che ambedue le preghiere vengono celebrate in ginocchio.

3.4. I vespri di domenica sera

I testi liturgici dei vespri prescritti per la sera della festa sono molto piů brevi dei quali della festa stessa. La rubrica prescrive di trasportare le stichire dopo il "Signore, grido a Te" dalla sera del giorno precedente, dunque, qui si tratta di un semplice ripetere.

Le stichire con versetti[58] perň sono giŕ canti propri per questa occasione. Sono brevissime. Ciascuna di esse contiene un solo pensiero. La prima: gratitudine per il Cristo Re chi č misericordioso e amante degli uomini. La seconda: festeggiamento perché il Cristo Re ha purificato l'uomo con il sangue del suo cuore. La terza: domanda che il Cristo Re custodisca l'uomo da ogni male. La quarta, a Gloria, Ora e sempre, presenta un parallelo: č una cosa buona appartenersi ad un re mondiale, ma piů volte

---

56 *Ménologion,* 35-36.

57 *Ménologion,* 37-38. – Si deve notare che questa preghiera č stata presente continuamente nel libro di preghiera usato generalmente nella Chiesa greco-cattolica ungherese (con omissione di un solo paragrafo), dalla prima edizione (1958) fino al 1988: *Emeljük föl szívünket! Görög katolikus imakönyv,* Budapest 1958, 106-107; 1967, 83-84; 1971, 83-84; 1974, 83-84; 1978, 83-84; 1984, 83-84; 1988, 83-84. Questo fatto significa che sette edizioni del libro contengono la preghiera. Le quattro edizioni uscite da quel tempo, ormai non contengono la preghiera. Si veda ancora il nostro libro che enumera e dettagliatamente descrive le opere: *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomtatásban megjelent művek,* Nyíregyháza 2006, 845-902.

58 *Ménologion,* 39-40.

č buono sottomettersi al Gesů Re chi prepara nel Regno di Dio una dimora all'uomo.

Conclusione

Nella conclusione vorrei attirare l'attenzione ad alcuni aspetti importanti.

[1] Alla base dei nostri documenti liturgici č un fatto innegabile che la festa del Cristo Re č apparsa nella Chiesa greco-cattolica ungherese. Č vero che non č stata generalmente prescritta, soltanto per l'Esarcato Apostolico di Miskolc. Cosě non č stata introdotta nella prassi liturgica dell'Eparchia di Hajdúdorog.

[2] I testi liturgici della festa sono stati stampati nell'allegato del breviario sacerdotale, nel *Ménologion.* Tutti i sacerdoti greco-cattolici usavano e usano questo libro. Cosě i testi della festa sono giunti a tutti i nostri sacerdoti.

[3] I testi liturgici stessi non contengono delle novitŕ quando trattano il Cristo Re o la Regalitŕ di Cristo. Infatti, nei testi liturgici della Chiesa bizantina si puň incontrarsi spesso con i due concetti (la nostra analisi lo ha potuto in certo modo chiarire che abbiamo eseguito solo in base all'*Oktoňchos* – si potrebbe arrivare ad un risultato molto piů vasto con l'analisi di tutti i testi liturgici della nostra Chiesa).

[4] La preghiera d'offertorio (dal Papa Benedetto XIII) per la festa del Cristo Re č stata presente nei nostri libri di preghiera generalmente usati, fino al 1988. Cosě la potevano conoscere e pregare tutti i fedeli greco-cattolici ungheresi.

[5] Nonostante tutto questo, vorrei affermare anche qui, come pensiero chiudente: con il mio scritto presente non intendo risuscitare, facilitare, favorire la restaurazione liturgica della festa del Cristo Re in nessun modo. Il mio solo scopo č di attirare l'attenzione alla ricchezza multicolore dell'ereditŕ della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese, nella quale allora s'inseriva anche la festa del Cristo Re.

Bibliography

Anthologhion di tutto l'anno. vol. I,.Roma: 1999.

Anthologhion di tutto l'anno. vol. II. Roma: 2000.

BERGER, R.: „Christkönigssontag." In: *Handliturgisches Pastorallexikon.* Freiburg, Basel, Wien: 2005.

BÍRÓ, L.: „Krisztus Király ünnepe." In: Verbényi, I. – Arató, M. O. (red.) *Liturgikus Lexikon.* Budapest.

BOHÁCS, B.: *Russnák Miklós a liturgikus megújulás híve és az eperjesi liturgikus hagyomány őrzője,* Nyíregyháza: 2004.

CSÁVOSSY, E.: „Krisztus Király – »Kozmikus Krisztus«." In: *Teológia* 1 (1971).

CSÁVOSSY, E.: „Krisztus királysága." in Bangha, B. (red.), *Katolikus Lexikon.* Budapest: 1932, vol. III.

DIÓS, I., „Krisztus Király vasárnapja." In: Diós.I.: (red.) *Magyar Katolikus Lexikon.* Budapest: 2002, vol. VII.

Dicsérjétek az Urat" Görögszertartású katolikus énekes- és imakönyv kivonata. Vasár- és ünnepnapi szent szolgálatok és főbb énekei, Nyíregyháza: 1954.

Dicsérjétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv. Vasár- és ünnepnapi szent szolgálatok és énekei. Nyíregyháza: 1960, 1974, 1984, 1994.

Emeljük föl szívünket! Görög katolikus imakönyv. Budapest: 1958, 1971, 1974, 1978, 1984, 1988.

FRANK, K. S.: "Christkönig." In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* Feiburg-Basel-Wien: 2006, Bd. 2.

Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomtatásban megjelent művek, Nyíregyháza, 2006.

Krónika", in *Keleti Egyház* 9 (1934).

Krónika", in *Keleti Egyház* 9 (1935).

Krónika", in *Keleti Egyház* 12 (1940).

La Divina liturgia del Santo nostro Padre Giovanni Crisostomo. Roma: 1967.

La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo: Lungro: 1991.

Liturgikon.

Liturgikus konkordancia a „Dicsérjétek az Urat!" című görög katolikus énekeskönyv Oktoéchoszához, Nyíregyháza: 2001.

LODI, E.:*Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti,* Bologna, 1981.

Ménologion II. A „Dicsérjétek az Úr nevét" című zsolozsmakönyv tartozék. Miskolc: 1939.

O'SHEA, W. J.: „Christ the King, Feast of." In: *New Catholic Encyclopedia.* Washington: 1981, vol. III.

RADÓ, P.: *Enchiridion liturgicum.* Romae – Friburgi Brisg. – Barcinone: 1961, vol. II.

RUSSNÁK, M.: *Festurm Regnis Christi et Orientales.* Fragopoli vol. I-II., 1935.

SOMFAI, E.: „Krisztus Király ünnepe." In: *Hitvallás* 11, 2004.

Szent Nagy Bazil atya szent és isteni liturgiŕja, továbbá az előszenteltek isteni liturgiŕja s egyéb egyházi szolgálatok papi imádsága. Debrecen:1890.

SZMANDRAY, J.:, „Krisztus Királysága és a görög szertartás." In *Máriapócsi Virágoskert* 9,1927.

VAGAGGINI, C.:*Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale.* Roma: 1965.

VÁRNAGY, A.: *Liturgika, szertartástan, az egyházi év nyilvános istentisztelete.* Abaliget: 1993.

MAGYAR KURÍR 46.: „A szentatya Krisztus Király ünnepéről." 2002.

Der Dialog zwischen den Religionen : Möglichkeiten und Grenzen

MARTIN KLAPETEK
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích,
Teologická fakulta, České Budějovice

Abstract: *A dialogue model is suitable for the communication among Religions. It approves a pluralistic thesis that each participant of the dialogue has his/her own truth but it´s possible to analyse it and confront with the experience. Christianity shares many similarities both with monotheistic religions as well as secular Western civilisation. In the course of the conflict between the West and some Islamic circles the dialogue model can help these two worlds understand each other.*

Key words: *Religious Dialog. Judaism. Islam. Christianity. Abrahamic Religions. Pluralism. Exclusivism. Inclusivism. Czech Republic.*

Die sich mit der Religiosität in der Tschechischen Republik befassenden Forscher sind täglich Zeuge der Tatsache, dass die gegenwärtige Gesellschaft nicht von den christlichen Traditionen und ihren Prinzipien explizit geführt wird. Die Dominanz der Regel und Normen verschwindet allmählich in den komplizierten Prozessen der Transformation der modernen Gesellschaft.[1] Die grundlegenden Strukturen der gewissen Denkweise, die in ganzen Jahrhunderten ein komplexes System bildeten, hören auf zu funktionieren. Für einzelne Komponente der Gesellschaft ist das Christentum nur eine unbewusste Quelle für Grundhaltungen gegenüber sich selbst und der eigenen Umgebung. Die Handlungsmuster können dann einfach die Vorurteile über „die Anderen“ ohne Kenntnis der Tradition übernehmen, wenn man sich nur schwer an den falsch vermittelten Meinungen stützen kann. Es zeigen sich so Schwierigkeiten beim Suchen der Offenheit im Dialog, denn zwischen einzelnen Teilnehmern stehen unbewusste Mauern.

---

1 VÁCLAVÍK, D.: *Náboženství a moderní česká společnost.* Praha: Grada 2010, s. 191-212. Vgl. auch NEŠPOR, Z.R.: *Příliš slábi ve víře.* Praha: nakl. Kalich, s. 37-59, 102-138.

Das Christentum ist gezwungen, auf die Problematik des Multikulturalismus zu reagieren, und zwar im Raum der Begegnung mit anderen religiösen Vorstellungen.[2] Die religiöse Pluralität ist keine Neuigkeit des zwanzigsten Jahrhunderts. Die Informationenexplosion der letzten Jahrzehnte stellt sie deutlicher vor unsere Augen und so werden wir mit einer unglaublichen Vielfalt der gegenwärtigen religiösen Szene auseinandergesetzt. In dem ganzen Prozess spielen eine wichtige Rolle die Phänomene der Säkularisierung und Globalisierung.

Der gegenwärtige Soziologe Peter L. Berger widmete seine Aufmerksamkeit gerade dem Säkularisationsprozess.[3] Die Folge der Säkularisierung ist nach ihm die Demonopolisierung der Religion. Das deutlichste Kennzeichen der heutigen Welt ist jedoch nicht mehr die Säkularisierung, sondern die Religionspluralität. Die religiöse Orientierung ist heutzutage eine Sache der individuellen Wahl. Die Religionen gelangten in eine Marktsituation, sie konkurrieren einander, aber die einzelnen Denominationen verstehen auch einander besser.[4] In dieser Situation, wenn keine religiöse Gruppe mehr ihre universalen Ansprüche durchsetzen kann, wächst nicht nur Toleranz, sondern auch Fanatismus. Der Relativismus, die Notwendigkeit der Wahl und die schwierige Orientierung in der Anschauung gemäß bunter Welt wecken Befürchtungen, die zu fundamentalistischen Tendenzen führen können.[5] Diese einfachen Lösungen von sehr komplizierten Problemen sind mit einigen neuen religiösen Bewegungen verbunden. Bedeutend sind die Gruppen von jungen Menschen, die manchmal im Westen studierten, die sich aber von ihm nicht angenommen fühlen und gleichzeitig sich aus der eigenen Zivilisation ausgewurzelt sehen, in die sie als „Befreier" zurückkehren wollen.[6]

Die Säkularisationstheorien werden heutzutage der Kritik für die Vernachlässigung von anderen Formen der Religiosität unterworfen, über die man als über neue religiösen Bewegungen sprechen kann, die im Unterschied zu jenen traditionellen seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine

---

2 Vgl .zum Beispiel BRICHCÍNOVÁ, K. – SKALICKÝ, K. (eds).: *Teologie v utkání s pluralitou náboženství.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 139-146, 175-264.

3 Vgl. HALÍK, T.: Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a pravdě. In: *Náboženství v globální občanské společnosti.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008, s. 96-100.

4 Für neue Themen in der Religionssoziologie (Deinstitutionalisierung des Religiösen und Religiöse Individualisierung): LUŽNÝ, D. – VÁCLAVÍK, D.: *Individualizace náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství.* Praha: Malvern 2010, 351 s.

5 BERGER, P.L: *Vzdálená sláva.* Brno: Barrister and Principal 1997, s. 24-43.

6 HALÍK, T.: Globalizace a náboženství. In: *Globalizace.* Prag: Portál 2003, s. 133-147.

Blütezeit vorzeigen. Der stärkende Kontakt unter verschiedenen Kulturen hat seine Folgen sowohl im Wirken der religiösen Bewegungen, die ihren Ursprung von fremden kulturellen Traditionen ableiten, als auch in den Bemühungen, die ursprünglichen heimischen Religionstraditionen zu beleben.[7] Religion geht in der gegenwärtigen Welt nicht verloren, nur seine Formen ändern sich. In der modernen Gesellschaft kommt es so zur Abwendung von den Formen der Religion, die mit dem Wirken von großen Kirchen primär verbunden sind, und zur Stärkung der nicht kirchlich orientierten Religiosität.

Wie sind also die Möglichkeiten und Grenzen der Kommunikation unter den Religionen? Ein Beispiel dafür kann das System der Modelle von interreligiösen Beziehungen sein, das der tschechische Theologe und Religionist doc. ThDr. Ivan Štampach, der Leiter des Lehrstuhls für Religionistik und Philosophie an der Universität in Pardubitz, skizzierte. Falls einzelne religiöse Systeme, Teilkirchen oder örtliche Kommunitäten eines von den folgenden Modellen der interreligiösen Beziehungen wählen, beeinflusst es gründlich die Möglichkeit des Dialogs unter ihnen. Die grundlegenden Charakteristiken für die Darstellung der Modelle von der Sicht der konkreten Religion sind die Themen „Wahrheit“[8] und „Heil“.

Der religiöse Exklusivismus[9]: Wenn es um Anspruch an Wahrheit geht, ist für ihn die Überzeugung typisch, dass unsere Religion die einzige rechte ist. Falls in anderen Religionen Äußerungen desselben Inhalts wie in unserer Religion vorkommen, dann ist ihre Wahrhaftigkeit problematisch. Nur die Wahrheit hat Anspruch an öffentlichen Raum, und deswegen verträgt sich der religiöse Exklusivismus nur schwer mit dem politischen Pluralismus. Für einen Exklusivisten zielt zum Heil nur seine Religion. Diese Form der Beziehung zu anderen Religionen war charakteristisch für Christentum. Islam schwankt zwischen Einreihung der Juden und Christen in einen breiteren Kreis der Religion des Buches und ihrer Ausschließung wegen der Verfälschung der Lehre. Juden verpflichten mit den offenbarten Regeln des Lebens in dem vollen Sinn nur sich selbst. Sie streiten jedoch nicht die Möglichkeit der Teilnahme an dem Segen der künftigen Zeit den Menschen von anderen Völkern ab, wenn sie sieben Vorschriften, die sich zu Noe-Bund beziehen, einhalten.[10] Im Hinduismus und Buddhismus gibt es exklusivistische Tendenzen nur selten.

---

7 LUŽNÝ, D.: *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita 1997, s. 153-158.

8 Vgl. auch HALÍK, T.: Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a pravdě. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008, s. 105-106.

9 Vgl. auch HOŠEK, P.: *Na cestě k dialogu*. Praha: Návrat domů 2005, s. 65-75.

10 Gotes Bund mit Noah „[4] Nur Fleisch, in dem noch Blut ist, dürft ihr nicht essen. [5] Wenn aber euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft, und zwar für das Blut

Der religiöse Pluralismus: Das pluralistische Modell kann man so charakterisieren, dass jeder seine eigene Wahrheit hat. Es geht um einen anderen als nur bürgerlichen Pluralismus, also um Respekt gegenüber der faktischen Vielfalt der Religion, sondern die Pluralität gibt es hier auch innerlich von den religiösen Gesichtpunkten der Teilnehmer (Synkretismus). Ein Dialog im so gefassten religiösen Pluralismus ist kaum zu verwirklichen, denn einzelne Religionen gleichgültig nebeneinander existieren. Diesen Pluralismus, der ein Element der postmodernen Entwicklung in der Gesellschaft ist, meidet der religiöse Dialog.[11] Der religiöse Inklusivismus: Der religiöse Inklusivist nimmt die Verschiedenheit der Anderen wahr, er respektiert sie, denn er sieht die Religion des Anderen als eine nicht ganz bewusste und nicht voll entwickelte eigene Religion. Das Risiko des Inklusivismus ist, dass die Inklusion zu der Absorption werden kann. Die anderen sind dann in der Tatsache nicht ernst genommen, dass sie anders sind.[12]

Das dialogische Modell: Die Erfahrungen zeigen, dass der Pluralismus und Inklusivismus verständliche Reaktionen auf die traditionelle religiöse Intoleranz sind. Im Rahmen des dialogischen Modells ist auch die pluralistische These anzuerkennen, dass jeder seine Wahrheit hat, aber man kann sie zerlegen und mit der Erfahrung auseinandersetzen. Man kann dann zur Erkenntnis kommen, dass niemand mit seiner Wahrheit selbst auskommt. Wir haben recht nicht in dem Sinne, dass wir die Wahrheit „besitzen". Wir sind eher der Wahrheit verpflichtet und wir können uns ihr annähern. Durch Auseinandersetzung der Teilwahrheiten von einzelnen Teilnehmern des Dialogs lässt sich das unvollkommene Verständnis der göttlichen Wirklichkeit ergänzen und entwickeln. Durch ihre Anregungen nützen alle Seiten einander. Das Zeugnis des Glaubens ist in dieser Fassung keine Belästigung der anderen. Man muss nicht ausschließlich sein, aber man kann seine Mitteilung für ausschließlich und universal halten. Der Dialog kann dann den gemeinsamen Weg zum geistigen Ziel erleichtern. Man kann den Weg der Anderen ähnlich wie die Inklusivisten deuten, aber man muss auch gegenseitige Einbeziehung zulassen.[13] Im Unterschied zur Disputation, wenn es sich um Verteidigung

---

eines jeden von euch. Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen. Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder. [6] Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht" (Genesis 9, 4-6). Vgl. Die Heilige Schrift: Einheitssübersetzung. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1984.

11 Vgl. auch. HOŠEK, P.: *Na cestě k dialogu*. Praha: Návrat domů 2005, s. 91-105.

12 Vgl. ŠTAMPACH, I.: Mezináboženské vztahy. In: *Dingir*. Roč. 6, č. 3, 2003, s. 86.

13 Vgl. ŠTAMPACH, I.: *Náboženství v dialogu*. Praha: Portál 1998, s. 181-183. Cf. mit HOŠEK, P.: *Na cestě k dialogu*. Praha: Návrat domů 2005, s. 105-118. Reaktion: ŠTAMPACH, I.:

oder Negation einer hypothetischen Behauptung handelte, kann man Dialog charakterisieren als eine solidarische Arbeit der beteiligten Seiten in dem gemeinsam gebildeten, auf das Suchen der Wahrheit ausgerichteten Raum. Außerdem geht es hier nicht um einen Gedankenaustausch, sondern um menschliches Treffen mit mehreren Dimensionen.

Stellen wir uns zwei Wege des Dialogs vor. Im Rahmen des statischen Ansatzes ist es vor der Einleitung des Dialogs mit den Menschen anderes Glaubens notwendig, zu den Quellen des eigenen Glaubens zurückzukehren und seine geistigen historischen Wurzeln zu beleben. Eine andere Voraussetzung ist die Notwendigkeit, die Aufmerksamkeit dem Kennen lernen anderer Kultur zu widmen. Damit sind die Fragen verbunden, wie man damit, was „fremd" ist und mit denen, die „fremd" sind, umgehen soll. So kann man die Relativität der Vorstellung über die Ausnahmestellung der eigenen Kultur entdecken und dabei auch lernen, den anderen in seiner Unterschiedlichkeit anzuerkennen. Der Dialog bedeutet so allmähliches Kennen lernen und Verständnis. So kann man auch gegenüber der eigenen Religiosität offener sein, wobei das gemeinsame betont und das trennende respektiert wird.

Der dynamische Zugang stellt den Akzent direkt auf die Umwandlung des Menschen im Dialog als solchem. An erster Stelle ist also nicht die Fähigkeit zum Dialog allmählich zu bilden, sondern der Dialog wird direkt als eine Art des Prozesses selbst benutzt. Ein feines Netz von Ansichten, Haltungen und Beziehungen, die unsere Identität prägen, wird nicht statisch gebildet, sondern es geschieht durch Bewegung und Dialog. Die Identität des Menschen ist dynamisch und offen, und darum müssen für ihre Bildung diese Elemente betont werden.[14]

Bei der Typologie kann man vier Ebenen der Kommunikation unterscheiden. Zuerst „Dialog des Lebens", der grundlegende Sachen einbezieht, wie z.B. gute Nachbarnbeziehungen und Mitmenschlichkeit, weiter „Dialog des Verhaltens", der sich vor allem darum bemüht, dass er eine Besserung des Zustandes der Gesellschaft erreicht. In der römisch-katholischen Theologie setzt sich dann nach und nach der „Dialog des theologischen Austauschs", der in der europäischen historischen Perspektive für die Kommunikation unter dem Judentum, Christentum und Islam bedeutend ist. Nicht weniger wichtig ist dann der „Dialog der religiösen Erfahrung", wo sich alle Seiten bemühen, die gemeinsame Sprache durch Spiritualität und Gebet zu finden. In dieser Hinsicht kann

---

Náboženská a sekulární pluralita – nejasné vztahy. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008, s. 162.

14 MUCHOVÁ,L: Náboženská výchova a mezináboženský dialog. In: *Teologické texty*. Roč. 9, č. 5, 1998, s. 166-168.

man an das breit diskutierte gemeinsame Friedensgebet des Papstes Johann Paulus II. und der katholischen Bischöfe mit den Repräsentanten anderer Konfessionen im Oktober 1986 in Assisi erinnern.[15] Ich vermute, dass der bedeutende Beitrag des Papstes Johann Paul II. für die Entwicklung des interreligösen Dialogs von der Seite der römisch-katholischen Kirche auch in Zukunft Gegenstand positiver Bewertungen von der gegenwärtigen Theologie und Religionistik wird.

Nach dem Wiener Weihbischof Helmut Krätzel gehört zu den Schwerpunkten des Dialogs zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Religionen auch das, dass es vor allem ein Gespräch ist, aber auch engagierte Diskussion darüber, was Gott entspricht und was ihm widerspricht. Man muss damit rechnen, dass im Dialog auch Haltungen erscheinen, die der eigenen Stellung nicht entsprechen werden, und dass sie manchmal auch widersprüchlich sein werden. Das bedeutet jedoch noch nicht seinen Schluss. Der Dialog ist offen, wenn alle seine Teilnehmer „Wahrheit fähig" sind, wobei sich die Partner gegenseitig zur Zustimmung mit den Formulierungen der Bekennung nicht zwingen sollten. Er ist also ein gemeinsames Suchen, in dem Christ nicht immer dem anderen zustimmen muss, im Bewusst der gemeinsamen Verantwortung für diese Welt und die Lösung ihrer Probleme.[16]

Nach den Jahrhunderten der Erfahrungen äußerte sich die katholische Kirche über ihre Beziehung zu den nichtchristlichen Religionen in der Erklärung des II. Vatikanums vom Oktober 1965 unter dem Titel Nostra aetate.[17] In jenem Dokument spricht man ausdrücklich über Hinduismus und Buddhismus und den verwandten monotheistischen Religionen werden selbstständige Artikel gewidmet. Nach der Äußerung des allgemeinen Prinzips, dass alles, was in den Religionen wahrhaft und gut ist, von Gott stammt, widmet die Deklaration Aufmerksamkeit dem Islam mit den Worten, die Anerkennung und Bemühung um gegenseitiges Verständnis aussprechen. Ein Bestandteil der Entwicklung der theologischen Forschung war die Analyse der wahrscheinlichen Anfänge des Antijudaismus, der sich an den Stellen des Neuen Testaments stützt. Das führte zur Ablehnung von verschiedenen Anwendungen dieser Stellen für Verteidigung von xenofoben Tendenzen. Die Erklärung wird mit Ablehnung irgendwelcher Diskriminierung unter den Menschen,

---

15 Vgl. auch HOŠEK, P.: *Na cestě k dialogu*. Praha: Návrat domů 2005, s. 127.

16 KRÄTZL, H.: Soužití křesťana s těmi, kteří smýšlejí jinak. In: *Katolická identita v multikulturním světě?* Praha: Pastorační středisko při arcibiskupství pražském 1998, s. 62. Kongres Europäischer Föderation für Katholische Erwachsenenbildung, Prag 24. - 27.5. 1995.

17 HOŠEK, P.: Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství. Praha: Návrat domů 2005, s. 124.

die religiöse inbegriffen, abgeschlossen.[18] Zum Symbol wurde dann auf mehreren Ebenen der Besuch des Papstes Johannes Paul II. in der Römer Synagoge am 13. April 1986.

Der interreligiöse Dialog unter dem Christentum, Judentum und Islam wird in der letzten Zeit nach einer fundamentalen Gestalt aller dieser Systeme als die sog. „abrahamische Ökumene" genannt.[19] Die einzelnen Religionen können sich ohne Bemühung um künstlich gebildete Einheit gegenseitig kennen lernen und danach streben, Vorurteile zu beseitigen und sich am Dienst den Menschen zu beteiligen. Die Ökumene der drei monotheistischen Religionen kann man nicht als eine Beziehung der Institutionen bezeichnen, denn keiner von diesen Systemen als Ganze von einer einzigen Institution repräsentiert wird. Der Dialog spielt sich so in dem alltäglichen Zusammenleben von Einzelnen, Familien und Gemeinden ab. Sein Ausdruck ist auch die Weise der Kommunikation über die Anderen. Praktische Kontakte zwischen den Christen und Juden kann man schon seit einigen Jahrzehnten beobachten. Viel weniger geschieht zwischen den Christen und Muslimen. 1964 wurde in Vatikan vom Papst Paul VI. Sekretariat für Nichtchristen (Secretariat for Non Christians) mit einer eigenen Sektion für Muslime errichtet, mit der Aufgabe die gegenseitige Informiertheit zu entwickeln. Der Sekretariat wurde 1988 mehr gezielt als Pontifikalrat für Dialog unter den Religionen (Pontifical Council for Interreligious Dialogue, PCID) bezeichnet. Die Beziehungen zwischen Muslimen und Juden sind mehr als alle andere von den politischen Umständen beeinflusst, besonders von der palästinensischen Frage.[20]

Die Zusammenarbeit des Judaismus, Christentum und Islams sollte jedoch nicht den Charakter einer Allianz gegen einen Dritten, z.B. gegen nichttheistische oder polytheistische Religionen haben. Im Kontext des Wandels der gegenwärtigen Gesellschaft ist es auch nicht konstruktiv, einen Pakt der traditionellen Religionen gegen neue alternative geistliche Richtungen zu schließen.[21] Eingliederung der Abraham-Religionen in einen weiteren Rahmen der Zusammenarbeit stellt seit Anfang der neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts das Projekt „Weltehos" dar, inspiriert vom deutschen Theologen und Religionist Hans Küng. Es geht um Studium der gemeinsamen ethischen Werte und Normen, die in einzelnen Religionen

---

18 Vgl. VÖCKING, H. (ed.): *Nostra Aetate und die Muslime: Eine Dokumentation*. Freiburg: Verlag Herder 2010, 180 s.

19 Vgl. BRAGUE, R.: *O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2011, s. 15-19., aber auch KUSCHEL, K.-J.: *Streit um Abraham: Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint*. Ostfildern: Patmos 2001, s. 213-306.

20 Vgl. MENDEL, M.: *Náboženství v boji o Palestinu*. Brno: Atlantis 2000, s. 45-195.

21 ŠTAMPACH, I.: Abrahámovská ekuména. In: *Dingir*, Roč. 6 , č. 3, 2003, s. 76-77.

analogisch sind. Diese sollten ein „ethisches Minimum“ bilden als einen konsensuellen Ausgangspunkt für globale Erneuerung der Weltpolitik, Kultur und des wirtschaftlichen Lebens. Er betont, dass die Voraussetzung des Weltfriedens der Frieden und entgegenkommender Dialog unter den Religionen ist. Das Ergebnis der Zusammenarbeit war das Parlament der Weltreligionen, der 1993 in Chicago stattfand. Es wurde die „Deklaration über den Weltethos“ bewilligt, die sich für einen grundlegenden Konsensus der Werte, Maßstäbe und persönlicher Haltungen einsetzte.[22]

Zu den bedeutenden Taten für den Dialog zwischen dem Christentum und Islam in Europa kann man zwei Dokumente rechnen, die der Rat der europäischen /katholischen/ Bischofskonferenzen (CCEE) gemeinsam mit der Konferenz der europäischen /nichtkatholischen/ Kirchen (KEK) vorbereitete. Die Kommission „Islam in Europa“, die als ein gemeinsamer Organ dieser Organisationen 1987 gegründet wurde, legte Texte vor, die sich mit der Problematik der Zusammenarbeit zwischen den Christen und Muslimen befassten. In dem ersten Text mit dem Titel „Begegnung mit den Muslimen: haben wir keine Angst voreinander“ reflektieren die Autoren die Stellung der traditionellen Religionen in der gegenwärtigen Pluralitätsgesellschaft, sie führen historische Beispiele des Dialogs zwischen den Muslimen und Christen an und schlagen mögliche Schritte zu einer erfolgreichen Kommunikation in der Zukunft vor. Ein wichtiges Kapitel ist auch die Bildung der Glaubenden innerhalb der christlichen Kirchen so, dass sie auf den Dialog mit den Muslimen vorbereitet wären. Das zweite Dokument mit dem Titel „Christen und Muslime: gemeinsam beten?“ ist auf das Thema des gemeinsamen Betens ausgerichtet.[23]

In der letzten Zeit sind wir Zeuge des Dialogs der internationalen politischen Organisationen mit den Repräsentanten der Weltreligionen auf dem Boden von UNO. Auch in Prag bei den Konferenzen Forum 2000 begegneten sich regelmäßig die Repräsentanten der Wissenschaft, Politik, Philosophie, Kunst und auch der Religionen. Am 16. Oktober 2001 erklang im Sankt-Veits-Dom der Aufruf von Václav Havel an alle Repräsentanten der Weltreligionen, dass sie Dialog und einen bereichernden Erfahrungsaustausch nicht nur untereinander, sondern auch unter den Politikern, Staatsmännern, Wissenschaftlern und Unternehmern suchen sollen. In der Situation nach dem Angriff an New York und Washington im September 2001 wurde die Notwendigkeit eines Protestes geäußert gegen Missbrauch der religiösen Symbole und Emotionen in den

---

22 KÜNG, H. - KUSCHEL, K. - J.: *Prohlášení ke světovému étosu: deklarace Parlamentu světových náboženství.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1997, 90 s.

23 Vgl. *Christen und Muslime: Gemeinsam beten?* St. Gallen: des KEK/CCEE-Ausschusses „Islam in Europa“ 2003, 33 s.

Machtkämpfen, genauso wie gegen Durchsetzen des Glaubens mit Gewalt. Bei anderen Gelegenheiten wies Václav Havel auf die Notwendigkeit des Respekts hinsichtlich der gegenseitigen Unterschiedlichkeit und aktiven Suchens dessen, was verschiedene Weltreligionen verbindet, hin. Eine Herausforderung kann gerade das Suchen nach metaphysischen Wurzeln einer sittlichen Ordnung, Wecken von religiöser Empfindung als Antwort auf die Kurzsichtigkeit der Jagd um Gewinn in der gegenwärtigen Zivilisation sein.[24]

Stellen wir die Frage, wie funktioniert also die sog. abrahamische Ökumene in der Tschechischen Republik? Einer von den letzten Wegweisern auf dem langen Weg der Debatte über christlich-jüdische Beziehungen ist auch das Studiendokument über die Beziehung der Christen zu den Juden vom 26. September 2001, bewilligt vom 30. Synode der Evangelischen Kirche der böhmischen Brüder, in dem man gegen verschiedene Formen des Antijudaismus deutlich auftritt. Immer wird sicher die Diskussion über die Illusion der Vorstellung, dass die Entscheidung der christlichen Eliten in allen Hinsichten von den Reihenchristen angenommen wird. Es ist einer von den Stolpersteinen, die an den Zustand der Ansichten von einzelnen Gemeinschaften hinweist. Der Juden-christliche Dialog, der aus den gemeinsamen Wurzeln schöpft, stumpft die gegenseitigen Vorurteile durch Kennen lernen der geistlichen Tradition, was mit einer tiefen Reflexion der eigenen Tradition verbunden werden soll. Die Ansätze sind in diesen Fragen unterschiedlich. Schon mehrmals wurde die Meinung des Prager Rabins Karol Sidon geäußert, dass von der Seite der Juden kein Dialog nötig ist.[25] Anderswo wurden und werden praktische Fragen in der Zivilgesellschaft auch im Bereich des Dialogs diskutiert, hier sind die Namen im Ausland z.B. Martin Buber[26] oder Elie Wisel zu nennen, bei uns kann die Aktivitäten der Prager Gesellschaft der Christen und Juden hervorheben. Zur Ergänzung der bilateralen Treffen um tschechische Muslime kam es auf dem Boden dieser Gesellschaft noch nicht. Nach den Worten von Vladimír Sáňka, dem Direktor des Islamischen Zentrums

---

24 HAVEL, V.: *Auftreten beim Trefen der Vertreter der Weltreligionen im Rahmen der Konferenz Forum 2000*, Prag, Gemeindehaus, 19. Oktober 2003, gesprochene Rede, redigiert.

25 DVOŘÁKOVÁ, M.: Rozhovor s pražským rabínem, Karolem Sidonem. In: *Dingir*. Roč. 6, č. 3, 2003, s. 92. 1997 sprach er auf dem Boden der Masaryk-Universität in Brünn eine ähnliche Äußerung unter der Anwesenheit von Kardinalen Miloslav Vlk und Cassidi bei der Begegnung der Vertreter von Religionen und Wissenschaften anlässlich der Ausstellung Jüdisches Brünn.

26 In Israel wurde am Ende der fünfziger Jahre der Verein für interreligiöse Begegnung (Inteifaith Encounter Associacion, IEA) von Martin Buber und seinen Mitarbeitern gegründet. Mitglieder des Vereines sind Glaubende aller drei monotheistischen Religionen.

in Prag, initiieren Muslime einen Dialog nur selten, aber fast nie lehnen sie ihn ab.[27] Die Christen, Juden und Muslime gemeinsam tragen die Verantwortung für die Lösung der moralischen und sozialen Probleme der Gesellschaft, der Zivilisation und der Welt und gerade die Theologie des Verständnisses kann zu einem solchen Sprungbrett werden.

Nach Professor Tomáš Halík kann man auf den möglichen Potential des Christentums hinweisen, das viel Gemeinsames sowohl mit den traditionellen monotheistischen Religionen, als auch mit der säkularen westlichen Kultur hat, die in einem von ihm geprägten Raum entstand und mit den christlichen Werten in manchem verbunden ist. In Auseinandersetzung des Westens mit einigen islamischen Kreisen kann vielleicht das Christentum dazu beitragen, dass sich diese zwei Welten wenigstens ein bisschen verstehen.[28]

Bibliographie

BERGER, P.L: *Vzdálená sláva.* Brno: Barrister and Principal 1997, 185 s.

BRAGUE, R.: *O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2011, 172 s.

BRICHCÍNOVÁ, K. – SKALICKÝ, K. (eds).: *Teologie v utkání s pluralitou náboženství.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2009, 271 s.

DVOŘÁKOVÁ, M.: Rozhovor s pražským rabínem, Karolem Sidonem. In: *Dingir.* Roč. 6, č. 3, 2003, s. 92.

HALÍK, T.: Globalizace a náboženství. In: *Globalizace.* Praha: Portál 2003, s. 133-147.

HALÍK, T.: Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a pravdě. In: *Náboženství v globální občanské společnosti.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008, s. 95-107.

HALÍK, T.: *Vzdáleným nablízku.* Praha: Nakl. Lidové noviny 2007, 252 s.

HAVEL, V.: *Auftreten beim Trefen der Vertreter der Weltreligionen im Rahmen der Konferenz Forum 2000*, Praha, Gemeindehaus, 19. Oktober 2003, gesprochene Rede, redigiert.

Die Heilige Schrift: Einheitssübersetzung. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1984, 1633 s.

HOŠEK, P.: *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství.* Praha: Návrat domů 2005, 202 s.

Christen und Muslime: Gemeinsam beten? St. Gallen: des KEK/CCEE-Ausschusses „Islam in Europa“ 2003, 33 s.

---

27 MRÁZEK, M.: Rozhovor s ředitelem Islámského centra v Praze, Vladimírem Sáňkou. In: *Dingir.* Roč. 6, č. 3, 2003, s. 84.

28 HALÍK,T.: Globalizace a náboženství. In: *Globalizace.* Praha: Portál 2003, s. 133-147. Vgl. HALÍK, T.: *Vzdáleným nablízku.* Praha: Nakl. Lidové noviny 2007, 252 s.

KRÄTZL, H.: Soužití křesťana s těmi, kteří smýšlejí jinak. In: *Katolická identita v multikulturním světě?* Praha: Pastorační středisko při arcibiskupství pražském 1998, s. 62.

KÜNG, H. - KUSCHEL, K.-J.: *Prohlášení ke světovému étosu: deklarace Parlamentu světových náboženství.* Brno: Centrum pro studium demokracie kultury 1997, 90 s.

KUSCHEL, K.- J.: *Streit um Abraham: Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint.* Ostfildern: Patmos 2001, 334 s.

LUŽNÝ, D. – VÁCLAVÍK, D.: *Individualizace náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství.* Praha: Malvern 2010, 351 s.

LUŽNÝ, D.: *Nová náboženská hnutí.* Brno: Masarykova univerzita 1997, 182 s.

MENDEL, M.: *Náboženství v boji o Palestinu.* Brno: Atlantis 2000, 248 s.

MRÁZEK, M.: Rozhovor s ředitelem Islámského centra v Praze, Vladimírem Sáňkou. In: *Dingir.* Roč. 6, č. 3, 2003, s. 84.

MUCHOVÁ,L: Náboženská výchova a mezináboženský dialog. In: *Teologické texty.* Roč. 9, č. 5, 1998, s. 166-168.

NEŠPOR, Z.R.: *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu.* Praha: nakl. Kalich, 214 s.

VÖCKING, H. (ed.): *Nostra Aetate und die Muslime: Eine Dokumentation.* Freiburg: Verlag Herder 2010, 180 s.

ŠTAMPACH, I.: Abrahámovská ekuména. In: *Dingir*, Roč. 6 , č. 3, 2003, s. 76-77.

ŠTAMPACH, I.: Mezináboženské vztahy. In: *Dingir.* Roč. 6, č. 3, 2003, s. 84-87.

ŠTAMPACH, I.: Náboženská a sekulární pluralita – nejasné vztahy. In: *Náboženství v globální občanské společnosti.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008, s. 156-163.

ŠTAMPACH, I.: *Náboženství v dialogu.* Praha: Portál 1998, 205 s.

VÁCLAVÍK, D.: *Náboženství a moderní česká společnost.* Praha: Grada 2010, 243 s.

Josef Hlouch – Zeugnis des Märtyrers im Spiegel der Archivdokumente

MARTIN WEIS
Südböhmische Universität, Theologische Fakultät, České Budějovice

Abstract: *It is on archival documents that the author has based a profile of brave bishop, a dauntless fighter for the rights of the Church and a loved shepherd of its people. The study tracks the first years following his accession to the episcopate. Through a compelling voice of the archival documents, the author documents the increasing conflicts after February 1948 with the communist administration, which even led to the bishop's internment and removal from the Diocese. The year 1968 then brought a joyful moment of the bishop's return to the Episcopal See. It was then in 1972, in the middle of the hard years of "Normalisation", that Bishop Josef Hlouch left this world, accompanied by the memories and prayers of the believers. In this study, even the spiritual dimension of Hlouch's martyrdom is not forgotten.*

Key words: *Martyrdom. History of Church in the 20th century. Diocese of České Budějovice. Communist Party (CP) of Czechoslovakia. Archival Documents.*

Die Problematik des Märtyrertums kann man von verschiedenen Sichtwinkeln fassen. Schon das Wort selbst – „Märtyrer" bedeutet etymologisch „Zeuge" und zwar sowohl in dem religiösen, als auch im historischen oder juristischen Sinne.[1] In dieser Studie beobachten wir die Problematik des Märtyrertums durch die Worte des seligen Papstes Johann Paul II. In der apostolischen nachsynodalen Exhortation Ecclesia in Europa erfordert er uns, dass wir uns die Zeugen aus der nicht längst vergangenen Zeit – aus dem 20. Jahrhundert - vor Augen stellen als Vorbilder der Zeuge des christlichen Glaubens:

[1] Vgl. *Slovník biblické teologie* (Kol.Aut.), Roma 1991, S. 244

„Aber ich möchte die Aufmerksamkeit besonders auf einige Zeichen lenken, die im eigentlich kirchlichen Leben sichtbar geworden sind. Vor allem will ich mit den Synodenvätern jenes großartige Hoffnungszeichen, das von so vielen Zeugen des christlichen Glaubens im letzten Jahrhundert in Ost und West gesetzt worden ist, allen wieder vor Augen stellen, auf dass es niemals in Vergessenheit gerate. Sie haben es in Situationen der Feindseligkeit und Verfolgung vermocht, sich das Evangelium zu Eigen zu machen, oft bis zum Blutvergießen als äußerster Bewährung. Diese Zeugen, besonders jene unter ihnen, die das Martyrium auf sich genommen haben, sind ein beredtes, großartiges Zeugnis, das verlangt, von uns betrachtet und nachgeahmt zu werden. Sie beweisen uns die Lebenskraft der Kirche; sie erscheinen wie ein Licht für die Kirche und für die Menschheit, weil sie in der Finsternis das Licht Christi zum Leuchten gebracht haben; als Angehörige verschiedener christlicher Konfessionen sind sie auch ein leuchtendes Hoffnungszeichen für den ökumenischen Weg, da wir gewiss sein dürfen, dass ihr Blut »auch Lebenssaft der Einheit für die Kirche ist“..[2]

Im Juni 2012 werden wir das Jubiläum erinnern – 40 Jahre von dem nicht blutigen Märtyrertod des Bischofs von Budweis Josef Hlouch.[3] Darum möchte ich in dieser Studie, in Erinnerung an die Worte des großen Pontifex Johann Paul II, die Persönlichkeit des Bischofs von Budweis Josef Hlouch im Spiegel der Archivdokumente näher bringen. Beim Suchen nach den Archivdokumenten, in denen sich die Persönlichkeit des Bischofs Josef Hlouch als Märtyrer und „Klassenfeind“ spiegelt, muss man sich zuerst an das Staatliche Regionsarchiv in Třeboň (Wittingau) wenden. Es handelt sich vor allem um Fonds des Südböhmöhmischen Kreisvolksausschusses České Budějovice (Budweis) – Materialien des Referates für kirchliche Angelegenheiten, also Materialien, die aus der Tätigkeit der Kreiskirchensekretäre entstanden sind. Diese Archivmaterialien beweisen gut das Schicksal des Bischofs bis zu seiner zwanghaften Abschaffung von der Spitze der Diözese im Jahr 1952 und von seiner Rückkehr im Jahr 1968 bis zum Augenblick seines Todes in Juni 1972. Wir können auch nicht die Tatsache unterlassen, dass das Staatliche Regionalarchiv in Třeboň auch einen sehr reichen Fonds beinhaltet, der aus der Tätigkeit der Kommunistischen Partei der Tschechoslowakei in Südböhmen entstanden ist.[4] Zu unserem Thema habe ich hier besonders die Akten, die als

---

2 Johanes Paulus II., *Ecclesia in Europa*.
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_ge.html , zit. 20.9.2011

3 Vgl. WEIS, M. *Minutěnky vzpomínek na pastýře lidu svého*, Praha : Panevropa, 1999, 82 S.

4 Vgl. RAMEŠ,V. Jihočeské archivnictví ve druhé polovině XX. století aneb proč je nutné studovat fondy této doby. In: Martin Weis-Rudolf Svoboda et al..,*Kříž pod rudou*

„Kreiskonferenzen“ und „Kreisaktivitäten der Kommunistischen Partei der Tschechoslowakei“ bezeichnet wurden, die viele wertvolle Archivalien für die Darstellung des Porträts von Bischof Josef Hlouch als „harten Klassenfeind“ und von der katholischen Sicht als unblutigen Märtyrer beinhalten.

Erinnern wir zuerst kurz den Lebenslauf von Bischof Josef Hlouch. Josef Hlouch wurde am 26. März in Lipník (Leipnik) bei Třebíč (Trebitsch) geboren. Nach Absolvierung des Knabenseminars in Kroměříž (Kremsier) tritt er 1922 ins Priesterseminar in Olomouc (Olmütz) ein. Zum Priester wurde er am 5. Juli 1926 von Erzbischof Dr. Prečan geweiht. Als Neupriester wurde er nach Spálov (Sponau) und noch in demselben Jahr im September nach Kladky (Kladek) bei Prostějov (Prossnitz) und im Dezember als Administrator nach Jesenec (Jessenetz). Im September 1927 wurde er Kooperator in Brantice (Bransdorf) bei Krnov (Jägersfeld), ein Jahr später Exposit in Olomouc – Hodolany (Olmütz - Hodolein). Im Jahr 1934 wurde er Assistent der Theologischen Fakultät in Olmütz und im denselben Jahr am 15. November wurde er zum Doktor der Theologie promoviert. Bald nach seiner Promotion habilitierte sich Josef Hlouch im Fach Pastoraltheologie als Dozent, aber das Schließen aller Hochschulen am 17. November 1939 hinderte seine weitere Tätigkeit an der theologischen Fakultät.[5] Während der Okkupation zeichnete er sich als mutiger Prediger und Exerzitator aus. Er organisierte oft Exerzitien, sowohl für Intelligenz, als auch für Arbeiter. Nach Abschluss des zweiten Weltkrieges wurde Josef Hlouch am 1. Oktober 1945 zum ordentlichen Professor der Theologischen Fakultät in Olmütz ernannt. Das Datum der Bischofsweihe von Josef Hlouch wurde am 15. August 1947 festgestellt. Als Ort der Bischofsweihe wurde der St. Wenzel-Dom in Olmütz gewählt. Der Hauptweiher war der Apostelnuntius Erzbischof Msgre Ritter und der Mitweiher der Erzbischof von Prag Josef Beran und Bischof Stanislav Zela aus Olmütz. Als Tag der Inthronisation von Josef Hlouch auf dem Bischofsthron in Budweis wurde der Sonntag 7. September 1947 bestimmt. In seiner Antrittsrede wendete sich Bischof Josef Hlouch an alle Stände, Bauern, Kinder, Studenten, Arbeiter, Intelligenz, Gesunden und Kranken. Im Zeichen seines Mottos: „Durch Maria zu Jesus“ rief er alle zu gegenseitiger Zusammenarbeit auf. Schon bald nach seinem Antritt in die Diözese gewann sich Josef Hlouch[6]

---

hvězdou, České Budějovice: JIH, S. 23-28.

5 Vgl. WEIS, M. Der Weg von der Diktatur des Nationalsozialismus zu den Dekreten des Präsidenten Beneš. Ein Blick in die Geschichte der katholischen Kirche in Südböhmen. In: *HLK – Neue Folge*, 24, 2007, No. 91, Flacius Verlag Fürth/Bayern, ISSN 0724-7600, S. 439-450.

6 Vgl. WEIS, M. Osudy katolické církve na jihu Čech v poválečných letech. In*: Studia theologica* Nr. 5, III:3 (podzim 2001), S. 27-36 und WEIS, M.

die Herze aller Menschen, der Katholiken und auch der Ungläubigen. Er wich nämlich kein Milieu aus und besuchte Fabriken, Schulen, Konzertsäle und auch Fußballstadions. Von dem Einfluss des Bischofs Hlouch auf breite Schichten der Bevölkerung zeugt auch die Kaderbeurteilung, die der Kirchensekretär in fünfziger Jahren erarbeitete. In dieser Kaderbeurteilung wird der Diözesanbischof als ein harter und gefährlicher Klassenfeind bezeichnet.[7]

Es ist sicher, dass das kommunistische Regime die katholische Kirche als einen ernsten Feind wahrgenommen hat[8] darum hat es sich bemüht, sie mit Hilfe von allen zugänglichen Machtmitteln zu beherrschen.[9] Es handelte sich nicht nur um Beschlagnahme der wirtschaftlichen Grundlage der Kirchen, um brutalen Polizeiunterdruck, inszenierte Gerichtsverfahren, sondern auch um Verhinderung einer adäquaten Reaktion der Kirche auf die gesellschaftlichen Wandlungen in der Tschechoslowakei.[10] Darum hat der kommunistische Staatsapparat fast sofort nach den Ereignissen im Februar 1948 das Herausgeben von allen katholischen Publikationen gestoppt.[11] In der Aktion „K" wurden in der Nacht vom 13. bis 14. April 1950,

---

7 Die Kaderbeurteilung, erarbeitet von dem kirchlichen Kreissekretär in Budweis am 13. 2. 1951 für die Zwecke des Staatlichen Amtes für kirchliche Angelegenheiten in Prag führt wörtlich folgendes an: *„ThDr Josef Hlouch, geb. 26.3. 1902, ist römisch-katholischer Bischof seit 1.10 1947. Seine Einstellung zum volksdemokratischen Staatsystem ist feindlich. Seine feindliche Tätigkeit gegenüber dem demokratischen Staat zeigte er besonders agil im Jahr 1949 mit Ansprachen und Predigten öffentlich und auch in privaten Gesprächen. Auch heute ist er dem volksdemokratischen Staatsordnung nicht besonders gewogen, er bleibt immer ein harter Klassenfeind, auch wenn er einige Dinge, die von ihm von der Volksverwaltung gefordert werden, erfüllt und willfährt, und zwar unwillig und nur deswegen, damit er eine längere Zeit für seine abwartende Taktik gewinnt, als aus seiner Überzeugung. Er ist ein ergebener Anhänger von Vatikan. Seine politische Gefährlichkeit besteht vor allem darin, dass er sich sehr gut anpassen kann und das Volk gewinnen vermag, sowohl auf dem Lande, als auch in der Stadt. Wir machen hier auf die Tatsache aufmerksam, dass als er in Budweis angetreten ist, gewann er damals mit häufigen Besuchen in den Betrieben und bei verschiedenen kirchlichen Festen, Sportbewerben Einfluss auch in Reihen der Arbeiterschaft."* Staatlichees Regionsarchiv (im Weiteren: SOA) Třeboň, Fonds Jč KNV Č.Budějovice, Karton Nr. 364, Sign. 290,2

8 Vgl. VAŠKO, V. *Neumlčená: Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce 1,* Praha: Zvon, 1990, S 243 – 245 und VAŠKO, V. *Dům na skále 1, Církev zkoušená: 1945 – začátek 1950,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.

9 Vgl. WEIS, M. Das Jahr 1950 im Licht des Mitteilungsblattes VKD, herausgegeben von dem Staastamt für kirchliche Angelegenheiten in Prag. In.: *Theolologos. Theological revue*, XIII. (2011), č. 1., Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, ISSN 1335-5570, S. 24–33.

10 Vgl. WEIS, M. – SVOBODA, R. et al. *Kříž pod rudou hvězdou.* České Budějovice: JIH, 2009, 264 S.

11 Vgl. WEIS, M. Katolická církev ve světle Věstníku katolického duchovenstva. In: *Studia theologica* ST43 XIII:1 2011, S. 80-98

und in Fortsetzung zwei Wochen später, alle männlichen Ordenshäuser in der Tschechoslowakischen Republik überfallen und Hunderte von Ordensmännern in „Internationskloster" interniert. Fast ein halbes Jahr später betraf dasselbe Schicksal auch die meisten Ordensschwestern. [12] Nach der Aktion „K" kam die Aktion „P", als auf Grund des Beschlusses der von den Kommunisten organisierten „Versammlung" der griechisch-katholischen Kirche fast 300 Unianten, vorwiegend aus der Ostslowakei, zur „Rückkehr" in die orthodoxe Kirche gezwungen wurden.[13] Von den 300 Priestern wurden mehr als 200 verhaftet, interniert oder mit den Familien nach Böhmen transportiert.[14] Die Bischöfe Gojdič und Hopko wurden eingesperrt. Gojdič ist im Gefängnis gestorben, mit dem Ruf eines Heiligen.[15]

Nicht lange nach den tragischen Ereignissen im Februar 1948 wurde der Bischof Josef Hlouch interniert im Gebäude der Bischofresidenz und von der Umgebung isoliert, wie es die Archivdokumente über das Vorgehen mit Bischof Hlouch vom 11. 7. 1950 beweisen, in denen seine absolute Isolierung von der umliegenden Welt beschrieben ist. Die Diözese wurde damals de facto durch den vom Staat eingesetzten Generalvikar Buchta geleitet, der alle Staatsbefehle gehorsam erfüllte. Die Strenge der Isolierung des Bischofs Hlouch im Gebäude der Bischofsresidenz beweist auch das Fernschreiben zwischen dem Kreisnationalausschuss in Budweis

---

[12] Vgl. WEIS, M. Přesvědčovací akce „svlékni hábit" ve světle archivních materiálů. In: *Studia theologica* ST37 XI:3 2009, S. 63-76.

[13] Es gibt eine große Menge von Literatur zu diesem Thema, und es ist nicht möglich, sie alle im Rahmen dieser Studie zu erwähnen und kritisch zu bewerten. Deswegen möchte ich hier nur auf die Werke der slowakischen kirchlichen Historiker von der letzten Zeit hinweisen. Vgl. z.B. die Studien und Monographien von Jaroslav Coranič und Peter Šturák:
ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov 2008, 199 s.
CORANIČ, J.: Násilná likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi a tzv. „Prešovský sobor" 28. 04. 1950. In: *Theologos* : teologická revue GTF PU v Prešove. Roč. 6, č. 1, 2005, s. 9 – 30. ISSN 1335-5570;
CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský sobor" – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2010. ISBN 978-80-555-0215-1, s. 63 – 88.

[14] Vgl. WEIS, M. Unter dem roten Stern. Ein Bild des südböhmischen Grenzgebietes aus den Jahren 1949-1989 im Lichte der statistischen Daten und in den Referaten der Befehlshaber der Bezirksverwaltung der Polizei. In: *HLK – Neue Folge*, 25, 2008, No 95, Flacius Verlag Fürth/Bayern, ISSN 0724-7600, S. 297-304

[15] Vgl. ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM.* Prešov: VMV, 1997, 125 s.; auch CORANIČ, J.: Cesta k svätosti. Osudy gréckokatolíckych biskupov P. P. Gojdiča a V. Hopka po roku 1948. In : *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti*, 2. Bratislava: Chronos, 2006, s. 247 – 260. ISBN 80-969416-6-6.

und dem Staatlichen Amt für kirchliche Angelegenheiten in Prag bezüglich der Erkrankung des Bischofs und der Notwendigkeit seiner Untersuchung im Krankenhaus.[16] Aber auch diese volle Isolierung hat den damaligen kommunistischen Repräsentanten der Staatsmacht nicht gereicht. Der Bischof musste vol aus der Spitze der Diözese beseitigt werden und außer Diözese ausgewiesen werden. Die Beseitigung des Bischofs aus der Diözese wurde im Voraus geplant und der Archivfond belegt aus dieser Zeit das streng geheime Material des Vorgehens. Nach einem bis zum letzten Detail durchdachten Szenario wurde genau fortgeschritten, der Bischof wurde aus der Diözese beseitigt und auf die Spitze der Diözese wurde gewählt, besser gesagt eingesetzt, der ehemalige Generalvikar Josef Buchta. Der Bischofssitz verwaiste für lange Jahre. Nach der Wende der politischen Verhältnisse im Jahr 1968 kehrte Bischof Hlouch in sein Amt zurück.[17] Der Archivfonds der südböhmischen Kommunistischen Partei der Tschechoslowakischen Republik dokumentiert gut das negative Echo der Parteimitglieder auf die Rückkehr des Bischofs in die Diözese. Es handelt sich besonders um den Diskussionsbeitrag von František Pohanka, dem Hauptmann der Kreisverwaltung des Korps für nationale Sicherheit (Polizei) Budweis, in dem er den Zeitraum von 1968 – 1969 bewertet - damit, dass man die Wurzeln der Krise in den vorgehenden Jahren sucht. In seinem umfangreichen Referat beachtet er chronologisch alle ideologischen Feinde – die nichtkommunistischen Parteien – die Sozialistische Partei und die Volkspartei, weiter politische Gruppierungen wie K231 und den Klub der engagierten Parteilosen, die Kirchen und die Rechtsgruppierungen in der Kommunistischen Partei der Tschechoslowakischen Republik. zum Jahr 1968 bemerkt er:

„In den Kreis kehrt Bischof Hlouch zurück, der die Tätigkeit der römisch-katholischen Kirche moderiert, er interessiert sich für das sportliche Geschehen, er bemüht sich, Kontakte mit den Staatsrepräsentanten anzuknüpfen. Unter Leitung von Hlouch verwirklicht sich Beseitigung des Teils von Klerus, der mit dem Staat und in der Friedensbewegung

---

16 Der kirchliche Kreissekretär forderte wegen eines schweren Herzmissbehagens seine fachliche Untersuchung im Kreiskrankenhaus. Nach einem langen Fernschreiben kam endlich die erwünschte Antwort: *„Die Untersuchung mittels Elektrokardiograph erlauben wir, wenn sie von einem zuverlässigen Arzt durchgeführt wird. Bischof Hlouch muss ins Krankenhaus zu ganz genau besprochener Stunde und Zeit gefahren werden. Achten Sie dabei darauf, dass er bei dieser Gelegenheit nicht in irgendwelches persönliches Kontakt mit anderen Personen kommt."* Archiv SOA Třeboň, Fonds Jč KNV Č. Budějovice, Karton Nr. 363, Sign. 290/2, orig. Fernschreiben bezeichnet mit der Nummer 173, ohne Datum.

17 Vgl. WEIS, Prague Spring and the Catholic Church in South Bohemia in the Light of Archive Documents. In: *Verba theologica 14* , VII (2008) č. 1, Košice : Teologická fakulta, ISSN 1336-1635, S. 130 – 135

zusammenarbeite, aus den Funktionen wichtiger Positionen. Er setzt allmählich in die Funktionen die Geistlichen ein, denen früher die Funktionen entnommen wurden, oder die bestraft wurden. Er bemüht sich, die Tätigkeit in der Richtung zur Jugend maximal zu aktivisieren, die Erneuerung der Tätigkeit der Orden zu unterstützen. Die Leitung der Kirche beachtet, dass sie die Kirche durch ihre offene politische Aktivität öffentlich nicht kompromittiert"[18].

Das kranke Herz von Bischof Hlouch konnte den wachsenden Druck der Staatsmacht nicht aushalten und nach einer erschöpfenden Nachtsverhandlung mit den damaligen Vertreter der Staatsverwaltung – ehrlich gesagt – eher nach einem brutalen Verhör durch die Mitglieder der damaligen Staatssicherheit, die sich in ihren Praktiken von der traurig berühmten Organisation Gestapo nicht unterschieden, stirbt der Bischof am 10. Juni 1972.[19] Wie uns das Archivmaterial beweist, wurde Bischof Josef Hlouch, der durch einen nichtblutigen Märtyrertod starb, sehr oft als ein Klassenfeind noch lange nach seinem Tod angeführt und zitiert. Diese Tatsache wird gut von den folgenden Passagen des Auftretens von Genosse Pohanka, dem Kreishauptmann des Korps für nationale Sicherheit dokumentiert, die vielleicht kein näheres Kommentar brauchen:

„Es wurde hier über die Kirche gesprochen. Es gibt viele Tatsachen, dort können wir, Genossen, nicht die Pfarrer sehen, das ist nämlich ein großer Irrtum, wenn wir hinter der Kirche die Pfarrer sehen würden. Ich denke, sie beginnen immer mehr die Erfahrungen nützen, die die römisch-katholische Kirche in Frankreich nutzte, die Laienapostolate und Menschen. Die Menschen – Laien, die in Betrieben, Institutionen arbeiten und dort die Interessen der römisch-katholischen Kirche realisieren. Es ist kein Zufall, dass der verstorbene Bischof Hlouch – Gott hab´ihn selig, wie man sagt, dass er nach der Rückkehr aus Vatikan im Frühling dieses Jahres kein Treffen mit den Pfarrern hatte. Aber vor allem mit der Intelligenz in unserem Südböhmischen Kreis. Und es waren keine Treffen, dass er ihnen Geschenke gebracht hätte, etwa ein Cinzano, oder etwas Ähnliches. Das waren politische Sachen, die man dort diskutiert und verhandelt hat. Über die wird sich die Politik von Vatikan realisieren."[20]

Aus dem ganzen Leben von Bischof Josef Hlouch war es klar, dass seine Spiritualität tief christozentrisch war und dass er in seinem

---

18 Archiv SOA Třeboň, Fonds Jč KV KSČ, Faszikel č. 38, Signatur I/141, Plenum KV Jč KV KSČ Jahr 1969, Maschinenschrift

19 Vgl. DEMEL, Z., *Pod dohledem církevních tajemníků: Omezování činnosti katolické církve v Československu 1945-1989 na příkladu jihočeského regionu,* Brno: CDK, 2008, S. 197.

20 Archiv SOA Třeboň, Fonds Jč KV KSČ, Faszikel č. 43, Signatur I/141, Plenum KV Jč KV KSČ Jahr 1972, Maschinenschrift

Martyreropfer der Nächstenliebe den ersten Märtyrer aus der Zeit der Anfänge des Christentums folgte.[21] Das Leben von Josef Houch war wirkliche die höchste Inkarnation des Evangeliums der Hoffnung,[22] wie darüber der selige Papst Johan Paul II. in der apostolischen postsynodale Exhortation Ecclesia in Europa spricht:

„Noch radikaler sagen sie uns, dass das Martyrium die höchste Inkarnation des Evangeliums der Hoffnung ist: »Die Märtyrer verkünden nämlich dieses Evangelium und legen dafür Zeugnis ab durch die Hingabe ihres Lebens bis zum Blutvergießen, denn sie sind sicher, dass sie ohne Christus nicht leben können, und bereit, für ihn zu sterben in der Überzeugung, dass Jesus der Herr und der Erlöser des Menschen ist und dass folglich der Mensch nur in ihm die wahre Fülle des Lebens findet. Auf diese Weise sind sie bereit, der Mahnung des Apostels Petrus entsprechend, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die sie erfüllt (vgl. 1 Petr 3, 15). Darüber hinaus ,,zelebrieren" die Märtyrer das ,,Evangelium der Hoffnung", denn die Hingabe ihres Lebens ist die radikalste und erhabenste Manifestation jenes lebendigen und heiligen Opfers, das Gott gefällt und das der wahre Gottesdienst ist (vgl. Röm 12, 1) – Ursprung, Seele und Höhepunkt jeder christlichen Gottesdienstfeier. Und schließlich dienen sie dem ,,Evangelium der Hoffnung", weil sie durch ihr Martyrium in höchstem Grad die Liebe und den Dienst am Menschen ausdrücken, insofern sie zeigen, dass der Gehorsam gegenüber dem Gesetz des Evangeliums ein moralisches Leben und ein soziales Zusammenleben bewirkt, das die Würde und die Freiheit jeder Person hochschätzt und fördert."[23]

Nachdem wir das nichtblutige Märtyrerzeugnis von Josef Hlouch in dem Spiegel der Archivdokumente erinnerten, müssen wir uns die Frage stellen, woraus die Kraft des Bischofs Hlouch entstanden ist, die Kraft zu

---

[21] Vgl. OPATRNÝ Michal: K čemu může být sociálnímu pracovníkovi dobrá jeho víra?/Wie kann dem Sozialarbeiter seiner Glaube helfen?, in Sociální práce/Soziale Arbeit 4/2008, S. 85-92.
Vgl. SVOBODA, R.: *Seid den Armen Zuflucht und den Kranken Hilfe*, in: Michal Opatrný – Markus Lehner (Hg.), *Theorie und Praxis der Karitativen Arbeit, Einführung in die Problematik, Praktische Reflexion und Anwendung*, České Budějovice: TF JU (Edice Scientia Bd. 5), 2010, S. 10-26.

[22] Vgl. SVOBODA, R. *Česká teologie doby totality jako výzva pro současné církevní historiky*, in: Martin Weis - Rudolf Svoboda a kol., *Kříž pod rudou hvězdou*, České Budějovice 2009, s. 29-41; SVOBODA, R. Teologie umírající církve jako výzva pro současné církevní historiky, Verba theologica 14, roč. 7, č. 1/2008, s. 84-89 (ISSN 1336-1635).

[23] Johanes Paulus II., *Ecclesia in Europa*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_ge.html , zit. 20.9.2011

einem so schönen und zugleich so schmerzhaften Zeugnis? Papst Benedikt XVI. in seiner Katechese vom 11. August 2010 reflektiert auch die Frage, woraus die Kraft entsteht ein Martyrium zu einleiden und er kommt zur Antwort, dass aus der tiefen und innerlichen Vereinigung mit Christus.[24] Dass es so ganz eindeutig auch im Fall des Bischofs und Märtyrers Josef Hlouch war, beweist außer anderem auch die Trauerrede, die bei der Trauerzeremonie Bischof František Tomášek im Budweiser Dom hl. Nikolaus gehalten hat:

„Versteht ihr zum heiligen Gedächtnis des Bischofs, der diesem Werk sein ganzes Leben geweiht hat und der immer dessen bewusst war, und zwar in allen Konsequenzen, dass ihm die Sendung vertraut wurde, die größte Sendung, mit der ein Mensch beauftragt werden kann. Er meditierte öfters über die Worte Christi, die er den Aposteln sagte: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Christus hat damals nicht nur die Apostel gesehen, sondern auch die anderen. Er hat auch Bischof Hlouch gesehen. Seinen Blick fühlte der Bischof auf sich lange, und darum ist er auch den Weg seines Lebens gegangen und er war sicher, dass sein Vorbild Christus ist, über den wir in der heiligen Schrift lesen, dass er nicht deswegen gekommen ist, damit man ihm diente, sondern um zu dienen und sein Leben für manche zu opfern. Ja, das war Bischof Hlouch. So sehen wir ihn, wenn er in der nicht großen Pfarre in Mähren war, dann in Hodolany, dann an der Fakultät in Olmütz. So sehen wir ihn, wenn er täglich zum Altar getreten ist, als er Taufe erteilt hat, als er begraben hat,

---

[24] Papst Benedikt XVI. führt wörtliche folgendes an:
„Woher kommt wiederum die Kraft, das Martyrium auf sich zu nehmen? Aus der tiefen und innigen Vereinigung mit Christus, denn das Martyrium und die Berufung zum Martyrium sind nicht das Ergebnis menschlicher Anstrengungen, sondern sie sind die Antwort auf eine Initiative und auf einen Ruf Gottes; sie sind ein Geschenk seiner Gnade, das dazu befähigt, aus Liebe zu Christus und zur Kirche und damit zur Welt das eigene Leben hinzugeben. Wenn wir die Lebensbeschreibungen der Märtyrer lesen, sind wir erstaunt über die innere Ruhe und den Mut, mit denen sie Leiden und Tod auf sich nehmen: Die Kraft Gottes erweist sich in ganzer Fülle in der Schwachheit, in der Armut dessen, der sich ihm anvertraut und seine Hoffnung nur auf ihn setzt (vgl. 2 Kor 12,9). Es ist jedoch wichtig hervorzuheben, dass die Gnade Gottes die Freiheit dessen, der das Martyrium auf sich nimmt, nicht unterdrückt oder erstickt, sondern sie im Gegenteil bereichert und verherrlicht. Der Märtyrer ist ein Mensch, der in höchstem Maße frei ist – frei gegenüber der Macht, der Welt: ein freier Mensch, der in einem einzigen endgültigen Akt Gott sein ganzes Leben hingibt und sich im höchsten Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe den Händen seines Schöpfers und Erlösers überlässt; er opfert sein eigenes Leben, um am Opfer Christi am Kreuz vollkommen teilzuhaben. Kurz gesagt, das Martyrium ist ein großer Akt der Liebe als Antwort auf die unermessliche Liebe Gottes."
Katechese von Benedikt XVI. vom 11. 8. 2010 Katolický týdeník 34 / 17.-23. August 2010, S.7

als er Kranke besucht hat, als er täglich den Christus im Sakrament mit offenem Herzen empfangen hat. So sehen wir ihn, als er auf verschiedenen Orten in Böhmen, Mähren und in der Slowakei gesprochen hat. So sehen wir ihn, wenn er Exerzitien, Triduen, Missionen, Erneuerungen geführt hat. (...) Er hat gewusst, dass es für ihn nicht nur Hossana bedeutet, sondern auch das, was Christus gehört hat: Kreuzige! Und er hat es ganz selbstverständlich angenommen. Er wurde für uns alle zum friedlichen Opfer. Er hat mit seinem ganzen Leben gezeigt, dass auf diesem Weg des Nachfolgens Christi gelangt das Kreuz nicht nur auf Kalvarienberg, sondern auch zur glorreichen Auferstehung. Ihm kann Christus sagen: „Ich bin Alpha und Omega, ich bin der erste und der letzte, Anfang und das Ende." Nur Christus hat und wird haben das letzte Wort im Leben jedes von uns, unserer Familien und aller Völker."[25]

Bibliographie

Benedikt XVI., Katechese vom 11. 8. 2010, In: Katolický týdeník 34 / 17. - 23. August 2010, s.7.

CORANIČ, J.: Násilná likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi a tzv. „Prešovský sobor" 28. 04. 1950. In: *Theologos* : teologická revue GTF PU v Prešove. Roč. 6, č. 1, 2005, s. 9 – 30. ISSN 1335-5570.

CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský sobor" – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2010. ISBN 978-80-555-0215-1, s. 63 – 88.

CORANIČ, J.: Cesta k svätosti. Osudy gréckokatolíckych biskupov P. P. Gojdiča a V. Hopka po roku 1948. In: *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti*, 2. Bratislava: Chronos, 2006, s. 247 – 260. ISBN 80-969416-6-6.

DEMEL, Z.: *Pod dohledem církevních tajemníků: Omezování činnosti katolické církve v Československu 1945-1989 na příkladu jihočeského regionu,* Brno: CDK, 2008.

Johanes Paulus II., *Ecclesia in Europa*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_ge.html , zit. 20.9.2011.

OPATRNÝ, Michal: Wie kann dem Sozialarbeiter seiner Glaube helfen?, In: *Sociální práce/Soziale Arbeit* 4/2008, s. 85-92.

RAMEŠ, V.: Jihočeské archivnictví ve druhé polovině XX. století aneb proč je nutné studovat fondy této doby. In: Martin Weis-Rudolf Svoboda et al..,*Kříž pod rudou hvězdou,* České Budějovice: JIH, s. 23-28.

[25] WEIS, M.: *Svědectví dokumentů: Katolická církev v archivních materiálech jihočeských archivů let 1949 – 1976.* České Budějovice: JIH, 2009, S.318

Regionales Staatsarchiv in Třeboň, Fonds des Kreis-Nationalausschusses Budweis, Materialen der Abteilung für kirchliche Angelegenheiten.

Regionales Staatsarchiv in Třeboň, Fonds des KPTsch (Kommunistische Partei der Tschechoslowakei).

SVOBODA, R.: *Česká teologie doby totality jako výzva pro současné církevní historiky*, In: Martin Weis - Rudolf Svoboda a kol., *Kříž pod rudou hvězdou*, České Budějovice 2009, s. 29-41.

SVOBODA, R.: Teologie umírající církve jako výzva pro současné církevní historiky, Verba theologica 14, roč. 7, č. 1/2008, s. 84-89 (ISSN 1336-1635).

ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov 2008, 199 s.

ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov: VMV, 1997, 125 s.

VAŠKO, V.: *Neumlčená: Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce 1,* Praha: Zvon, 1990.

VAŠKO, V.: *Dům na skále 1, Církev zkoušená: 1945 – začátek 1950,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.

WEIS, M.: Das Jahr 1950 im Licht des Mitteilungsblattes VKD, herausgegeben von dem Staastamt für kirchliche Angelegenheiten in Prag. In.: *Theolologos. Theological revue*, XIII. (2011), č. 1., Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, ISSN 1335-5570, s. 24–33.

WEIS, M.: Der Weg von der Diktatur des Nationalsozialismus zu den Dekreten des Präsidenten Beneš. Ein Blick in die Geschichte der katholischen Kirche in Südböhmen. In: *HLK – Neue Folge*, 24, 2007, No. 91, Flacius Verlag Fürth/Bayern, ISSN 0724-7600, s. 439-450.

WEIS, M.: *Minutěnky vzpomínek na pastýře lidu svého*, Praha : Panevropa, 1999.

WEIS, M.: Osudy katolické církve na jihu Čech v poválečných letech. In*: Studia theologica* Nr. 5, III:3 (podzim 2001), s. 27-36.

WEIS, M.: Prague Spring and the Catholic Church in South Bohemia in the Light of Archive Documents. In: *Verba theologica 14* , VII (2008) č. 1, Košice : Teologická fakulta, ISSN 1336-1635, s. 130 – 135.

WEIS, M.: Přesvědčovací akce „svlékni hábit“ ve světle archivních materiálů. In: *Studia theologica* ST37 XI:3 2009, s. 63-76.

WEIS, M.: Svědectví dokumentů: Katolická církev v archivních materiálech jihočeských archivů let 1949 – 1976. České Budějovice: JIH, 2009.

Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie w nauczaniu papieża Jana Pawła II

IRENEUSZ SŁAWOMIR LEDWOŃ OFM
Instytut teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin

Abstract: *This article analyzes the view of John Paul II on non-Christian religions from the perspective of religion theology and then follows and continues the doctrine of the II. Vatican Council. John Paul II. is an advocate of dialogue in the context of the Church's relationship to other religions, even if it was necessary to perceive the differences between Christianity and non-Christian religions, as well as differences inside them. The dialogue should be based on mutual respect and the values contained in these religions. It also refuses to reduce Christianity to a position of one of religions, as the pluralist - relativistic theology of religion tries. Christianity still has a unique position among the other religions, because it as the only one dispose of the fullness of revelation, the fullness of the redemption means and the most ideal form of cultus - the Eucharist, in which it manifests uniquely the presence of God in the world and His relationship with a man.*

Key words: *Christianity. Non-Christian Religions. Dialogue. Church. Revelation.*

1. Historyczno-doktrynalny kontekst nauczania papieża

II Sobór Watykański zapoczątkował nową postawę Kościoła katolickiego wobec współczesnego świata; jednym z wielu pojęć określających tę postawę jest dialog (począwszy od enc. Pawła VI *Ecclesiam suam*). Charakteryzuje ono także relację Kościoła do religii pozachrześcijańskich, zarysowaną przede wszystkim w deklaracji *Nostra aetate*, ale także w konstytucjach *Lumen gentium, Gaudium et spes* oraz dekrecie *Ad gentes*; fragmentarycznie także w innych dokumentach. Pierwszy w dziejach nauczania Magisterium dokument, poświęcony wyłącznie religiom – *Nostra Aeta-*

te – miał później wiele praktycznych konsekwencji, świadczących jednoznacznie o zainteresowaniu religiami i dialogiem międzyreligijnym w Kościele katolickim w stopniu nie spotykanym w żadnej innej religii świata[1].

Jest to znamienne i stanowi absolutne *novum* na tle dotychczasowego nastawienia chrześcijaństwa, a zwłaszcza chrześcijańskiej teologii – do religii pozachrześcijańskich, które – poza nielicznymi wypowiedziami Ojców Kościoła – było zdecydowanie negatywne. Magisterium kościelne natomiast wypowiadało się na ich temat jedynie pośrednio, przy rozpatrywaniu innych problemów teologicznych, z związku z czym do *Vaticanum II* pozytywnych wypowiedzi Kościoła na temat religii pozachrześcijańskich, a raczej ich wyznawców, traktowanych indywidualnie, było niewiele. Trzeba jednak podkreślić, że wypowiedzi soborowe odnośnie do religii pozachrześcijańskich mają charakter praktyczny, pastoralny, a nie *stricte* teoretyczno-teologiczny; określają one postawę Kościoła wobec religii „pogańskich", nie zawierają natomiast wiążących rozstrzygnięć w kwestiach np. ich objawionego czy zbawczego charakteru[2]. Niezależnie od kościelnej *praxis* okres posoborowy charakteryzuje się niezwykłą intensywnością badań teologicznych nad religiami pozachrześcijańskimi, przy czym nie sposób nie zauważyć dość znacznego zróżnicowania poglądów teologicznych w zakresie zasadniczych problemów teologicznoreligijnych, jakimi są głównie zagadnienia genezy religii pozachrześcijańskich, ich miejsce i rola w historii zbawienia oraz stosunek chrześcijaństwa do nich. Oficjalne stanowisko Kościoła wobec współczesnych poglądów teologicznoreligijnych wyraża deklaracja *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary (2000 r.)[3].

Na takim tle sytuuje się pontyfikat papieża Jana Pawła II, największego rzecznika dialogu międzyreligijnego obecnych czasów. Kładąc wciąż nacisk na realizację w Kościele postanowień ostatniego Soboru, papież

---

1 H. Waldenfels. *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata.* Warszawa 1995 s. 35.

2 Ze względu na ledwie rozpoczęte badania teologiczne na temat religii pozachrześcijańskich Sobór nie chciał ani ich hamować, ani też dokonywać przedwczesnych rozstrzygnięć, a zadaniem przygotowywanego dokumentu o relacji Kościoła do religii pozachrześcijańskich nie miała być teologiczna ocena tych religii. Zob. E. Kopeć. *Kościół a religie niechrześcijańskie.* ZN KUL 4(1966) s. 31; Y. Congar *Kwestia objawienia.* W: *Nowy obraz Kościoła po soborze Watykańskim II.* Red. B. Lambert. Warszawa 1968 s. 159 n.; E. Bulanda. *Misyjny dialog Kościoła dzisiejszego z religiami niechrześcijańskimi.* W: *Kościół w świetle Soboru.* Red. H. Bogacki, S. Moysa. Poznań 1968 s. 427; S. Nagy. *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich.* W: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje.* Poznań 1968 s. 332). W takim razie doktryna soborowa jest punktem wyjścia, a nie dojścia w teologicznej refleksji nad religiami.

3 Por. M. Rusecki (red.). *Wokół Deklaracji Dominus Iesus.* Lublin 2001.

nie tylko podejmował przy każdej okazji zagadnienie konieczności zbliżenia, dialogu i współpracy pomiędzy Kościołem a religiami świata, ale sam był tego zbliżenia konsekwentnym realizatorem, zarówno w praktyce, jak i w teorii, ukazując teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego. W naturalny sposób pojawia się więc pytanie o teologicznoreligijną ocenę religii przez papieża, co właśnie zostanie podjęte w niniejszym omówieniu, z konieczności niezwykle skrótowo, na podstawie podstawowych dokumentów Jana Pawła II podejmujących tematykę innych religii i relacji chrześcijaństwa do nich, a także niektórych przemówień i katechez.

2. Pojęcie religii

Definicji i sposobów rozumienia religii istnieje współcześnie bardzo wiele, co w konsekwencji prowadzi często do rozmycia tego pojęcia i do jego wieloznaczności – od odniesienia człowieka do Boga aż po odniesienie do jakiejkolwiek absolutyzowanej wartości, a nawet do szatana; niemniej najczęściej chyba przyjmowane w naukach religiologicznych określenie religii ukazuje ją jako życiową relację (a nawet związek) człowieka z Bogiem.

U Jana Pawła II trudno by pewnie szukać definicji religii, co wynika z samego charakteru jego nauczania, natomiast można znaleźć wypowiedzi ukazujące, co papież rozumie przez religię. Otóż, poza nawias tego pojęcia zdecydowanie wyrzuca on wszelkiego rodzaju nowe ruchy religijne o charakterze synkretycznym, natomiast zwraca się zwykle do tradycyjnych religii Azji, Ameryki i Afryki. Religia w ujęciu papieża jest przekonaniem człowieka o istnieniu najwyższego Bytu[4], relacją człowieka do Bytu Boskiego (Boskości), związkiem z Potęgą Najwyższą, przekraczającą granice ludzkich możliwości, realizacją towarzyszącego ludziom wszystkich czasów pragnienia kontaktu z Najwyższym Bytem, ludzkim otwarciem się i podporządkowaniem transcendentnej woli Boga „zakodowanej" w sumieniu człowieka. Można więc powiedzieć, że papież rozumie religię właśnie jako życiowo angażujący związek człowieka z Istotą Najwyższą, czyli Bogiem, wyrażający się w aktach religijnych, spośród których Jan Paweł II w całym swoim nauczaniu akcentuje przede wszystkim modlitwę oraz dialog międzyreligijny mający na celu szeroko rozumiane działanie na rzecz pokoju i dobra osoby ludzkiej.

Za takim określeniem religii idzie uznanie wartości obecnych w religiach pozachrześcijańskich, w czym papież kontynuuje i rozwija – przynaj-

[4] „La croyance (nie „la foi" – dop. I.S.L.) en l'Ętre supręme" (*A des représentants des divers religions de l'Inde. Madras, le 5.2.1986*. W: Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux. *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise Catholique (1963-1997)*. Documents rassemblés par Francesco Gioia. Ed. de Solesmes 1998 [cyt. dalej jako *Le dialogue*] s. 364).

mniej w niektórych aspektach – naukę soboru. Przede wszystkim cechuje go ogromny szacunek dla wyznawców innych religii oraz przekonanie o obecności w tych religiach autentycznego dobra (RMis 3), wielu wartości moralnych i potencjału życia duchowego, zwłaszcza modlitwy, będącej wyrazem „ludzkiej duchowości skierowanej do Absolutu"[5]. O wartościach tych mówi papież jedynie – oprócz islamu i judaizmu – w odniesieniu do tradycyjnych, przedchrześcijańskich religii Afryki, Azji i Ameryki. Negatywnie wypowiada się na temat wszelkich tzw. nowych ruchów religijnych i sekt, którym – jego zdaniem – Kościół powinien stawiać czoła; równie negatywnie ocenia synkretyzm religijny, a także te pozory synkretyzmu, do którego czasem zmierza niewłaściwie pojmowany ekumenizm[6].

Jeżeli chodzi o religie Azji, Jan Paweł II wymienia przede wszystkim hinduizm i buddyzm, podkreślając – jako naczelne wartości, mogące służyć inkulturacji Ewangelii na kontynencie azjatyckim – ich ducha kontemplacji, medytację i ascezę. Także muzułmanie są „nosicielami autentycznych wartości religijnych"[7]; ich monoteistyczna religia ma wiele punktów wspólnych z chrześcijaństwem, jak chociażby ważne miejsce przyznawane modlitwie, szacunek dla wartości moralnych, przekonanie o godności otwartej na transcendencję osoby ludzkiej. Kościół akceptuje te wszystkie wartości jako umożliwiające prawdziwy dialog międzyreligijny. Również wyznawcy tradycyjnej religii Afryki są, w przekonaniu papieża, obdarzeni głębokim zmysłem religijnym, poczuciem *sacrum*, świadomością istnienia Boga – Istoty Najwyższej i Wiecznej, Stwórcy, Dawcy i sprawiedliwego Sędziego – oraz świata duchowego[8]; odczuwają rzeczywistość grzechu we wszelkich jego postaciach, uznając równocześnie potrzebę religijnych aktów oczyszczenia i zadośćuczynienia. Praktykowany przez nich kult przodków, wyrastający z wiary w życie wieczne, może być nawet uznany za „przedsmak wiary w Świętych Obcowanie"[9]. Także religie amerykańskich autochtonów, „od Alaski po Ziemię Ognistą", zawierają wiele auten-

---

5 *Orędzie do ludów Azji. Manila, 21 lutego 1981.* W: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II.* Kraków 1997 s. 211.

6 *Aux évêques du Brésil en visite «ad limina». Rome, le 3.5.1990. Le dialogue* s. 497 n.

7 *Aux évêques se la République Centrafricaine en visite «ad limina». Rome, le 1.4.1993.* Tamże s. 595.

8 Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* 67. W: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II.* Kraków 1996 s. 738. Zwróćmy uwagę na użycie przez papieża liczby pojedynczej – „religii tradycyjnej", podczas gdy w religioznawstwie mówi się raczej o „religiach tradycyjnych", czy „tradycyjnych religiach plemiennych kontynentu afrykańskiego" (zob. H. Zimoń. *Słowo wstępne.* W: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja* s. 7). Skądinąd w tym samym dokumencie Jan Paweł II pisze, iż Kościół szanuje i ceni „religie niechrześcijańskie, wyznawane przez bardzo wielu mieszkańców afrykańskiego kontynentu" (*Ecclesia in Africa* 47 s. 721).

9 Tamże 42 n. s. 718.

tycznych wartości, takich jak: prostota, pokora, umiłowanie wolności, gościnność, solidarność, przywiązanie do rodziny i do ziemi, zmysł kontemplacji; składają się one na wizję życia, która generalnie uznaje sakralny charakter świata i człowieka[10].

Mimo obecności w religiach braków, niedostatków i błędów (RMis 55), wszystkie te wartości tworzą i wyrażają duchowe bogactwo narodów, które papież uznaje za *semina Verbi* – nasiona i znaki obecności Słowa-Chrystusa, ale także działania Ducha Świętego, stanowiące promień Prawdy oświecającej wszystkich ludzi (J 1, 9; por. DRN 2), a więc odbicie prawdy Chrystusowej[11]. Są one pozytywnym wyzwaniem dla Kościoła, który – odkrywając je i rozpoznając – równocześnie pogłębia własną tożsamość i daje świadectwo integralności Objawienia Bożego (RMis 56). Religijne przekonania niechrześcijan, ich zdecydowanie i stałość w wierze, nieraz mogące być wzorem nawet dla chrześcijan, są owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialne granice Kościoła (RH 6). Także wszelka autentyczna modlitwa jest wynikiem tchnienia obecnego w człowieku Ducha Świętego (DeV 55; RMis 29). To powszechne działanie Ducha Świętego w całym świecie i w każdym stworzeniu, w całej ludzkości, miało miejsce także przed Chrystusem, od początku świata, szczególnie zaś w ekonomii Starego Przymierza (DeV 53;67; RMis 28; TMA 56), jednakże rozpoznanie Jego obecności w religiach należy ostatecznie do Kościoła, któremu jedynie dana została przez Chrystusa obietnica doprowadzenia do całej prawdy przez tego samego Ducha Świętego (RMis 29). Pozytywne wartości obecne w religiach pozachrześcijańskich stanowią więc przygotowanie do przyjęcia Ewangelii (*praeparatio evangelica*), jednak muszą one być przyjmowane, oceniane i oczyszczane w świetle orędzia chrześcijańskiego z wszystkiego, co jest nie do pogodzenia z nauką i moralnością ewangeliczną[12]. Wartości te doznają wypełnienia w objawieniu chrześcijańskim, w Chrystusowym przykazaniu miłości; s*emina Verbi* nabierają pełnej dojrzałości dopiero w Chrystusie, a Kościół, odkrywając je, poprzez dialog je przyjmuje i rozwija[13].

Przytoczone tu opinie papieża na temat religii pozachrześcijańskich nie są jednak równoznaczne z twierdzeniem, że religie te stanowią zwyczajne kanały łaski i zbawienia dla swoich wyznawców[14], a obecne w nich

---

10 *Message aux indigčnes d'Amérique. Saint-Domingue, le 12.10.1992.* W : *Le dialogue* s. 570.

11 *Orędzie do ludów Azji* s. 211.

12 *Aux évęques du Brésil* s. 497 n.

13 *Redemptoris missio* 29 s. 543; *Message aux indigčnes d'Amérique* s. 571 n. Podobnie Kościół przyjmuje kultury – oczyszcza je i wynosi na wyższy poziom (tamże s. 573).

14 Z zachowaniem, rzecz jasna, jedynego i absolutnego pośrednictwa zbawczego Chrystusa i Kościoła, o czym będzie jeszcze mowa niżej.

wartości mają genezę nadprzyrodzoną, a więc że są wynikiem działania Boga w religiach i poprzez nie. Papież stwierdza bowiem, że „wyznawcy innych religii **mogą** (podkr. – I.S.L.) otrzymać łaskę Bożą" (RMis 55), natomiast zbawienie osiągają nie dzięki przestrzeganiu zasad własnej religii, lecz w sposób tajemniczy, znany tylko Bogu, chociaż zawsze ze względu na Chrystusa, w związku z Nim i Kościołem[15].

Jeżeli więc Bóg działa zbawczo niejako „mimo" czy „obok" religii i zawartych w nich wartości, rodzi się pytanie, jaka jest geneza tych wartości i konsekwentnie samych religii pozachrześcijańskich; rodzaj odpowiedzi na te pytania decyduje dopiero, z teologicznego punktu widzenia, o sposobie ujęcia znaczenia religii pozachrześcijańskich w powszechnej ekonomii zbawienia.

3. Geneza religii pozachrześcijańskich

Objawienie biblijne poucza o stworzeniu człowieka na obraz Boży i o przeznaczeniu go do wiecznego życia z Bogiem, czyli do zbawienia (powszechna wola zbawcza Boga – por. 1 Tm 2, 14). Równocześnie z objawienia wiadomo, że człowiek stworzony został jako istota obdarzona wolnością, co stanowi o jego możliwości decydowania nawet o własnym zbawieniu lub potępieniu. Ponieważ Bóg jest istotą transcendentną, czyli całkowicie różną od świata, a człowiek w swej wolności musi mieć możliwość poznania Bożej „oferty" zbawczej, dlatego Bóg od początku wychodzi do ludzi z objawieniem, które rozpoznawane przez człowieka i przyjmowane aktem wiary prowadzi go do religijnego, zbawczego związku z Bogiem[16]. Sposoby objawiania się Boga są rozmaite (przez stworzenia i w stworzeniach, poprzez religijne doświadczenie świata, przeżycie mistyczne, oświecenie, profetyzm, manifestacje Boga w historii[17]), a swą

---

[15] *Aux fidčles durant l'audience générale. Rome, le 31.5.1995.* Tamże s. 637. W tym przemówieniu papież powołuje się na encyklikę *Redemptoris missio* (10), gdzie jednak pisze nie o „tajemniczym sposobie" zbawiania niechrześcijan, lecz o „tajemniczym związku" zbawczej łaski z Kościołem (*Encykliki* s. 522).

[16] Por. K. Rahner: „działanie zbawcze nie jest możliwe bez wiary, a wiara bez spotkania z Bogiem objawiającym się jest nonsensem" (*Podstawowy wykład wiary.* Warszawa 1987 s. 130).

[17] Rusecki. *Istota i geneza religii* s. 189-286; I.S. Ledwoń. Objawienie Boże. W: M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.). *Leksykon teologii fundamentalnej.* Lublin-Kraków 2002 [cyt. dalej jako LTF] s. 859. Tradycja teologiczna (zwłaszcza apologetyka, teologia fundamentalna i dogmatyczna) mówiła o tzw. *revelatio naturae,* opierając się na Mdr 13,1-9 i Rz 1,20. Objawienie to zwano naturalnym, nie wiązano go z łaską (*revelatio gratiae* to dopiero objawienie chrześcijańskie), a sposób poznania Boga tą drogą określano jako filozoficzne, czysto racjonalne. To właśnie „objawienie" miało stać u podstaw religii pozachrześcijańskich. Wprawdzie sobór Watykański I zdogmatyzował prawdę o możliwości poznania Boga ze stworzeń przy pomocy światła rozumu, jednakże – jak wykazuje R. Łukaszyk – chodzi tu o poznanie typu religijnego, a nie filozo-

pełnię i zupełnie nową jakość rewelatywna działalność Boga w świecie znajduje w Jezusie Chrystusie. Każdemu rodzajowi objawienia musi też towarzyszyć działanie Boga w człowieku przez łaskę, umożliwiającą rozpoznanie i przyjęcie tegoż objawienia. Jeśli nawet możliwe jest poznanie Boga naturalnym światłem ludzkiego rozumu, to w świetle Pisma św. okazuje się, że człowiek nigdy nie stał wobec takiej konieczności, gdyż Bóg od samego początku historii zbawienia wychodził do niego niejako „uprzedzająco" z objawieniem[18]. Tego rodzaju rozumowanie, opierające się na danych objawienia biblijnego, prowadzi do wniosku, że tam, gdzie jest religia, musi być obecne jakieś objawienie Boże; i odwrotnie, **tylko tam** (podkr. – I.S.L.), gdzie jest objawienie Boże, jest religia[19] – prawdziwa, a więc nadprzyrodzona i zbawcza. Objawienie Boże staje się tym samym kryterium prawdziwości religii. Pojęcie tzw. „religii naturalnej" jest błędne, gdyż jako wynik religiotwórczego działania człowieka nie mogłaby ona mieć charakteru zbawczego. Potwierdzałoby to także opinie tych wszystkich (L. Feuerbach, marksiści, psychoanalitycy, ewolucjoniści, Th. Hobbes, E. Durkheim, F.W. Nietzsche i inni), którzy uważali religię za iluzję i wytwór człowieka[20]. Być może świadomie dokumenty *Vaticanum II* unikają tradycyjnego określenia „religiones naturales"[21], chociaż użył go jeszcze Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (nr 53)[22]. Jak do tych zagadnień podchodzi Jan Paweł II?

Jeżeli chodzi o genezę chrześcijaństwa, sprawa jest oczywista: wywodzi się ono z objawienia Bożego zrealizowanego w Jezusie Chrystusie; tego stwierdzenia nie trzeba dokumentować. Natomiast odnośnie do reli-

---

ficznego (*Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawienia się Boga.* RTK 24(1977) z. 4 s. 149-153). W tym momencie chodzi nam jednak o ukazanie nie tylko możliwości, ale wręcz konieczności istnienia czy też realizowania się jakiegoś rodzaju objawienia Bożego (zawsze nadprzyrodzonego i zbawczego, gdyż taki charakter posiada każde działanie Boże, będące zawsze związane z łaską; objawienie naturalne ma miejsce tylko w relacjach międzyludzkich) w religiach pozachrześcijańskich.

18 Nawet *Dei Verbum* zaledwie wspomina o naturalnym poznaniu Boga z rzeczy stworzonych, jakby chcąc jedynie podtrzymać naukę soboru Watykańskiego I na ten temat (KO 6), czyni to jednak w zupełnym oderwaniu od problematyki objawienia i historii zbawienia, poruszanej w nr. 3. Por. I.S. Ledwoń. *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu soboru Watykańskiego II.* „Roczniki Teologiczne" 47(2000) z. 9 s. 81-88.

19 Z językowego punktu widzenia należałoby też przyjąć, że człowiek religijny to ten, który wyznaje jakąś religię dzięki przyjęciu objawienia Bożego aktem wiary (religia wyraża się przez religijność, tak jak np. osoba wyraża się przez osobowość).

20 Zob. Rusecki. *Istota i geneza religii* s. 161-187; tenże. *Redukcjonistyczne teorie religii.* LTF s. 1004-1008.

21 Jeżeli jednak religie są rezultatem działalności człowieka, *de facto* są religiami naturalnymi.

22 Por. R. Malek. *Religie i tradycje pozachrześcijańskie w świetle „Evangelii nuntiandi".* AK 89(1977) s. 348-360.

gii pozachrześcijańskich, w jednej ze swych katechez papież stwierdza wyraźnie, że w przeciwieństwie do chrześcijaństwa czerpią one „natchnienie z nauki mistrzów i innych tradycji, pozostających poza nurtem Objawienia”[23]. Sformułowanie to oznacza, że papież nie uznaje istnienia objawienia Bożego poza ekonomią Starego i Nowego Testamentu., natomiast chętnie używa tu sformułowań: „świadectwo stworzeń”[24], „świadectwo przez rzeczy stworzone” czy też „świadectwo rzeczy stworzonych”, mające charakter pośredniego świadectwa Boga o sobie samym[25]. Świadectwo to jest jakąś zewnętrzną manifestacją chwały Bożej, a równocześnie wezwaniem do głoszenia tej chwały przez człowieka[26]. Co więcej, sam człowiek jako byt stworzony staje się wyrazicielem tej chwały, jej epifanem – objawicielem, wręcz „słowem chwały Bożej”[27]. Papież stwierdza wprost, że religie pozachrześcijańskie mają swą genezę w aktywności człowieka, poszukującego odpowiedzi na pytania o charakterze egzystencjalnym, natomiast tylko chrześcijaństwo wywodzi się z objawienia Bożego[28]. Aktywność człowieka, o której mowa, utożsamia się z poznaniem Boga *per revelationem naturae*; nie jest to jednak poznanie czysto filozoficzne czy też filozoficzne „dociekanie” na temat istnienia Boga[29], gdyż prowadzi do kontaktu z Bogiem, ogarniając całego człowieka i określając życiowo jego relację do Boga. Nie jest to także poznanie wynikające ze świadomej decyzji wiary rozumianej jako odpowiedź dana Bogu. Wiara bowiem, w ujęciu papieża, jest odpowiedzią człowieka na „słowo

---

23 *Wiara chrześcijańska a religie pozachrześcijańskie.* W: Jan Paweł II. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela.* Cittŕ del Vaticano 1987 s. 81.

24 *Plan zbawienia wypełniony w Jezusie Chrystusie.* W: *Wierzę w Boga Ojca* s. 52.

25 *Samoobjawienie się Boga źródłem wiary.* Tamże s. 48 n.

26 *Stworzenie: objawienie chwały Bożej.* Tamże s. 248-251.

27 *Człowiek stworzony na obraz Boga.* Tamże s. 260. Człowiek byłby więc nie tyle epifanem Boga, ile epifanem chwały Bożej. Por. także *Tertio millennio adveniente* 6 s. 14.

28 „O ile różne religie pozachrześcijańskie są przede wszystkim wyrazem tego szukania ze strony człowieka, o tyle wiara chrześcijańska ma swoją podstawę w objawieniu ze strony Boga. I na tym też polega – pomimo różnych podobieństw względem innych religii – jej zasadnicza względem nich odrębność” (*Wiara chrześcijańska a religie pozachrześcijańskie* s. 82); „...te religie są wyrazem dążenia ducha ludzkiego do Boga... Ten wysiłek człowieka posiada charakter religijny i kształtuje się w szereg systemów religijnych... Trzeba odróżnić od tych wszystkich systemów religijnych «religię objawioną». Chrześcijaństwo jest religią w innym znaczeniu: nie jest to tylko wynik poszukiwań człowieka skierowanych w stronę Absolutu, ale jest to odpowiedź człowieka na Objawienie Boga samego, którego szczyt znajduje się w Jezusie Chrystusie. W tym znaczeniu pomiędzy chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi zachodzi zasadnicza różnica” (tamże s. 85).

29 Tamże s. 82.

Boga objawiającego siebie"[30], co ma miejsce tylko w ramach ekonomii biblijnej[31]. Czym więc w swej istocie jest owo rozpoznanie Boga w stworzeniach i na czym się ono opiera? Otóż Jan Paweł II stosuje tu określenie „zmysł religijny", który związany jest z rozumem człowieka, czy też wynika w ogóle z rozumnego charakteru ludzkiej natury[32]. Jest on jakimś wewnętrznym „przynagleniem" człowieka do szukania prawdy (RMis 8); prowadzi do niewyraźnego, niedoskonałego pojęcia Boga, do rozumowego wniosku o istnieniu niewidzialnego Stwórcy[33] – a w pewnym stopniu także o Jego istocie i naturze jako pierwszej przyczyny i ostatecznego celu wszelkiego bytu, do zawartego w stworzeniach świadectwa „bytu, prawdy, dobra i piękna"[34]. Nie jest to więc wiara w Boga, ale wiedza o Nim, zaś samo poznanie Boga na tej drodze ma charakter poznania rozumowego, a nie poznania przez wiarę. Geneza tego rodzaju poznania tkwi w człowieku (droga „wiedzy"), w przeciwieństwie do poznania przez objawienie i wiarę, mającego swój początek wyłącznie w Bogu (droga „wiary-")[35]. Przez wiarę człowiek uczestniczy w poznaniu Boga o sobie samym, a więc w pewnym sensie zna Boga tak, jak On sam siebie poznaje i jak udziela tego poznania człowiekowi[36]. Poznanie Boga przez rzeczy stworzone nie pozostaje jednak poza działaniem Ducha Świętego, który niejako „prowokuje" w człowieku pytania o charakterze religijnym i egzystencjalnym, zasiewając w nim *semina Verbi*[37].

Papież zdaje się wskazywać na jeszcze inne źródło religii, którym jest ludzkie sumienie. Mająca taką genezę religia nie jest zwykłą projekcją ludzkich pragnień, lecz stanowi wyraz otwarcia się człowieka na wyrażoną w sumieniu transcendentną wolę Bożą oraz wyraz ludzkiego podporządkowania się tej woli; w sumieniu jest bowiem zakorzeniony specyficzny wymiar religijny. Tego rodzaju poznanie Boga byłoby więc czymś

---

30 *Wiara odpowiedzią na samoobjawienie się Boga, kształtującą się pod wpływem nadprzyrodzonej łaski* W: *Wierzę w Boga Ojca* s. 55.

31 Tamże s. 40 n.

32 *Wiara chrześcijańska a religie pozachrześcijańskie* s. 82.

33 *O ile rozum ludzki sam poznaje Boga?* s. 42 n; Encyklika *Dives in misericordia* 2. W: *Encykliki* s. 81.

34 *Samoobjawienie się Boga* s. 48.

35 Tamże s. 45, 48-50; por. *Dowody na istnienie Boga*. W: *Wierzę w Boga Ojca* s. 115.

36 *Wiara odpowiedzią na samoobjawienie się Boga* s. 58.

37 *Redemptoris missio* 28 n s. 541-544. Poznanie Boga przez naturę prowadzi jednak, zdaniem papieża, m.in. do adoracji Boga, poszukiwania Jego woli wyrażających się w modlitwie czy postępowaniu moralnym (*A des croyants des divers religions du Togo*. W: *Le dialogue* s. 321). W ujęciu nauk religiologicznych są to klasyczne akty religijne wyrażające właśnie wiarę w Boga (bóstwo) i stanowiące odpowiedź człowieka religijnego na odczytane przezeń w objawieniu wezwanie bóstwa do nawiązania z nim dialogu (zob. np. Rusecki. *Istota i geneza religii* s. 74-88; Zdybicka. *Człowiek i religia* s. 120 n).

różnym od poznania przez stworzenia, ale papież nie rozwija tego zagadnienia w aspekcie genezy religii pozachrześcijańskich.

Zarówno odczytywanie śladów Boga w stworzeniach, jak i w ludzkim sumieniu, jest zdeterminowane bytowym otwarciem człowieka na transcendencję (Absolut), zwanym tradycyjnie, zwłaszcza w literaturze filozoficznoreligijnej, „wrodzoną religijnością człowieka" (*homo religiosus* – „człowiek z natury religijny"); takiego określenia używa też Jan Paweł II. Otwarcie to polega na bytowym „ciążeniu" człowieka, jako bytu przygodnego, do swej Przyczyny – Stwórcy. Jest to podstawowa i niezastępowalna przez jakąkolwiek inną wartość potrzeba religijna w człowieku, wyrażająca się w poszukiwaniu Boga przez człowieka i w dążeniu do Niego.

Takie podejście Jana Pawła II wynika z jednej strony z jego wierności doktrynie soboru i teologicznej tradycji Kościoła[38], z drugiej zaś – z faktu, iż mamy u niego do czynienia raczej z teologią dialogu, niż z teologią religii. Ponadto brak po dzień dzisiejszy ostatecznych i jednoznacznych, ustalonych rozwiązań teologicznych, powodował prawdopodobnie, iż papież nie chciał wygłaszać hipotez czy teorii teologicznych niedostatecznie pewnych. Sam jest świadom, że istnieje wiele problemów dotyczących religii pozachrześcijańskich (por. DI 3), na przykład pytania o to, jak Bóg działa w życiu wyznawców religii pozachrześcijańskich, jak zbawcze dzieło Chrystusa obejmuje tych, którzy w Niego nie wierzą; stanowią one, zdaniem Jana Pawła II, wyzwanie dla duszpasterzy i teologów, którzy powinni im poświęcać pilna uwagę[39].

4. Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie

Istniejące dotąd w teologii próby określenia relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich dadzą się sprowadzić do trzech zasadniczych stanowisk (paradygmatów): ekskluzywistycznego (autentyczne poznanie i doświadczenie Boga ma miejsce wyłącznie w chrześcijaństwie), inkluzywistycznego (poza chrześcijaństwem istnieje autentyczne życie religijne, ale jego pełnia obecna jest tylko w religii Chrystusowej)

[38] Jest rzeczą charakterystyczną, że nauczanie magisterialne Kościoła skłania się raczej ku teologom francuskim (Y. Congar, H. de Lubac, J. Daniélou), lansującym tzw. „teorię wypełnienia" w teologii religii, niż np. ku teologii K. Rahnera, który – niezależnie od trafności dyskutowanego określenia „anonimowi chrześcijanie" – skłaniał się ku uznaniu obecności objawienia Bożego w religiach i ich prawomocności w dziejach zbawienia.

[39] *A l'Assemblée Pléničre du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux. Le dialogue* s. 427 n.

oraz pluralistyczno-relatywistycznego (uznającego równość wszystkich religii jako dróg zbawczych)[40].

Jeżeli chodzi o poglądy Jana Pawła II w kwestii relacji chrześcijaństwa do innych religii, prezentuje on stanowisko inkluzywistyczne, jedyne zresztą formalnie dziś przyjmowane w Kościele. Papież podkreśla ryzyko związane z próbami uznawania chrześcijaństwa za jedną z wielu religii czy też sprowadzania go wyłącznie do płaszczyzny „humanistycznej etyki" (PDV 46). Wyraźnie też sprzeciwia się pluralizmowi i relatywizmowi teologicznoreligijnemu, wyrażającemu się w przekonaniu, że wszystkie religie mają taką samą wartość i że w każdej religii można znaleźć drogę zbawienia niezależną od wiary w Chrystusa-Odkupiciela (RMis 36). Tego rodzaju skrajny teocentryzm odrzuca Chrystusa, a konsekwentnie także Kościół; poszukując wspólnej płaszczyzny między religiami na gruncie stworzenia odrzuca, a przynajmniej przemilcza, tajemnicę odkupienia (RMis 17)[41]. Nie jednak ulega wątpliwości, że Bóg chce zbawić każdego człowieka, a powszechna wola zbawcza Boga daleka jest od jakiegokolwiek predestynacjonizmu; papież pisze wprost, że zbawienie jest konkretnie dane do dyspozycji nie tylko tych, którzy wyraźnie uwierzyli w Chrystusa i należą do Kościoła, ale wszystkich ludzi, żyjących w odmiennych warunkach społeczno-kulturowych i w różnych tradycjach religijnych (RMis 10). Ten Boży plan zbawienia każdego człowieka realizuje się również poza chrześcijaństwem, gdzie żyją ludzie autentycznie religijni, dający świadectwo wiary, mądrości, a także autentycznej świętości, płynącej z obecności w ich życiu łaski Bożej[42].

Chrześcijaństwo zajmuje więc pozycję wyjątkową pośród religii świata, która to wyjątkowość sprowadza się ostatecznie do Osoby Chrystusa. W Nim znajduje się pełnia życia religijnego, On jest ostateczną realizacją całej zbawczej ekonomii Boga, szczytem Bożego planu miłości (RH 1). Cała Boża ekonomia, widoczna na kartach Starego Testamentu, osiąga swój cel w Chrystusie. W Nim więc znajdują swe wypełnienie wszystkie religie, wszystkie religijne tęsknoty ludzkości, wszystkie pragnienia religii pozachrześcijańskich. On jest odnowieniem i spełnieniem wszystkiego (TMA 6). Dlatego też w Chrystusie dokonała się rzeczywista pełnia czasów; w Jego Wcieleniu znalazły swój kres dzieje całej ludzkości i każ-

---

40 Por. I.S. Ledwoń. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa.* LTF s. 1347; tenże. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa.* W: I. Ledwoń, K. Pek (red.). *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst-komentarze-studia.* Lublin-Warszawa 1999 s. 82-88.

41 Tzw. pluralistyczna teologia religii nie tylko przemilcza wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ale także w ogóle pomija pneumatologię i eklezjologię.

42 *Au Secrétariat pour les non-chrétiens. Rome, le 27.4.1979. Le dialogue* s. 235; *Au participants du symposium sur «La sainteté dans le christianisme et dans l'islam».* Tamże s. 315.

dego człowieka. Inkarnacja zmieniła bieg ludzkiej historii, a sam Jezus Chrystus stał się Panem i ośrodkiem, punktem centralnym wszechświata i całej historii (PDV 46; RH 1; RMis 5). Chrystus przynosi przede wszystkim pełnię objawienia o Bogu, a tym objawieniem jest całe Jego życie. W Nim człowiek nie szuka już Boga „po omacku", ale Bóg szuka człowieka i znajduje go. W Chrystusie człowiek poznaje Boga takim, jakim On jest i jakim sam zechciał się objawić; Chrystus ukazuje bowiem Jego rzeczywiste oblicze. W Chrystusowym objawieniu zawiera się też całkowicie nowa antropologia. On bowiem objawia nie tylko Boga, ale i człowieka, to znaczy przynosi pełnię prawdy o człowieku: „w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania" (RH 11). Co więcej, Chrystus sam ukazuje – na przykładzie własnej osoby i własnego życia – taki wzór człowieczeństwa i ludzkiej egzystencji, jaki Bóg od początku zamierzył względem człowieka. Jest On więc doskonałym człowiekiem, „nowym Adamem" (por. Rz 5, 12-20). Na przykładzie Chrystusa chrześcijaństwo ukazuje całkowitą i radykalną nowość życia ludzkiego: każdy człowiek, wezwany do świętości, równocześnie powołany jest do upodobnienia się do Chrystusa. Realizacja tego wezwania przez człowieka zapewnia mu integralny i pełny rozwój własnej osoby na miarę wyznaczoną mu przez Boga. Tym samym rodzi się „nowy człowiek", żyjący w Chrystusie i w Kościele, przemieniony na podobieństwo Chrystusa zmartwychwstałego (RMis 7; DeV24; TMA 6). W przekonaniu papieża, wszystkie religie mają na celu doprowadzenie człowieka do określonej nowości życia, ale również tu mamy do czynienia z poszukiwaniem niejako „po omacku" (RMis 11). To powszechne przeznaczenie ludzkości do „Chrystusowego kształtu" własnego człowieczeństwa wynika z odwiecznego planu Bożego, zgodnie z którym każdy człowiek przeznaczony jest do tego, by stał się „na wzór obrazu Jego Syna" (Rz 8,29). Tym samym Wcielenie staje się dopełnieniem dzieła stworzenia (DeV 52).

Jan Paweł II podkreśla mocno staurologiczny aspekt objawienia: Krzyż Chrystusa przynosi pełnię prawdy o Bogu i o człowieku, pełnię prawdy o ludzkim grzechu, o jego skali, ale też o jego przezwyciężeniu w odkupieńczym dziele Chrystusa: *mysterium iniquitatis* wyjaśnia się w świetle *mysterium pietatis*. Bez prawdy o grzechu, która rozjaśnia się w świetle Krzyża, nie ma pełnej prawdy o Bogu ani o człowieku (ReP 19-22; DeV 27-48; DiM 7 n.). Właśnie „głupstwo", „zgorszenie Krzyża" objawia – jak w żadnej innej religii – rzeczywistą naturę człowieka i wielkość jego grzechu oraz naturę Boga i wielkość Jego miłosierdzia, Jego miłości do człowieka; objawia też jednak wielkość i godność człowieka. W Chrystusie-Człowieku

każdy człowiek najpełniej spotyka miłość i doświadcza jej, a tym samym zaspokaja najgłębsze zapotrzebowanie swej natury, czyli pragnienie miłości, bez której żyć nie może (RH 10). Krzyż rozwiązuje także ten dramatyczny element ludzkiego życia, jakim jest cierpienie. Sposób historycznej realizacji przez Boga planu zbawienia człowieka i świata w Paschalnym Misterium Chrystusa stanowi o oryginalności chrześcijańskiej soteriologii i ścisłym związku tajemnicy zbawienia z antropologią.

Pełnia i definitywny charakter objawienia w Chrystusie prowadzą do Jego jedynego pośrednictwa zbawczego: w nikim innym, w żadnym innym imieniu (por. Dz 4, 12; 1 Tm 2, 5) nie ma zbawienia. Jest On jedynym Pośrednikiem zbawienia i wszelkie inne możliwe pośrednictwa, choć nie są wykluczone, to jednak swoją skuteczność czerpią wyłącznie z tego jedynego pośrednictwa – Chrystusowego (RMis 5)[43]. Ponieważ zbawienie stało się możliwe dzięki dokonanemu przez Chrystusa dziełu odkupienia całej ludzkości, jest On też jedynym Odkupicielem.

Wniebowstąpienie Chrystusa rozpoczęło czas Kościoła, który jest równocześnie czasem Ducha Świętego, zesłanego przez Chrystusa w dniu Pięćdziesiątnicy. Chociaż Paraklet działał w świecie przed historycznym momentem Wcielenia, a także poza ekonomią Starego Testamentu, to w Kościele działa On w nowy sposób, można by powiedzieć, że „ze szczególną intensywnością". Namaszczenie Duchem Świętym, jakiego chrześcijanin dostępuje w sakramencie chrztu, jednoczy go w nowy i szczególny sposób z Chrystusem, zanurzającym go w swojej śmierci i zmartwychwstaniu, czyni dzieckiem Bożym w Chrystusie i członkiem Chrystusowego Ciała, ustanawia rzeczywiste więzy z Osobami Trójcy Świętej. Dlatego też papież nazywa chrześcijaństwo religią „trwania we wnętrzu Boga" (TMA 8). Pojawia się tu pytanie: jeśli niechrześcijan ma być zbawiony, to także dzięki wierze musi być związany z Trójosobowym Bogiem, a więc trwać we Jego wnętrzu, chociaż w sposób nieświadomy[44]. Musi być też w nim obecna łaska wynosząca go na płaszczyznę życia nadprzyrodzonego, gdyż bez tego zbawienie nie byłoby możliwe. Czy chodzi tu tylko o kwestię świadomego i nieświadomego synostwa Bożego? Tych zagadnień papież nie podejmuje.

Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa uwidacznia się też w fenomenie Kościoła, związanego z Chrystusem-Głową oraz Jego objawieniową i zbawczą działalnością do tego stopnia, że nie ma zbawienia poza Kościołem i bez Kościoła, tak jak na ma zbawienia bez Chrystusa i poza

---

[43] Dopuszczenie możliwości istnienia tych pośrednictw zbawczych, jakkolwiek związanych z jedynym pośrednictwem Chrystusa, jest precedensowym stwierdzeniem w dziejach nauczania kościelnego.

[44] Przywodzi to na myśl teorię „anonimowych chrześcijan" K. Rahnera.

Chrystusem: *Extra Ecclesiam salus nulla* oznacza więc *Sine Ecclesia salus nulla,* tak jak *Sine Christo et extra Christum salus nulla* – jak stwierdza papież[45]. Kościół jest też dziedzicem, stróżem oraz kontynuatorem historycznej misji Chrystusa i jej nadprzyrodzonych owoców (RH 12). W przekonaniu papieża, Chrystus chciał Kościoła i chciał, by był On zwyczajną drogą zbawienia dla każdego człowieka, jako że w nim właśnie Chrystus złożył owoce swego Wcielenia i Odkupienia; stąd też Kościół dysponuje pełnią prawdy i pełnią środków zbawczych. Dlatego zadaniem Kościoła, pozostającego zawsze w służbie człowieka, jest przede wszystkim głoszenie Słowa prowadzącego do nawrócenia oraz do wiary w Chrystusa i Jego Ewangelię (RMis 46). Zadaniem Kościoła jest głosić to wszystko, co Bóg zdziałał dla człowieka w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa i jakie konsekwencje niesie to dla każdego człowieka oraz dla całej ludzkości. Działalność Kościoła nie dotyczy jednak i nie obejmuje jedynie tych, którzy wierzą w Chrystusa. Kościół jest skutecznym znakiem (sakramentem) zbawienia całej ludzkości i całą tę ludzkość prowadzi ku eschatycznemu Królestwu (RMis 20). Ta skuteczność działania Kościoła wynika z obecności w nim Chrystusa; papież pisze wprost: „On sam chciał, by Kościół był tym «miejscem», w którym można Go rzeczywiście spotkać" (RMis 47). Kościół musi więc być otwarty dla wszystkich ludzi, by wszyscy mogli te „bogactwa Chrystusa" w nim znaleźć, dlatego też pozostaje on w nieustannym dialogu z całym światem (RH 4).

Do istotnych elementów kształtujących strukturę każdej religii należy też kult religijny, na który składają się różnego rodzaju ryty, modlitwy, ofiary, obrzędy liturgiczne, ceremonie; za ich pośrednictwem człowiek czy też cała wspólnota oddają chwałę Bogu (bóstwu). Poprzez akty kultyczne człowiek wyraża swoją świadomość bycia istotą stworzoną, niedoskonałą i słabą, potrzebującą zbawienia. Różnego rodzaju obrzędy służą nawiązaniu realnego, zbawczego kontaktu, duchowej łączności z Bogiem.

Kult chrześcijański dokonuje się w sprawowaniu sakramentów świętych, w tym przede wszystkim Eucharystii. Sakramenty stanowią pewne środki przekazu łaski Bożej, w przeciwieństwie do religii pozachrześcijańskich, w odniesieniu do których nie wiemy, w jaki sposób, czy i poprzez jakie akty religie ta łaska byłaby ich wyznawcom dostępna. Tak też ujmuje to papież: poprzez sakramenty Kościół – działając w mocy Ducha Świętego – spełnia skutecznie swą posługę zbawczą wobec człowieka (DeV 63). Natomiast Eucharystia, najświętszy i największy spośród sakramentów, jak żaden inny obrzęd w żadnej innej religii uobecnia zbawcze działanie Boga dla człowieka, tzn. Paschalne Dzieło Chrystusa, sprawia Jego zbawczą i uświęcającą obecność, powoduje ścisłe, intymne zjednoczenie człowieka

[45] Por. *Aux fidčles durant l'audience générale. Rome, le 31.5.1995* s. 636 nn.

z Bogiem, jednoczy ludzi we wzajemnej miłości, buduje Kościół; jako forma kultu składanego Bogu przez samego Syna Bożego przewyższa jakościowo wartość wszystkich aktów religijnych podejmowanych w całych dziejach ludzkiego obcowania z Bogiem[46].

5. Zakończenie

Przeprowadzona wyżej skrótowa analiza teologicznoreligijnej refleksji Jana Pawła II nad religiami pozachrześcijańskimi wskazuje, że papież idzie zdecydowanie po linii nauki soboru Watykańskiego II. W zakresie praktycznego odniesienia Kościoła do innych religii papież jest zdecydowanym rzecznikiem dialogu, chociaż nie za cenę niedostrzegania różnic istniejących zarówno między chrześcijaństwem i tymi religiami, jak i pomiędzy nimi samymi. Chociaż dialog ten związany jest z pełnym szacunku odniesieniem do religii i do obecnych w nich wartości, to jednak Jan Paweł II przeciwny jest sprowadzaniu chrześcijaństwa na płaszczyznę jednej z wielu religii, jak usiłuje to czynić współczesna pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii. Chrześcijaństwo nadal zajmuje wyjątkową pozycję wśród wszystkich religii, dysponując pełnią objawienia o Bogu i o człowieku (papież uważa chrześcijaństwo za jedyną religię objawioną), pełnią skutecznych środków zbawczych (sakramenty), najdoskonalszą formą sprawowanego kultu; tu szczególną rolę spełnia Eucharystia, jedyny w swoim rodzaju sposób obecności Boga w świecie, prowadzący do niespotykanej nigdzie poza chrześcijaństwem więzi Bosko-ludzkiej.

W nauczaniu Jana Pawła II mamy do czynienia pierwszorzędnie z teologią dialogu (teologiczne podstawy dialogu z religiami), ale także z elementami teologii religii rozumianej jako teologia wypełnienia o charakterze zdecydowanie inkluzywistycznym. Papież świadom jest istnienia wielu pytań i problemów dotyczących problematyki religii pozachrześcijańskich oraz ich relacji do chrześcijaństwa, sam jednak nie próbuje dawać konkretnych rozwiązań, cedując ten obowiązek na teologów, do których należą dalsze badania nad religiami, nad znaczeniem faktu pluralizmu religijnego w historii zbawienia oraz nad miejscem chrześcijaństwa w bogatym, lecz zróżnicowanym świecie religii.

---

[46] Nie sposób przytoczyć całego, przebogatego nauczania Jana Pawła II na temat Eucharystii; przykładowo wskażemy na niektóre tylko wypowiedzi: *Dominum et Vivificantem* 62 n. s. 339-342; *Redemptor hominis* 20 s. 62-68; *Dives in misericordia* 13 s. 124-127. Całościowo o Eucharystii traktują: list apostolski *Dominicae cenae* oraz encyklika *Ecclesia de Eucharistia*.

Ofiara eucharystyczna jako szczyt i źródło całego kultu oraz życia chrześcijańskiego

BOGDAN WĘGRZYN
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny w Tarnowie
Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Targu

Abstract: *The whole Church exists due to the Eucharistic sacrifice and unceasingly grows because of it. Taking part in the Mass, the worshippers participate in what for Church is the highest peak of the whole cult, the source and the sign of unity between its members. The other sacraments aim at the Eucharist, as should all the other apostolic works of the Church. All the faithful, both cleric and secular, participating in the Eucharist, unite in celebrating it, everybody in their way, depending on taken holy orders and ministrations. Therefore together as God's people, they celebrate the Eucharist, which is the activity of Christ and the Church. It is the peak and the source of the spiritual life, and taking the Holy Communion an indispensable grace in the life vocation and the state of life is maintained.*

Key words: *The Holy Eucharist. Cult. Christian Life. The Faithful.*

Eucharystia pamiątką śmierci i Zmartwychwstania Pana Jezusa.

Kodeks Prawa Kanonicznego pisząc o Najświętszej Eucharystii, zwraca szczególną uwagę na Jej wielką godność. *Ofiara eucharystyczna, pamiątka śmierci i zmartwychwstania Pana, w której uwiecznia się Ofiara Krzyża, jest szczytem i źródłem całego kultu oraz życia chrześcijańskiego*[1]. Bez Męki i Zmartwychwstania Chrystusa nie byłoby Ofiary Mszy Świętej, która doskonale wypełnia wszystkie ofiary Starego Przymierza[2].

Idąc za dekretem Soboru Watykańskiego II, Kodeks Prawa Kanonicznego zaznacza wyższość tego sakramentu nad pozostałymi, które w

[1] KPK, kan.897.
[2] KKK, 1330.

Eucharystii scalają się i ku niej zmierzają. Owa bowiem uczta eucharystyczna, zawiera w sobie całe duchowe dobro Kościoła[3].

By właściwie zrozumieć znaczenie kanonu mówiącego na temat śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, należy nawiązać do teologicznego znaczenia wydarzeń Wielkiego Czwartku. Podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus ofiarował Bogu Ojcu swoje Ciało i swoją Krew, łącząc je z Ofiarą mającą dokonać się na Krzyżu. Pod postaciami Chleba i Wina podał je do spożycia swoim Uczniom, wypowiadając znamienne słowa: *Czyńcie to na moją pamiątkę* (Łk 22,19; 1 Kor 11,24)[4]. Słowa te dały Apostołom oraz ich następcom władzę i nakaz czynienia tego samego, co On uczynił, to jest konsekracji chleba w Ciało, a wina w Jego Krew, do czasu aż przyjdzie powtórnie na końcu czasów[5]. Sakrament ten jest najczcigodniejszym, przez wzgląd na obecność samego Boga, który ofiaruje się i jest spożywany.

Cały Kościół żyje dzięki tej ofierze i nieustannie w niej wzrasta. Uczestnicząc we Mszy Świętej lud partycypuje w tym, co dla Kościoła jest najwyższym szczytem całego kultu, źródłem i znakiem jedności, między poszczególnymi Jego członkami. Inne sakramenty zmierzają ku Eucharystii, tak jak powinny do Niej zmierzać wszystkie pozostałe dzieła apostolskie w Kościele[6].

Autorzy Ewangelii synoptycznych (Mt 26,26-28; Mk 14,22-23; Łk 22,19-20) oraz święty Paweł w Pierwszym liście do Koryntian (1Kor 11, 23-25), opisują historyczne wydarzenie Ostatniej Wieczerzy. Ojcowie soborowi wyjaśniają, że: *Nasz Zbawiciel podczas Ostatniej Wieczerzy […] ustanowił eucharystyczną Ofiarę swojego Ciała i Krwi, aby w Niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić ofiarę krzyża i tak powierzyć Kościołowi, umiłowanej Oblubienicy, pamiątkę swej męki i zmartwychwstania*[7]. Późniejsze polecenie Pana Jezusa: *To czyńcie na moją pamiątkę*, wskazuje na ciągłość gestu, który musi trwać aż do paruzji, czyli ponownego przyjścia Chrystusa na Ziemię (1 Kor 11,26). Realizując to polecenie, Kościół Święty przypomina światu o niezatartej przyjaźni między Bogiem a człowiekiem. Zaistniała ona dzięki niezgłębionej miłości Tego, który pokonując zło, sam siebie ofiarował Ojcu.

Nauka o misterium Eucharystii, oparta na Biblii, pismach patrystycznych i teologicznych, przenika dokumenty Soboru Watykańskiego II,

---

3 KPK, kan.897, DK 5.

4 Por. A. L Szafrański, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1978, s. 71.

5 Por. K. Journet, *Msza Święta – obecność ofiary krzyżowej*, Poznań 1959, s. 136.

6 Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986,tom II1968,Dekrety Deklaracjeie Ostatniej Wieczerzy. Ojcowie soborowi wyjaśniają s.377.

7 KL 47, KK 3, 28, DK 2, 4, 5.

jak i późniejszego Magisterium. W ten sposób chce wprowadzić w samą tajemnicę Najświętszej Eucharystii, jak też i w jej adorację, co głęboko ukazują liturgiczne tradycje wschodnie i zachodnie, obecne w jedynym Kościele Katolickim[8]. Encyklika papieża Pawła VI *Mysterium fidei*, obok dokumentów posoborowych, stanowi podstawę, zarówno do zrozumienia, jak i celebracji misterium Eucharystii. Do tych dokumentów należy zaliczyć także zaaprobowane tegoż papieża Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego (*Institutio Generalis Missalis Romani*), wydanego w 1970, poprawionego za pontyfikatu papieża Polaka. Już od pierwszego rozdziału najnowszego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego, zwraca szczególną uwagę fakt, jak wielką rolę w redagowaniu tego dokumentu miał Sobór Watykański II i jego eucharystyczne formuły.

Sprawowanie Mszy Świętej ma być tak uporządkowane, by jej szafarze, jak i wierni, dla których Chrystus Pan ustanowił eucharystyczną Ofiarę – pamiątkę swojej śmierci i Zmartwychwstania, mogli czerpać coraz to większe owoce[9].

Papież Jan Paweł II w swej encyklice *Ecclesia de Eucharistia* w nowy sposób przywołuje wskazówki pastoralne i refleksje doktrynalne. Cytując swego poprzednika, Pawła VI, podkreśla znaczenie uobecnienia się zbawczych wydarzeń z Wieczernika i Golgoty na Ołtarzach całego świata, w ciągu wszystkich wieków. *Gdy Kościół sprawuje Eucharystię, pamiątkę śmierci i Zmartwychwstania swojego Pana, to centralne wydarzenie zbawienia staje się rzeczywiście obecne i <dokonuje się dzieło naszego Odkupienia>* [10].

Ofiara ta ma do tego stopnia decydujące znaczenie, dla zbawienia rodzaju ludzkiego, że Jezus złożył ją i wrócił do Ojca, dopiero wtedy, gdy zostawił nam środek umożliwiający uczestnictwo w niej, tak jakbyśmy byli w niej obecni. W ten sposób każdy wierny może w niej uczestniczyć i korzystać z jej niewyczerpalnych owoców. Oto wiara, którą przez wieki żyły całe pokolenia chrześcijan. Tę wiarę Magisterium Kościoła nieustannie potwierdzało z radosną wdzięcznością za nieoceniony dar[11].

Ponadto Papież Jan Paweł II wspominając różnorodne scenerie, w jakich dane mu było sprawować Najświętszą Ofiarę, mówi o nowym

---

8 Por. *Instrumentum laboris 66;* online: WWW.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20050707_instrlabor-xi-assembly_pl.html

9 OWMR 17,KL 14, 19, 26, 28, 30, 47.

10 KL 3.

11 Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, w: OsRomPol nr 5 (253) 2003, 11; Paweł VI, *Uroczyste wyznanie wiary* (30 czerwca 1968), 24 w: AAS 60 (1968), 442; Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenae* (24 lutego 1980), 12, w: Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w., Londyn, 1987,s. 17.

doświadczeniu jej uniwersalnego, kosmicznego charakteru[12]. *Nawet wtedy, gdy Eucharystia jest celebrowana na małym ołtarzu wiejskiego kościoła, jest ona wciąż poniekąd sprawowana na ołtarzu świata. Jednoczy niebo z ziemią. Zawiera w sobie i przenika całe stworzenie. Syn Boży stał się człowiekiem, aby w najwyższym akcie uwielbienia przywrócić całe stworzenie Temu, który je uczynił z niczego. I w ten sposób On, Najwyższy i Wieczny Kapłan – wchodząc do odwiecznego sanktuarium przez swoją krew przelaną na Krzyżu, zwraca Stwórcy i Ojcu całe odkupione stworzenie. Czyni to przez posługę kapłańską Kościoła, na chwałę Najświętszej Trójcy. Doprawdy jest to „mysterium fidei" dokonujące się w Eucharystii: świat, który wyszedł z rąk Boga Stwórcy, wraca do Niego odkupiony przez Chrystusa*[13].

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. po reformie liturgicznej, zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II, nadał nową, uogólnioną formułę niektórym normom prawnym. Nowy Kodeks zawiera najistotniejsze prawidła nauki o Najświętszej Eucharystii, które Sobór wcielił w życie.

Pierwszy Kanon mówiący o Eucharystii (kan.897), uwidacznia nie tylko element traktujący o śmierci i Zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a więc o jej charakterze ofiarniczym, lecz także podkreśla jej najczcigodniejszą wartość oraz moc „eklezjotwórczą"[14].

Czynny udział wiernych w sprawowaniu Najświętszej Ofiary.

Najświętsza Eucharystia jest źródłem, z którego cały Kościół, Mistyczne Ciało Chrystusa, czerpie największe łaski. Dzięki mocy, jaka płynie z tego najbardziej czcigodnego sakramentu, Święty Kościół nie tylko żyje, ale co ważne – nieustannie wzrasta[15].Nic więc dziwnego w tym, iż drugi z kolei paragraf Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, dotyczący Najświętszej Eucharystii, mówi o udziale wiernych w sprawowaniu tej najczcigodniejszej Ofiary. W sposób bardzo jasny prawodawca oddziela czynny udział wiernych świeckich, od duchownych – posiadających święcenia kapłańskie. Zadaniem duszpasterzy jest wyjaśnianie nauki o tym sakramencie, oraz pouczanie wiernych o obowiązku podejścia do Eucharystii z największym szacunkiem i czcią.

Kodeks zachęca także do częstego przyjmowania tego sakramentu, nie tylko ze względu na najwyższą jego godność, ale przede wszystkim przez wzgląd na źródło łask, jakie płyną z Ofiary Eucharystycznej[16].

---

12 Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, dz. cyt., 8.

13 Tamże.

14 Por. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, (red.) P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, tom 3, księga IV, s.112.

15 KPK, kan. 897.

16 Tamże, kan. 898.

Czynny udział w Eucharystii angażuje wiernych w sposób wszechstronny. Umożliwia chrześcijaninowi wyznanie wiary w nieustanną opiekę Boga Ojca nad Jego Synem – Jezusem Chrystusem, a także nad Jego Kościołem, czyli każdym wiernym. Jest to wielkim umocnieniem wierzyć, iż Bóg opiekuje się każdym człowiekiem przyjmującym Komunię Świętą. Tak jak Ojciec czuwał nad każdą, nawet najtrudniejszą chwilą życia swego Syna, tak obecność Jego może odczuć człowiek, będący w Komunii z Chrystusem. Jezus, przez ręce kapłana, swoim Ciałem i swoją Krwią, wzmacnia wiernego w postanowieniu pełnienia woli Bożej – zwłaszcza w największym przykazaniu – miłości Boga i bliźniego[17].

Soborowy dekret o posłudze i życiu kapłanów, jeszcze ściślej zaznacza wartość posługi szafarzy sakramentów świętych, w doprowadzaniu wiernych do bliskości z Jezusem. *Uczta eucharystyczna stanowi, zatem ośrodek zgromadzenia wiernych, któremu przewodniczy prezbiter. Prezbiterzy, zatem nauczają wiernych składać Bogu Ojcu w ofierze Mszy boską żertwę i z nią ofiarowywać swe życie*[18].

W dalszej części Ojcowie soborowi wspominają, iż wierni przez uczestnictwo w liturgii uczą się doskonalenia swojej modlitwy. Ma to pomóc im w rozpoznaniu własnego powołania w Kościele i należytego wykonywania obowiązków wypływających z ich stanu[19].

Ważnym zagadnieniem dotyczącym udziału wiernych w sprawowaniu Najświętszej Ofiary jest powszechne kapłaństwo wierzących. Gdyby bardziej uwypuklić eklezjologiczne znaczenie kapłaństwa wiernych, uwidoczni się ukierunkowanie wszystkich sakramentów na Eucharystię i związek, między wszystkimi sakramentami[20]. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku, na ten temat mówi niewiele stwierdzając, że jest to dzieło, które wypływa z wiary i na niej się opiera[21].

Prawodawca kościelny nauczając o powszechnym kapłaństwie opiera się na nauce Chrystusa: *Chrystus Pan, Kapłan wzięty spośród ludzi (Hbr 5, 1–5), nowy lud uczynił królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu swemu (Ap 1,6). Ochrzczeni, bowiem poświęcani są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo, aby poprzez wszystkie właściwe chrześcijaninowi uczynki składać ofiary duchowe i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do swojego przedziwnego światła (por. 1 P 2, 4-10)*[22].

---

17 Por. A.L Szafrański, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1978, s.92.

18 DK 5,KK 11,Pius XII, Encyklika *Mediator Dei,* 20 XI 1947, w: AAS 39 (1947) s. 552.

19 DK 5.

20 Por. L.Gerosa, *Prawo Kościoła, Podręcznik teologii katolickiej*, Poznań 1999, s. 151, 152.

21 KPK, kan. 836.

22 KK 10.

Idąc dalej, prawodawca poucza o różnicy między istotą kapłaństwa hierarchicznego a istotą kapłaństwa wiernych. Są one jednak sobie podporządkowane i uczestniczą w jednym kapłaństwie Chrystusowym. *Kapłan urzędowy dzięki władzy świętej, jaką się cieszy, kształci lud kapłański i kieruje nim, sprawuje w zastępstwie Chrystusa (in persona Christi) ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś, na mocy swego królewskiego kapłaństwa, współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii; pełnią też kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo świętego życia, zaparcie się siebie i czynną miłość*[23]. Wszyscy wierzący w Chrystusa mają czuć się odpowiedzialni za rozprzestrzenianie królestwa Bożego na ziemi.

Aby misja ta rzeczywiście się spełniła, nie można poprzestać jedynie na głoszeniu słów Chrystusa. Chociaż jest to obowiązkiem każdego wierzącego, ma on uczynić znacznie więcej. Chrześcijanin ma być żywym świadectwem Bożej miłości, co przejawiać by się miało we wspólnym odczuwaniu z cierpiącymi i najbardziej potrzebującymi oraz jak miało to miejsce w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, w podziale dóbr we wspólnocie, będącej wspólnotą czynnej miłości. Kościół wówczas określał się mianem „agape", to znaczy ofiarnej miłości. Po Eucharystii chrześcijanie gromadzili się na posiłkach, również nazywanych „agape". Kapłaństwo wiernych otrzymują wszyscy wierzący na mocy sakramentu chrztu świętego[24]. Każdy wierny rozwijając łaskę tego sakramentu, realizuje zadanie uświęcania. Niezależnie od stanu, wierni powołani są do świętości i przez uświęcenie biorą udział w kapłaństwie powszechnym[25].

Zróżnicowane obowiązki, a przede wszystkim własne powołanie każdego członka Ludu Bożego, urzeczywistnia jego zadanie uświęcenia. Każdy przyjmujący sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego staje się członkiem wspólnoty wierzących w Chrystusa, który jest Królem, Kapłanem i Prorokiem. Zadaniem każdego wiernego jest oddawanie czci należnej Stwórcy w Duchu i prawdzie (J 4, 23). Realizuje się to zadanie w kapłaństwie wiernych, przez samego Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Ukazuje się to przede wszystkim w Eucharystii i życiu chrześcijańskim, które ma być ofiarą żywą, świętą i miłą Bogu[26].

Eucharystia, która jest centrum życia całego Kościoła, a więc wszystkich członków Ludu Bożego, ujawnia jego hierarchiczność. Uwypukla się tu różnica między kapłaństwem wiernych a kapłaństwem wynikającym ze

---

[23] Tamże.

[24] KPK, kan. 836; L.Gerosa, *Prawo Kościoła, Podręcznik*… dz. cyt., s. 151-152.

[25] Tamże.

[26] Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Pallottinum 2003, s.69.

święceń. Są one jednak sobie podporządkowane przez uczestnictwo w jedynym kapłaństwie Pana Jezusa[27].

Każdy wierny powołany jest do uczestnictwa w sprawowanym kulcie. Ma on trwać na modlitwie i wychwalać Boga (Dz 2, 42-47). Uczestnictwo to ma być rozumiane jako rzeczywiste praktykowanie wiary. Eucharystia ma być postrzegana jako Ofiara, którą wierni winni uważać za szczególnie istotną w tym sakramencie[28].

Kościół chcąc uwypuklić i zwiększyć czynne uczestnictwo wiernych w sprawowaniu Najświętszej Ofiary, dokonał odnowy ksiąg liturgicznych po Soborze Watykańskim II. Dowartościowuje udział świeckich przez ubogacenie liturgii. Soborowa Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium* mówi o odnowie poprzez przywrócenie nabożeństw, w których czyta się Pismo Święte. Zwraca uwagę, aby celebracje obrzędów były zrozumiałe i krótkie, co ma ułatwić ich przyjęcie przez wiernych[29]. Eucharystia w ten sposób ma jeszcze bardziej uobecnić i w sposób jasny ukazać Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego.

Kościół pozostawia także wiele miejsca wiernym dla ich inwencji. Dlatego też każda Eucharystia powinna być dostosowana do potrzeb i specyfiki danej wspólnoty, w której jest sprawowana, ich przygotowania duchowego czy nawet temperamentu[30]. Celebracja ma polegać na uczestnictwie całego zgromadzenia, gdyż Kościół to przede wszystkim Lud Boży, który przez swój udział w Eucharystii sam jest ofiarnikiem i żertwą ofiarną. Wierni nie posiadając władzy przemiany postaci eucharystycznych czy odpuszczania grzechów, odwzorowują w swoim życiu kapłaństwo Chrystusa w Jego bezgranicznej miłości i oddaniu[31]. Ma się to przejawiać w aktualizacji życia z tym, co się sprawuje na ołtarzu. Codzienny trud i cierpienia są udziałem wiernych w ofierze samego Chrystusa w sakramencie Eucharystii[32].

Uczestnictwo wiernych w sprawowaniu Najświętszej Ofiary ma ożywiać w nich uczucie zdumienia wobec Eucharystii. To wewnętrzne uczucie ułatwia sprawowanie Liturgii Godzin, uczestnictwo w nabożeństwach,

---

27 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Instrukcja *Redemptoris Sacramentum,* Pallottinum, 2004, s.24.

28 Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia,* dz. cyt., 12-18.

29 KL, 30-31.

30 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Instrukcja *Redemptoris Sacramentum,* Pallottinum, 2004, s.26.

31 Por. E.Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego,* Poznań 1990, s. 270.

32 Tamże, s. 271.

zwłaszcza eucharystycznych, czy chociażby modlitwa różańcowa[33]. Szczytowym momentem czynnego udziału wiernych w Najświętszej Ofierze, jest przystąpienie do Komunii Świętej[34].

Konstytucja Dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II mówi, że Eucharystia jest *źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego*, urzeczywistnia ona jedność całego Ludu Bożego[35].

Poprzez czynny udział wiernych w Ofierze Eucharystycznej, nie jest ona tylko samą akcją liturgiczną kapłanów, ale całego Kościoła[36]. Zatem w samej naturze Ludu Bożego jest ciągły zamiar, aby się nieustannie rozszerzał na cały świat spełniając wolę Bożą[37]. Sobór Watykański II w swoim nauczaniu zwalczał istniejący dualizm pomiędzy celebracją Eucharystii przez kapłanów a biernym uczestnictwem wiernych[38]. Wierni są zobowiązani do czynnego uczestnictwa w Ofierze Eucharystii, każdy odpowiednio do zadań liturgicznych[39].

Niektórzy wierni świeccy wykonują funkcje liturgiczne podczas Mszy Świętej, przez co świadczą pomoc w celebracji. Wypływa to z tradycji Kościoła[40]. Funkcjami tymi mogą być sprawowanie posługi diakona, akolity czy lektora[41]. Pojęcie takiej czy innej funkcji wymaga przygotowania kandydata, który ma świadczyć pomoc w czasie liturgii[42].

Innym, a jakże powszechnym udziałem wiernych świeckich w Eucharystii, jest posługa ministrantów. Dopuszcza się także możliwość angażowania dziewcząt i kobiet za zgodą biskupa diecezjalnego do posługi ministranckiej. Trzeba jednak zachować ustalone przepisy[43].

Poprzez swoje posługi i różne gesty oraz znaki sprawowane przez świeckich podczas liturgii, które oznaczają i skutecznie uobecniają mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa wraz z kapłanem wierni celebrują Eucharystyczną Ofiarę. Każdy wykonuje specyficzne zadania litur-

---

33 Por. Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae,* 16 X 2002 w: AAS 95 (2003) 5-36.

34 Por. E.Ozorowski, *Eucharystia w nauce*…dz. cyt., s. 271.

35 KK 11; KL 10.

36 Tamże.

37 KK 13.

38 CIC, can. 1248.

39 KPK, kan. 899.

40 Tamże, kan. 230.

41 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Instrukcja *Redemptoris Sacramentum,* Pallottinum, 2004, s.29-30.

42 Tamże, s. 30.

43 Tamże s. 31.

giczne. Trzeba jednak mieć na uwadze, aby nie nastąpiło zaciemnienie uzupełniającego się podziału między kapłanami a świeckim[44].

Soborowa nauka o liturgii spowodowała ogólne ożywienie wiernych świeckich, co do ich sprawowania funkcji liturgicznych. Liturgia jako czynność całego Kościoła a więc i świeckich z rzeczy samej pozwala wykonywać im niektóre funkcje niebędące ściśle przypisane kapłanom i ich posłudze urzędowej[45].

Czynny udział wiernych w sprawowaniu Najświętszej Ofiary niejako wypływający z powszechnego kapłaństwa, co jest konsekwencją sakramentów chrztu i bierzmowania, powinien być uporządkowany i przestrzegać teologicznych zasad. Troską o to obarczeni są pasterze, którzy mają pouczać świeckich o powierzonych im posługach[46].

Wszyscy wierni, zarówno duchowni jak i świeccy, uczestnicząc w Eucharystii łączą się w jej celebrowaniu, każdy na swój sposób, zależnie od przyjętych święceń i posług[47]. Przez to wspólnie jako jeden Lud Boży sprawują Eucharystię, która *jest czynnością samego Chrystusa i Kościoła*[48]. Jest ona szczytem i źródłem życia duchowego, a przyjmując Komunię Świętą podtrzymuje się niezbędną łaskę w życiowym powołaniu i stanie życia[49].

Bibliografia

Źródła podstawowe

Codex Iuris Canonici autohtate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego [KPK 1983] Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984

Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego, Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego, Rzym 2002 (dal. cyt. OWMR), Poznań 2004

Dokumenty soborowe

Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium,* (dal. cyt. KK) W: SW II KDD, Pallottinum 1968, s. 105 – 170

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes,* (dal. cyt. KDK) W: SW II KDD, Pallottinum 1968, s. 830 – 987

---

44 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska posynodalna *Christifideles laici,* 30 XII 1988, nr 23 w: AAS 81 (1989) 393-521.

45 KL 28; KPK, kan.230.

46 Jan Paweł II, *Christifideles laici,* dz. cyt.,22, 23.

47 KPK, kan. 899.

48 Tamże.

49 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje,* Pallottinum 2004, s. 22.

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium,* (dal. cyt. KL) W: SW II KDD, Pallottinum 1968, s. 40 – 99

Dokumenty papieskie

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie *Christifideles laici,* 30 grudnia 1988, w: AAS 81 (1989); oraz w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, tom I, Kraków 1996, s. 269 – 377

Jan Paweł II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia*, 17 kwietnia 2003

Jan Paweł II, List apostolski o Różańcu Świętym *Rosarium Virginis Mariae,* 16 października 2002, w: AAS 95 (2003)

Jan Paweł II, List apostolski o tajemnicy i kulcie Eucharystii *Dominicae cenae,* 24 lutego 1980, w: AAS 72 (1980); oraz w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, wyboru dokonał i komentarzem opatrzył Ks. Romuald Rak, Londyn, marzec 1987

Paweł VI, *Uroczyste wyznanie wiary,* 30 czerwca 1968, w: AAS 60 (1968)

Pius XII, Encyklika o świętej liturgii *Mediator Dei,* 20 listopada 1947, w: AAS 39 (1947); oraz w: *Eucharystia w wypowiedziach…*(j. w.) s. 47 – 66

Literatura

Gerosa L., *Prawo Kościoła, Podręcznik teologii katolickiej*, Poznań 1999

Hemperek P. – Góralski W. – Przytuła F. – Bakalarz J., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, tom 3, księga IV, Lublin 1986

Journet K., *Msza Święta – obecność ofiary krzyżowej*, Poznań 1959

Ozorowski E., *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego,* Poznań 1990

Pawluk T., *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986

Szafrański A. L., *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1978

Semiologiczny aspekt przemijania i wieczności

LUCYNA ROTTER
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie ;
Wydział Teologiczny w Tarnowie

Abstract: *Over the centuries, many of the artists, poets, theologians, as well as thinkers and philosophers had been trying to present, in a different way, the truth about the lasting and elapsing.*

The symbolism, based on the Bible, the Church Theory, folk tradition and ancient culture seem to be probably the most appropriate idea of these truths. The awareness and knowledge setting in a particular culture and religion must obviously give us a clue to understand the sign or the symbol. However, only being aware of this fact, or the experienced by such source, can be seen just at the feeling level. Therefore, recoursing to transmission of such difficult issues like the time, life, lasting and elapsing, by language of the symbols seem to be the simplest way to understand it.

Key words: *Symbols. Alegory. Time. Transfiguration.*

Próby wyobrażania upływu czasu[1] i przemijania a zarazem niezmienności występują w każdej cywilizacji, kulturze i religii. Czas jest bowiem w sposób nierozerwalny związany z ludzkim życiem. Już w starożytności problem upływu czasu stanowił źródło zainteresowań zarówno filozofów, astronomów, astrologów jak i artystów. Na podstawie obserwacji nieba i gwiazd nauczono sie określać upływ czasu. Konieczne do tego stały się odpowiednie nażędzia, ale i znaki, symbole pozwalające na łatwiejsze uzmysłowienie sobie upływu czasu oraz jego podziału. Jedynie przez znak można oddać rzeczywistość pozamaterialną, trudną do wyrażenia werbalnego[2]. Czas fascynował i nadal fascynuje ludzi jako zjawisko, na które nie mamy żadnego wpływu. Starożytni dlatego uważali go za boga. Od tam-

1 gr. Κρόνος, łac. Tempus.

2 Zaznaczyć należy, że nie zawsze czas postrzegano w sposób linearny, co znajdywało swe odbicie w formie jego symboliczych przedstawień.

tych czasów udało nam się jedynie udoskonalić sposoby jego mierzenia, jego istota nadal pozostaje tajemnicą[3].

Symbolika czasu w obszarze kultury europejskiej to temat rozległy, wymagający szczegółowych badań źródłowych. W niniejszej pracy dokonana zostanie próba usystematyzowania pewnej grupy przedstawień. Znaki i symbole odnoszące się do pojęcia przemijania i czasu, podzielone zostały na przedstawienia alegoryczne oraz symbole przedmiotowe występujące w sztuce i literaturze jako znaki odnoszące się do upływu czasu.

Przedstawienia alegoryczne

W wielu religiach czas powierzany był odpowiednim **bogom**, którzy panując nad nim wpływali na lody człowieka lub też mieli strzec naturalnego porządku rzeczy.

Okeanos to grecki tytan zrodzonych ze związku Uranosa i Gai, który jako jedyny nie stanął po stronie Kronosa w walce z jego synem Zeusem[4]. Okeanos uważany był za ojcem wszystkich rzek[5]. Przedstawiany był jako brodaty starzec, ze szczypcami kraba we włosach. Spotkać można także wyobrażenia Okeanosa jako kosmicznego węża. Widziano w nim strażnika strumienia czasu i wiecznych przemian, a także uosobienie pramorza, z którego powstało wszelkie życie. Uważano, że Okeanos jest jak rzeka, opływająca świat, towarzysząc nieustającemu cyklowi narodzin i śmierci ale i będąc granicą pomiędzy światem żywych i zmarłych. Okeanos uosabiany był z rzeką, której nurt odzwierciedla upływ czasu, przemijanie ale i nieustanną odnowę. Z drugiej strony bóg ten zaadoptował także znaczenie przypisywane samej wodzie. Z Okeanosem wiąże się zatem także dwoistość natury. Podobnie jak woda mógł być zarówno siłą niszczącą (jak woda w czasie powodzi) jak i źródłem życia (tak jak woda nawadniająca ziemię)[6].

Okeanosa utożsamiano niekiedy z perskim bogiem Zarvanem, który stanowił ucieleśnienie dwóch odrębnych idei: czasu nieskończonego (wieczności) oraz czasu długo panującego (konieczności). Na przedstawieniach chrześcijańskich Okeanos został zdegradowany i pozbawiony władzy nad czasem. Pojawia się jako „ojciec wodnych nurtów" u stóp Chrystusa, Pana Czasu. Zaznaczyć wypada także, że w Grecji wiele bóstw opiekowało

---

3 *Czas w kulturze,* opr. A. Zajączkowska, Warszawa 1988; A. Chanel, A. Simarro, *Słownik symboli,* Warszawa 2008, s. 35.

4 R. Graves, *Mity greckie,* Kraków 2009, s. 28-29.

5 Niektóre z nich wymienione przez Hezjoda w Teogonii to Nil, Meander, Alfejos, Skamander, Hermos, Nessos, Rodios, Eridanos, Haliakmon. Por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej,* Wrocław-Warszawa-Kraków 1997, s. 262.

6 A. Kempiński, *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich,* Warszawa 2001, s. 324; G. Bellinger, *Leksykon mitologii. Mity ludów i narodów świata,* Warszawa 2005, s. 298.

się różnymi aspektami czasu. Na przykład Chairos była boginią właściwej chwili, sprzyjającej podjęciu decyzji, zaś Eon był uosobieniem wieczności[7].

Jednak to inni bogowie zyskali największą popularność w nowożytnej symbolice, zajmując poczesne miejsce w przedstawieniach alegorycznych czasu. Chronos w mitologii greckiej był jednym z bogów stwórców świata. Utożsamiano go z wiecznością, a równocześnie z krótkością życia człowieka i nieuniknioną śmiercią. Był to wszystko widzący bóg ujawniający przed oblicze Prawdy wszelkie skrywane działania. W sztuce antycznej często ukazywany był jako dojrzały mężczyzna, wprawiający w ruch koło ze znakami zodiaku. Drugim ze wspomnianych bogów, którzy stali się alegoriami czasu był tytan – Kronos, bóg niezmienności czasów i nieuchronności przemijania. Sierpem, który dostał od swej matki wykastrował ojca, pozbawiając go w ten sposób władzy. Pożerał swoje dzieci, by w ten sposób wyeliminować ewentualnych następców. W sztuce antycznej jego atrybutem był sierp oraz oplatający go wąż – symbol wieczności. W ikonografii chrześcijańskiej, alegoryczne przedstawienie czasu to kompilacja tych dwu bogów. Przedstawiany był najczęściej jako dojrzały mężczyzna lub wręcz starzec. Jego atrybutem była zwykle kosa (echo przedstawień Saturna, który był rzymskim odpowiednikiem Kronosa), sierp, klepsydra oraz uroburus. Zwykle była to postać uskrzydlona. Jedno skrzydło Czasu było złożone, drugie rozwinięte – to symbol czasu minionego i tego, który ma nadejść[8].

W symbolice chrześcijańskiej można natomiast spotkać wyobrażenia **Chrystusa** jako Pana Czasu. Bóg jest stwórcą wszechświata i wszechczasów. Dzięki zbawczej męce Chrystusa czas w sposób szczególny zyskał charakter linearny – od stworzenia, przez zbawienie do paruzji. W kulturach antycznych czas miał bardziej cykliczny charakter. Począwszy od wieków średnich w sztuce chrześcijańskiej można spotkać kompozycje ukazujące Chrystusa (lub Boga Ojca bądź Trójcę) władającego czasem i wszechświatem. Są to wyobrażenia wykorzystujące poniekąd symbolikę antyczną, bowiem widzimy Chrystusa w otoczeniu znaków zodiaku lub wprawiającego w ruch wszechświat. Znane są także kompozycje, na których widać u stóp Jezusa Okeanosa oraz Demeter lub Florę. Postaci te pełnią oczywiście jedynie rolę alegorycznego przedstawienia czasu i natury lub całego świta: wód i ziemi[9].

---

7 M. Battistini, *Symbole i alegorie*, Warszawa 2005, s.14 - 17.

8 G. Bellinger, *Leksykon mitologii…*, s. 83, 220 - 221; R. Willis, *Słownik mitów,* Warszawa 2001, s. 43, 108 - 109; M. Battistini, *Symbole i alegorie…*, s. 18.

9 R. Hind, *Twarze Boga,* Warszawa 2005, s. 15 - 21;M. Battistini, *Symbole i alegorie…*, s. 24–29.

Inną formą ukazania czasu były alegorycznego przedstawienia następujących po sobie niezmiennie **pór roku.** Przedstawiane były jako osoby w różnym wieku, trzymające w ręku atrybuty przynależne każdej z pór. W antyku każda pora roku poświęcona była odpowiednim bogom. Dla wiosny byli to: Hermes, Zeus (Jowisz), Hera (Junona), Eros-Fanes, Kora, Persefona (Prozerpina), Flora. Z porą letnią wiązano Heliosa (Sol), Febusa (Apollo), Demeter (Ceres) i Pamonę a z jesienią Dionizosa (Bachusa) i Wertumnusa. Z zimą utożsamiano Hadesa (Plutona), Hefajstosa (Wulkana), Kronosa (Saturna) i Janusa. Każda z pór roku posiadała swój atrybut. Jeśli był to atrybut zoomorficzny – zwykle równocześnie był atrybutem boga przypisanego danej porze roku. I tak, baran – symbol Zeusa, był świętym zwierzęciem wiosny. Lew – atrybut Heliosa, wiązano z porą letnią (innym atrybutem lata był smok). Byk – atrybut jesieni, był równocześnie znakiem Dionizosa (inny atrybut jesieni to zając), zaś wąż – kojarzony z Hadesem, był symbolem zimy (inny atrybut tej pory roku to salamandra). Pory roku mogły mieć także atrybuty florystyczne: wiosna – wieniec kwiatowy i puszczający pierwsze pąki krzew; lato wieniec z kłosów i pęk zbóż w dłoni; jesień – kiść winogron i owoce zaś zima drzewo bez liści[10].

W Grecji pory roku były kobietami. Wyjaśnienie zjawiska przemienności pór roku odnajdywali Grecy w micie o Demeter i Persefonie[11]. Jedne z bardziej uroczystych obrzędów starożytnej Grecji – misteria eleuzyńskie – przedstawiały ów mit w formie rytualnego widowiska. W trakcie misterium niesiono zżęte kłosy zboża i spożywano wywar z jęczmienia co miało być znakiem zjednoczenia z bogami. Ponieważ ziarno zboża powierza się ziemi by na nowo ożyło, dlatego wyrażało nadzieję na nowe życie po śmierci, symbolizowało zmartwychwstanie przez grób. Z tego samego powodu wyobrażenie czterech kobiet – pór roku często umieszczano na nagrobkach, jako doskonale oddające przemijalność ludzkiego życia[12].

W Rzymie w ramach niektórych igrzysk odbywały się wyścigi rydwanów. Poszczególne rydwany miały odpowiednie barwy symbolizujące pory roku[13]. Rydwany wykonywały siedem okrążeń wokół areny, ponieważ siódemka była liczbą świętą oznaczającą doskonałość[14].

---

[10] M. Battistini, *Symbole i alegorie…*, s. 32; M. O'Connell, R. Airey, *Znaki i symbole,* Warszawa 2007, s. 188 – 189; *Znaki i symbole. Ilustrowany przewodnik,* Warszawa 2009, s. 40 - 41.

[11] Por. R. Graves, *Mity greckie…,* s. 74-77; J. Parandowski, *Mitologia*, Poznań 1990, s. 81-84.

[12] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne,* red. B. Kupis, Warszawa 1974, s. 362; J. E. Cirlot, *Słownik Symboli,* Kraków 2000, s. 325.

[13] Kolor zielony symbolizował odradzającą się wiosenna szatę roślinną, czerwony – żar letniego słońca, niebieski – jesienne mgły, biały – śnieg.

[14] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej,* Warszawa 2001, s. 336.

W wiekach średnich motyw pór roku występował często w powiązaniu z rokiem, miesiącami i znakami zodiaku. Wiązało się to, z mającym swe korzenie w astrologii, przekonaniem o wpływie ciał niebieskich na ziemskie życie człowieka. Pory roku symbolizowały w tym przypadku narodziny, dojrzałość, starość i śmierć[15].

W sztuce nowożytnej pory roku wyobrażano poprzez ukazanie prac lub narzędzi związanych z danym okresem. Wykorzystywano także formy przedstawień, symbole i atrybuty znane w czasach antycznych. Czasem formą atrybutu był także strój, odpowiadający aurze panującej w konkretnym okresie roku[16].

Zaznaczyć należy że w sztuce nowożytnej pory roku nie zawsze musiały występować wespół. Powszechne były także realizacje ukazujące alegoryczne kompozycje tryumfu jednej z pór roku. Wiosnę zwykle kojarzono w miłością, towarzyszyły jej zatem rzesze amorków, króliczki (symbol płodności) lub pary zakochanych. Wiosna to czas siewu i budzenia się natury, jej atrybutem był zatem pług, kwiaty (także wianki z kwiatów) oraz baranki i koźlątka. Wiosna przedstawiana jest często w towarzystwie bogini Flory. W Rzymie w kwietniu obchodzono święta floralia, poświęcone Florze oraz budzącej się naturze. Według C. Ripy, wiosna miała być przedstawiana w wieńcu z borówek, z bukietem kwiatów. Lato przedstawiano w skojarzeniu z pięcioma zmysłami lub motywem żniw. Jest to pora żniw, wyobrażane było zatem z sierpem, kłosami zbóż (czasem razem z kwiatami). Latu niekiedy towarzyszy smok lub lew. Może być także ukazywane w towarzystwie bogini Ceres – opiekunki urodzajów. Wspomniany już Ripa opisuje alegorię lata jako dziewczynę o hożym wyglądzie w żółtych szatach, z wieńcem pszenicznym i płonącą pochodnią. Jesień obrazowano poprzez ukazanie prac odpowiednich do tej pory lub poprzez melancholijne kompozycje alegoryczne, przypominające przemijanie. Jesień – okres zbiorów, dlatego symbolizował ją róg obfitości, kiście winogron, czasem też bluszcz, kosze owoców, oraz zając (poluje się na nie w listopadzie). Jesień uosabiał także niekiedy Bachus lub Persefona. Ukazywana miała być według Ripy jako dojrzała kobieta, przy tuszy, w bogatych szatach, w wieńcu z winorośli i z rogiem obfitości w ręku. Zima wiązana jest z polowaniami lub pracami rzemieślniczymi czy zbieraniem drewna. Często występującym jej atrybutem były zdobycze myśliwskie oraz buzujący w kominku ogień. Przedstawiano tę porę roku także w momencie obejmowania rządów nad światem. Zima ukazywana była też wespół

---

[15] M. Battistini, *Symbole i alegorie…*, s. 32; J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*, Kielce 2007, s.260.

[16] J. Seibert, *Leksykon sztuki…*, s. 260; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli Herder*, Warszawa 2009, s. 235; D. Forstner, *Świat symboliki…*, s.112.

z bogiem Boreaszem – opiekunem wiatru północnego. W *Ikonologii* opisywana jest jako starzec lub staruszka odziana w skóry i siedząca przy suto zastawionym stole i płonącym ogniu[17].

W sztuce chrześcijańskiej pory roku często odnoszono do etapów ludzkiego życia: wiek dziecięcy, młodość, dojrzałość i starość a ze względu na swoje cykliczne występowanie również nadzieję na zmartwychwstanie. Jednak sam podział roku na wiosnę, lato, jesień i zimę nie ma swojego źródła w Piśmie Świętym. Został przez Ojców Kościoła zaczerpnięty z antyku i dostosowany do chrześcijańskiego światopoglądu. Podział ten po raz pierwszy zastosowany został w państwie babilońskim, skąd przejęli go Grecy i Rzymianie. Pory roku wiązano z Chrystusem, władcą czasu i wszechświata, przedstawiając go np. otoczonego wieńcem z kwiatów (wiosna), kłosów zboża (lato), winogron (jesień) lub oliwek (zima). Wieniec jest symbolem roku kościelnego a następujące po sobie pory roku obrazują tajemnice zbawienia. Przykład takiego przedstawienia na mozaice z V w. znajdującej się w Rzymie, w bocznej kaplicy baptysterium laterańskiego[18].

Upływ czasu obrazowano także ukazując następujące po sobie w ciągu roku znaki zodiaku. W każdym z nich Słońce przebywa przynajmniej tyle, ile trwa cykl faz Księżyca (miesiąc) dlatego przedstawienia **miesięcy i znaków zodiaku** były częstokroć łączone ze sobą[19]. Niektóre z nazw[20] poszczególnych zodiaków znane były już w starożytnej Mezopotamii i zostały przejęte w nieco zmienionej formie przez Egipcjan i Greków. W innych rejonach świata używano zupełnie innych, np. w Babilonii, takie jak Najemnik (Baran), Plejady (Byk), Centaur (Strzelec), Kozioł Morski (Koziorożec), Gula (Wodnik) czy Dwa Ogony (Ryby). Zaznaczyć należy do poszczególnych zodiaków przyporządkowane były planety lub inne ciała niebieskie, a symbolika związana z nimi przechodziła na znak zodiaku. Często znaki zodiaków i planety oznaczano takimi samymi symbolami graficznymi[21].

W alegorycznych wyobrażeniach miesięcy wykorzystywano, podobnie jak w przypadku przedstawień pór roku, motyw prac gospodar-

---

17 C. Ripa, *Ikonologia,* Kraków 1998, s. 330 – 334; *Znaki i symbole. Ilustrowany przewodnik,* Warszawa 2009, s. 40 - 41.

18 J. Seibert, *Leksykon sztuki...*, s. 260; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 235; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s.110-112.

19 *Nowa Encyklopedia Powszechna* PWN, t. 6, Warszawa 1998, s.1041.

20 Baran, Byk, Bliźnięta, Rak, Lew, Panna, Waga, Skorpion, Strzelec, Koziorożec, Wodnik, Ryby.

21 H. Biedermann, *Leksykon symboli,*Warszawa 2003, s. 105-106; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 349 - 350.

skich[22] i rozrywek dworskich, które przypadały na dany miesiąc. I choć tak jak znaki Zodiaku przedstawienia te zostały przejęte z antyku, to w odróżnieniu od nich sposób ich ukazywania zmieniał się zależnie od epoki. Styczeń ukazywano zwykle w odniesieniu do ucztowania i składania hołdu monarsze. Mógł też być ukazywany jako mężczyzna odziany na biało grzejący przy ogniu. Jego atrybutami mogły być też narzędzia rolnicze lub kogut. W przedstawieniach alegorycznych wykorzystywano natomiast wizerunek boga Janusa i znak Wodnika. Luty podobnie jak styczeń kojarzono z zabawami ale też z czasem napraw narzędzi i prac w sadach. Ukazywano go jako młodzieńca w siwych szatach, co miało kojarzyć się z mrozem, który w tym miesiącu skuwał całą przyrodę. Marzec zaś w pracach polowych związany był z orką i siewami. Marzec ukazywano też jako młodzieńca co miało odnosić się do budzącej się do życia przyrody. Jego atrybutem był mały ptaszek (symbol wiosny), hełm lub cała zbroja (odniesienie do Marsa), koń, rydel, kwiaty migdałowca i chmiel. Przedstawieniom Marca towarzyszyła też postać boga Marsa oraz symbole znaku Barana. Kwiecień kojarzono ze zbieraniem kwiatów, polowaniami lub pracami polowymi. W ujęciach alegorycznych kwiecień pokazywany był jako miesiąc miłości. Stąd postać Wenus (czasem u jej stóp klęczał Mars to znak odchodzącego marca ale i triumfu miłości nad instynktami wojennymi). Znakiem zodiaku odpowiadającym kwietniowi był Byk. Warto też wspomnieć o atrybutach alegorii Kwietnia. Były to króliki, wieniec borówek (roślina poświęcona Wenerze – bogini miłości), owoce granatowca, gołębie, ssące ciele i kwiaty fiołka. Sam miesiąc zaś ukazywany jest często jako pasterz. Zbliżone proweniencje posiadał Maj. Także ukazywano go przez pryzmat miłości, zalotów i romansów. Miesiąc ten wiązano także z przejażdżkami konnymi lub muzykowaniem w ogrodzie. Znakiem zodiaku przynależnym majowi były Bliźniętami. Alegoria Maja to młodzieniec w zielonych szatach z wieńcem na głowie, w ręku trzyma białe i czerwone róże. Czerwiec to miesiąc sianokosów i zbioru pierwszych owoców. Czerwcowi odpowiadał znak Panny, zaś bogiem opiekuńczym był Hermes. Przedstawiany był też jako młodzieniec w wieńcu z zielonego jeszcze zboża z sierpem w dłoni. Lipiec zdominowały żniwa, dlatego też alegoryczne jego przedstawienie to młodzieniec w wieńcu z dojrzałej pszenicy. Znakiem odpowiadającym lipcowi, a czasem też jego atrybutem był Lew. Sierpień także kojarzono ze żniwami lub z wielkimi upałami, które zwykle przypadały na pełnię lata. Znakiem zodiaku sierpnia była Panna. Alegoryczne przedstawienie tego miesiąca to uskrzydlony

[22] W wiekach średnich przedstawienia takie miały charakter dydaktyczny. Pokazywały w jaki sposób człowiek poprzez pracę może uzyskać odkupienie win i grzechów. Por. M. Feuillet, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006, s.106.

młodzieniec w wieńcu z damasceńskich róż. Jego atrybutem mogła być kwoka z kurczętami. Wrzesień natomiast to miesiąc winobrania, tłoczenia wina oraz polowań. Wrześniowi odpowiadała Waga. W kompozycjach alegorycznych jest najczęściej roześmianym młodzieńcem w wieńcu z kukurydzy i prosa, z rogiem obfitości w dłoni. Październik (znak Skorpiona) to czas jesiennych siewów zboża ozimego. Ukazywany był w wieńcu dębowym. W listopadzie urządzano świniobicie, zbierano drewno na opał i polowano na zające. Alegoria listopada to młodzieniec w szatach w jesiennych kolorach w wieńcu z gałązek oliwki. Grudzień to miesiąc łączący w sobie cechy dwu poprzednich - polowania i świniobicie. Znakiem odpowiadającym grudniowi jest Strzelec. Grudzień wyobrażany był jako wychudzony odziany na czarno człowiek[23].

Zodiak i miesiące stanowiły popularny temat średniowiecznej rzeźby katedralnej. W schyłkowym okresie wieków średnich, gdy astrologia przeżywała swój rozkwit, dużą rolę odgrywała antyczna nauka o wpływie znaków zodiaku na poszczególne części ciała człowieka. Według tej koncepcji człowiek jako mikrokosmos znajdował pod stałym wpływem makrokosmicznego. Chrześcijaństwo zaadoptowało tradycję astrologiczną wiążąc symbolicznie znaki Zodiaku z 12 apostołami w następujący sposób: Baran-Piotr, Byk-Andrzej, Bliźnięta-Jakub Starszy, Rak-Jan, Lew-Tomasz, Panna-Jakub Młodszy, Waga-Filip, Skorpion-Bartłomiej, Strzelec-Mateusz, Koziorożec-Szymon, Wodnik-Juda Tadeusz, Ryby-Maciej. Przedstawienia miesięcy często pojawiały się także jako ilustracje modlitewników. Umieszczano je najczęściej w znajdującym się na początku kalendarzu. Stopniowo przedstawienia miesięcy zaczęto wykorzystywać w publikacjach świeckich np. w kalendarzach ludowych. W sztuce renesansu miesiące stanowiły punkt wyjścia do przedstawiania licznych „lokalnych" motywów i symboli pogańskich, czy też tych zaczerpniętych z kultur antycznych[24].

Godziny (Hory) w mitologii greckiej to trzy córki Zeusa i Temidy: Tallo (rozkwit), Aukso (wzrost) oraz Carpo (dojrzałość). Pierwsza z nich odpowiadała za rozkwit roślin, druga za ich wzrost a trzecia sprawiała, że rośliny których czas minął zaczynały więdnąć[25]. Z czasem ich liczba rozrosła się do dwunastu sióstr tańczących wokół Heliosa i Apollina. Ów taniec odzwierciedlał cykliczność czasu oraz symbolizował ciągłe i powtarzające się odradzanie natury[26].

---

23 M. Battistini, *Symbole i alegorie...*, s. 47 – 59; J. Seibert, *Leksykon sztuki...*, s. 202; C. Ripa, *Ikonologia…*, s. 277 - 287.

24 H. Biedermann, *Leksykon....*, s. 106; J. Seibert, *Leksykon sztuki...*, s. 202; J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s.144-145.

25 P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej...*, s.147; J. Parandowski, *Mitologia...*, s. 121.

26 M. Battistini, *Symbole i alegorie...*, s. 74–76; J. Hani, *Symbolika świątyni...*, s. 148-149.

Inspiracje dwunastu tańczących hor w sztuce chrześcijańskiej można odnaleźć w postaciach aniołowie lub dwunastu apostołów adorujących Boga. Symboliczny aspekt godzin pojawia się też w Liturgii Godzin. Ta codzienna modlitwa składa się obecnie z Jutrzni (o świcie), Primy (po wschodzie słońca), Terti (około dziewiątej), Sexty (w południe), Nony (około trzeciej), Nieszporów (wieczorem) oraz Komplety (na zakończenie dnia). Nie zawsze zachowywano jednak powyższą kolejność i czas modlitw. Niejednokrotnie poszczególne godziny łączono lub przesuwano porę ich odmawiania, by umożliwić odmawiającym wypełnianie innych obowiązków w ciągu dnia[27]. Sama Liturgia miał jednak być wyrazem łączności z Bogiem i równocześnie jedności Kościoła jako Mistycznego Ciała. Liturgia wyraża też pragnienie Boga, by wielbić Go dzień i noc [28].

W kulturze europejskiej przemijanie i cykliczność wyrażana była także poprzez alegoryczne przedstawienia **dnia i nocy**. W mitologii greckiej uosobieniem nocy była bogini Nyks. Noc była córką Chaosu, jej dziećmi byli między innymi Tanatos (Śmierć), Hypnos (Sen) oraz Mojry. Owocami związku Nocy i jej brata Ereba był Eter (Powietrze) i jego siostra Hemera (Dzień)[29]. Noc symbolizuje tajemnicę, opiekuńcze matczyne łono ale także wiąże się ją z erotyką i fantazjami. Jest związana z żywiołem wody i światem podziemnym, gdzie ma swe źródło wszelkie życie, ale równocześnie jest matką śmierci. Przywodziła sen – a wiec ukojenie ale też mary nocne. Nyks nie była czczona przez starożytnych, żywiono jednak przed nią nabożną obawę i uważano za bardzo potężną boginię[30].

Przedstawienia Nocy są zróżnicowane jak ona sama. Wyobrażana była jako kobieta w czarnej gwiaździstej szacie, niekiedy posiadała czarne skrzydła. Od XVI w. alegorią nocy było przedstawienie kobiety trzymającej dwoje śpiących dzieci, które symbolizowały sen i śmierć. Przedstawieniom nocy towarzyszą często atrybuty: sowa i maki symbolizujące Śmierć i Sen. Pojawia się również pod postacią kobiety, której oczy przesłonięte są włosami, prowadzonej za rękę przez radosnego młodzieńca symbolizującego dzień[31].

---

27 W Kościele katolickim do codziennego odmawiania Liturgii Godzin zobowiązane są osoby wyświęcone, konsekrowane oraz świeccy którzy przez przynależność do określonych wspólnot, przyjęli taki obowiązek.

28 B. Nadolski, *Leksykon liturgii,* Poznań 2006, s. 757 – 785; W. Głowa, *Liturgia Godzin,* [w:] *Encyklopedia Katolicka,* t. 10, Lublin 2004, kol. 1207 – 1208.

29 V. Zamarovský, *Bohovia a hrdinovia antických bájí,* Bratislava1998, s. 307; P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej…*, s. 254; R. Graves, *Mity greckie…*, s. 21-23.

30 M. Battistini, *Symbole i alegorie…*, s. 68; H. Biedermann, *Leksykon…*, s. 239.

31 M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach,* Warszawa 2011, s. 137 – 155; J. Seibert, *Leksykon sztuki…*, s. 88.

Hemera (Dzień) to jedno z dwóch imion bogini Eos (Aurory). Imię te określały role jakie pełniła Eos. Pojawiała się na niebie przed swym bracie Słońcem jako jego zapowiedź[32]. W kulturze chrześcijańskiej do dnia porównywano Chrystusa. Jego śmierć i zmartwychwstanie związane jest z dziennym rytmem słońca – umiera o godzinie dziewiątej wieczorem, zstępuje do piekieł po zachodzie słońca aby powrócić rankiem o wschodzie słońca[33].

Upływający nieuchronnie czas obrazowały także kompozycje przedstawiające **etapy w życiu człowieka**. Najczęściej prawda ta wyobrażana była jako trójgłowa postać lub mężczyźni bądź kobiety w różnym wieku. Ukazywane również poprzez nawiązanie do zagadki zadawanej przez Sfinksa, której rozwiązanie stanowił człowiek i okresy jego życia: dzieciństwo, wiek dojrzały i starość. Życie ludzkie mogło być także ukazane przez Prządki (Mojry, Parki) tkające ale i nieodwracalnie przecinających nić życia ludzkiego. Częsty był też motyw tańca np. w przedstawieniach Danse macabre – wirującego kręgu zmarłych i żywych, ukazującego równość wszystkich ludzi w obliczu śmierci[34].

Symbole figuralne

Język symboli operuje cała gamą możliwości przedstawień, które można wykorzystać dla ukazania pewnych prawd. Oprócz wymienionych już wyżej przedstawień o charakterze alegorycznym, istnieją także personifikacje, przenośnie, emblematy, język gestów itd. Warto zatrzymać się jednak nad przedstawieniami zwanymi symbolami figuralnymi. Są to przedmioty, zwierzęta lub rośliny; czasem nawet elementy ciała ludzkiego, które przez swoje podobieństwo lub skojarzenie przywodzą nam na myśl sferę niematerialną.

Jednym z symboli odnoszących się do upływu czasu jest **Ouroboros (Uroboros)**[35]. Jest to wąż pożerający własny ogon. Symbolizuje cykliczność czasu, wieczności, nieskończoności. Był także znakiem zjednoczenia ducha i materii, nie ulegającym przez to zniszczeniu lecz bezustannej przemianie form. W alchemii stanowił symbol przemieniającej się

---

32 V. Zamarovský, *Bohovia a hrdinovia…*, s. 170; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 68; M. Battistini, *Symbole i alegorie…*, s. 60.

33 J. Hani, *Symbolika świątyni…*, s. 149; M. Feuillet, *Leksykon symboli…*, s. 86; J. Seibert, *Leksykon sztuki…*, s. 88.

34 H. Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930, passim; *Obraz śmierci w sztuce polskiej XIX i XX wieku,* Kraków 2000, s. 57 – 67; J. Seibert, *Leksykon sztuki…*, s. 321-322; H. Biedermann,*Leksykon…*, s. 358; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 290.

35 Nazwa pochodzi w zależności od źródła – od koptyjskiego słowa “ouro” – król i hebrajskiego “ob” – wąż lub od greckiego “ouraios” – wąż i “boros” – żarłoczny.

materii, a zwłaszcza materii pierwotnej (materia prima), z której powstaje kamień filozoficzny[36].

Podobną wymowę ma motyw dwóch nawzajem pożerających się węży tworzących koło symbolizujące cykl niekończących się śmierci i narodzin. W rozumieniu chrześcijańskim jest to przedstawienie zmartwychwstania lub upływu lat. Św. Cyryl Aleksandryjski łączy symbolikę węża z czasem „ponieważ jest długi i skrada się bezszelestnie"[37].

Innym, bardzo wyrazistym symbolem wieczności i nieśmiertelności a także cykliczności śmierci i narodzin jest **Feniks**. Egipcjanie wierzyli, że jest to ptak święty, o wyglądzie zbliżonym do czapla lub złotego sokoła z głową czapli. Herodot opisuje go natomiast jako ptaka o upierzeniu częściowo złotym a częściowo czerwonym, który budową i wielkością przypomina orła. Pliniusz Starszy zgadza się z Herodotem co do wielkości, jednak według jego opisu pióra feniksa lśnią złotym i purpurą, zaś jego ogon jest niebiesko – różowy[38].

Feniks był ptakiem obdarzonym nadzwyczajnym darem długowieczności. Legendy o nim możemy znaleźć w antycznej literaturze egipskiej, greckiej i rzymskiej. W „Fizjologu" znajdujemy taka jej wersja: „*W Indiach żyje ptak zwany feniksem. Co pięćset lat przybywa on do lasów Libanu i nasyca swe skrzydła aromatycznymi ziołami. Kapłanowi w Heliopolis ukazuje się znak(...). Kapłan (...) przybywa i napełnia ołtarz drzewem winorośli. Ptak przybywa do Heliopolis ze skrzydłami nasyconymi aromatycznym zielem, wstępuje na ołtarz, sam zapala ogień, a następnie spala się. Następnego dnia kapłan, przeszukując ołtarz, znajduje w popiele larwę, drugiego dnia znajduje pisklę, a trzeciego dnia znajduje dojrzałego ptaka. Pozdrawia on kapłana i wyrusza do swojej siedziby*[39]. Różne wersje opowieści o feniksie przytaczają także w swych tekstach m.in. Herodot, Owidiusz, Pliniusz Starszy, Tacyt, Pomponiusz Mela oraz Marcjalis i Stacjusz. Według Herodota feniks co 500 lat przylatuje z Arabii do Egiptu, przynosząc swego ojca, spowitego w mirrę, aby go pogrzebać w świątyni Heliosa. Owidiusz i Pliniusz Starszy wspominają o narodzinach młodego feniksa z ciała starego[40]. Z kolei Marcjalis i Stacjusz wspominają o samospaleniu feniksa i tą wersję odnajdujemy również w trak-

---

36 M. Battistini, *Symbole i alegorie...*, s.10; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 317; S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, Warszawa 2002, s. 324 – 325; J. Tresidder, *Symbole i ich znaczenie*, Warszawa 2001, s. 148.

37 D. Forstner, *Świat symboliki…*, s. 305; S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie...*, s. 325.

38 S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie...*, s.93-95; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 74; G. Bellinger, *Leksykon mitologii…*, s. 130 - 131.

39 *Fizjolog...*, s.28-30.

40 S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie...*, s.94-95; *Fizjolog...*, s.30; H. Wójtowicz, *Feniks w literaturze wczesnochrześcijańskiej,* „Vox Patrum", nr 6–7:1984, s. 376–383; M. Lurker,

tacie Aviarium którego powstanie datowane jest na okres pomiędzy 1132 a 1152 roku. W 54 rozdziale tego traktatu mowa jest i feniksie: *(...)*[Ptak] *ten, żyjąc ponad pięćset lat, gdy zauważy, że się zestarzał, układa sobie stos pogrzebowy ze zgromadzonych aromatycznych gałązek i zwróciwszy się ku promieniom słońca, ruchami skrzydeł świadomie wznieca ogień, w którym się spala. W ten sposób ponownie odradza się z popiołów*[41].

Symbolika feniksa dotyczy głównie nieśmiertelności, wieczności i zmartwychwstania. W starożytnym Rzymie był symbolem odnowy i wiecznego trwania cesarstwa, Egipcjanie uważali feniksa za symbol słońca, które wyznacza pory roku i określa kalendarz, przy czym w okresie Nowego Państwa symbolizował nieśmiertelność i duchową przemianę. W kulturze chrześcijańskiej feniks najczęściej obrazuje prawdy o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym. Ojcowie Kościoła uważali go za symbol zmartwychwstania (zarówno w rozumieniu powszechnym jak i w odniesieniu do Chrystusa), a także jako znak nieśmiertelności duszy. Zenon z Werony wskazywał natomiast na feniksa, jako na symbol cyklu życia i śmierci oraz zmartwychwstania[42].

Jednym z najczęściej spotykanych symboli florystycznych, powiązanym znaczeniowo z czasem, jest **róża**. W starożytności wierzono, że białe róże powstały w chwili narodzin Afrodyty, jak i ona sama z morskiej piany. Czerwoną barwę zyskały, gdy na płatki róży spadła kropla krwi Afrodyty, gdy zraniła się ona o kolec biegnąc na spotkanie z Adonisem (według innej wersji zabarwiły się od krwi Adonisa). Róża ma wiele, niekiedy przeciwstawnych znaczeń, zależnych od jej barwy i kształtu. Jedno z nich to nietrwałością i przemijalności. Kolejne znaczenie wiąże się z wyobrażeniem pięciu płatków róży umieszczonych wokół podstawy, które mają między innymi wyobrażać stały i powtarzający się ruch kosmosu. Dlatego uznano różę, pośrednio, za symbol wieczności. Róża stanowiła także symbol odrodzenia i miłości mogącej przezwyciężyć śmierć[43].

W ikonografii chrześcijańskiej róża jest m.in. symbolem pięciu ran Chrystusa a w jego przedstawieniach jako Alfy i Omegi symbolizuje połąc-

---

Przesłanie symboli w mitach…, s. 322; A. Adamska, *Zapach dobra i odór zła*, „Zeszyty Naukowe KUL", t. 39:1996, nr 3–4, s. 37–41.

41 S. Kobielus, *Fizjologi i Aviarium*, Kraków 2005, s.149.

42 Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie,* [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich.* red. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 61–109; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 227–228; S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie...*, s. 96-99; H. Biedermann, *Leksykon...*, s.87-88.

43 L. Rotter, *Symbolika kwiatów i ziół,* [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska,* red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007, s. 143–154; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 253; L. Impelluso, *Natura i jej symbole: rośliny i zwierzęta*, Warszawa 2006, s. 118 - 127; H. Biedermann, *Leksykon...*, s.310; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s.191-192.

zenie Początku i Końca. Wspomnieć też należy o motywie rozet w średniowiecznych kościołach, które nawiązywały do symboliki kręgu jako nieskończoności a także słońca utożsamianego z Chrystusem[44].

Innym symbolem ze świata roślin, wiążącym się z czasem jest **drzewo**. W kulturach przedchrześcijańskich drzewo zajmowało bardzo istotne miejsce, będąc znakiem centrum, osi świata, łączności pomiędzy niebem a ziemią, miejsce teofanii lub wręcz siedzibą boga. Drzewo było także traktowane jako alegoria cykliczności odradzającej się natury a także jako symbol życia i nieśmiertelności. Takie koncepcje wynikały z obserwacji natury np. liście drzew odradzają się w określonym cyklu, są więc symbolem życia i śmierci a także przebiegu cyklu rocznego. Natomiast drzewo iglaste, zimozielone oraz żywiczne, to symbole nieśmiertelności[45].

Pośród symboli z grupy przedmiotów i narzędzi warto wspomnieć o **pierścieniu**. Wykonane z metali szlachetnych, żelaza, brązu, kości słoniowej, rogu a nawet ze szkła – w starożytnej Grecji był oznaką wolnego człowieka. W Rzymianie – noszono początkowo pierścienie wykonane z żelaza, uważając je za talizman mający moc odpędzania złych duchów i demonów. Złote pierścienie używali jedynie senatorowie, kapłani i osoby o wysokim statusie społecznym, później jednak przestały być oznaką przynależności do określonego stanu społecznego. W okresie średniowiecza, ozdobione drogimi kamieniami pierścienie traktowano jako amulety mające chronić przed „złym okiem" i „złym słowem" a także chorobami. Na drzwiach średniowiecznych kościołów często umieszczano antabę – wizerunek lwa trzymającego w paszczy pierścień. Każdy prześladowany już w momencie dotknięcia pierścienia dostawał się pod ochronę Kościoła. Pierścienie z wyrytymi literami imienia, z oprawioną w nich gemmą (kamień szlachetny lub półszlachetny ozdobiony reliefem) lub grawerowaną płytką metalu były rodzajem tłoku pieczętnego. Ludziom

---

[44] Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne. Leksykon,* Kraków 2011, s. 185-187; L. Rotter, *Rośliny jako atrybuty świętych,* [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska,* red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007, s. 41–58; Taż, *Biblijne pochodzenie symboli związanych z przedstawieniami w sztuce Matki Bożej Niepokalanie Poczętej,* „Studia Catholica Podoliae", nr 3:2004, Городок - Кам'янець Подільський, s. 235–244; P. Borza, *Nežná úcta k Presvätej Bohorodičke Panne Márii u gréckokatolíkov na Slovensku*, [w:] *Maria Immaculata, 150. rocznica ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP*, red. J. Marecki, L. Rotter, Krakow 2004, s. 61–68; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 192; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 253; H. Biedermann, *Leksykon...*, s. 272-311; S. Grabska, *Symbole i idee biblijne w naszym życiu*, Warszawa 2004, passim.

[45] L. Rotter, *Florarium christianum - u styku kultury chrześcijańskiej i kultur antycznych,* [w:] *Ogród Pana,* red. J. Brusiło, Kraków 2010, s. 69–82; J. Brusiło, *Od symboliki drzewa w religiach świata do teologicznych znaczeń chrześcijańskiego "drzewa krzyża",* tamże, s. 51 – 68; M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach…*, s. 239 – 260; A. Trzciński, *Symbole i obrazy,* Lublin 1997, s. 53; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 61, 357; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s.155.

umierającym zdejmowano pierścienie, gdyż uważano, że utrudniają one rozstanie ze światem doczesnym, zaś w starożytności podczas niektórych obrzędów zakazane było noszenie pierścieni, które stanowiły przeszkodę w nawiązaniu kontaktu z siłami nadprzyrodzonymi[46].

Symboliczne znaczenie pierścienia związane jest z symboliką kręgu, ponieważ ucieleśnia on jego magiczną siłę. Krąg nie ma początku ani końca i jako linia zamknięta jest symbolem czasu, nieskończoności i wieczności. Ponadto jest to również symbol zawartego związku, wierności, przynależności do określonej wspólnoty. W wierzeniach ludowych utrata lub pęknięcie pierścienia sprowadzały na jego posiadacza nieszczęście[47].

Innym symbolem z tej grupy jest **spirala**. Jest jednym z najstarszych symboli, można ją znaleźć na zabytkach kultury megalitycznej, m.in. na kamieniach użytych do budowy prehistorycznych grobów korytarzowych. Fakt umieszczania tych zdobień na grobowcach, przez niektórych badaczy tłumaczony jest podobieństwem spirali do kręgów rozchodzących się na powierzchni wody, a ponieważ w wielu kulturach funkcjonowało wyobrażenie granicznej rzeki oddzielającej świat żywych od świata zmarłych, więc obraz kręgów na wodzie mógł kojarzyć się z „zatonięciem w wodach śmierci". W epoce brązu chętnie używano motywu spirali do ozdabiania biżuterii. Powszechny był on także w sztuce celtyckiej. Symbolem spirali ozdabiano kapitele kolumn wczesno romańskich kościołów, natomiast motyw podwójnej spirali wykorzystywano w rzeźbie romańskiej. Umieszczano go np. na przedstawieniach Chrystusa – w fałdach jego szat lub umieszczano jako element zdobiący krzyż[48].

Wymowa symboliczna spirali jest wielopłaszczyznowa. Dla ludzi pierwotnych, symbol ten mógł mieć powiązania z życiem i czasem. Interpretuje się ją jako znak życia, płodności, przemiany, jako symbol słońca mającego władzę nad czasem, a także nieskończoności czasu[49]. Dwie połączone spirale skręcone w przeciwnych kierunkach oznaczają inwolucję (zanik) i ewolucję (rozwój). Można spotkać również spirale potrójne, których znaczenie nie zostało dotychczas wyjaśnione. Istnieją hipotezy wiążące symbol spirali i labiryntu, w których elementem łączącym ma być podobna wymowa koncepcji „umierania i odradzania się" i idei „trudnej drogi do wnętrza i powrotu". W okresie wczesnochrześcijańskim łączo-

---

46 D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 423; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 221; H. Biedermann, *Leksykon…*, s. 280; J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*, Kielce 2007, s. 251.

47 M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 132, 221-222; H. Biedermann, *Leksykon…*, s. 280.

48 S. Grzybowski, *Historia Irlandii*, Wrocław 2003, s. 11-12; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 58-59; H. Biedermann, *Leksykon…*, s. 347 - 348.

49 J. Ślósarska, *W świetle symboli*, Łódź 1994, s. 47-49; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 58.

no spiralę ze znakiem krzyża i stąd pochodzi kształt irlandzkich krzyży kamiennych. Dla religii chrześcijańskiej spirala stanowiła symbol wędrówki ku Bogu przez cierpienie, a także następujących po sobie tajemnic w roku kościelnym. Ponadto widziano w spirali (traktowanej jako linia biegnąca do punktu środkowego) symbol kontemplacji, dzięki której można usunąć z myśli to co zewnętrzne by osiągnąć zjednoczenie w Bogu, natomiast poruszając się w kierunku odwrotnym, dąży się do porzucenia własnego ego by wniknąć w sferę nieskończonej świętości[50].

Symbolem najczęściej kojarzonym z upływem czasu i jego cyklicznością jest **klepsydra** (zegar piaskowy). Kiedy piasek przesypie się z naczynia górnego do dolnego trzeba ją odwrócić, bo dalej móc odmierzać czas. Z tego względu jest symbolem końca i równocześnie nowego początku. Klepsydra jako symbol miała przypominać o śmiertelności człowieka, dając równocześnie nadzieję na życie wieczne. Ze względu na swą wyrazistą symbolikę była często wykorzystywana jako atrybut w przedstawieniach Śmierci i Czasu, na których ukazywano szkielet trzymający w ręku klepsydry – a oprócz niej także kosę lub sierp, które symbolizują niszczący wszystko upływ czasu i śmierć[51].

W symbolice chrześcijańskiej motywem, wykorzystywanym od pierwszych wieków są dwie **litery A i Ω** – pierwsza i ostatnia litera alfabetu greckiego jako symbole początku i końca czasów. Uzasadnienie takiej symboliki odnaleźć można w tekście Apokalipsy, gdzie Chrystus nazywa się A i Ω – Bogiem Który jest Który był i Który przychodzi. Ta symbolika liter rozwijana przez Ojców Kościoła znalazła swoje szerokie zastosowanie w sztuce chrześcijańskiej. Umieszczano ów symbol w połączeniu z monogramem Hi Ro – co miało wskazywać na Chrystusa jako początek i koniec czasów. Symbole A i Ω umieszczano także na wyrobach związanych ze sztuką sepulkralną, jako wyraz nadziei na zbawienie[52].

Warto wspomnieć wreszcie o symbolice związanej z **rzeką**. Często spotykanym jest wyobrażenie czterech rzek. Symbolika wody jest powszechna w wielu kulturach i religiach. W symbolice rzeki istotą jest woda bieżąca, płynąca – jej niepowtarzalność i nieodwracalność. Równocześnie rzeka z natury swojej rozdzielająca dwa brzegi stanowi symbol granicy. Przez taką rzekę przeprawiać mieli się zmarli Grecy (była to jedna z pięciu

---

50 H. Biedermann, *Leksykon…*, s. 348; D. Forstner, *Świat symboliki…*, s.58-59; J. Ślósarska, *W świetle symboli...*, s. 49.

51 M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli…*, s. 117 - 128; M. Feuillet, *Leksykon symboli…*, s. 53.

52 B. Filarska, *Archeologia chrześcijańska,* Warszawa 1999, s. 19 – 31; B. Wronikowska, *Picturae sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyniańskich w chrześcijańskich katakumbach rzymu,* Lublin 1990, passim; D. Forstner, *Świat symboliki…*, s. 28 - 30; H. Biedermann, *Leksykon…*, s. 16 – 17;

rzek podziemi – Styks). W mitologii staroruskiej rzeka o podobnym znaczeniu nazywana była Rzeką Zapomnienia. W kulturze słowiańskiej istniał zwyczaj, polegający na przerzucaniu przez strumienie obok których szedł kondukt żałobny, gałązek lub kładek, by dusza zmarłego mogła łatwo przekroczyć granice zaświatów. Przejście jej mogło symbolizować przejście ze świata żywych do krainy umarłych. W tradycji biblijnej rzekami o znaczeniu symbolicznym są: Pizon, Gihon (Ganges?), Hiddekel (Tygrys) i Peret (Eufrat)[53]. Źródła ich znajdują się w raju, a każda z nich symbolizuje jedną ze stron świata. Obraz rzeki spływającej z gór symbolizuje Bożą łaskę. Z kolei w sztuce chrześcijańskiej rzeki wypływają ze skały, na której stoi Chrystus są symbolem czterech Ewangelii. Wspomnieć należy także o pojawiającym się na kartach Pisma Świetnego terminie „woda żywa". Odczytywać go należy jako woda płynąca, bijąca – więc źródło dajce początek rzece. W aspekcie symbolicznym będzie to woda, której spożycie daje życie wieczne. W rzece Jordan Jezus przyjął chrzest, rozpoczynający Jego publiczną działalność. Obmycie się wodą chrzcielną (u niektórych chrześcijan nadal jest to bieżąca woda w rzece) jest równoznaczne z oczyszczeniem się z grzechów i otwarciem drogi do zbawienia. W religiach buddyjskiej i hinduistycznej rzeki spływające do morza obrazują „rozpłynięcie" się jednostki w absolucie. Uważano, że źródła największych, najbardziej znaczących rzek znajdują się poza Ziemią[54].

* * *

Na przestrzeni wieków artyści, poeci, teologowie, myśliciele, filozofowie na różny sposób usiłowali ukazać prawdę o przemijaniu i trwaniu. Semiologiczne podejście do tej problematyki, oparte w Biblii, Nauce Kościoła, tradycji ludowej, kulturze antycznej wydaje się być najwłaściwszym wyobrażeniem tych prawd. Język symboli jest przez człowieka rozumiany poniekąd podświadomie. Świadomość i wiedza, oraz osadzenie w konkretnej kulturze i religii musi oczywiście naprowadzić na właściwą drogę zrozumienia znaku czy symbolu, jednak samo uświadomienie sobie, przyjęcie i doświadczenie owego przekazu następuje na już na poziomie odczuwania. Uciekanie się zatem do przekazywania tak trudnych treści

---

53 Por. Rdz 2,10-14.

54 P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie,* Warszawa Wrocław 1998, s. 502 – 508; L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki Biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998, s. 886 – 888; H. Biedermann, *Leksykon…*, s. 317-318; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli …*, s. 257-258; M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach…*, s. 405 – 421; W. Hoffsummer, *Leksykon dawnych i nowych symboli,* Kielce 2001, s. 108; D. Forstner, *Świat symboliki…*, s.65-66.

jakimi jest czas, życie, trwanie i przemijanie poprzez język symboli wydaje się najprostszą drogą do ich zrozumienia.

Bibliografia

Adamska A., *Zapach dobra i odór zła*, „Zeszyty Naukowe KUL", t. 39:1996, nr 3–4, s. 37–41.

Battistini M., *Symbole i alegorie*, Warszawa 2005.

Bellinger G., *Leksykon mitologii. Mity ludów i narodów świata,* Warszawa 2005.

Biedermann H., *Leksykon symboli*,Warszawa 2003.

Biegeleisen H., *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930.

Borza P., *Nežná úcta k Presvätej Bohorodičke Panne Márii u gréckokatolíkov na Slovensku*, [w:] *Maria Immaculata, 150. rocznica ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP*, red. J. Marecki, L. Rotter, Krakow 2004, s. 61–68.

Brusiło J., *Od symboliki drzewa w religiach świata do teologicznych znaczeń chrześcijańskiego "drzewa krzyża", Ogród Pana,* red. J. Brusiło, Kraków 2010, s. 51 – 68.

Chanel A., Simarro A., *Słownik symboli,* Warszawa 2008.

Cirlot J. E., *Słownik Symboli,* Kraków 2000.

Czas w kulturze, opr. A. Zajączkowska, Warszawa 1988.

Feuillet M., *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006.

Filarska B., *Archeologia chrześcijańska,* Warszawa 1999.

Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001.

Głowa W., *Liturgia Godzin,* [w:] *Encyklopedia Katolicka,* t. 10, Lublin 2004.

Grabska S., *Symbole i idee biblijne w naszym życiu*, Warszawa 2004.

Graves R., *Mity greckie,* Kraków 2009.

Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1997.

Grzybowski S., *Historia Irlandii*, Wrocław 2003.

Hani J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994.

Hind R., *Twarze Boga,* Warszawa 2005.

Hoffsummer W., *Leksykon dawnych i nowych symboli,* Kielce 2001.

Impelluso L., *Natura i jej symbole: rośliny i zwierzęta*, Warszawa 2006.

Kempiński A., *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich,* Warszawa 2001.

Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie,* [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*. red. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 61–109.

Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie*, Warszawa 2002.

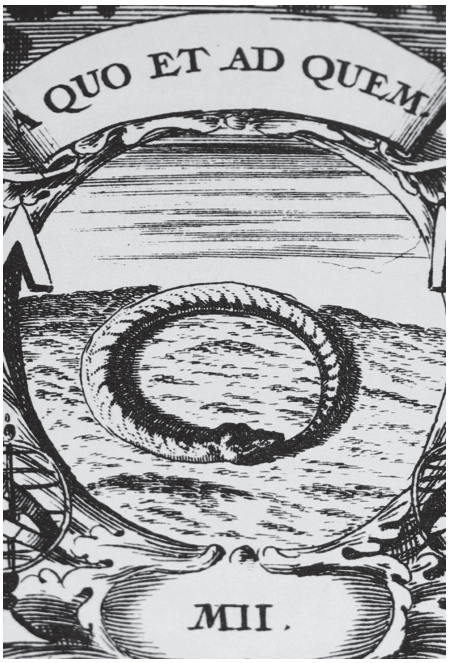
Kobielus S., *Fizjologi i Aviarium*, Kraków 2005.
Kowalski P., *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie,* Warszawa Wrocław 1998.
Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach,* Warszawa 2011.
Nadolski B., *Leksykon liturgii,* Poznań 2006.
Nowa Encyklopedia Powszechna PWN, t. 6, Warszawa 1998.
O'Connell M., Airey R., *Znaki i symbole,* Warszawa 2007.
Obraz śmierci w sztuce polskiej XIX i XX wieku, Kraków 2000.
Oesterreicher-Mollwo M., *Leksykon symboli Herder*, Warszawa 2009.
Parandowski J., *Mitologia*, Poznań 1990.
Ripa C., *Ikonologia,* Kraków 1998.
Rotter L., *Biblijne pochodzenie symboli związanych z przedstawieniami w sztuce Matki Bożej Niepokalanie Poczętej,* „Studia Catholica Podoliae", nr 3:2004, Городок - Кам'янець Подільський, s. 235–244.
Rotter L., *Florarium christianum - u styku kultury chrześcijańskiej i kultur antycznych,* [w:] *Ogród Pana,* red. J. Brusiło, Kraków 2010, s. 69–82.
Rotter L., *Rośliny jako atrybuty świętych,* [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska,* red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007.
Rotter L., *Symbolika kwiatów i ziół,* [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska,* red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007.
Ryken L., Wilhoit J. C., Longman T., *Słownik symboliki Biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998.
Seibert J., *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*, Kielce 2007.
Seibert J., *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*, Kielce 2007.
Ślósarska J., *W świetle symboli*, Łódź 1994.
Tresidder J., *Symbole i ich znaczenie*, Warszawa 2001.
Trzciński A., *Symbole i obrazy,* Lublin 1997.
Willis R., *Słownik mitów,* Warszawa 2001.
Włodarczyk Z., *Rośliny biblijne. Leksykon,* Kraków 2011.
Wójtowicz H., *Feniks w literaturze wczesnochrześcijańskiej,* „Vox Patrum", nr 6–7:1984, s. 376–383.
Wronikowska B., *Picturae sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyniańskich w chrześcijańskich katakumbach rzymu,* Lublin 1990.
Zamarovský V., *Bohovia a hrdinovia antických bájí*, Bratislava1998.
Znaki i symbole. Ilustrowany przewodnik, Warszawa 2009.
Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne, red. B. Kupis, Warszawa 1974.

FRANGUNTUR NESCIA VINC
CMXLIII.

O MORS ERO MORS TUA
LXXIII.

DEXTRAM MIRANTVR
INERMEM.
CCXCIII.

LEMENTI PANDOR AB AUR
DCCXIII.


QUO ET AD QUEM
MII.

CCLXXII
HAC SPATIO TAM MAGNA BREVI
CCLXXXIX

Pielgrzymki jako nowy trend uprawiania turystyki w polsce

ADAM MAZUR
Wyższa Szkoła Handlu i Finansów Międzynarodowych im. Fryderyka Skarbka w Warszawie
Skarbek University (SU) in Warsaw, Poland

Abstract: *Poland is a country with high religiosity, and has undoubtedly influenced the development of this branch of tourism. There is no shortage of state also places where you can pilgrimage. Everyone is famous shrine of Jasna Gora in Czestochowa, the Basilica in Lichen, Kalwaria Zebrzydowska Grabarka or Orthodox. It should also be noted that the growing number of offices and institutions whether religious or secular, which deal with the organization of that tourism. Poland as one of the few countries is a place where walking pilgrimage is developed on a large scale. Article introduces topics pilgrimage tourism in Poland, its development and potential impact on society in Poland. These concepts are related to pilgrimage, as well as statistical data are given and the whole organizational structure associated with the pilgrimage. In summary text aims to illustrate the pilgrimage tourism in Poland, and bringing issues of pilgrimage. It's fair to say that Poland is a phenomenon of movement of pilgrimage in the world, so you may want to consider the broader issue.*

Key words: *Turism. Piligrimate. Sanctuary. Liturgy. Sacrum. Teology. Religions.*

Wstęp

Polska jest krajem o wysokim wskaźniku religijności i ma to niewątpliwie wpływ na rozwój tej gałęzi turystyki. Na terenie państwa nie brakuje również miejsc, do których można pielgrzymować. Wszystkim znane jest sanktuarium na Jasnej Górze w Częstochowie, bazylika w Licheniu, Kalwaria Zebrzydowska czy prawosławna Grabarka. Należy również

zaznaczyć, iż rośnie ilość biur a także instytucji czy to kościelnych czy laickich, które zajmują się organizowanie tejże turystyki. Polska jako jedno z niewielu państw jest miejscem, gdzie piesze pielgrzymowanie jest rozwinięte na bardzo dużą skalę.

Artykuł przybliża tematykę turystyki pielgrzymkowej w Polsce, jej rozwój oraz ewentualny wpływ na społeczeństwo w Polsce. Opisane zostaną związane pielgrzymowaniem pojęcia, a także podane zostaną dane statystyczne i cała struktura organizacyjna związana z pielgrzymkami.

Podsumowując - tekst ma na celu zobrazowanie turystyki pielgrzymkowej w Polsce oraz przybliżenie problematyki pielgrzymowania. Można śmiało powiedzieć, że Polska jest fenomenem ruchów pielgrzymkowych na skalę światową, dlatego też warto szerzej zastanowić się nad tematem.

Summary

Czym jest turystyka pielgrzymkowa?

Turystyka, kojarzy nam się z wypoczynkiem, rozrywką oraz zwiedzaniem. Jest jednak jedna gałąź turystyki, która jest wyraźnie odrębna od innych, jest to turystyka pielgrzymkowa. Celem takiej turystyki są miejsca kultu religijnego oraz uczestnictwo w obrzędach religijnych, jak również obcowanie z obiektami sztuki sakralnej. Pielgrzymki zwykle są organizowane przez grupy wyznaniowe. Pojęcie turystyki pielgrzymkowej jest stosowane w literaturze zamiennie z pojęciem turystyki religijnej, w wielu kontekstach jest to jednak uznawane za nieścisłość.

Jak wynika z badań Zakładu Geografii Religii Uniwersytetu Jagiellońskiego - co roku około 7 milionów Polaków pielgrzymuje do różnych miejsc kultu na świecie. Polscy pielgrzymi stanowią 3-5 procent wszystkich chrześcijańskich pątników i 20 procent pielgrzymujących Europejczyków. Co roku w Polsce na szlak wyrusza kilkadziesiąt pieszych pielgrzymek. Większość z nich zmierza na Jasną Górę, gdzie rocznie pieszo wędruje około 200 tysięcy osób. Ważne miejsce na szlakach pątniczych zajmują także Łagiewniki, Kalwaria Zebrzydowska i Licheń.

Aby zrozumieć sens turystyki pielgrzymkowej należy zrozumieć jej powody. Jak pisze Jackowski „.. głównym motywem są przede wszystkim aspekty religijno-poznawcze”[1]. Według autora migracje pielgrzymkowe tworzą trzy części składowe :

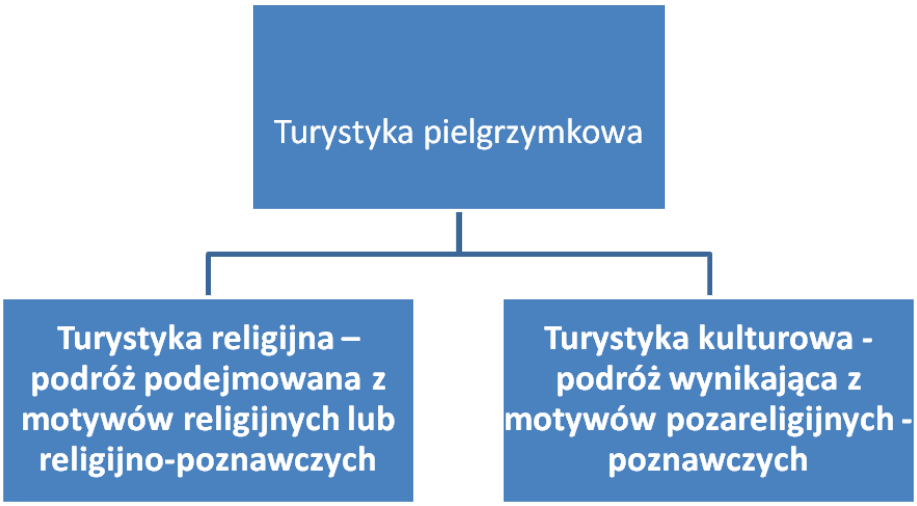
- człowiek pielgrzymujący *homo religiosus,* określany często staropolskim mianem pątnika

[1] Jackowski A., *Pielgrzymki i turystyka religijna w Polsce,* Instytut Turystyki, Warszawa 1991, str.8-9

- sacrum, czyli cel wędrówki, którym mogą być kalwarie, słynące łaskami obrazy, figury, miejsca objawień, obiekty zawierające relikwie świętych, miejsca związane z ich życiem i działalnością lub ze śmiercią
- przestrzeń oddzielająca pielgrzyma od sacrum ponieważ jednym z celów pielgrzymowania jest pokonanie fizycznej odległości, trudy i niedogodności podróży są specyficzna formą kontaktu z Bogiem poprzez ofiarowanie się i modlitwę"[2]

Zaznaczyć należy jednak, że podróże do ośrodków kultu religijnego podejmowane są również z powodów poza religijnych np.: poznawczych i stanowią wtedy odmianę turystyki kulturowej. Poniższy schemat obrazuje te teorię.

Schemat 1. Podział turystyki pielgrzymkowej



Źródło: A. Jackowski, *Pielgrzymki = turystyka pielgrzymkowa = turystyka religijna?,* Turyzm 1998 t.8 z.1 Str.70

Turystyka religijna jest bardzo mocno związana z motywem religijnym i duchowym. Pielgrzym przybywa do świętego miejsca kierowany duchowymi pobudkami, chcąc się w szczególny sposób połączyć z Bogiem w świętym miejscu. Jest to wyrazem pobożności, pokuty i religijności danego człowieka. Turystyka kulturowo-religijna to z kolei podróżowanie z przyczyn poznawczych lub religioznawczych. „ Turyści mimo iż odwiedzając

[2] Jackowski A., *Pielgrzymki = turystyka pielgrzymkowa = turystyka religijna?,* Turyzm 1998 t.8 z.1

sanktuarium uczestniczą w aktach kultu, to jednak na pierwszy plan wysuwają zwiedzanie obiektów kultu religijnego”[3]

Historia turystyki pielgrzymkowej.

Tradycje pielgrzymowania sięgają początków chrześcijaństwa. Wiemy z przekazów, że już pierwsi chrześcijanie pielgrzymowali do miejsc pobytu Chrystusa. We wczesnym średniowieczu miejscem czci pielgrzymów były głównie groby męczenników. Wiadomo również o prześladowaniach pątników, którzy nawiedzali grobowce zwłaszcza te umiejscowione poza murami Watykanu. Po okresie prześladowań około roku 313 tego męczenników za wiarę zaczęto chować w kościołach, w pobliżu ołtarzy, co uczyniło pielgrzymowanie wędrówką do miast, w których to przechowywane były relikwie cierpiętników. Warto zaznaczyć, iż niejednokrotnie celem pielgrzymki były pustynne odludzia, miejsca życia i modlitwy pobożnych pustelników, którzy porzucali społeczeństwo i w ten sposób dawali wyraz całkowitemu powierzeniu się Bogu. Wierni chętnie nawiedzali ascetów, gdyż służyli oni swoja rada i duchową pociechą.

Jedną z najbardziej stabilnych podstaw pielgrzymowania były ruchy pątnicze związane z oddawaniem czci obrazom i figurkom słynącym z łask. Można powiedzieć, że tutaj pojawiła się pierwotna turystyka pielgrzymkowa, ponieważ były tu wyznaczone trasy przy, których z czasem budowano kościoły, klasztory i specjalne schroniska, by pątnicy mogli otrzymać potrzebną im pomoc czy to duchową czy materialną.

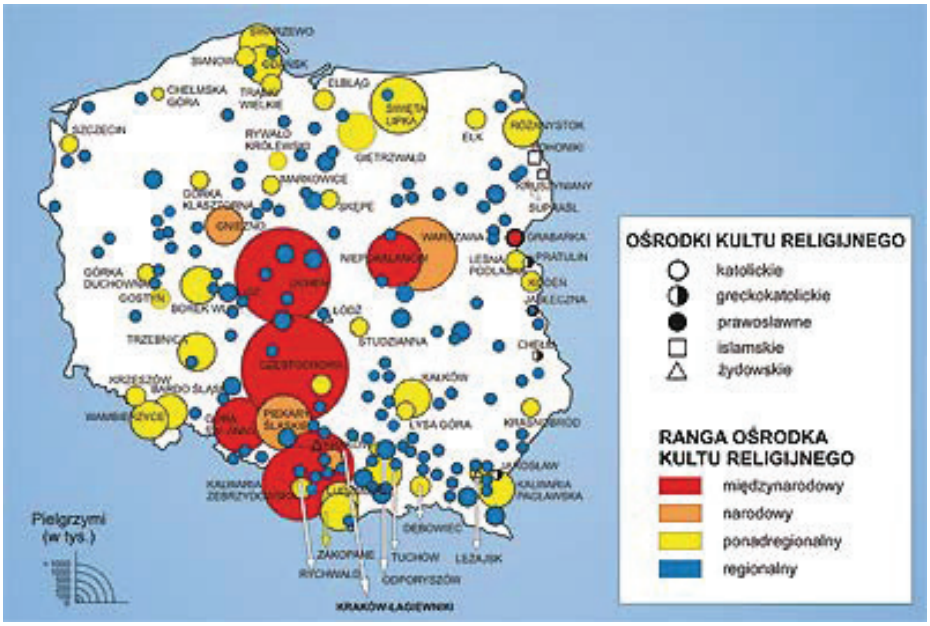
W Polsce zachowały się liczne świadectwa pielgrzymek do różnych sanktuariów na terenie Europy oraz do Ziemi Świętej. W 1894 takie świadectwo opisał Władysław Reymont, który uczestniczył w pielgrzymce z Warszawy na Jasną Górę. Szczegółowo przedstawiał obyczajowość pielgrzymowania oraz przemianę duchową jaka się w nim dokonała.

Miejsce Polski na szlakach pielgrzymkowych świata jest bardzo znaczące. W naszym kraju aktywność pielgrzymkowa utrzymuje się nieprzerwanie od początków państwowości. W chwilach trudnych pielgrzymki stanowiły istotny czynnik kształtowania się tożsamości narodowej Polaków. Ośrodki kultu religijnego odgrywały zawsze ważną rolę obyczajową, bowiem pielgrzymowanie sprzyjało rozszerzaniu zainteresowań, pozwalało poznać inne środowisko, inne obyczaje, inne regiony i miejscowości. „Pielgrzymki końca lat 70. i lat 80. Ubiegłego wieku stanowiły istotny czynnik zacieśniania nie tylko więzi lokalnych czy regionalnych, ale stwarzały jeden z najważniejszych elementów integracji narodowej Polaków. Piesze pielgrzymki na Jasną Górę stały się swoistym fenomenem religijnym,

[3] Jackowski A., *Pielgrzymki i turystyka religijna w Polsce,* Instytut Turystyki, Warszawa 1991, str.8

społecznym i kulturowym w skali ogólnoświatowej. Przez stulecia Polska była krajem wielonarodowościowym i wielo-wyznaniowym. Odzwierciedleniem tego były i są nadal również ruchy pielgrzymkowe. Obok katolików obrządków łacińskiego i wschodniego pielgrzymują wyznawcy prawosławia i islamu. W przeszłości pielgrzymowali członkowie wspólnot żydowskich, a w latach rozbiorów również polscy protestanci. Polacy stanowią obecnie około 5 proc. chrześcijan pielgrzymujących na świecie i ponad 20 proc. w Europie."[4] Polska jest fenomenem pielgrzymkowym w skali świata. W naszym kraju jest ponad 500 sanktuariów pielgrzymkowych. Zdecydowana większość bo aż 98 procent ośrodków pątniczych należy do Kościoła rzymskokatolickiego. W ośrodkach katolickich dominują sanktuaria maryjne - około 430 czyli ponad 85 procent ogółu, z tego ponad 200 z koronowanymi wizerunkami Matki Bożej.

Rysunek 1 Ośrodki kultu religijnego na terenie Polski



Teologia pielgrzymowania

Często stawiano pytanie dlaczego tak duże grupy ludzi pielgrzymują. Na czym polega fenomen zjawiska pielgrzymowania? Czy dla pątnika jest to tylko zmaganie z własnymi słabościami , czy też głębsze przeżycie duchowe? Na te i wiele innych podobnych pytań odpowiada nam teologia pielgrzymowania. Samo pojęcie teologii według Encyklopedii Powszech-

[4] www.prasa.wiara.pl, Łukasz Drywa, *Pielgrzymkowy obraz świata, z dnia 23.08.2007*

nej to „Teologia (z języka greckiego „theologeia" - mówienie o Bogu), w znaczeniu religioznawczym część doktryny religijnej zajmująca się określeniem natury Boga (lub bogów) oraz jego stosunku do świata i człowieka. W znaczeniu węższym, wywiedzionym z chrześcijaństwa, przedmiotem teologii jest wyciąganie wniosków rozumowych z dogmatów (prawd objawionych). W tym znaczeniu odnosi się ona do wszystkich religii uniwersalistycznych, zajmując się także systematyzowaniem, wyjaśnianiem, ustalaniem oraz uzasadnianiem treści pism świętych i tradycji religijnej oraz refleksją nad nimi."[5] Można zatem stwierdzić, że teologia pielgrzymowania to poszukiwanie Boga w trudzie pątniczego szlaku. Głównym motywem turystyki religijnej jest chęć uczestniczenia w wydarzeniach religijnych. Czas pielgrzymki wypełniają zatem modlitwy i medytacje. Jest to czas wielkich zmagań zarówno fizycznych jak i duchowych. Tak pisze o pielgrzymce A. Huerga: „ pielgrzymka zawiera w sobie aspekty społeczne i moralne. Z jednej strony jest wyrazem podążania człowieka za impulsem koczowniczego, z drugiej zaś oznacza wyrzeczenie się przez jakiś okres pewnych wartości, znoszenie niewygody, oddalenia od ojczyzny, rodziny i przyjaciół a przede wszystkim zmęczenia i trudu długiej drogi. Podjęcie decyzji o tak wyczerpującej wędrówce jest aktem wiary i pobożności oraz chęci samodoskonalenia."[6] Pielgrzymowanie w kontekście moralnym to pojęcie złożone z trzech części: wyjście, droga i cel.

Wszystkie te aspekty nie istnieją rozłącznie i samoistnie z siebie wynikają. Nie należy zapominać, że pielgrzymka to również spotkanie człowieka z człowiekiem, pomoc, oddanie oraz skupienie się na potrzebach bliźniego. Nie tylko z współ-pielgrzymującymi ale również spotkanymi na drodze, gospodarzami, organizatorami czy obserwatorami.

Ustalanie teorii dotyczących pielgrzymowania, w tym też teologii pielgrzymowania, ma za zadanie chronić je przed komercjalizacją i wcielaniem w turystykę religijna. Pojęcia te są wyraźnie rozróżniane poprzez ich motywację. W kontekście ekonomicznym istnieje ryzyko narzucenia świeckiego modelu pielgrzymki jako formy czysto turystycznej bez podstawy moralno-religijnej.

Pielgrzymki we współczesnych religiach

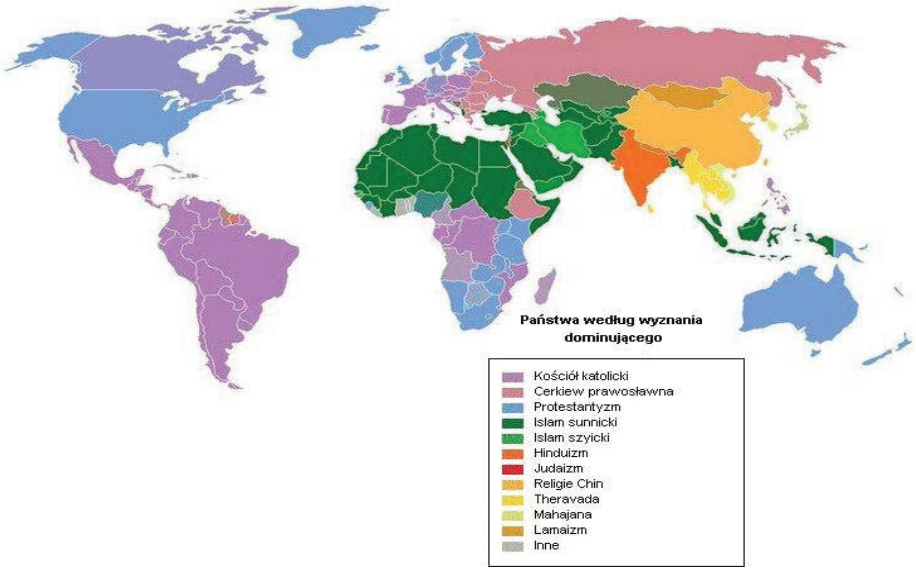
Definicja religii mówi, że jest to „religia – to forma świadomości społecznej, obejmująca wierzenia dotyczące genezy i celu istnienia człowieka, ludzkości oraz świata; zwykle jest to wiara w istoty nadprzyrodzone - Boga lub bóstwa i nieśmiertelność duszy oraz związane z nimi zachowa-

5 *Encyklopedia powszechna*, wersja elektroniczna

6 A. Huerga, *Strzec wolności pokutnej pielgrzymki,* „Jasna Góra" 1990 nr.8

nia takie jak kult religijny, formy organizacyjne - obrzędy."[7] Do największych religii świata zaliczamy: buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo, islam, hinduizm.

Rysunek 2 Religie świata



Źródło: http://www.trojca.neostrada.pl/wartowiedz/religie%20swiata.JPG

Pielgrzymowanie nie jest domeną tylko chrześcijaństwa. Dla wielu innych religii pielgrzymka również jest szczególna forma spotkania z Bogiem, jest celem i poszukiwaniem. Pątnicy zmierzają do miejsc związanych z życiem i działalnością Chrystusa w Ziemi Świętej, ale też Mahometa w Mekce i Medynie czy Buddy w dolinie Gangesu. Religią, która rygorystycznie przestrzega nakazu pielgrzymowania jest niewątpliwie islam. Według Koranu każdy wyznawca musi przynajmniej raz w życiu odbyć pielgrzymkę do Mekki. Największym muzułmańskim świętem jest Hadżdż ,przypadający w 12 miesiącu muzułmańskiego roku. W trakcie pielgrzymowania pątnicy na wiele sposobów wyrażają swoją religijność a u celu wkładają białe szaty jako symbol czystości w obliczu Boga i wzajemnej równości wobec niego. Odbycie Hadżdż nie tylko nawiązuje do świętych wydarzeń z przeszłości ale jest również okazją do odnalezienia poczucia wielkiej wspólnoty z wyznawcami islamu z całego świata. Muzułmanie pielgrzymują również do Medyny, gdzie znajduje się grób Mahometa.

7 Szulc M. red., *Popularna Encyklopedia Powszechna*, Kraków 2001

W hinduizmie również uznaje się pielgrzymkę za jedną z najważniejszych praktyk religijnych. Wyznawcy są przekonani, że ziemskie pielgrzymowanie jest jednym z elementów ostatecznego wiecznego wyzwolenia. Jedną z najczęściej praktykowanych jest pielgrzymka do Waranasi nad rzeką Ganges uznawana za świętą rzekę, w której hinduiści rytualnie się obmywają. Najsłynniejszą pielgrzymką hindusów jest odbywająca się, co 12 lat Kumb Mela do Allahabadu, gdzie spotykają się dwie święte rzeki - Ganges i Jumna - uczestniczy czasami nawet 10 milionów pielgrzymów. W buddyzmie miejsce pielgrzymowania miał wskazać sam Budda. Z kolei w judaizmie pielgrzymuje się głównie na groby cadyków położone w Jerozolimie. Potwierdzono również pielgrzymki w plemionach Afrykańskich czy Australijskich.

Niezależnie od religii czy wyznania, każda pielgrzymka łączy w sobie dwa główne aspekty. Po pierwsze przemieszczanie się w przestrzeni a po drugie wymiar duchowy i religijny przedsięwzięcia. Samo miejsce święte może mieć różny charakter przestrzenny czy sakralny. Miejscami kultu, do których wędrują pielgrzymi, mogą być zarówno obiekty stworzone przez człowieka jak również elementy środowiska naturalnego. Mogą to być zarówno święte rzeki, ich źródła i ujścia w Indiach, święte góry w Japonii czy Chinach jak i świątynie wzniesione na cześć bogów, w których na ogół znajdują się relikwie świętych, wizerunki bóstw, czy też grobami świętych[8].

Ważnym aspektem pielgrzymowania dla danej religii jest samo miejsce kultu. Jak pisze profesor Antoni Jackowski „ Rozwój miejsca świętego zawsze zależał i nadal zależy od dynamiki kultu, a przede wszystkim od autorytetu danego bóstwa czy świętego w konkretnym środowisku społecznym Impulsem do pojawienia się w określonym miejscu pielgrzymek mogą być też wydarzenia w obrębie danej religii np. objawienia Matki Bożej w Lourdes czy Fatimie”[9] W każdej religii istnieje również przekonanie, że duże ośrodki kultu są „bardziej święte”, bardziej przepełnione *sacrum*.

Nie trudno zauważyć, że niezależnie od religii pielgrzymka odgrywa niezwykle ważną rolę w ukazywaniu religijności zarówno pojedynczej jednostki jak i całych grup społecznych. Pielgrzymka jest swego rodzaju manifestem przynależności do religii.

---

8 A. Jackowski, *O pielgrzymowaniu w Polsce,* Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Zakład Geografii Religii str.1

9 Tamże, str.2

Geografia religii

Geografia religii to jedna z najmłodszych dyscyplin naukowych, badająca związki pomiędzy przestrzenią a religią. Zajmuje się rozmieszczeniem miejsc świętych czyli hiero topografia, szlakami pielgrzymkowymi, krajobrazem sakralnym, wpływem religii na rozwój miejscowości-sanktuariów i gospodarki, turystyką religijną. Jest więc nauka interdyscyplinarną.

Termin został pierwszy raz użyty przez angielskiego naukowca Thomasa Browna w 1642 roku w dziele Religio Medici. Na świecie rozwój badań nad geografią religii sięga XIX wieku, kiedy to geografia przestała być uważana za dziedzinę zajmująca się tylko badaniami otaczającego ludzi środowiska ale także zaczęła się interesować różnymi aspektami wszelakiej działalności człowiek i jej wpływu na otoczenie. W latach powojennych podjęto próbę stworzenia definicji zjawisk i wydarzeń religijnych w przestrzeni geograficznej. Na rozwój geografii religii miało wpływ utworzenie przy Międzynarodowej Unii Geograficznej działu, który zajmował się systemami wierzeń. Od 1985 roku w Bochum wydawany jest specjalistyczny periodyk *Geographia Religionum*. Współczesne badania nad geografią religii prowadzone są w Polsce, Niemczech, Stanach Zjednoczonych, Francji, Kanadzie, Słowacji, Japonii oraz Indiach. Problematykę religijną w swoich pracach poruszali Jan Długosz i Maciej Miechowita, natomiast pierwsze badania dotyczące geografii religii podjął w XIX wieku Wincenty Pol, który prowadził w Katedrze Geografii na Uniwersytecie Jagiellońskim wykłady dotyczące geografii Ziemi Świętej. W 1836 roku Wincenty Pol wydał dzieło Geografia Ziemi Świętej w dwóch księgach.

Współcześnie badania z zakresu geografii religii prowadzone są w Zakładzie Geografii Religii Instytutu Geografii i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zakład Geografii Religii utworzony został w 1994 roku przez Antoniego Jackowskiego. Od 1995 roku Zakład wydaje periodyk naukowy *Peregrinus Cracoviensis*. W Polsce pierwsza placówka naukowa prowadząca badania z zakresu geografii religii powstała w 1994 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim, kiedy to w Instytucie Geografii utworzono Zakład Geografii Religii. Do dzisiaj jest to jedyna taka instytucja w naszym kraju i jedna z nielicznych poza jego granicami. Nie byłoby jednak tego Zakładu, a można nawet twierdzić, że nie byłoby geografii religii w Polsce, gdyby nie działalność, zainteresowania naukowe i ogromne zaangażowanie prof. Antoniego Jackowskiego[10]. Początki badań profesora

[10] Prof. dr hab. Antoni Jackowski urodził się 1 czerwca 1935 r. w Brugge (Belgia). Studia geograficzne odbył na Wydziale Biologii i Nauk o Ziemi Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1954-1959. Ukończył je z wyróżnieniem uzyskując stopień magistra geografii w zakresie geografii ekonomicznej. W 1971 r. w Instytucie Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego obronił pracę doktorską pt. *Turystyka jako element gospodarki Podhala. Studium z geografii turyzmu* i uzyskał stopień doktora nauk geograficznych.

Antoniego Jackowskiego nie były łatwe, gdyż rozpoczęły się w okresie, w którym naukowe podejście do spraw religijnych było niemile widziane przez władzę. Według ówczesnego establishmentu religia jawiła się jako relikt przeszłości, ukazywana była jako zacofanie i brak chęci do rozwoju. Profesor Jackowski prowadził jednak już na początku lat osiemdziesiątych wykłady oraz badania nad geografią religii.

Badania geografii religii obejmują szereg różnych zagadnień[11]:

- „środowisko geograficzne a religia,
- przestrzeń sakralna i krajobraz sakralny,
- ekspansja religii w różnych skalach geograficznych,
- migracje religijne, pielgrzymki, turystyka religijna,
- wpływ religii na typy osadnicze,
- wpływ religii na gospodarkę,
- religia a ochrona środowiska,
- kartografia i regionalizacja religijna."

Geografia religii w swych badaniach przedstawia najważniejsze zagadnienia związane ze zjawiskiem pielgrzymowania oraz ruchów we współczesnych religiach świata. Zajmuje się także ukazaniem turystyki religijnej jako pojęcia przestrzennego oraz jej kontekstem historycznym.

Podsumowanie

Ruch pielgrzymkowy na terenie naszego kraju jest znacznie rozwinięty i prężnie działający.

Pielgrzymi od wielu lat udają się na szlaki, przede wszystkim do Częstochowy. Uczestnictwo w wydarzeniu jakim jest pielgrzymka jest nie tylko fizycznym wysiłkiem, ale także wielkim przeżyciem duchowym. Wędrowanie na tak długim szlaku daje czas na przemyślenia a jednocześnie pozwala poznać nowych ludzi zawiązać przyjaźnie oraz przeżyć swoiste rekolekcje w drodze. Dla każdego z uczestników pielgrzymka jest czymś innym, ale łączy ich podłoże duchowe w wydarzenia.

Polska jest krajem, który jest dobrze przygotowany do przyjęcia wielu tysięcy pielgrzymów. Ośrodki pielgrzymkowe a zwłaszcza Jasna Góra potrafi zabezpieczyć stronę organizacyjna dla wielu tysięcy pielgrzymów. Zarówno baza noclegowa jak i baza gastronomiczna czy informac-

---

Tytuł profesora nauk przyrodniczych otrzymał w marcu 1992 r. Od 1 października 1972 r. pracuje nieprzerwanie w Instytucie Geografii UJ. Zainteresowania naukowe prof. Jackowskiego oraz jego działalność dotycząca problematyki z zakresu geografii religii stanowiły podstawę do utworzenia w Instytucie odpowiedniej, wyspecjalizowanej placówki w postaci Zakładu Geografii Religii. Zakład został utworzony zarządzeniem Rektora UJ z dnia 1 czerwca 1994 roku.

[11] Jackowski A., *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków2003

ja turystyczna są odpowiednio przygotowane i doskonale spełniają swoja rolę.

Podsumowując należy zaznaczyć, że ruchy pielgrzymkowe w Polsce są bardzo znane na całym świecie. W pielgrzymkach polskich uczestniczą również obcokrajowcy niemalże z całego świata. Udział w pielgrzymce jest niepowtarzalnym przeżyciem nie dającym się porównać do żadnej innej imprezy turystycznej.

Bibliografia

Bergier J., Żbikowski J., Turystyka a religia, Wyd. PWSZZ w Białej Podlaskiej, Biała Podlaska 2003.

Bilska – Wodecka E., Kalwarie europejskie, Kraków 2003

Chelini, Branthomme H., Drogi Boże, Warszawa 1996

Czapliński K., Sanktuaria w Polsce, wyd. Videograf, Katowice 2001

Huerga A, *Strzec wolności pokutnej pielgrzymki,* „Jasna Góra" 1990.

Hamarneh B., Początki pielgrzymek do Rzymu ,,ad limina apostolorum", ,,Communio" nr 4 (100) 1997.

Gaworecki W., Turystyka, PWE, Warszawa 2003

Jabłoński S.Z., Jasna Góra. Ośrodek kultu Maryjnego 1864-1914, Lublin 1984

Jackowski A ., *Pielgrzymki i turystyka religijna w Polsce,* Instytut Turystyki, Warszawa 1991.

Jackowski A, O pielgrzymowaniu w Polsce, Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Zakład Geografii Religii.

Jackowski A., Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków2003.

Jackowski A., Pielgrzymowanie, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2004.

Jackowski A., Pielgrzymki oraz turystyka religijna - problemy terminologiczne, (Turystyka a religia) PWSZ w Białej Podlaskiej 2003

Jackowski A., Rozwój pielgrzymek w Polsce, Kraków 2000.

Jackowski A., Miejsca święte Rzeczypospolitej, Leksykon, Kraków 1999

Lijewski T., Mikułowski B., Wyrzykowski J., Geografia turystyki Polski, PWE, Warszawa 2002.

Mendyk E. (red), Dolnośląska Droga Św. Jakuba, Przewodnik pielgrzyma, Janice 2005

Reymont W., Pielgrzymka do Jasnej Góry, Warszawa 2000

Szulc M . red., Popularna Encyklopedia Powszechna, Kraków 2001.

Tokarczyk A., Trzydzieści wyznań, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1987

Západní pohledy na islám a problém orientalismu

VÍT MACHÁLEK
Univerzita Pardubice, Fakulta filozofická, Pardubice

Abstract: *This paper proceeds from Edward Said's book Orientalism. Said characterizes the problem of orientalism as a constellation of false assumptions underlaying Western attitudes towards the East (especially towards the world of Islam). This study compares modern atheist and pre-modern Christian pre-convictions that only a non-Muslim can understand true essence of Islam and that Muhammad could not have been a prophet but must have been an impostor or a sick man. The article is methodologically situated within the framework of religious studies. It deals, however, with a problem, which is relevant to both religious studies and Christian theology: Can a non-Muslim author overcome "orientalism" and write on Islam in a way acceptable also for a Muslim reader? As a possible solution the paper presents phenomenological approach which is based on empathic understanding for other person's (i.e. also Muhammad's) religious experience and takes seriously Muslims' own way of understanding their religion.*

Key words: *Orientalism. Islam. Christianity. Prejudices. Religious studies. Reductionistical approach. Phenomenological approach.*

Úvod

Adekvátní způsob psaní o islámu představuje problém aktuální jak pro západní religionistiku, tak i pro křesťanskou teologii. Tato studie bude metodologicky religionistická, tj. vycházející ze zkoumání lidské religiozity, náboženské zkušenosti či postojů k náboženství, ne ze zkoumání otázek týkajících se Božího zjevení. Diachronní metoda, popisující historický vývoj západních postojů k islámu, v ní bude kombinována se synchronní metodou, zaměřenou na srovnávání přístupů k islámu objevujících se napříč různými dobami. Jejím cílem bude zmapování problému „orientalismu", resp. západního psaní o islámu vycházejícího z předpokladů zcela

nepřijatelných pro muslimy a hledání odpovědi na otázku, zda či jak je možné o islámu akademicky psát způsobem, který by přispíval k mezikulturnímu a mezináboženskému porozumění.

Křesťanský a ateistický „orientalismus"

Svět islámu hraje v západních dějinách roli „privilegovaného" *jiného*, vůči kterému se nejprve křesťanský a pak sekularizovaný Západ nejčastěji vymezoval. Nad snahou o poznání a respektování jeho „jinakosti" ovšem vždy převažoval *„přístup, ve kterém naše interpretace transformují ‚jiného' do pouze ‚dalšího' nás samotných"*.[1]

Za příklad tohoto přístupu by se dalo označit nahrazování slova „islám" výrazem „mohamedánství" (podle vzoru „křesťanství"), spojené s ignorováním toho, *„že Muhammad nie je pre muslimov tým, čím je pre kresťanov Ježiš Kristus, to znamená ‚Synom Božím'. Nemohol preto, na rozdiel od Krista, prepožičať svoje meno celému náboženstvu."*[2]

Velkou část západních autorů ve skutečnosti nikdy nezajímalo, kým je pro muslimy Muhammad a jak oni sami chápou své náboženství, protože byli a priori přesvědčeni, že tomuto náboženství rozumějí lépe než jeho vyznavači.

Přistupování k „Orientálcům" v duchu zásady *„my vaší kultuře rozumíme lépe, než budete kdy moci vy sami"*[3] představuje jednu ze základních charakteristik „orientalismu" ve významu, který tomuto pojmu dal americký literární teoretik a komparatista palestinského původu Edward Said (1935–2003) ve svém dnes již klasickém díle *Orientalism*.[4]

Podle Saida „Orient" jako takový neexistuje, ale je vytvářen západní myslí. Klíčovým pojmem vztahů mezi Západem a Orientem je moc, resp. opozice nadřazenost – podřízenost. Tyto vztahy jsou určovány konstruováním protikladů typu civilizace – barbarství, pokrok – zaostalost, rozum – iracionální mysticismus, mravnost – sexuální zvrhlost a v neposlední řadě také křesťanství – islám.[5]

---

1 FÁREK, M.: „Pohan v jeho zaslepenosti…" Balagangadhara, S.N.: Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion, Manohar, New Delhi, 2005. In: Bubík, T. – Hoffmann, H. (eds.): *Náboženství a věda*. Edice Pantheon. Pardubice : Univerzita Pardubice, 2006, s. 257.

2 PIRICKÝ, G.: Euro-americká percepcia proroka islámu : Moderné západné biografie Muhammada. In: Slobodník, M. – Pirický, G. (eds.): *Fascinácia a (ne)poznanie : Kultúrne strety Západu a Východu*. Bratislava : Chronos, 2003, s. 72.

3 ZDRÁLEK, V.: *300 : Bitva u Thermopyl anebo White Power at work*. [online] Publikováno 18.4.2007. [citováno 23.1.2008]. Dostupné z <http://blisty.cz/2007/4/20/art33904.html>.

4 SAID, E. W.: *Orientalism : Western Conceptions of the Orient*. London : Penguin Books, 1978.

5 Srov. ZDRÁLEK, V.: *300* [online].

Said charakterizuje problém orientalismu jako soubor falešných předpokladů, na kterých jsou založeny západní postoje k Orientu a především ke světu islámu. Zabývá se jím ve vztahu k orientalistice jako (domněle) „racionální vědě“, vzešlé z evropského osvícenství. V tomto článku bych však chtěl jeho koncept aplikovat i na „předvědecké“ západní přístupy k islámu a pojednat o podobnostech v pohledech na islám poosvícenských „vědecky neutrálních“ autorů na straně jedné a předosvícenských křesťanských autorů na straně druhé.

Rozdíl mezi těmito dvěma pohledy je někdy pozoruhodně mizivý. Tak například československý psychiatr Vladimír Vondráček (1895–1978), typický představitel ateistického pozitivismu, vysvětloval Muhammadova „zjevení“ jako příznak epilepsie a Proroka islámu označoval za příklad toho, jak *„někteří epileptici, zvláště ti s temporální epilepsií, zasáhli do dějin“*.[6] Tento názor by zdánlivě mohl být pokládán za jakýsi specifický exces 20. století, exces autora, který je psychiatr, a tak vidí i náboženské postavy typu Muhammada psychiatricky.

Ve skutečnosti ovšem Proroka označoval za epileptika už jeden z prvních textů o Muhammadovi, který došel rozšíření na křesťanském Západě. Roku 870 přeložil papežský knihovník Anastasius do latiny kroniku byzantského historika známého jako Theophanes Confessor (+818), která se pak na celá staletí stala základním zdrojem pro většinu autorů, kteří v křesťanské Evropě psali o Muhammadovi. Theophanes o Prorokovi mj. uváděl:

„Roku od vtělení Páně 622…umírá Mohamed, vůdce Saracénů neboli Arabů a falešný prorok… Když byl řečený Mohamed bez prostředků a sirotek, zdálo se mu vhodné dát se do služeb zámožné ženy, své příbuzné jménem Chadídža… Ona, která byla vdovou, k němu posléze pojala důvěru a on si ji vzal za manželku, vlastnil její velbloudy a majetek. A když cestoval do Palestiny, prodléval s židy a křesťany a získal od nich nějaké spisy. Potom měl záchvat epilepsie; když to zjistila jeho žena, velmi se rmoutila, protože byla vznešená, a zasnoubila se s chudákem a epileptikem. On se snažil ji uklidnit těmito slovy: ‚Měl jsem během meditace vidění anděla Gabriela, a protože jsem nemohl snést jeho pohled, klesl jsem na mysli a padl.‘“[7]

Přístup profesora Vondráčka by se dal označit za příklad metodologie označované německým slovem „erklären“ (vysvětlovat), tj. přístupu, kte-

---

6 VONDRÁČEK, V.: *Úvahy psychologicko-psychiatrické*. 2. vyd. Praha : Avicenum, 1981, s. 212.

7 Citováno podle HAYDAR, A.: *Mittelalterliche Vorstellungen von dem Propheten der Sarazenen mit besonderer Berücksichtigung der Reisebeschreibung des Bernhard von Breidenbach (1483)*. Inaugural-Dissertation zur Erlagung des Doktorgrades des Fachbereichs Germanistik der Freien Universität Berlin. Berlin, 1971, s. 56 (z latiny přeložil Martin Doležel).

rý chce náboženství „objektivně" pozorovat zvenčí a *„pak ho na základě takového ‚neutrálního' (ve skutečnosti však často jen ateisticky předpojatého) přístupu vysvětlovat prostřednictvím nenáboženských mechanismů"*,[8] tedy např. působení proroka Muhammada (ale třeba i apoštola Pavla) redukovat na epilepsii. Jak ale interpretovat skutečnost, že se v přístupu k Muhammadově náboženské zkušenosti ateistický psychiatr 20. století shoduje s křesťanským vyznavačem přelomu 8. a 9. století?

K objasnění nápadné podobnosti mezi psaním o islámu teologicky zaměřených křesťanských autorů na straně jedné a autorů z řad ateistických vědců na straně druhé by mohla být užitečná teze, že přístup „erkläre" je typický pro *celé* dějiny západního vyrovnávání se s islámem. Nejen moderní redukcionisté, ale i jejich teologičtí předchůdci v dřívějších staletích vesměs předem vylučují možnost, že by Muhammad mohl mít autentickou náboženskou zkušenost, a snaží se Prorokovo působení „vysvětlit" jako záležitost ve skutečnosti nenáboženskou.

V celých dějinách západních přístupů k Muhammadovi se stále opakují 2–3 základní teorie: *„Tradičné európske životopisy /Proroka/ prichádzali buď s teóriou, že Muhammad bol duševne v poriadku, ale v otázke údajného zjavenia sa správal pokrytecky, alebo s názorom, že bol duševne chorý a veril vo svoje prorocké poslanie."*[9] Jako třetí možnost přicházela do úvahy teze, že Muhammad byl zároveň jak pokrytec, tak duševně chorý…

V pozadí těchto teorií stojí představa protikladu mezi vlastní kulturou, která disponuje pravdivým poznáním (ať už křesťanským nebo vědeckým), a kulturou islámských zemí, o níž se říká, že je založena na lži, na podvodu, na něčem patologickém apod. Problém „jinakosti" světa islámu oproti „našemu" světu je tedy jak v tzv. předvědeckém, tak i v tzv. vědeckém období dějin západního myšlení řešen v duchu schématu, popsaného Saidem v jeho *Orientalismu*.

Podle Saida se strategie orientalismu opírají o *„pružnou poziční nadřazenost"*, která *„dává Západu možnost rozehrát celou škálu různých vztahů k Orientu a zároveň neztratit postavení silnějšího"*.[10] V jejich rámci je tedy postulovanou podřadnost či zaostalost muslimů možné zdůvodňovat zrovna tak dobře jejich nepochopením křesťanské víry, jako jejich nepochopením pozitivistické vědy.

Snahy „vysvětlit" (erkläre) islám způsobem dokládajícím jeho méněcennost lze pozorovat jak u křesťanských teologů, tak u moderních religi-

---

8 SKALICKÝ, K.: *Po stopách neznámého Boha*. 2. vyd. Svitavy : Trinitas, 1999, s. 145.

9 PIRICKÝ, G.: Euro-americká percepcia proroka islámu, s. 74.

10 SAID, E. W.: *Orientalismus : Západní koncepce Orientu*. Praha – Litomyšl : Paseka, 2008, s. 17.

onistů. Podívejme se nyní na příklady takovýchto snah v letmém historickém přehledu.

„Vysvětlující" přístupy k islámu v různých obdobích dějin Západu

Západní autoři píšící o islámu byli vždy ovlivňováni politickými a vojenskými konflikty své doby (arabská expanze, křížové výpravy, osmanské výboje, kolonialismus atd.), ale také svými apriorními teologickými či ideologickými konstrukcemi, které často vůbec neumožňovaly brát islám vážně. Německý odborník na křesťansko-muslimské vztahy Ludwig Hagemann uvádí:

„Jak východní, tak i západní křesťanstvo bylo zpočátku vůči islámu v poněkud bezmocné a rozpačité pozici. Jako křesťané se lidé považovali za majitele dokonalé a ucelené pravdy; zjevení bylo uzavřeno smrtí posledního apoštola, takže se již nedalo očekávat nic nového… Pokud byl islám vůbec brán na zřetel, pak nikoli pro poznání jeho svérázného charakteru, nýbrž za účelem jeho diskreditace."[11]

Středověký obraz islámu vycházel z již zmíněné Theophanovy kroniky, podle níž byl Muhammad falešným prorokem, který své epileptické záchvaty vydával za prorocká zjevení. Muhammad navíc nezaložil nové náboženství, ale křesťanskou herezi, která se rozšířila jen díky válkám a slibům ukojení tělesných tužeb. Podle Theophana (a jeho nesčetných epigonů) Muhammad *„učil své posluchače, že kdo zabil svého nepřítele nebo byl nepřítelem zabit, vstoupí do ráje. Vyhlašoval, že ráj je plný masitých pokrmů a pití a množství žen, že oplývá řekami vína, medu a mléka a že po mnoho let budou mít směsici žen současných i ostatních a hojnou rozkoš a ostatní přepych a jiné pošetilosti."*[12]

Takřka půl tisíciletí po Theophanovi svatý Tomáš Akvinský (1225–1274) v pojednání *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* svým jménem zaštítil čtyři teze, představující ústřední „poznatky" středověkých křesťanských autorů o islámu: 1) islám vznikl záměrným překroucením pravdy, 2) islám je náboženstvím násilí a válek, 3) islám představuje náboženství oddávání se vášním a 4) Muhammad je falešný prorok.[13]

Všechny čtyři body tohoto *„pokřiveného obrazu islámu"*[14] konstruovaly zcela černobílý protiklad vlastní kultury na straně jedné a světa islámu na straně druhé. V prvním bodě byl postulován protiklad mezi křes-

---

[11] Citováno podle HANUŠ, J.: *Pozvání ke studiu církevních dějin.* Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 93–94.

[12] Citováno podle HAYDAR, A.: *Mittelalterliche Vorstellungen…*, s. 57 (z latiny přeložil Martin Doležel).

[13] Srov. CARDINI, F.: *Evropa a islám.* Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 111.

[14] K termínu „distorted image of Islam" viz WATT, W. M.: *The Influence of Islam on Medieval Europe.* Edinburgh : Edinburgh University Press, 1972, s. 73nn.

ťanskou pravdou a jejím zfalšováním, ve druhém mezi křesťanstvím jako náboženstvím míru, které se šíří přesvědčováním, a islámem jako náboženstvím meče, které se šíří násilím, a ve třetím mezi křesťanstvím jako náboženstvím cudnosti a askeze a islámem jako náboženstvím sexuální nezřízenosti. Ústřední roli však hrál čtvrtý bod, ve kterém *„jádrem křesťanského myšlení bylo, že když Muhammad nebyl prorok a přesto založil náboženství, jednoznačně podpořil zlo; a tak musí být buď nástrojem nebo zástupcem ďábla. Tímto způsobem je islám ve vztahu ke křesťanství umístěn na přesně opačný pól.“*[15]

„Orientalistický“ pohled na islám, který Edward Said spojuje s dobou novověké koloniální expanze Západu, se fakticky rozvíjel již v době křížových výprav, jejichž účastníci byli přesvědčeni, že jsou nositeli Dobra v boji proti Zlu a paradoxně i vyznavači „náboženství míru“ v jeho boji proti náboženství „svatých válek“.

Všechny teze středověkého „pokřiveného obrazu islámu“ se v křesťanském světě objevují i v době výbojů osmanské říše (1326–1683), kdy byli muslimové označováni prostě jako „Turci“.[16] Také v tomto období byl Muhammad prohlašován za záludného lháře a podvodníka, který jako vlk v rouše beránčím zneužíval prvků biblické pravdy k zamaskování ďábelské podstaty Koránu.[17] Z vlastností připisovaných Osmanům vynikala především *„turecká ukrutnost“* coby povahový rys *„vlastní už Mohamedovi, který najímal lotry a mordýře, jež posílal loupit a vraždit“*.[18] Islám byl nadále označován za *„náboženství pohodlné tělesným chtíčům“*, na jejichž ukájení Muhammad nalákal své ovečky,[19] a jeho celkový obraz zastřešovala *„všudypřítomná teze o Turku jako Antikristovi“*.[20]

Toto základní schéma bylo různými způsoby dál rozvíjeno jednak renesančními autory, jednak autory období reformace. V renesanci již Francesco Petrarca (1304–1374) postuloval spojitost mezi křesťansko-muslimskými a řecko-perskými válkami a *„na základě podobných úvah se pomalu prosazovala představa, že Evropa, křesťanství a civilizace leží na téže rovině a jsou protikladem Asie, pohanství a barbarství“*.[21] Pro reformátora Martina Luthera (1483–1546) byl „Turek“ tělem Antikrista a papež

---

15 WATT, W. M.: *The Influence of Islam…*, s. 77 (překlad vlastní).

16 K protiislámským stereotypům popisovaným Saidem by se dalo zařadit i ztotožňování muslimů s Turky v době válek s Osmany a s Araby ve středověku i v nejnovějších dějinách.

17 Srov. BUDOVEC Z BUDOVA, V.: *Antialkorán.* Praha : Odeon, 1989, s. 265.

18 RATAJ, T.: *České země ve stínu půlměsíce : Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí.* Praha : Scriptorium, 2002, s. 262.

19 RATAJ, T.: *České země ve stínu půlměsíce*, s. 239–240.

20 RATAJ, T.: *České země ve stínu půlměsíce*, s. 164.

21 CARDINI, F.: *Evropa a islám*, s. 176–177.

jeho duchem,[22] zatímco katolík Guillaume Postel (1510–1581) *„Muhammadovy změny křesťanského učení označil za snesitelnější než protestantské“.*[23] Postel, pokládaný za zakladatele orientalistiky, *„tvrdil, že islám je jen větví křesťanství, prostou herezí, která by mohla být znovusjednocena s křesťanstvím“.*[24]

V 17.–18. století začaly být v rodící se orientalistice křesťanské teologické přístupy vytlačovány domněle nestrannými přístupy „religionistickými“. Už osvícenští předchůdcové religionistiky však i tuto disciplínu nasměrovali do slepé uličky, spočívající ve sklonu asimilovat jiné na stejné (tj. poznávat „neznámé“ na základě analogie se „známým“). *„Nešlo zde (jen) o zaujaté polemické zkreslování údajů o kulturách Východu. Mnohým orientalistům šlo naopak o přejnou interpretaci. Byli kulturami Východu okouzleni, ba fascinováni. Přesto je orientalismus ideologickým konstruktem západních badatelů, ve kterém se domorodí představitelé východních tradic naprosto nepoznávají a považují jej za projev arogantního eurocentrismu či za pokus o ‚přemožení objetím‘.“*[25]

V tomto období se vytváří *„obraz islámu jako náboženství praktického a pohodlného pro život“.*[26] Shodoval se s dřívější představou, že islám je „náboženství pohodlné tělesným chtíčům“, jen ovšem s tím rozdílem, že hodnoty evropské „vyšší“ společnosti se mezitím změnily.

Roku 1722 vyšel také posmrtně vydaný životopis proroka Muhammada od francouzského hraběte Henriho de Boulainvilliers (1658–1712). Boulainvilliers *„zbavil islám jeho náboženských prvků a vylíčil Muhammada jako volnomyšlenkáře, tvůrce náboženství rozumu“.*[27] Tímto způsobem pak islám chválila i celá řada dalších autorů (deistů, racionalistů i ateistů), vymezujících se proti církvi.[28]

Zatímco někteří představitelé osvícenského myšlení vyzvedávali islám jako „náboženství rozumu“, které jim bylo bližší než křesťanství s jeho rozum přesahující vírou v Boha trojjediného, jiní osvícenci používali téhož myšlenkového schématu opačným způsobem. Denis Diderot (1713–1784)

---

22 Srov. BOBZIN, H.: Zur Instrumentalisierung des Islam im Dienste innerkirchlicher, vor allem protestantischer Polemik (16.–18. Jahrhundert). In: Zaborski, A. (ed.): *Islam i Chrześcijaństwo : Materiały sympozjum Kraków, 12–14 IV 1994.* Kraków : Wydawnictwo naukowe Papieskej akademii teologicznej, 1995, s. 37.

23 KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu.* 4. vyd. Praha : Vyšehrad, 2006, s. 242.

24 *Orientalism in early modern France.* [online] Citováno 21.6.2011. Dostupné z <http://en.wikipedia.org/wiki/Orientalism_in_early_modern_France> (překlad vlastní).

25 HOŠEK, P.: *Na cestě k dialogu : Křesťanská víra v pluralitě náboženství.* Praha : Návrat domů, 2005, s. 18, pozn. 48.

26 RATAJ, T.: *České země ve stínu půlměsíce*, s. 240.

27 ARMOUR, R. S.: *Islam, Christianity and the West : A Troubled History.* Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 2002, s. 135 (překlad vlastní).

28 Srov. CARDINI, F.: *Evropa a islám*, s. 237.

ve své *Encyklopedii* Muhammada označil za *„největšího nepřítele rozumu“*[29] a Voltaire (1694–1778) z něj v tragédii *Mahomet ou le fanatisme* učinil symbol fanatismu, krutosti a pokrytectví.[30]

Další varianty orientalistického „vysvětlování“ islámu se objevily v romantismu. Johann von Herder (1744–1803) v duchu svého oceňování osobitosti národů a jejich lidové kultury chválil Muhammada jako muže, který podnítil rozkvět arabštiny a arabských „pouštních“ ctností.[31] Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) zase obdivoval poezii a spontánní náboženskost lidské duše, odrážející se v Koránu.[32]

Romantický nádech měl i Napoleonův vpád do Egypta z roku 1798, který zahájil novou éru západních koloniálních výbojů v muslimském světě. Napoleon se po svém vylodění uvedl slovy *„uctívám Boha, jeho Proroka a Korán“* a podle názoru Victora Huga se *„jevil oslněným kmenům jako Muhammad ze západu“*.[33] S Napoleonem přišli do Egypta i orientalisté, kteří zde pod jeho záštitou rozvíjeli studium arabistiky a islamistiky. Propojení s koloniálními výboji se pak po celé následující století odráželo na způsobu, jakým západní orientalisté psali o islámu.

S kolonialismem 19. století, hlásajícím nutnost přinášet zaostalým Orientálcům světlo civilizace, byla svérázným způsobem spojena i křesťanská misie, toužící šířit světlo evangelia. Toto spojení ztělesňoval např. britský orientalista Sir William Muir (1819–1905), koloniální úředník a misionář v Indii. Ten ve svém velmi vlivném životopisu proroka Muhammada označil *„Mohamedův meč a Korán“* za *„nejúpornější nepřátele civilizace, svobody a pravdy“* a Proroka samotného za člověka, který se opovážil *„vydávat jméno Nejvyššího za pečeť a autoritu svých vlastních slov a činů“*.[34]

Za největšího „misionáře muslimů“ byl pokládán Samuel Marinus Zwemer (1867–1952), duchovní Americké reformované církve, působící především v Arábii a Egyptě. Zwemer už v názvu své nejznámější práce (*The Moslem Christ*) hlásá religionisticky nekorektní srovnávání Muhammada s Ježíšem a tvrdí, že Prorok se chtěl sám postavit na místo Krista.[35] Zwemerovi nejde o věcný popis islámu, ale o snahu dokázat jeho méněcennost a nutnost obrácení muslimů na křesťanství. Západní křesťanství

---

29 KROPÁČEK, L.: *Islám a Západ : Historická paměť a současná krize.* Praha : Vyšehrad, 2002, s. 38–39.

30 Srov. CARDINI, F.: *Evropa a islám*, s. 237.

31 Srov. KROPÁČEK, L.: *Islám a Západ*, s. 61.

32 Srov. KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*, s. 243.

33 ROBINSON, F.: *Svět islámu.* Praha : Knižní klub, 1996, s. 17.

34 MUIR, W.: *The Life of Mohammed.* Edinburgh, 1923, s. 522–523 (překlad vlastní).

35 Srov. PIRICKÝ, G.: Euro-americká percepcia proroka islámu, s. 78.

své doby Zwemer povýšil na měřítko všech oblastí islámské víry. To je ovšem zorný úhel, ze kterého nelze dospět k porozumění islámu.[36]

K mnoha protestantským autorům, navazujícím na Zwemerovu interpretaci islámu, patřil i slovenský orientalista Rudolf Macúch (1919–1993). Macúch v knize *Islam a kresťanstvo* z roku 1951 *„podobne ako Zwemer uznával Muhammadovho génia, ale považoval ho za oportunistu, za islamizátora židovskej tradície, pričom naznačoval, že prorok eventuálne mohol trpieť epilepsiou“.*[37]

Moderní interpretace islámu nejenže navazovaly na středověké teze o Muhammadovi jako epileptikovi a podvodníkovi, ale také dovedly k dokonalosti středověkou představu o Prorokově sexuální nevázanosti. Německo-rakouský lékař a orientalista Aloys Sprenger (1813–1893) ve svém několikasvazkovém díle *Das Leben und die Lehre des Mohammad* Prorokovo působení vysvětloval sexuální patologií:

„Mladé hysterické ženy jsou zpravidla romantické a nakloněny náboženskému blouznění, když se však blíží kritickému období života, ovládne je nezřídka nymfománie. Podobné úkazy provázely nemoc Muhammadovu… Až do svého devětačtyřicátého roku života se spokojil jedinou ženou, která byla nadto ještě o patnáct let starší než on. Ve svém stáří se však vyznačoval neukojitelným lpěním na rozkoši. Měl přes tucet žen a když se vzdálil jen na několik dní z domova, musela ho jedna nebo dvě doprovázet. Změna jeho života skandalizovala věřící a bylo nutno, aby mu bůh seslal zjevení a přiznal mu v těchto vztazích větší volnost než obyčejným lidem. Nehledě na zlobu pokračoval až do konce svého života v rozmnožování svého harému, a přestože si ukládal velké oběti, aby vypadal jako muž boží, je třeba předpokládat, že jeho vášeň ke smyslnosti byla neodolatelná a byla symptomem jeho choroby a že trpěl na impotentní satyriázis.“[38]

Také Američan William H. Worrell vysvětlil ve studii „The Case of Muhammad“ z roku 1928 Muhammadovy náboženské zážitky sexuální frustrací. *„Jej príčinou mal byť 15-ročný vekový rozdiel medzi prorokom a jeho prvou manželkou Chadídžou. Worrell datoval vznik Muhammadovej prorockej činnosti a jeho ‚básnických‘ aktivít do posledných rokov manželstva s Chadídžou. Neskôr, v čase, keď mal prorok množstvo manželiek, mali sa jeho schopnosti stratiť a odznieť.“*[39]

Worrellův výklad se nesl v duchu Freudovy psychoanalýzy, podle níž není náboženství ničím jiným než sublimovanou sexualitou. O psychoa-

---

36 Srov. HOCK, K.: *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie : Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert.* Köln–Wien : Böhlau, 1986, s. 68.

37 PIRICKÝ, G.: Euro-americká percepcia proroka islámu, s. 80.

38 Citováno podle HRBEK, I. – PETRÁČEK, K.: *Muhammad.* Praha : Orbis, 1967, s. 205.

39 PIRICKÝ, G.: Euro-americká percepcia proroka islámu, s. 89, pozn. 6.

nalytické převedení Muhammadovy náboženské zkušenosti na zkušenost „ve skutečnosti“ nenáboženskou se už v roce 1911 v díle *Aspects of Islam* pokusil významný americký orientalista Duncan Black MacDonald (1863–1943). Podle MacDonalda byl Muhammad zpočátku rozrušen hypnotickými a extatickými stavy, do kterých jej uváděla arabská rýmovaná próza, ale později se naučil tyto stavy sám vyvolávat, vytvářet „zjevení“ a využívat ho k vlastnímu prospěchu.[40]

Možnost autentického náboženského prožitku a priori vylučovali i marxisté. Marx a Engels vysvětlovali *„mohamedánskou revoluci“* mj. *„zničením jihoarabského obchodu před Muhammadem“*.[41] Sovětský profesor E. A. Beľjajev *„videl v Koráne ideologické vyjadrenie názorov otrokárskej vládnucej triedy“* a jeho krajan S. P. Tolstov *„pokladal Muhammada za šamanistický mýtus“*.[42] Vlivný francouzský marxistický orientalista Maxime Rodinson (1915–2004) si kladl již mnohokrát zmíněnou otázku, zda byl Muhammad podvodníkem, anebo upřímným člověkem, který *„bol istým spôsobom nenormálny, chorý alebo blázon“*.[43]

Cílem tohoto historického nástinu (který by bylo možné dovést až do současnosti, kdy po 11. září 2001 znovu ožívají i dávné interpretace islámu jako projevu Muhammadova tíhnutí k násilí a zlu) bylo ukázat, že jakkoliv se v dějinách západních přístupů k islámu odrážejí rozdíly v mentalitě jednotlivých historických období, snahy o vysvětlení toho, co se za tímto náboženstvím „ve skutečnosti“ skrývá, se v nich projevují stále se opakujícími schématy. Obzvlášť pozoruhodná je přitom shoda mezi autory křesťanskými a ateistickými.

Toto konstatování však představuje jen část pravdy, kterou je třeba doplnit uvedením paradoxní skutečnosti, že i když *„tradiční zdroje nepřátelství k islámu, odvozené ze středověké křesťanské polemiky, v sekulární formě stále kvetou, zdá se, že k porozumění islámu se nejvíce přibližují právě zbožní křesťané“*.[44]

V poslední části tohoto příspěvku musí být ještě řeč o (zpravidla křesťanských) autorech, kteří v moderní době v menší či větší míře směřovali od tradičních „vysvětlujících“ přístupů k přístupům „rozumějícím“.

Na cestě k „rozumějícím“ přístupům

Podle německého filosofa Wilhelma Diltheye (1833–1911) rozdíl mezi „vysvětlujícími“ a „rozumějícími“ přístupy odpovídá rozdílu mezi přírod-

---

40 Srov. PIRICKÝ, G.: Euro-americká percepcia proroka islámu, s. 78.

41 HRBEK, I. – PETRÁČEK, K.: *Muhammad*, s. 205.

42 PIRICKÝ, G.: Euro-americká percepcia proroka islámu, s. 84.

43 PIRICKÝ, G.: Euro-americká percepcia proroka islámu, s. 84.

44 ROBINSON, F.: *Svět islámu*, s. 20.

ními vědami (Naturwissenschaften) a duchovními vědami (Geisteswissenschaften).

V druhé polovině 19. století chtěla rodící se religionistika náboženství „vysvětlovat“ v duchu metodologie přírodních věd. Začátkem 20. století však přišel *„veliký metodologický zvrat vedoucí ke zrodu fenomenologie náboženství“*, která nechce předmět svého bádání jen s programovým odstupem pozorovat a redukcionisticky vysvětlovat, ale naopak pokládá za potřebné se do něj *„‚vžít‘, ‚vcítit‘, subjektivně se s ním ztotožnit a tak mu chápavě porozumět ‚zevnitř‘“*.[45] Východiskem fenomenologického přístupu tedy není odmítání studovaného náboženství, ale naopak ochota naslouchat mu a pomocí „informované empatie“ proniknout do zkušenosti s ním spojené.[46]

Uvedený metodologický zvrat byl spojen s německým religionistou a protestantským teologem Rudolfem Otto (1869–1937) a jeho nesmírně vlivným spisem *Das Heilige* z roku 1917, stavějícím do středu pozornosti religionistiky či psychologie náboženství nenáboženský nevysvětlitelný „zážitek posvátna“.

Ottovo *„intuitivní uchopení posvátna“* pramenilo z jeho osobních *„prožitků v mešitách a chrámech Východu“*.[47] Jím ukázaná cesta k novému porozumění náboženství(m) je jistě zajímavá i pro badatele zabývající se islámem, ať už religionisticky, anebo z hlediska křesťanské teologie. Dělící čára mezi religionistikou a teologií je totiž v rámci rozumějícího přístupu poměrně neostrá a pro samotného Rudolfa Otto *„zážitek posvátna, který je vibrací božského Numen v hlubinách duše, nabývá teologickou hodnotu a probuzením náboženské vlohy se stává momentem vnitřního zjevení“*.[48]

Také náboženská zkušenost muslimů a především samotného Muhammada tedy ve fenomenologii náboženství nemusí být odmítána, což (skutečně či zdánlivě) otevírá cestu k překonání předpojatě nadřazených pohledů na islám. Je ovšem třeba říci, že i sám Rudolf Otto by také mohl být označen za představitele „orientalismu“ v saidovském smyslu. V *Das Heilige* totiž postuluje protiklad mezi křesťanstvím, ve kterém došlo k dokonalé etizaci posvátna a rovnováze mezi iracionální a racionální stránkou božství, a islámem, kde *„v Alláhovi převažuje numinozita, ba téměř hrozivá démoničnost, a převažuje tak silně, že pak racionalita a…*

---

45 SKALICKÝ, K.: *Po stopách neznámého Boha*, s. 145–146.

46 Srov. DOJČÁR, M.: *Mystická kontemplácia : Oblak nevedenia & Ramana Maharši.* Bratislava : Iris, 2008, s. 13.

47 HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky : Antologie.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 191.

48 SKALICKÝ, K.: *V zápase s posvátnem : Náboženství v religionistickém bádání.* Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 180.

morálka není dostatečně formulována".[49] Otto zde vlastně hájí druhý bod středověkého „pokřiveného obrazu islámu", připisující křesťanství „rozumnost" a islámu naopak „fanatičnost".

Zajímavý pohled na islám na pomezí starých schémat a nové empatie zastával i československý (resp. rakousko-uherský) katolický kněz Alois Musil (1868–1944), orientalista, teolog a cestovatel po arabských zemích. Přestože i on by mohl být ve smyslu Saidovy kritiky orientalistiky obviňován ze spojení s evropským kolonialismem, neboť v Orientu hájil zájmy habsburské monarchie, nebylo na něm *„nic evropsky šovinistického, pokud jde o podstatnou otázku, kde se má hledat pravda, a pokud jde o vzdání cti náležející mu za to, že ji objevil".*[50] Pater Musil vzdával hold semitskému monoteismu, jehož čisté formy objevoval u obyvatel arabské pouště.

Musilův pohled na proroka Muhammada, vyjádřený v rukopisu *Ze světa islámu*, je nicméně nejednoznačný. Alois Musil na jedné straně nepochybuje o tom, že Muhammad opravdu duševně slyšel to, co přednášel jako Boží zjevení, a za nepochybnou označuje jak jeho upřímnost, tak i jeho duševní rovnováhu (*„O jeho upřímnosti nelze pochybovati… Zabýval se skutečností. Nikdy neulpíval na snech a přeludech."*[51]). Na straně druhé však Muhammada označuje i za podvodníka, který v medínském období svého působení *„úmyslně skládal, čeho potřeboval, aby vysvětlil nebo zajistil ten neb onen rozkaz"*, projevoval chladnou vypočítavost, domýšlivost spojenou s ukrutností apod.[52]

Přestože Musil nevyužíval a patrně ani neznal díla Rudolfa Otto, nezávisle na něm také dospěl ke snaze o vcítivý pohled na víru muslimů „zevnitř". Tento přístup se však u něj prolíná s tradičním teologickým chápáním zjevení, podle kterého Muhammad nemohl být pravým prorokem, což vede k rozpornosti jeho výpovědí k danému tématu.[53]

Zde se nabízí zajímavé srovnání s francouzským orientalistou Louisem Massignonem (1883–1962), zřejmě nejvýznamnější postavou katolic-

---

[49] OTTO, R.: *Posvátno : Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě.* Praha : Vyšehrad, 1998, s. 93.

[50] GELLNER, E.: Moravský Lawrence : Alois Musil, monoteizmus a habsburská říše. In: Veselý, R. (ed.): *Alois Musil – český vědec světového jména : Referáty přednesené na mezinárodní konferenci, pořádané Ústavem Blízkého východu a Afriky Univerzity Karlovy v Praze k 50. výročí úmrtí profesora Aloise Musila, Praha, 14.–16. října 1994.* Praha : Globe, 1995, s. 48.

[51] Citováno podle FRANC, J.: *Alois Musil a hledání pramenů monoteismu : Na cestě od pokojného soužití beduínů, muslimů, východních a západních křesťanů k náboženskému a ekumenickému dialogu.* Disertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta. Olomouc, 2010, s. 238.

[52] FRANC, J.: *Alois Musil a hledání pramenů monoteismu*, s. 237–238.

[53] Tuto hypotézu přebírám od ThDr. Jaroslava France na základě ústní konzultace s ním v Olomouci 11. 7. 2011.

ko-muslimských vztahů v první polovině 20. století. Massignon a Musil byli ve vzájemném kontaktu, ve vztahu k islámu se však jejich orientalistické a teologické zájmy prolínaly jen okrajově.

U obou lze nicméně jejich postoj k islámu vnímat diametrálně různými způsoby. Massignon dnes bývá označován za zakladatele „abrahamovské ekumeny" židů, křesťanů a muslimů a za průkopníka snah o křesťansko-muslimské sblížení,[54] v rámci saidovského diskursu se však lze pozastavovat nad tím, že i on fakticky staví do protikladu *„naše /západní/ badatelské metody"* a *„dávné tradice"* islámského světa.[55]

V teologické rovině Louis Massignon na jedné straně překračuje tradiční pojetí islámu jako „pokaženého křesťanství" a naznačuje možnost komplementarity tří velkých abrahamovských tradic, z nichž každá ztělesňuje jednu z božských ctností: Izrael je podle něj *„zakořeněn v naději"*, křesťanství *„oddáno v lásce"* a islám *„soustředěn na víru"*.[56] Na druhé straně ale Massignon v tomto „abrahamovském" kontextu zdůrazňuje, že islám je náboženstvím Izmaela, vírou národa, *„jemuž byl odepřen boží slib daný Izákovi"*, a *„náboženstvím vzdoru (vůči Bohu Otci a Kristu jako božímu vtělení)"*.[57] Nejvýznamnější postavu islámu Massignon nenalezl v Muhammadovi, který pro něj byl ztělesněním tohoto vzdoru, ale v al-Halládžovi, mystikovi toužícím po ukřižování a překonávajícím propast mezi člověkem a Bohem, kterou Muhammad překonat odmítl.[58]

Tento „rozporný" Massignon však v každém případě udělal mnoho pro pokojné soužití mezi křesťany a muslimy, ať již organizováním společných křesťansko-muslimských přednášek a besed, snahou o zastavení násilí a usmíření v době posledních koloniálních represí a alžírské války za nezávislost či vzdělávací a sociální péčí o muslimské imigranty ve Francii.[59] Zemřel v roce zahájení Druhého vatikánského koncilu (1962–1965), který přinesl oficiální vyjádření změny smýšlení katolíků ve vztahu ke světu za hranicemi křesťanství a konkrétně k islámu.

Koncil v konstituci *Lumen gentium* vyhlásil, že Boží plán spásy se vztahuje i *„na muslimy, kteří prohlašují, že se drží víry Abrahámovy"*, a v deklaraci *Nostra aetate* zdůraznil, že *„církev se dívá s úctou také na muslimy,*

---

54 Viz např. KROPÁČEK, L.: *Islám a Západ*, s. 151.

55 SAID, E. W.: *Orientalismus*, s. 304.

56 KUSCHEL, K.–J.: *Spor o Abrahama : Co Židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje.* Praha : Vyšehrad, 1997, s. 246–247.

57 SAID, E. W.: *Orientalismus*, s. 302.

58 Srov. SAID, E. W.: *Orientalismus*, s. 303.

59 Viz KROPÁČEK, L.: *Islám a Západ*, s. 151.

kteří se klanějí jedinému Bohu, živému a o sobě jsoucímu, milosrdnému a všemohoucímu, stvořiteli nebe a země, který promluvil k lidem".[60]

Známý švýcarský teolog a religionista Hans Küng (*1928) v této souvislosti výslovně hovoří o přechodu k „rozumějícím" přístupům: *„Od Druhého vatikánského koncilu a odpovídajících iniciativ Ekumenické rady církví se v křesťanství snažíme o nezkreslený pohled na světová náboženství. Nechceme je už, jak bylo po staletí běžné, posuzovat podle křesťanských dogmatických kritérií. Chceme jim rozumět tak, jak si ona sama rozumějí."*[61] Tentýž Küng však současně lituje, že koncilní dokumenty nešly ještě dál a neprojevily úctu také člověku, bez něhož by se muslimové jedinému Bohu neklaněli: proroku Muhammadovi.[62]

Zatímco nesčetné generace křesťanských polemiků se snažily dokázat, že Muhammad nemohl být pravým prorokem, Küng si všímá nápadných podobností mezi Muhammadem a starozákonními proroky (což už dělal i Musil) a konstatuje, že *„již ve starozákonní době žili velmi rozmanití proroci; a všichni patrně nebyli velkými světci."*[63] Zmiňuje i podobnosti mezi islámem a semitským židokřesťanstvím doby prvotní církve, aniž by však zpochybňoval „jinakost" islámu oproti křesťanství. Odmítá snahy vidět v Muhammadovi (v duchu teologie Karla Rahnera) „anonymního křesťana" a naopak zdůrazňuje křesťanské snahy *„o nové pochopení Muhammada na základě islámských pramenů"*, spojené s nadějí, *„že se na islámské straně postupem času najde přeci jen ochota směřovat k novému pochopení Ježíše z Nazareta"* na základě evangelií.[64]

Britský orientalista a biskup anglikánské církve Kenneth Cragg (*1913) křesťany výslovně vyzývá, aby uznali Muhammada jako proroka a současně si uvědomili, oč víc pro ně znamená Ježíš.[65] Muhammad podle něj musí být vnímán především jako náboženská osobnost, kterou nelze redukovat na sociální či politické aspekty jejího působení. Cragg usiluje o porozumění víře muslimů „zevnitř" a kritizuje orientalistiku a teologii za to, že svůj „orientalismus" nerozvíjely dialogicky, ve stálém kontaktu s muslimskými učenci.[66]

Za orientalistu, který vlastním příkladem dokázal, že Saidova kritika západního „orientalismu" není univerzálně platná, by se dal označit William Montgomery Watt (1909–2006), kněz skotské episkopální církve

---

60 *Dokumenty II. vatikánského koncilu.* Praha : Zvon, 1995, s. 52 (*Lumen gentium* 16) a 552 (*Nostra aetate* 3).

61 KÜNG, H.: *Was ich glaube.* München : Piper, 2009, s. 162–163 (překlad vlastní).

62 Viz KÜNG, H. – ESS, J. van: *Křesťanství a islám.* Praha : Vyšehrad, 1998, s. 50–51.

63 KÜNG, H. – ESS, J. van: *Křesťanství a islám*, s. 51.

64 KÜNG, H. – ESS, J. van: *Křesťanství a islám*, s. 156.

65 Srov. KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*, s. 251.

66 Srov. HOCK, K.: *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie*, s. 283.

a prominentní představitel západní islamistiky, významný v neposlední řadě tím, že jeho díla s respektem čtou i muslimští čtenáři. Své klasické práce o životě proroka Muhammada psal jako „neutrální“ badatel, který např. otázku, zda je Korán Slovem Božím či slovem Muhammadovým musí nechávat otevřenou, přičemž však zdůrazňoval, že za předpoklad historické nestrannosti nepokládá materialistický názor, ale píše jako vyznávající monoteista.[67]

Montgomery Watt, v tomto článku již citovaný jako autor analyzující černobílý pohled na islám v křesťanském středověku, podobně jako A. Sprenger, W. H. Worrell či D. B. MacDonald rovněž využíval výdobytků moderní „materialistické“ vědy, ale na rozdíl od výše zmíněných autorů se jimi nesnažil ani tak „vysvětlit“ islám, jako spíš poodhalit psychologické kořeny démonizace tohoto náboženství. Poukázal tak mj. na to, že není možné důvěřovat pramenům, pro které byl boj mezi křesťanstvím a islámem (např. v době křížových výprav) „válkou světla a tmy“:

„Válka světla a tmy – to zní dobře, ale nyní, po Freudovi, lidé chápou, že tma, připisovaná nepřátelům, je projekcí vlastní tmy, která není plně přijata. Pokřivený obraz islámu tak lze považovat za projekci stínové strany evropského člověka.“[68]

Ve svých dílech o Prorokovi islámu Watt vyvracel jako nepravdivá jednotlivá obvinění, která proti Muhammadovi kdysi křesťané vznášeli (konstatoval například, že Prorokova manželství byla ve všech případech politicky a sociálně žádoucí, takže je sotva lze označovat za projev nezvládané sexuality[69]), a poukazoval na to, že *„neexistují dostatečné důvody považovat Muhammada za podvodníka, a naopak argumenty pro jeho upřímnost jsou silné“*.[70] Kdyby nebylo Prorokovy *„důvěry v Boha a pevné víry, že jej Bůh poslal“*, zůstala by podle Watta významná kapitola v dějinách lidstva nenapsána.[71]

K banálnímu uznání možnosti, že by kořeny islámu mohly být opravdu náboženské, a nikoli založené na podvodu či chorobě, v rámci orientalistiky zřejmě nikoli náhodou dospěli především (někteří) křesťané, a to teprve v průběhu 20. století. Autoři s vlastní náboženskou zkušeností mohli i v rámci „cizího“ náboženství pochopit sílu víry a její redukcionis-

---

67 Srov. WATT, W. M.: *Muhammad at Mecca*. Oxford : Oxford University Press, 1953, s. x.

68 WATT, W. M.: *The Influence of Islam…*, s. 83 (překlad vlastní).

69 Srov. WATT, W. M.: *Muhammad at Medina*. Oxford : Oxford University Press, 1956, s. 330 a 332.

70 WATT, W. M.: *Muhammad at Medina*, s. 326 (překlad vlastní).

71 WATT, W. M.: *Muhammad at Medina*, s. 335.

tické „vysvětlování“ muselo pro křesťany ztratit na hodnověrnosti v době, kdy se na Západě obrátilo i proti jejich vlastnímu náboženství.[72]

V diskusi o vztazích mezi západním a islámským světem po 11. září 2001 příznačně zazněla otázka, kdo vlastně může být na straně západních univerzit muslimům partnerem v dialogu, zda je to úkol pro orientalisty vycházející z ateistických či agnostických premis, anebo spíš pro teologické fakulty. Každopádně právě křesťané mohou být schopni rozumět jak sekulární západní kultuře, jež vzešla z lůna křesťanství, tak i islámu, se kterým společně se židy sdílejí „abrahamovská“ východiska.[73]

Religionistika i teologie *„se dnes musí vyrovnávat s fenoménem multikulturality a multireligiozity globalizovaného světa a s otázkou po mezích západního kulturního univerzalismu“*,[74] a to v neposlední řadě právě ve vztahu k islámu, který se západní „univerzalismus“ po tolik staletí marně snažil „vyřídit“ zvenčí dávanými nálepkami.

Podle průkopníka nových cest v obou uvedených disciplínách, kanadského vědce Wilfreda Cantwella Smithe (1916–2000), nemůže žádnému náboženství porozumět nezúčastněný pozorovatel a *„žádné tvrzení o islámské víře není pravdivé, pokud je muslimové nemohou přijmout“*.[75]

Problém orientalismu možná po staletí spočíval právě v tom, že popisoval islám způsobem, ve kterém muslimové svou víru nepoznávali. Smithem, Craggem a dalšími požadovaný přechod od monologického přístupu k islámu k dialogickému představuje možné řešení tohoto problému. Díla badatelů typu Williama Montgomeryho Watta dokázala, že orientalista se může vymanit z tradičních předsudků a psát způsobem, akceptovatelným i pro muslimského čtenáře.

Uvedení autoři druhé poloviny 20. století (a už před nimi Musil či Massignon) mezi muslimy žili a dostávali se do přímého kontaktu se světem jejich víry. Každý z nich se tak svým způsobem přiblížil fenomenologické religionistice, která vychází ze vcítivého porozumění cizí náboženské zkušenosti (tedy např. i zkušenosti proroka Muhammada) a stává se

---

72 Novodobý medicínský materialismus už neskoncoval jen s Muhammadem coby údajným epileptikem, ale také (slovy Williama Jamese) „se sv. Pavlem tak, že jeho vidění na cestě do Damašku označil za projev poškození týlního kortexu a Pavla samotného za epileptika. Matku Terezu /z Avily/ degradoval na hysterku, sv. Františka z Assisi na oběť dědičné degenerace…“ /citováno podle WALSH, R. – VAUGHANOVÁ, F. (eds.): *Cesty přesažení ega : Transpersonální vize.* Praha : Triton, 2011, s. 263/.

73 Srov. HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván : Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství.* Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 285–286.

74 HOŠEK, P.: *Na cestě k dialogu*, s. 18.

75 *„No statement about Islamic faith is true that Muslims cannot accept.“* Citováno podle MRÁZEK, M.: Role a osobnost badatele : Objektivita, neutralita a nehodnocení ve vědeckém studiu náboženství. In: Bubík, T. – Hoffmann, H. (eds.): *Náboženství a věda.* Edice Pantheon. Pardubice : Univerzita Pardubice, 2006, s. 109.

tak alternativou tradičního „orientalistického“ přístupu, který porozumění nebyl schopen.

Závěr

Cíle této studie bylo dosaženo analýzou problému orientalismu, jehož různé podoby by se daly převést na společného jmenovatele sebejistého „vysvětlování“ islámu bez potřeby vcítit se do víry samotných muslimů, a nalezením jeho možného řešení v podobě fenomenologického přístupu, založeného právě na vcítivém „rozumění“. Kombinace synchronní a diachronní metody umožnila poukázat jak na nápadné shody v uplatňování arogantního „vysvětlujícího“ přístupu k islámu středověkými či raně novověkými křesťanskými autory a moderními autory s ateistickým světovým názorem, tak i na skutečnost, že průkopníky „rozumějícího“ přístupu k náboženské zkušenosti muslimů se stali novodobí badatelé křesťanské víry.

Na základě fenomenologického přístupu spojeného s osobní náboženskou zkušeností jej používajících autorů lze psát o islámu způsobem, přispívajícím k mezikulturnímu a mezináboženskému dorozumění. Uvedený přístup může být nosný nejen z akademického, ale také z etického hlediska. Chceme-li totiž, aby druzí brali vážně naši víru či naše vlastní sebechápání, měli bychom v duchu „zlatého pravidla“ brát sami vážně víru či sebechápání druhých. Stojí přitom za pozornost, že křesťané píšící o islámu si tuto zásadu začali ve větší míře osvojovat až v době, kdy se vedle zcela neempatického psaní o víře muslimů stalo na Západě běžným i podobně znevažující psaní o jakékoliv náboženské víře, tj. především o křesťanství.

Seznam použité literatury

ARMOUR, R. S.: *Islam, Christianity and the West : A Troubled History.* Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 2002. 197 s. ISBN 1-57075-407-1.

BOBZIN, H.: Zur Instrumentalisierung des Islam im Dienste innerkirchlicher, vor allem protestantischer Polemik (16.–18. Jahrhundert). In: Zaborski, A. (ed.): *Islam i Chrześcijaństwo : Materiały sympozjum Kraków, 12–14 1994.* Kraków : Wydawnictwo naukowe Papieskej akademii teologicznej, 1995, s. 35–50. ISBN 83-85245-28-6.

BUDOVEC Z BUDOVA, V.: *Antialkorán.* Praha : Odeon, 1989. 440 s. ISBN 80-207-0174-5.

CARDINI, F.: *Evropa a islám.* Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004. 296 s. ISBN 80-7106-640-0.

DOJČÁR, M.: *Mystická kontemplácia : Oblak nevedenia & Ramana Maharši.* Bratislava : Iris, 2008. 140 s. ISBN 978-80-89238-19-4.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha : Zvon, 1995. 606 s. ISBN 80-7113-089-3.

FÁREK, M.: „Pohan v jeho zaslepenosti…" Balagangadhara, S.N.: Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion, Manohar, New Delhi, 2005. In: Bubík, T. – Hoffmann, H. (eds.): *Náboženství a věda.* Edice Pantheon. Pardubice : Univerzita Pardubice, 2006, s. 252–257. ISBN 80-7194-876-4.

FRANC, J.: *Alois Musil a hledání pramenů monoteismu : Na cestě od pokojného soužití beduínů, muslimů, východních a západních křesťanů k náboženskému a ekumenickému dialogu.* Disertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta. Olomouc, 2010. 248 s.

GELLNER, E.: Moravský Lawrence : Alois Musil, monoteizmus a habsburská říše. In: Veselý, R. (ed.): *Alois Musil – český vědec světového jména : Referáty přednesené na mezinárodní konferenci, pořádané Ústavem Blízkého východu a Afriky Univerzity Karlovy v Praze k 50. výročí úmrtí profesora Aloise Musila, Praha, 14.–16. října 1994.* Praha : Globe, 1995, s. 39–48. ISBN 80-901705-1-X.

HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván : Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství.* Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004. 376 s. ISBN 80-7160-692-3.

HANUŠ, J.: *Pozvání ke studiu církevních dějin.* Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. 160 s. ISBN 80-85959-45-3.

HAYDAR, A.: *Mittelalterliche Vorstellungen von dem Propheten der Sarazenen mit besonderer Berücksichtigung der Reisebeschreibung des Bernhard von Breidenbach (1483).* Inaugural-Dissertation zur Erlagung des Doktorgrades des Fachbereichs Germanistik der Freien Universität Berlin. Berlin, 1971. 237 s.

HOCK, K.: *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie : Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert.* Köln–Wien : Böhlau, 1986. 403 s. ISBN 3-412-00286-0.

HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky : Antologie.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001. 464 s. ISBN 80-7182-123-3.

HOŠEK, P.: *Na cestě k dialogu : Křesťanská víra v pluralitě náboženství.* Praha : Návrat domů, 2005. 204 s. ISBN 80-7255-126-4.

HRBEK, I. – PETRÁČEK, K.: *Muhammad.* Praha : Orbis, 1967. 225 s.

KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu.* 4. vyd. Praha : Vyšehrad, 2006. 312 s. ISBN 80-7021-821-5.

KROPÁČEK, L.: *Islám a Západ : Historická paměť a současná krize.* Praha : Vyšehrad, 2002. 200 s. ISBN 80-7021-540-2.

KÜNG, H.: *Was ich glaube.* München : Piper, 2009. 319 s. ISBN 978-3-492-05333-4.

KÜNG, H. – ESS, J. van: *Křesťanství a islám.* Praha : Vyšehrad, 1998. 192 s. ISBN 80-7021-262-4.

KUSCHEL, K.–J.: *Spor o Abrahama : Co Židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje.* Praha : Vyšehrad, 1997. 312 s. ISBN 80-7021-197-0.

MRÁZEK, M.: Role a osobnost badatele : Objektivita, neutralita a nehodnocení ve vědeckém studiu náboženství. In: Bubík, T. – Hoffmann, H. (eds.): *Náboženství a věda.* Edice Pantheon. Pardubice : Univerzita Pardubice, 2006, s. 109–117. ISBN 80-7194-876-4.

MUIR, W.: *The Life of Mohammed.* Edinburgh : Grant, 1923. 556 s.

Orientalism in early modern France. [online] Citováno 21.6.2011. Dostupné z <http://en.wikipedia.org/wiki/Orientalism_in_early_modern_France>.

OTTO, R.: *Posvátno : Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě.* Praha : Vyšehrad, 1998. 160 s. ISBN 80-7021-260-8.

PIRICKÝ, G.: Euro-americká percepcia proroka islámu : Moderné západné biografie Muhammada. In: Slobodník, M. – Pirický, G. (eds.): *Fascinácia a (ne)poznanie : Kultúrne strety Západu a Východu.* Bratislava : Chronos, 2003, s. 71–91. ISBN 80-89027-08-3.

RATAJ, T.: *České země ve stínu půlměsíce : Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí.* Praha : Scriptorium, 2002. 424 s. ISBN 80-86197-31-X.

ROBINSON, F.: *Svět islámu.* Praha : Knižní klub, 1996. 238 s. ISBN 80-7176-356-X.

SAID, E. W.: *Orientalismus : Západní koncepce Orientu.* Praha–Litomyšl : Paseka, 2008. 464 s. ISBN 978-80-7185-921-5.

SKALICKÝ, K.: *Po stopách neznámého Boha.* 2. vyd. Svitavy : Trinitas, 1999. 168 s. ISBN 80-86036-19-7.

SKALICKÝ, K.: *V zápase s posvátnem : Náboženství v religionistickém bádání.* Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 319 s. ISBN 80-7325-054-3.

VONDRÁČEK, V.: *Úvahy psychologicko-psychiatrické.* 2. vyd. Praha : Avicenum, 1981. 225 s.

WALSH, R. – VAUGHANOVÁ, F. (eds.): *Cesty přesažení ega : Transpersonální vize.* Praha : Triton, 2011. 456 s. ISBN 978-80-7387-408-7.

WATT, W. M.: *The Influence of Islam on Medieval Europe.* Edinburgh : Edinburgh University Press, 1972. 125 s.

WATT, W. M.: *Muhammad at Mecca.* Oxford : Oxford University Press, 1953. 192 s.

WATT, W. M.: *Muhammad at Medina*. Oxford : Oxford University Press, 1956. 418 s.

ZDRÁLEK, V.: *300 : Bitva u Thermopyl anebo White Power at work*. [online] Publikováno 18.4.2007. [citováno 23.1.2008]. Dostupné z <http://blisty.cz/2007/4/20/art33904.html>.

Cirkev, v ktorej žijem a ktorú milujem

TADEUSZ ZASĘPA
Katolícka univerzita v Ružomberku

MICHAL HOSPODÁR
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *This article is the attempt at unbiased reflection (sine ira et studio) on the phenomenon of the Church. It sets the possible problematic aspects, which an unbeliever or agnostic meets with looking at the Church and deals with them from the position of human reason. The authors consider the fact, that the sense of Church existence cannot by understood only from the outside without faith, could be the solution of the problem. The Church is not primarily a human creation but a divine one, and its destiny is to become the means of salvation for mankind (extra ecclesiam nulla salus). But this objective has been associated with the human dimension of the Church, which may cause a scandal and disillusionment. Despite this article expresses the belief that the Church fulfils its mission and its existence does not oppose to human reason in any way. Moreover, Church contributes to the lost unity of mankind in transcendental context and it is good for the whole world.*

Key words: *Church. Faith. Reason. Ethics. Salvation. Esclandre.*

Spor o Cirkev sa nezačal ani dnes, ani včera. Katolícka cirkev, Cirkev Ježiša Krista, je od začiatku svojho jestvovania predmetom pohoršenia pre mnohých neveriacich ľudí. Nie je tak preto, žeby sa – počúvajúc o božskom pôvode Cirkvi a nerozumejúc jeho súčasnú ľudskosť – pohoršovali nad tým, čo je v Cirkvi zlé, ľudsky zlé a slabé. Neveriaceho človeka pohoršuje *fakt* Cirkvi. Toto pohoršenie, ktoré vyplýva z nepochopenia podstaty Cirkvi, nemožno odstrániť a iste bude trvať až do konca sveta. Neveriaci človek, t. z. neveriaci v jestvovanie Boha a nesmrteľnej duše, v jestvovanie nadprirodzeného poriadku a nejakej nadčasovej skutočnosti, nemôže

popri Cirkvi prechádzať ľahostajne. Neveriaci človek má nevyhnutne – hovoriac širšie – materialisticko-racionalistický svetonázor. Zároveň môže byť čo najviac liberálne nastavený. Môže hlásať, že každý môže veriť v to, čo sa mu páči a že si ctí cudzie presvedčenie – napriek tomu v materialisticko-racionalistickom svetonázore niet miesta pre Cirkev.

Ak svet a ľudia, ktorí v ňom žijú, zavedú zatvorený systém, ktorý neobsahuje nadčasové a nematerialistické rozmery, ak človek s pomocou svojho rozumu ten svet poznáva, ovláda, pretvára a riadi, ak sa prostredníctvom tragických meandrov v tomto svete realizuje neustály pokrok, tak Cirkev – jav s takými veľkými dejinno-priestorovými rozmermi – predstavuje pre ľudský rozum a pre pokrok akúsi obrovskú prekážku, stojí v protivenstve k histórii. V racionalisticko-materialistickej perspektíve Cirkev je, musí byť, spoločenstvom zblúdených ľudí v idealistických slepých uličkách, a medzi jej vodcami, kňazmi iste nie je nedostatok šarlatánov, ktorí vedome vedú veriacich po tých slepých uličkách, aby z toho mali prospech, ktorý im ponúka moc, ovládanie duší. Dokonca aj v prípade maximálnej úcty k cudzím presvedčeniam, ak sa neverí v jestvovanie Boha, iste je ťažko ubrániť sa pred pokušením snívania o tom – alebo aj usilovanie sa o to – aby tieto falošné presvedčenia, aby táto ohromná mystifikácia, ktorá sa nazýva Cirkev, zmizla z cesty rozumu a pokroku.[1]

Vyššie predstavený obraz je iste priveľmi zjednodušený a krikľavý. Napriek tomu, v očiach nevery musí Cirkev vyzerať práve tak. Spor medzi veriacimi a neveriacimi sa dnes odohráva všade. Aj ideologický spor, ktorý sa neustále vedie medzi katolíkmi a marxistami (postkomunistami?) je v značnej miere fragmentom, časťou sporu o Cirkev. Hlavným bodom sporu je nepochopenie podstaty Cirkvi. Tomuto sporu sa nemožno vyhnúť. Nemožno úplne pochopiť podstatu Cirkvi, keď sa na ňu pozeráme zvonka – podobne, ako nemožno ostávať mimo Cirkvi, keď pochopíme jej podstatu. Svetlo Kristovej Cirkvi je také oslňujúce, že ten, kto ho zazrel, bude už odteraz kráčať v jeho strede. Pritom však uzretie svetla Cirkvi, či pochopenie jej podstaty, nie je natoľko záležitosťou diškurzu, myšlienkovej špekulácie a úsilia rozumu – je to predovšetkým záležitosť tajomných ciest milosti a Ducha Svätého, o čom na tomto mieste nemusíme hovoriť. Načrtnuté reflexie sú len pokusom, iste nedokonalým, o vysvetlenie, čím je Cirkev pre veriaceho katolíka, a teda sú určené skôr pre neveriacich ľudí, než pre tých, ktorí sa nachádzajú v Cirkvi a môžu mať bezprostrednejší kontakt s jej skutočnosťou.[2]

---

1 K. Rahner, *Basic Observations on the Subject Changeable and Unchangebale Factory in the Church,* in: „Theological Investigation“, New York, Seabury Press, 1976, XIV., s. 19.

2 Tamže, s. 23.

Miesto Cirkvi

Je zrejmé, že nie všetci ľudia, ktorí stoja mimo Cirkvi, sú zároveň neveriaci. Zámerne tu nespomíname ľudí, ktorí patria k iným vierovyznaniam. Medzi neveriacimi nachádzame značné množstvo agnostikov – tvrdiacich, že Boh (Absolútno) nie je prístupný ľudskému rozumu. Nachádzame tam aj ľudí veriacich v jestvovanie alebo možnosť jestvovania Boha, možno dokonca aj ľudí uznávajúcich krásu, či dobro učenia obsiahnutého v Evanjeliu, ale buntujúcich sa proti jestvovaniu Cirkvi, ktorá je podľa ich názoru nepotrebná, ohraničuje slobodu ľudského rozumu, stojí proti ľudskej prirodzenosti, proti životu.

V tomto bode je katolíkovi umožnené odvolať sa na práva logiky. Ak sa prijíma možnosť jestvovania Boha, je potrebné prijať aj možnosť Zjavenia a možnosť jestvovania Cirkvi, založenej prostredníctvom Ježiša Krista. Práve tak vyzerá Cirkev vo svetle viery. V tomto obraze je výrazná logika a konzekvencia.

Aké je miesto Cirkvi a zmysel jej jestvovania v dejinách sveta? V odpovedi na danú otázku je potrebné skrátene zopakovať to, o čom sa každé dieťa učí v Katechizme. Človek je stvorený Bohom na jeho obraz a podobu. Bol obdarený slobodnou vôľou – na základe tejto slobodnej vôle urobil zlý skutok. Vzdialil sa od Boha, urazil Ho, upadol, čím sa sám vystavil potupe. Avšak Boh, milujúc človeka, sa nezriekol svojej starostlivosti o neho. Po dlhom čase príprav poslal na svet svojho Syna, ktorý sa stal človekom, priniesol ľuďom pravdivú náuku a zomrel potupnou smrťou na kríži, aby tak spasil ľudstvo. Odchádzajúc z tejto zeme založil Cirkev, ktorej zveril do starostlivosti poklad viery a obyčají, zanechal jej kľúč od života a pravdy. Z toho dôvodu bude Cirkev jestvovať až do konca sveta, hlásať dobrú zvesť Evanjelia, učiť ľudí pravde a ukazovať im cestu dobrého Života, sprostredkovávať im účasť na živote a zásluhách Ježiša Krista, plniť si svoju úlohu v Božej ekonómii spásy.[3]

Benedikt XVI. v jednom zo svojich príhovorov jasne formuloval transcendentný princíp existencie Cirkvi, keď povedal: „Duch Svätý oživuje Cirkev, ona nie je odvodená od ľudskej vôle, od zmýšľania, zručností človeka a jeho organizačných schopností, pretože ak by to bolo tak, už dávno by zanikla, tak ako postupne každý ľudský výtvor. Ona naopak je Kristovým telom, oživovaným Duchom Svätým.“[4]

Pre neveriaceho človeka predstavuje celá táto história naivnú mytológiu, ktorá protirečí ľudskému rozumu. Avšak katolík verí, že práve takáto je základná história sveta a nevidí v tom žiadne protirečenie s rozumom.

---

3 W. Kasper, *Theology of Church,* New York, Crossroad 1989, s. 165.

4 BENEDIKT XV., homília na slávnosť Zoslania Ducha Svätého vo Vatikáne, 12. júna 2011.

Rozum a viera

Katolík totižto považuje svoj svetonázor za racionálny, t. z. v súlade s rozumom. Racionalizmus tzv. racionalistov pritom považuje za naivný racionalizmus. Viera pre katolíka totižto nie je ani antiracionálna, ani iracionálna, ale – možno povedať – surracionálna, to znamená „prevyšujúca rozum", avšak vždy v súlade s rozumom. „Prevyšujúca", pretože skutočnosť sveta – hoci v zásade prístupná ľudskému rozumu – je tak skomplikovaná, že ľudský rozum, aj keď sa čoraz viac dostáva do hlbín skutočnosti a čoraz lepšie ju poznáva, je aj naďalej ďaleko od toho, aby dokázal poňať jej celok. Z toho dôvodu Boh zjavil človekovi tajomstvo – aby mu uľahčil život a pochopenie života.

Povedzme to ešte výraznejšie: pre materialistu – racionalistu, ba dokonca aj pre deistu, ktorý verí, že Boh jestvuje, hoci sa príliš nezaujíma o svet a človeka – je pravdou to, k čomu ľudstvo prichádza vďaka mozoľnatému úsiliu rozumu, budujúc pritom budovu poznania. Pre katolíka je toto všetko *taktiež* pravdou, ale nie celou pravdou. Pre katolíka je ľudský rozum, hoci predstavuje nástroj schopný poznávať pravidlá, nedokonalým a slabým nástrojom. Budova poznania, budovaná počas stáročí, je ohromná a imponujúca – aká však malá vo vzťahu k veľkosti a komplikácii skutočnosti sveta. A predsa poznanie nie je úplne nezávislé, lebo od neho v istej miere závisí ľudský život i konanie (t. z., že závisí on predovšetkým od uvedomenia si a cieľov ľudskej existencie na zemi). Aj z toho dôvodu Boh – Stvoriteľ človeka, nechcejúc ho ponechať len na jeho vlastné sily, mu bezprostredne ukázal – cestou Zjavenia – podstatné pravdy a tajomstvá, dotýkajúce sa príčin a cieľov, čiže – inými slovami – podstaty Boha, zmyslu jestvovania sveta i človeka. Odhalil mu pravdy, ku ktorým človek mohol dôjsť aj sám vďaka mozoľnatému a počas stáročí trvajúcemu úsiliu rozumu, ako aj také, ktoré v celej hĺbke človek nie je schopný pochopiť. To je podstatný zmysel zjavenia, bezprostredného odkrytia pravdy človekovi prostredníctvom Boha, zjavenia odovzdaného Cirkvi, aby ho uchovávala, rozvíjala a interpretovala.[5]

Vyššie sme povedali, že medzi rozumom a vierou, medzi pravdou osvojenou samostatne prostredníctvom ľudského rozumu a pravdou zjavenou prostredníctvom Boha, nejestvuje žiadny protiklad. Obidve tieto pravdy, alebo skôr dve „časti" jednej pravdy, pochádzajúce z dvoch odlišných prameňov, sa dotýkajú jednej a tej istej skutočnosti, ktorá objektívne jestvuje. Obidve sa dopĺňajú. Samozrejme, že ľudský rozum, hoci sa neraz mýli, predsa poznáva pravdu – ibaže to nie je celá pravda. Jestvuje ešte

[5] A. Dulles, *A Church to Believe In,* New York, Crossroad 1982; V. Donovan, *Christianity Rediscovered,* Maryknoll, New York, Orbis books, s. 144-145; Por.: P. Tillich, *Systematic Theology,* Chicago, University of Chicago Press, 1951, s. 7.

čosi viac. Skutočnosť je však komplikovanejšia. Možno povedať, že to, k čomu rozum prichádza, prestáva byť pravdou len vtedy, keď človek v nepochopiteľnej zaslepenosti začína hlásať, že len to, na čo rozum prišiel, je pravdou, že to je celá pravda, že tzv. vedecký obraz sveta je úplným, vyčerpávajúcim obrazom.

Je potrebné zopakovať: protiklad medzi týmito „dvomi pravdami" nejestvuje. Keď sa stretávame s protikladom, ide o zdanlivý protiklad. Vyplýva on alebo z primitívnej, príliš naivnej interpretácie právd viery, alebo z rovnako primitívnej interpretácie poznania, z príliš povrchného prijímania hypotéz za isté poznatky. Pravdy viery nemusia byť v súlade s takou, alebo onakou vedeckou teóriou, avšak nie s faktami ustálenými a dokázanými prostredníctvom vedy. Vedecké teórie totiž môžu byť mylné alebo nepresné. Koniec koncov, každá vedecká teória je len istým, väčším alebo menším, priblížením sa k pravde. Ak niekto napríklad tvrdí, že vedecká anatómia nezistila jestvovanie duše, takéto tvrdenie znepokojuje katolíka len v najmenšom stupni, pretože prirodzenosť duše nie je prístupná anatómii. Naopak, keby namiesto toho anatómia tvrdila, že našla dušu s pomocou svojich výskumných metód a nástrojov, muselo by to katolíka veľmi vážne znepokojiť a priviesť k presvedčeniu, že má do činenia s maniakom alebo šarlatánom.[6]

Vážne reflexie osvetľujú záležitosť dogmy, ktorá vzbudzuje tak veľa nechuti a odporu zo strany neveriacich ľudí, pre ktorých je dogma akýmsi zásadným ohraničením slobody ľudského rozumu. V očiach viery tu znova nejestvuje protiklad medzi autonómiou mysle a dogmou. Dogma, prostredníctvom Cirkvi sformulovaná definícia zjavenej pravdy, sa často dotýka právd, ktoré sú ľudskému rozumu neprístupné, a teda nachádzajúcich sa nejakým spôsobom mimo jeho územia. Predovšetkým však dogma, ako formulácia pravdy pochádzajúcej prostredníctvom Cirkvi od Boha, má garanciu absolútnej pravdivosti, dáva absolútnu istotu, a teda zmenšuje možnosť omylu, zväčšuje slobodu ľudskej mysle v tom zmysle, v akom už nadobudnuté poznanie predstavuje premostenie k ďalšiemu poznaniu. Pre veriaceho katolíka pozerajúceho sa na dogmu vo svetle viery – z vnútra Cirkvi, dogma nie je problémom.

Etika a sloboda

Záležitosť zdanlivého konfliktu medzi rozumom a vierou dnes iste nepredstavuje najdôležitejšiu príčinu toho, čo sa nazýva pohoršením – *faktom* Cirkvi. Väčšiu rolu tu možno zohráva záležitosť ohraničenia slobody človeka prostredníctvom Cirkvi v oblasti konania – v etickej oblas-

---

6 Por.: K. Barth, *The Epistle of the Romans,* Oxford, Oxford University Press, 1977, s. 267-268.

ti. Katolícka etika je tu pochopená ako systém príkazov a zákazov, ktoré zväzujú ľudskú prirodzenosť, obmedzujú ľudskú slobodu, stoja v opozícii k životu. Inou záležitosťou je, že dnes, zoči-voči katastrofám, ku ktorým nás priviedla sloboda človeka, zbankrotoval naivný optimizmus v ohodnotení ľudskej prirodzenosti a hrozí skôr prehnaný pesimizmus, ktorý by chcel priviesť človeka k dobru silou, viažuc ho do železných okov autoritatívnej organizácie. Vo vzťahu k obidvom týmto extrémnym a falošným stanoviskám si zasluhuje pozornosť katolícke poňatie etických problémov, ktoré nielenže nezmenšuje oblasť slobody človeka – ale naopak – vychováva ho k čo najplnšej slobode.[7]

Základom etiky je dogma. Etická norma, norma ľudského postupovania sa opiera o pravdu o človeku. Katolícka etická norma sa vyvádza z prirodzeného práva. Pritom prirodzené právo nie je podľa náuky Cirkvi niečím, čo je dané ľudskej prirodzenosti zvonka – ako zaväzujúce, ale je vložené do ľudskej prirodzenosti ako je vnútorné právo. Ak etická norma musela byť pozitívne vyjadrená, tak preto, že ľudskú prirodzenosť charakterizuje rozum a sloboda, a že ako učí história človeka, človek zneužil svoju slobodu, čím voviedol do svojej prirodzenosti – prostredníctvom prvotného hriechu – nesúlad. To spôsobilo, že ľudské city sa nepodriaďujú vôli a vôľa nie vždy počúva rozum.

V ohodnotení ľudskej prirodzenosti tu nemáme do činenia s optimizmom, ani s pesimizmom, ale s realizmom. Ľudská prirodzenosť nie je pokazená vo svojej podstate, je v nej len istý nesúlad. V dôsledku toho nie je ona ani dobrá, ani zlá. Je však povolaná k dobru a môžu k tomuto dobru smerovať, môže rekonštruovať v sebe stratený súlad – s pomocou vlastného úsilia, s pomocou milosti. K tomu vlastne slúžia etické normy, ktorých úlohou je výchova k čoraz väčšej slobode, k zastupovaniu slobody výberu slobodou autonómie. To znamená, že namiesto udržiavania sa na prvotnej úrovni slobody výberu medzi dobrom a zlom, sa posúvame – cestou stáleho vyberania dobra – na úroveň vyššie zorganizovanej slobody autonómie, slobody riadenia sa vlastným právom – prijatým právom. Právom, ktoré vo chvíli, kedy bolo dobrovoľne prijaté, nielenže prestáva byť ohraničením, prestáva ťažiť jeho nátlak, ale stáva sa zväčšením oblasti pravdivej slobody.

Nakoniec je potrebné pripomenúť, že nie podrobné etické normy – príkazy, či zákazy – predstavujú podstatu kresťanskej etiky. Oni majú len sekundárny význam a sú odvodené od hlavného a všetko zahŕňajúceho prikázania kresťanstva – prikázania lásky k Bohu a k blížnemu. Že toto prikázanie na základe svojej prirodzenosti zväčšuje oblasť slobody človeka, ohraničujúc ju len od egoizmu, či nenávisti, je zrejmé.

---

7 L. Boff, *Church: Charism and Power,* New York, Crossroad, 1985, časť 1 a 2.

Božská a ľudská

Problém, ktorý môže spôsobovať najviac ťažkostí, je dvojaký – prirodzený a nadprirodzený – charakter Cirkvi. Cirkev je nadprirodzeným, živým organizmom, mystickým telom, zloženým zo svojich členov spojených prostredníctvom milosti – mystickým telom Krista. Súčasne je však ľudskou organizáciou, hierarchickou a majúcou svoju disciplínu, ktorá plní medzi ľuďmi svoj trojitý úrad: kráľovský, prorocký a kňazský. Na základe svojho pôvodu je Cirkev božská a nezničiteľná. Nadprirodzená skutočnosť, ktorá v nej žije, nezakúša žiadnu ujmu.

Táto Cirkev je však zároveň vybudovaná z „ľudského materiálu". Z toho vyplýva, že k jej ľudskej organizácii, k ľudskému životu Cirkvi, k jej prirodzenej skutočnosti má prístup ľudská nízkosť a hriech, má k nej prístup zlo. Vidíme tu zlo v histórii Cirkvi, vidíme Cirkev v obdobiach úpadku a slabosti, vidíme, ako pýcha a hlúposť šíria spustošenie a zvnútra škodia úsiliu Cirkvi.

Problémom pre ľudí žijúcich mimo Cirkev môže byť aj jej zdanlivé rozdelenie. Kristova cirkev je len jedna pre celý svet. Označuje sa aj pojmom *katolícka*, čo znamená všeobecná, univerzálna. V historickej dimenzii z prvotného jeruzalemského spoločenstva kresťanov, vplyvom kultúrno-politických vplyvov sa vyvinulo viacero samostatných teologických tradícií, odrážajúcich rozdielnu ale nie protirečivú mentalitu Východu a Západu. Súčasťou tejto odlišnosti je aj cirkevno-právne členenie miestnych cirkví. Na Východe majú od konštantínskej doby veľkú dôležitosť patriarcháty, ktoré na čele s patriarchom tvoria najvyšší hierarchický stupeň riadenia Cirkvi. Patriarchovi sú podriadení metropoliti, biskupi, ako aj všetci kňazi a veriaci. Patriarchálne cirkvi, požívajúce dodnes veľkú vážnosť, sú Rím, Konštantínopol, Alexandria, Antiochia a Jeruzalem. V Ríme, centre Západu, je od najstarších čias sídlo hlavy celej Katolíckej cirkvi, rímskeho biskupa, pápeža. Pápež je z Kristovho ustanovenia viditeľným znakom jednoty celej Cirkvi, pri zachovaní jednotlivých navzájom sa doplňujúcich tradícií.

Jedným z ďalších možných protirečení pre neprajníkov je aj tá skutočnosť, že predstavitelia Cirkvi (biskupi a kňazi) majú prepojenie na politické štruktúry a sú im nejakým spôsobom poplatné. Tým sa stávajú terčom útokov v médiách, čo vytvára negatívny obraz o Cirkvi ako takej. Je pravdou, že v dejinách sú známe zásahy štátu do Cirkvi, ale aj Cirkvi do štátu. Typickým príkladom prvej možnosti je tzv. cézaropapizmus, ktorý však na Východe má svoj filozoficko-teologický základ vyjadrený v právnych formuláciách. Západ bol od prvých storočí priaznivcom oddelenia štátu

a Cirkvi.[8] Vzájomné stretanie sa svetskej i cirkevnej vrchnosti je do istej miery nevyhnutné, lebo predmetom ich spoločného záujmu je ten istý človek a jeho dobro. Pritom platí, že Cirkev sa nestotožňuje s nijakým politickým systémom alebo stranou, ani im neslúži.

V očiach viery tu však nejestvuje problém. Očami viery vidíme, čo je v Cirkvi čisto ľudské, a čo božské; vidíme, že nadprirodzený organizmus Cirkvi dokonca aj v obdobiach úpadku žije svojím čistým životom; vidíme, že zlo, ktoré prekáža Cirkvi v plnení jej vlastnej funkcie, predsa ničím nenarúša ani poklad viery, ani bohatstvo milostí.[9]

Cirkev a história

Jednotlivé ťažkosti, ktoré spôsobuje neveriacim ľuďom *fakt* Cirkvi by bolo možné ďalej rozoberať a vysvetľovať. To však nie je najdôležitejšie. Najpodstatnejšie je miesto, aké má cirkev vo svete a v histórii. V očiach nevery pre Cirkev niet na tomto svete miesta – Cirkev je čímsi vonkajším, umelým ľudským výtvorom, akýmsi výrastkom, parazitom na histórii ľudstva. V očiach viery jedine Cirkev dáva histórii človeka úplný zmysel, je nevyhnutnou formou jeho histórie, je pre ľudstvo – paradoxne možno povedať – prirodzeným miestom života. Prirodzeným – napriek svojmu nadprirodzenému charakteru. Práve ľudia – veľmi správne – rozlišujú poriadok prírody a poriadok milosti, prirodzený a nadprirodzený poriadok. V očiach Boha predstavuje poriadok sveta jeden celok, ktorý je zložený z prirodzenosti a milosti.

História sveta je očividne históriou nárastu poznania a ľudského vedomia, históriou panovania človeka nad svetom a pretvárania jeho povrchu, históriou narastajúcej civilizácie a kultúry, históriou pokroku. To všetko je však len vonkajšia stránka histórie. Vnútornú stránku – podstatnú – predstavuje dráma človeka, ktorá sa odohráva v celom priestore dejín. Dráma vzťahu človeka k Bohu, dráma vzdialenia sa a návratu, boj medzi dobrom a zlom. Nie je to klasická dráma, nejestvuje tu absolútna, nepremožiteľná tragédia, niet boja medzi dvomi rovnomernými silami. Zlo – ako učí Tomáš Akvinský – je len nedostatkom dobra. Boh po celý čas panuje nad históriou, držiac v rukách jej výsledok, hoci z lásky k človekovi dopúšťa, aby sa v histórii odohrávalo *mysterium iniquitatis* – tajomstvo zla. V tejto perspektíve je centrálnou udalosťou histórie ľudstva vtelenie Ježiša Krista, Jeho smrť a zmŕtvychvstanie, ako aj založenie Cirkvi. Založenie Cirkvi preto, aby sa dosiahlo víťazstvo nad tragédiou ľudského osudu, aby sa histórii

---

8 Porov. E. Farrugia, *Encyklopedický slovník kresťanského Východu,* Olomouc: Refugium, 2008, s. 202.

9 P. Granfield, *Ecclesial Cybernetics: A Study of Democracy in the Church,* New York, Macmillan, 1973.

i kultúre vrátil ich skutočný zmysel, aby bol človek nasmerovaný naspäť k Bohu, aby sa mohol formovať spôsobom, ktorý je v súlade s jeho možnosťami a predurčením.[10]

Takýto pohľad na históriu je pre neveriacich ľudí samozrejme neprijateľný, navyše, musí vyvolávať odpor, či vzburu voči nejakému exkluzivizmu, v ktorom si katolíci „pre seba" privlastňujú celý zmysel histórie, čím si pripisujú akoby privilegovanú pozíciu, obzvlášť v spojení so známym výrokom – „mimo Cirkvi niet spásy".

V očiach viery je záležitosť veľmi jednoduchá. Katolíci priznávajú, že v sociologickej analýze je katolicizmus jedným z historických náboženstiev ľudstva a Cirkev jednou z mnohých náboženských organizácií.[11] Avšak katolíci súčasne vedia – s vyššie spomínanou surracionálnou istotou, ktorú im dáva viera – že katolicizmus je jediným pravdivým náboženstvom. Ak sa dráma histórie dotýka definitívnych osudov každého človeka – každý človek má totižto nesmrteľnú dušu (bez ohľadu na to, či v jej existenciu verí alebo nie) – a osud každej ľudskej duše sa nachádza kdesi medzi možnosťou spásy a zatratenia, potom z vyššie povedaného ani najmenej nemôže vyplývať, že spasený môže byť len ten, kto bol prostredníctvom krstu spojený s viditeľným spoločenstvom Katolíckej cirkvi.

Výrok „mimo Cirkvi niet spásy" znamená v teologickom kontexte toľko, že ak ktokoľvek bude spasený, stane sa tak vždy v spojitosti s existenciou a životom Cirkvi. Kristus totiž zomrel na kríži za všetkých ľudí a pre všetkých ľudí založil Svoju Cirkev. Aj keď táto Kristova Cirkev zahŕňa vo svojom lone len časť ľudí (tak dnes, ako aj v histórii), ostatní žijú nepoznajúc Cirkev, alebo tiež – vidiac ju – nevedia, že je to jediná pravdivá Cirkev, ktorá je nevyhnutná k spáse, predsa táto jediná Kristova Cirkev od začiatku svojej existencie plní svoju funkciu pre celé ľudstvo. Žije životom milosti a ako nadprirodzený organizmus celého ľudstva rekonštruuje na nadprirodzenej úrovni tú jednotu, ktorú ľudstvo na prirodzenej úrovni stratilo.[12]

Zmysel vernosti Cirkvi

V druhej polovici 9. storočia vznikla na území dnešného Slovenska prvá samostatná cirkevná provincia na čele s arcibiskupom Metodom

---

[10] K. Rahner, *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council,* in: „Theological Investigation", New York, Crossroad, 1981, XX., s. 77-89.

[11] Sociologická teória vždy bude ponímať náboženstvo *sub specie temporis*, a teda nevyhnutne ponechávajúc otvorené otázky, či a ako ho možno ponímať *sub specie aeternitatis*. Por.: O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* Norbertinum, Lublin 2009, s. 11.

[12] K. Rahner, *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council...,* op. cit., s. 77-89.

(†885). Aj keď netrvala dlho, položila základ pre už vyše tisícstoročné kresťanské korene života domáceho (slovenského) obyvateľstva v lone Katolíckej cirkvi. Súčasná Rímskokatolícka i Gréckokatolícka cirkev na Slovensku odvodzujú svoj historický pôvod z misie solúnskych bratov. Gréckokatolícka cirkev je navyše pokračovateľkou tejto misie i vo východnom, byzantsko-slovanskom obrade.

Dejiny Cirkvi na Slovensku od polovice 20. storočia sú poznačené prenasledovaním a utrpením mnohých nevinných obetí. Totalitný ateistický režim mal za cieľ dostať náboženský život pod svoju kontrolu a postupne ho úplne zlikvidovať. Aby sa mu tento zámer podarilo zrealizovať, brutálne ničil viditeľné štruktúry Katolíckej cirkvi. Nechceme tu robiť podrobnú historickú analýzu jej likvidácie, iba si položiť čiastkovú otázku: odkiaľ čerpali silu najmä gréckokatolícki kňazi s rodinami, aby vystavení existenčnému tlaku a perzekúciám v roku 1950 ostali verní svojmu vnútornému presvedčeniu, kňazskému poslaniu i hierarchickému usporiadaniu Katolíckej cirkvi? Môžeme konštatovať, že to bola zvláštna milosť vytrvania, v spolupráci s ktorou väčšina z nich vydala svoje nepopierateľné svedectvo vernosti a katolicity. Vernosti tej Cirkvi, v ktorej sa duchovne zrodili, žili a pracovali. Ak by nebola dôležitá vernosť k príslušnosti Cirkvi a stačilo by všeobecné poznanie a vedomie, že Boh je všade, ich obeta by bola zbytočná.

Reflexie na záver

O tom, aké je podstatné poslanie Cirkvi a aké funkcie plní vo svete, sme hovorili už vyššie. Ide o učiteľský (prorocký) úrad – spojený s pokladom viery, pastiersky (kráľovský) úrad – výchova a privádzanie ľudských duší k svätosti a kňazský úrad – spravovanie sviatostí, ktoré naznačujú a spôsobujú milosť, ako aj vzdávanie úcty Bohu v mene celého ľudstva. Katolíci, ktorí všetci spolu spojení do jedného celku predstavujú Cirkev, majú ako katolíci žijúci vo svete aj iné povinnosti. Katolicizmus je náboženstvom, ktoré obsahuje základné pravdy o Bohu a človekovi, ako aj o ich vzájomnom vzťahu. O katolícke náboženstvo sa opiera katolícka teológia i filozofia, opiera sa oň celý široko rozvetvený svetonázor, ktorý má čo povedať všetkým oblastiam života sveta i človeka. Z toho vyplýva, že žiadna oblasť života nemôže byť katolíkom – ako katolíkom – ľahostajná.

Diela, ktoré katolíci budujú na zemi, nie sú trvalé. Trvalá a nemeniteľná je len Cirkev. Meniace sa chvíľkové formy postupom času zanikajú. Cirkev nie je nevyhnutným spôsobom spojená so žiadnym národom, ani so žiadnou rasou, ani so žiadnou civilizáciou. Môže prechádzať obdobiami úspechu a obdobiami úpadku. Graham Greene opisuje v rámci literárnej

fikcie scénu, odohrávajúcu sa v bližšie nedefinovanej budúcnosti, vzdialenej od nás o niekoľko storočí, keď zahynie zavraždený pápež, ktorý bol – ako sa zdalo – ostatným kresťanom žijúcim na zemeguli. Vo chvíli jeho smrti sa však ukazuje, že kresťanstvo trvá aj naďalej.

Realizácia literárneho obrazu Greenea, hoci vo vzdialenej budúcnosti, sa samozrejme zdá byť málo pravdepodobnou. Ak aj dnešná Cirkev – ľudsky usudzujúc – v niektorých oblastiach cúva, rozvíja sa a rastie v iných. Celkový obraz dnešnej Cirkvi je bezpochyby obrazom rastu. Pritom je isté, že to, čo je v Cirkvi najpodstatnejšie, nezávisí od chodu pozemských záležitostí – je to totiž v rukách Boha.

Zoznam použitej literatúry

BARTH, K.: *The Epistle of the Romans,* Oxford, Oxford University Press, 1977.

BENEDIKT XV., homília na slávnosť Zoslania Ducha Svätého vo Vatikáne, 12. júna 2011.

BOFF, L.: *Church: Charism and Power,* New York, Crossroad, 1985.

DONOVAN, V.: *Christianity Rediscovered,* Maryknoll, New York, Orbis books.

DULLES, A.: *A Church to Believe In,* New York, Crossroad 1982.

GRANFIELD, P.: *Ecclesial Cybernetics: A Study of Democracy in the Church,* New York, Macmillan, 1973.

FARRUGIA, E.: *Encyklopedický slovník kresťanského Východu,* Olomouc: Refugium, 2008.

KASPER, W.: *Theology of Church,* New York, Crossroad, 1989.

RAHNER, K.: *Basic Observations on the Subject Changeable and Unchangebale Factory in the Church,* in: „Theological Investigation“, New York, Seabury Press, 1976, XIV.

ŠTEFAŇAK, O.: *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej,* Norbertinum, Lublin, 2009.

TILLICH, P.: *Systematic Theology,* Chicago, University of Chicago Press, 1951.

Služba vyučovania a misionárska Cirkev v kánonickom práve

FRANTIŠEK ČITBAJ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The study points to the fact, that the Church trough its hierarchy does its duty in three areas. It is duty of teaching, duty of consecration and duty of directing. Duty of teaching is an integral element of its mission. This duty is filling of Christ' s command, who sent his disciples into the world to notify evangelium. Notifier has to be faithful. It means, that he has to notify as sanas teaching, as it is defined by teaching administrative of Church. Also he has to be awared for who is duty of teaching adressed. In context, it is important to consider to specific situations of hearers, particularly their cultural and also social conditions. Also he must consider principle of religious freedom. Doing of teaching duty can not have in any case character of any compulsion. Important part of teaching duty is preparing of catechumens, who are preparing to get baptism. Notifier has to remember, that the Church takes care of them than their own. In missionary countries the missionaries in the duty of notify has to behave according to church norms and regulations of church hierarchy.*

Key words: *Churgh. Mission. Teching. Evangelium. Cultural.*

V súčasnosti sme svedkami všeobecného odklonu od viery a náboženstva. Je to fakt historicky ojedinelý, pretože náboženstvo v každej etape vývoja ľudskej spoločnosti integrálne dopĺňalo rozvoj civilizácie a bolo jej integrálnou súčasťou. V Európe stretávame so zaujímavým fenoménom. Oficiálni politickí predstavitelia Európy skoro všeobecne odmietajú, otvorene alebo skryto, svoje tradičné kresťanské náboženstvo. Napriek tomu z neho prijímajú to, čo ho robí typickým. Nevieme si totiž napríklad predstaviť Európu bez všeobecného ideálu slobody, solidarity, úcty k človekovi, ochrane jeho práv materiálnych i duchovných. Tieto ideály sú hodnotami, ktoré Európu naučilo a kresťanstvo. Zabúdame tiež, že sú

to ideály, ktoré ani v dnešnom svete, mimo kresťanských krajín, nie sú čímsi prirodzene prijímaným. Nemožno si tiež nevšimnúť, že všeobecná sekularizácia, ktorej sme svedkami na všetkých úrovniach života nevyplýva z faktu, žeby súčasný človek nepotreboval náboženstvo, ktoré je obsiahnuté v Kristovej blahozvesti. Problémom súčasnej krízy náboženstva je predovšetkým kríza poznania z ktorej vyplýva, že dnešný Európan nepozná kresťanské náboženstvo. Je paradoxom, že žijeme v kresťanskej Európe a samotné kresťanstvo je pre nás neznáme. Práve preto vystupuje aj dnes do popredia *munus docendi,* čiže poslanie vyučovať, ku ktorému sú katolíci povolaní na všetkých úrovniach svojho postavenia v Cirkvi. Služba vyučovania spolu so službou posväcovania a riadenia vždy patrila k jej prirodzenému poslaniu. Myšlienka novej evanjelizácie, ktorá dnes tak zreteľne znie v Cirkvi aj od samotného pápeža Benedikta XVI. je vlastne výzvou nanovo spoznávať poklad katolíckej viery.

Okrem služby ohlasovania viery v krajinách, kde je kresťanstvo typickým náboženstvom, však Cirkev pokračuje aj v napĺňaní Kristovho poslania ohlasovať evanjelium všetkým národom.[1] Aj dnes pôsobí Cirkev nielen v krajinách s kresťanskou civilizáciách, ale aj v krajinách rozvojových. Sú to často krajiny stojace na pokraji civilizácie, zápasiace o základné ľudské potreby. Je snáď najväčšou hanbou súčasného sveta, že ľudia ešte dnes zomierajú hladom, alebo bez lekárskej pomoci. Misijná služba Cirkvi je ruka v ruke spojená aj s materiálnou pomocou týmto krajinám. Okrem duchovného chleba, čiže Kristovej blahozvesti, Cirkev po celom svete zhromažďuje materiálnu pomoc pre krajiny v misiách, zakladá školy, vedie nemocnice.

Aj služba vyučovania, čiže evanjelizácia, aj služba misiám, má v Cirkvi svoju logiku a poriadok. Práve preto sa stávajú súčasťou právneho systému. V kánonickom práve sú zadefinované pojmy, základné princípy a spôsob riadenia evanjelizačnej aj misijnej činnosti. Nasledujúca štúdia je pokusom o základnú analýzu týchto inštitútov. Je zložená z dvoch častí: V prvej časti sa zaoberá kánonickou systematikou evanjelizácie a v druhej časti misijnou službou.

Evanjelizácia, čiže služba vyučovania ako podstatný element misie Cirkvi

Služba vyučovania je integrálnou službou Cirkvi, ktorú preukazuje Božiemu ľudu spolu s vysluhovaním sviatostí hlavne Najsvätejšej Eucharistie a slávením spoločnej modlitby. V úzkom zmysle slova je vyučovanie, alebo katechizácia napĺňaním toho poslania, v ktorom Cirkev žije Krista, ako svojho učiteľa. Preto základný právny princíp hovorí, že evanjelizá-

[1] Mt 28, 19 - 20

cia ako služba vyučovania má byť srdcovou záležitosťou každého katolíka. Toto treba veľmi zdôrazniť všetkým veriacim v Krista, ktorí prijatím krstu prijali všeobecné kňazstvo a s ním aj osobitnú úlohu ohlasovania, osobitne však rodičom a učiteľom, ktorí majú na starosti výchovu mladej generácie.[2] Aj napriek tomu však netreba zabúdať, že služba vyučovania náleží zvlášť kňazom, čiže presbyterom a biskupom, ktorí dostali od Cirkvi osobitnú misiu, v jej mene ohlasovať Evanjelium. Služba vyučovania nie je vedľajšou činnosťou klerikov, ale je integrálnou súčasťou celej ich pastoračnej činnosti, ktorú vykonávajú ako služobníci Ježiša Krista v jeho Cirkvi. Preto je dôležité nielen sa na túto službu pripraviť v seminári a na teologickej fakulte, ale klerik je povinný počas celého svojho života bližšie si ozrejmovať katolícku náuku, ale i iné vedy, stále sa v nej zdokonaľovať, aby nielen horlivo ale aj skutočne pravdivo mohol toto posolstvo Ježiša Krista odovzdávať veriacim v Krista.[3]

Služba vyučovania následne vyplýva z dvoch princípov:

1. Zo samotnej ľudskej prirodzenosti, ktorá vedie človeka k tomu, aby sa delil s dobrom ktoré nadobudol. Toto vnútorné pnutie ľudskej prirodzenosti je tým väčšie, čím o väčšie dobro sa jedná. V kontexte s týmto konštatovaním dobro poznania Boha tvorí najcennejšiu súčasť dobier, ktoré slúžia pravde o človekovi, pretože vedie k riešeniu najzávažnejších otázok, týkajúcich sa samotnej ľudskej existencie: načo som na svete a aký je zmysel môjho života?

2. Služba vyučovania vyplýva tiež z pozitívneho Božieho zákona, pretože Ježiš Kristus sám apoštolom prikazuje, aby ohlasovali Evanjelium všetkým národom.[4] Keď Ježiš prichádzal pred svojím umučením do Jeruzalema, oslavovaný jeho obyvateľmi, ktorí prestierali svoje rúcha po ceste

---

[2] KKVC kán. 618 - *Rodičia majú prvotnú povinnosť slovom a príkladom formovať deti vo viere a praxi kresťanského života; rovnaká povinnosť sa týka tých, ktorí rodičov zastupujú, ako aj krstných rodičov.* Kán. 619 - *Okrem kresťanskej rodiny, samotná farnosť a každé cirkevné spoločenstvo sa musia starať o katechetickú formáciu svojich členov a tiež o ich včlenenie do tohto spoločenstva zabezpečením podmienok, v ktorých by nadobudnuté vedomosti mohli čo najplnšie žiť.*

[3] KKVC: kán. 372, KKP/83: kán. 279: Kán. 372 - § 1. *Po ukončení štúdií posvätných vied, ktoré sa vyžadujú pre posvätné stupne, klerici nesmú zaostávať v ich prehlbovaní podľa požiadaviek súčasnosti, prostredníctvom formačných kurzov, schválených vlastným hierarchom. § 2. Majú sa tiež zúčastňovať stretnutí, ktoré hierarcha uzná za potrebné pre rozvoj posvätnej náuky a pastoračných metód.§ 3. Nemajú tiež zanedbávať osvojenie si svetských vied, ktoré majú ovládať vzdelaní ľudia, osobitne tých, ktoré súvisia s posvätnými vedami.*

[4] *Jedenásti učeníci odišli však do Galiley na horu, kam im bol Ježiš Prikázal. A keď ho uzreli, klaňali sa mu, niektorí však pochybovali. Tu pristúpil k nim Ježiš a povedal im: Daná mi je všetka moc na nebi i na zemi. Iďte teda a učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Svätého Ducha a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal* (Mt 28 16-19a).

kade mal prejsť a volali na neho ako na syna Dávidovho, farizeji ho žiadali aby to svojim učeníkom zakázal. On im však na to odkázal: *Hovorím vám, ak títo budú mlčať, kamene budú kričať (Lk 19, 40).* Apoštoli si boli vedomí svojho poslania. Ich služba sa preto po Ježišovej smrti a zmŕtvychvstaní sa sústredila na plnenie tohto jeho príkazu. Už krátko po Zostúpení Svätého Ducha vystupuje preto uprostred Jeruzalemského chrámu Peter, ktorý svojou prvou homíliou vracia Ježiša Krista znova do života Izraelského spoločenstva.[5] Potrebu vyučovania zdôvodnil už apoštol Pavol. V liste Rimanom nachádzame tieto jeho slová: *Ale ako budú vzývať toho, v ktorého neuverili? A ako uveria v toho, o ktorom nepočuli? A ako počujú bez kazateľa?*[6] Potupná Kristova smrť, ktorá sa mala stať aj koncom jeho učenia sa tak stala prvým motívom viery jeho nasledovníkov. Apoštoli sa službe ohlasovania naplno odovzdali a tak prvé spoločenstvá kresťanov sa rodili práve z ich ohlasovania. Toto poslanie ohlasovania ako prirodzené dedičstvo prijali neskôr aj nástupcovia apoštolov – biskupi a aj ich pomocníci presbyteri. Kristova Cirkev teda od začiatku verila, že ona má poslanie prijímať a ohlasovať Evanjelium ako dedičstvo dané samotným Ježišom Kristom. Toto presvedčenie si Kristova Cirkev zachovala až do dnešných čias.

Predmet evanjelizácie

O definíciu evanjelizácie sa pokúša už pápež Pavol VI. v svojej apoštolskej exhortácii *Evangelii nuntiandi,* v ktorej hovorí: *Evanjelizovať pre Cirkev znamená prinášať radostnú zvesť celému ľudstvu, ľudí vnútorne pretvárať a vytvárať z nich nové ľudstvo.*[7] *Nijaká čiastočná a neúplná definícia však nemôže vystihnúť takú bohatú, zložitú a dynamickú skutočnosť, akou je evanjelizácia, bez toho, žeby sa nevystavovala nebezpečenstvu, že pojem evanjelizácie ochudobní alebo skomolí.*[8] *Preto poslaním Cirkvi je nielen prinášať ľuďom Kristovu blahozvesť a milosť, ale aj preniknúť a zdokonaliť časný poriadok duchom evanjelia.*[9]

Kán. 595 KKVC a kán. 747 KKP/93 učiteľskej úlohe Cirkvi dávajú (*munus docendi*) dve úlohy:

Iďte do celého sveta a kážte evanjelium celému stvoreniu! Kto uverí a dá sa pokrstiť, bude spasený; ale kto neuverí, bude odsúdený (Mk 16 15 – 16a).

5 *Mužovia Izraelskí, vypočujte tieto slová: Ježiša Nazaretského, muža, ktorého – ako to sami viete – Boh vám dosvedčil mocnými činmi, divmi a znameniami, aké jeho rukou Boh medzivami konal; tohto muža, vydaného vám podľa vopred ustáleného úmyslu a Božieho predvídania rukami bezbožníkov, vy ste ukrižovali a usmrtili, ale Boh ho vzkriesil a zbavil múk smrti, lebo nebolo možné, aby bol držaný v jej zajatí.* (Sk 2, 22 – 24a).

6 Rim 10, 14

7 EN 18.

8 EN 17.

9 AA 5.

Prvou je činnosť, ktorej cieľom je uviesť do viery tých, ktorí ešte neveria, zachovanie viery u tých ktorí patria do Božieho ľudu a ustavične poukazovať na to, že celé ľudstvo dosahuje svoju dokonalosť v Kristovi. Cirkev preto vtedy plní naplno svoju učiteľskú funkciu, ak sa ľudia osvietení vierou plným spôsobom včleňujú do Cirkvi. Druhou úlohou učiteľskej úlohy Cirkvi je pomáhať všetkým ľuďom bez rozdielu v ich túžbe po dokonalom živote a pri ich budovaní spoločnosti, ktorá bude stále rásť v spravodlivosti. Preto má úlohu aj ohlasovať morálne zásady, týkajúce sa sociálneho poriadku a pri ochrane dôstojnosti ľudskej osoby, jej základných práv alebo pri ochrane spásy duší posudzovať všetky ľudské činnosti.[10] Úloha vyučovania obsahuje preto v sebe dva aspekty: nadprirodzený a ľudský. Obidva tieto aspekty obsahuje aj Kódex kánonického práva východných cirkví. V kán. 616 hovorí, že hlásatelia Božieho slova majú ohlasovať kresťanom integrálne tajomstvo Krista a ukazovať pozemské veci a ľudské inštitúcie, ktoré podľa Božieho zámeru sú podriadené vykúpeniu človeka a preto sa majú pričiniť o budovanie Kristovho tela. Zároveň zdôrazňuje, že veriacim treba odovzdávať učenie o dôstojnosti ľudskej osoby a jej základných právach, o rodinnom živote, o civilných a sociálnych združeniach ako aj tiež o zmysle spravodlivosti v ekonomickom a pracovnom živote ktoré vytvárajú pokoj na zemi a napomáhajú rozvoj ľudskej osobnosti. Podobne hovorí aj a kán. 768 CIC 1983. Osobitne dôležitým predmetom evanjelizácie je výchova novej katolíckej generácie. KKVC v kán. 629 CCEO a podobne aj KKP/83 v kán. 795 zdôrazňujú, že cieľom vychovávateľov má byť integrálna formácia ľudskej osobnosti ktorá má zabezpečiť integrálnu formáciu ľudskej osobnosti takým spôsobom, aby mladí pri harmonickom rozvíjaní fyzických, intelektuálnych a morálnych schopností, pomocou kresťanských čností dozrievali k dokonalejšiemu poznávaniu a milovaniu Boha, k správnemu ohodnoteniu podľa svedomia ľudských a morálnych hodnôt a ich skutočne slobodného prijatia a tiež k dosiahnutiu bratského spoločenstva z inými vďaka rozvinutému citu pre spoločenskú spravodlivosť a zodpovednosť. Pritom všetkom treba mať stále na pamäti, že obsahom evanjelizácie je v Katolíckej cirkvi slávenie služby Božieho slova a vysluhovanie svätých sviatostí. Oddeľovanie, alebo dokonca opozícia medzi sviatosťami a evanjelizáciou je bludom. Evanjelizáciu tiež nemožno stotožniť s katechizáciou. Katechizácia sa týka už

---

[10] KKVC kán. 595, KKP/83 kán. 747 - Kán. 595 - § 1. *Cirkev, ktorej Kristus Pán zveril poklad viery, aby za pomoci Svätého Ducha zjavenú pravdu sväto chránila, hlbšie skúmala, verne ohlasovala a vykladala, má vrodené právo a povinnosť, nezávislé od akejkoľvek ľudskej moci, kázať evanjelium všetkým národom. § 2. Cirkvi prislúcha právo vždy a všade ohlasovať morálne zásady, týkajúce sa aj sociálneho poriadku ako aj posudzovať akékoľvek ľudské záležitosti, pokiaľ to vyžaduje dôstojnosť ľudskej osoby, jej základné práva alebo spása duší.*

tých, ktorí prijali vieru a má slúžiť na to, aby *„viera bola vedená k zrelosti a formovala Kristovho učeníka hlbším a stále ucelenejším usporiadavaním poznania Kristovho učenia zo dňa na deň k čoraz mocnejšiemu vytrvaniu pri jeho osobe"*[11] Katechizácia je teda súčasťou evanjelizácie, ale pojem evanjelizácie je oveľa širší ako pojem katechizácia.

Normy týkajúce sa náboženskej slobody a katechumenátu

Pre službu ohlasovania však platia aj ďalšie dôležité zásady. Predovšetkým sa prísne zakazuje niekoho nútiť alebo nedôstojne nahovárať aby vstúpil do Cirkvi. Tiež, všetci kresťania sa majú starať o to, aby bránili náboženskú slobodu, aby nikto neodchádzal z Cirkvi preto, lebo sa na neho nakládli neprimerané bremená.[12] Dekrét Druhého vatikánskeho koncilu *Ad gentes* pred vstupom do Cirkvi prikazuje každému prejsť povinným katechumemátom. Katechumenát však nemá byť len vyučovaním právd viery. Jeho poslaním je predovšetkým uviesť katechumena do celého kresťanského života. Tento dekrét ho nazýva noviciátom kresťanského života. Prostredníctvom katechumenátu sa má Kristova osobnosť stávať blízkou. Ten, kto vstupuje do Cirkvi má postupne vrastať do jeho osobnosti.[13]
Z toho vyplývajú pre katechumenát tieto princípy:

a. Katechumeni majú právo byť účastní na liturgii slova a iných liturgických obradoch ktoré nie sú vyhradené len pre veriacich kresťanov.[14]

b. Partikulárnym právom má byť určené, akým spôsobom má prebiehať príprava katechumenov a tiež ich práva a povinnosti.[15]

c. Katechumeni ktorí ukončili štrnásty rok života majú právo vybrať si ktorúkoľvek cirkev *sui iuris* do ktorej budú prijatí. Treba sa však vystríhať tomu, aby boli nahováraní vstúpiť do takej cirkvi *sui iuris,* ktorá im je vzdialená kultúrne.[16]

---

11 Kán. 617 CCEO, kán. 773 CIC 1983.

12 KKVC: kán. 586, KKP/83 kán. 748 § 2 - *Prísne sa zakazuje kohokoľvek pod nátlakom, alebo nevhodnými spôsobmi navádzať, alebo lákať vstúpiť do Cirkvi; avšak všetci veriaci v Krista sa majú starať, aby bolo zabezpečené právo na náboženskú slobodu a nikto nebol od Cirkvi nespravodlivým trápením odstrašovaný.*

13 AG 13.

14 KKVC: kán. 587 § 2 - *Tí, ktorí sú zapísaní do katechumenátu, majú právo, aby im bolo dovolená účasť na liturgii slova a iných liturgických sláveniach, ktoré nie sú rezervované veriacim v Krista.*

15 KKVC: kán. 587 § 3, KKP/83: kán. 788 § 3 - *Partikulárne právo má vydať normy, vymedzujúce povinnosti katechumenov a ich priznané práva, ktorými sa katechumenát má riadiť.*

16 KKVC: kán. 588, KKP/83: kán. 111 § 2 - *Katechumeni majú právo zapísať sa do ktorejkoľvek cirkvi sui iuris podľa normy kán. 30; treba sa však vystríhať pred ich nahováraním na niečo, čo by mohlo prekážať ich zapísaniu do cirkvi, ktorá je primeraná ich kultúre.*

d. Katechumeni, ak zomrú pred prijatím krstu, majú právo na cirkevný pohreb.[17]

Misijná činnosť ako integrálna súčasť služby vyučovania

K službe ohlasovania tiež integrálne patrí misijná činnosť Cirkvi. Ba ešte viacej. Cirkev je misijná zo svojej prirodzenosti.[18] Jej misia započala prvými Turícami a pokračuje počas celého jej trvania. Misijný prvok je taký dôležitý, že ak by sa Cirkev uzavrela pre misijnú činnosť a obmedzila len na vlastné hranice, už by nebola Kristovou cirkvou. Preto aj kán. 585 KKVC predpisuje jednotlivým cirkvám *sui iuris* stálu starostlivosť o zodpovedne pripravených ohlasovateľov, ktorí majú byť po vyslaní kompetennou autoritou ohlasovať Evanjelium na celom svete pod vedením Rímskeho veľkňaza.[19]

Riadenie misijných území

Pod misijnou činnosťou sa rozumie všetko, čo sa dotýka naplnenia služby vyučovania. Dnes sa pod misijnou činnosťou Cirkvi však rozumie aj tá činnosť, ktorú ona vykonáva vo vlastnom spoločenstve a národe, pretože mnoho ľudí sa dnes k viere správa ľahostajne, prestáva ju praktizovať, alebo celkom zanecháva náboženský kresťanský život. Na druhej strane aj v spoločenstve pôvodne kresťanských národov je dnes mnoho takých, ktorí nie z vlastnej viny nemali možnosť dozvedieť sa o kresťanskej viere a byť v nej vychovávaní. Preto pod misijnou činnosťou Cirkvi dnes rozumieme aj misijnú činnosť vo vlastnom národnom a kultúrnom spoločenstve. Takúto misijnú činnosť nazývame vnútornou. K misijnej činnosti v úzkom zmysle slova však predovšetkým patrí ohlasovanie Evanjelia národom, ktoré ho ešte neprijali. Sú to ešte aj dnes kraje Afriky, Južnej Ameriky, Austrálie, Tichomoria a iných, často exotických krajín. Misijnou činnosťou sa potom nazývajú osobitné podujatia, v rámci ktorých Cirkvou vyslaní hlásatelia evanjelia idú do celého sveta a venujú sa úlohe zvestovať evanjelium, ba zakladať Cirkev medzi národmi alebo skupinami, čo ešte neveria v Krista.[20] Tieto misie sa nazývajú vonkajšími a normy obidvoch

---

17 Porov. PINTO P.: *Commento al Codice di Diritto Canonico.* Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 695.

18 AG 2.

19 CCEO kán. 585 - § 1. *Jednotlivé cirkvi sui iuris sa majú ustavične starať, aby prostredníctvom primerane pripravených a kompetentnou autoritou vyslaných kazateľov, podľa normy spoločného práva, bolo pod vedením Rímskeho veľkňaza, po celom svete, ohlasované Evanjelium. § 3. V jednotlivých eparchiach má byť pre účinné napomáhanie misijných podujatí určený kňaz. § 4. Veriaci v Krista majú, v sebe a iných, rozvíjať k misiám poznanie a lásku, modliť sa za ne a tiež misijné povolania podnecovať a ochotne ich svojimi prostriedkami podporovať.*

20 AG 6.

kódexov sa týkajú práve týchto misií. Obsahom misijného poslania Cirkvi je odovzdávanie depozitu viery, pokladu, ktorý Cirkev dostala od svojho učiteľa Ježiša Krista. Tento poklad má duchovný obsah, ale rozhoduje o celom ľudskom živote, pretože ak človek prijme vieru, mení sa celý jeho život. Preto sa má evanjelizácia konať tak, aby v sebe obsahovala neporušenú vieru a mravy. Cirkev si bola už od svojho počiatku vedomá svojho misijného poslania. Svedčia o tom už apoštoli. Počas niekoľkých stáročí sa však Cirkev svojou činnosťou rozšírila do celej vtedajšej Rímskej ríše. Už v VII. storočí však vieme, že misijné iniciatívy mal aj pápež Gregor Veľký (590 – 604), ktorého Cirkev Východu nazýva Dvojeslov. Bol to on, čo vyslal do Anglicka opáta Benediktínov sv. Augustína, spolu so štyristo mníchmi, so zámerom misijnej činnosti. Neskôr každý misionár, ktorý odchádzal na misie odoberal sa do Ríma, aby od pápeža dostal požehnanie a kánonickú misiu. V roku 1622 ustanovil pápež Gregor XV. Kongregáciu šírenia viery, ktorá mala za úlohu organizovať misijnú činnosť. V 20. stor. nastal veľký rozvoj misii. Na misijných územiach už začala vznikať aj domorodá cirkevná hierarchia. Súčasné kódexy kánonického práva v normách o misiách a zvlášť osobitné normy, ktoré sú obsiahnuté v Inštrukciách *Quum huic* (8. decembra 1929) a *Relationes in territoriis* (24. februára 1969) kladú od počiatku veľký dôraz na zriaďovanie cirkevných štruktúr. Vyžadujú preto, aby sa v misijných krajinách zriaďovali farnosti, dekanáty a tiež aby sa zriaďovali právnické osoby na spôsob diecéz. Vývoj cirkevnej organizácie v misijných krajinách je výsledkom úspechu ohlasovania a preto aj prechádza niekoľkými fázami:

Najprv vznikne autonómna misia, ktorá je priamo podriadená Kongregácii pre evanjelizáciu národov. Reprezentuje ju cirkevný predstavený – misionár. Je to často jeden alebo niekoľko domov, v ktorých misionár žije a vykonáva svoju službu ohlasovania. Keď sa prostredníctvom ohlasovania a vyučovania misionárov misia začne rozvíjať a vznikne početnejšie cirkevné spoločenstvo, zriaďuje sa vyšší stupeň organizácie pod názvom apoštolská prefektúra. Na jej čele stojí apoštolský prefekt, ktorý zvyčajne nie je biskupom. Misijné územie je ešte slabo rozvinuté, je tam ešte stále malý počet veriacich a vlastných pastierov. Keď je služba ohlasovania aj naďalej úspešná a počet duchovenstva a veriacich sa zväčšuje a teda misijné územie sa dostatočne rozvíja, zriaďuje sa apoštolský vikariát. Riadi ho apoštolský vikár. Poslednou etapou je ustanovenie eparchie alebo diecézy. Riadiaca moc apoštolského vikára a apoštolského prefekta je riadna, podobná ako moc diecézneho biskupa, ale nie je vlastná. Vykonáva ju totiž nie vo vlastnom mene, ako eparchialny alebo diecézny biskup, ale v mene pápeža. Aj z tohto procesu vyplýva, že bez služby ohlasovania by Kristovo Evanjelium nemohlo prenikať do nových krajín.

Inkulturácia

Cirkev na Druhom vatikánskom koncile vyzdvihla národné obyčaje a kultúry konštatovaním, že čokoľvek dobrého sa nachádza v ľudských srdciach a mysliach, alebo vo vlastných národných obyčajach a kultúrach, nielenže sa nestráca, ale sa skôr ozdravuje, povznáša a dozrieva na slávu Božiu, na zahanbenie zlého ducha a na šťastie človeka.[21] Toto konštatovanie sa odzrkadlilo v kán. 584 § 2 KKVC[22], ktorý hovorí, že Evanjelium sa má priblížiť kultúre jednotlivých národov a to:

- v katechéze;
- v liturgických obradoch;
- v sakrálnom umení;
- v partikulárnom práve;
- v celom živote cirkevného spoločenstva.[23]

Tieto fakty majú v živote súčasnej Cirkvi nesmierny význam, pretože zmenili celý pohľad Katolíckej cirkvi na úlohu jednotlivých národov a ich kultúr v ohlasovaní evanjelia a v celom živote Cirkvi. Bol zanechaný predchádzajúci štýl misijnej činnosti Cirkvi, ktorý usiloval o uniformnú jednotu danú Najvyššou cirkevnou autoritou, ktorej sa mali prispôsobovať kultúry jednotlivých národov. Nemožno však zároveň zabúdať aj na to, že spolu s touto novou koncepciou života Cirkvi sa zároveň zvýšila úloha jednotlivých národných spoločenstiev, ktoré žijú v katolíckom *communiu*. Ich duchovné a kultúrne bohatstvo sa dnes považuje za bohatstvo celej Cirkvi, zároveň však prijali aj úlohu a zodpovednosť za osud Kristovho evanjelia nielen vo vlastnom prostredí. Tento nový pohľad na úlohu jednotlivých národov a ich kultúr pri ohlasovaní Evanjelia má dnes už aj svoj termín – inkulturizácia. Ide o hľadanie takého spôsobu ohlasovania, ktorý by Cirkev priblížil jednotlivým národom takým spôsobom aby sa im stala blízkou a zároveň aby princípom katolíckej viery pomohlo stať sa princípmi ich vlastnej kultúry. Toto má však aj spätnú väzbu, pretože Cirkev sa zároveň ustavične obohacuje kultúrami národov, ktorí do nej patria, alebo k nej pristupujú. Inkulturizácia sa tak stala prirodzenou súčasťou ohlasovania. Potreba tohto prístupu vyplynula zo skúseností misionárov, ktorí si uvedomovali, že v Afrike možno len ťažko priblížiť katolícku vieru cez

---

[21] AG 9.

[22] KKVC kán. 584, KKP/83 kán. 781 - § 1. *Celá Cirkev, poslušná Kristovmu príkazu evanjelizovať všetky národy a doprevádzaná milosťou a láskou Svätého Ducha, sa považuje za misionársku.§ 2. Evanjelizácia národov má byť taká, aby sa pri zachovávaní neporušenosti viery a mravov, Evanjelium mohlo vyjadriť v kultúre jednotlivých národov, v katechéze, vo vlastných liturgických obradoch, v posvätnom umení, v partikulárnom práve a napokon v celom cirkevnom živote.*

[23] Porov. PINTO P.: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 464.

latinskú sv. omšu, výstavbou chrámov podľa Európskeho vzoru a spôsobom ohlasovania, ktorý je typický v Európe. Tak vznikali v Katolíckej cirkvi prvé pokusy, ktoré hľadali opačný postup. Približovať sa k jednotlivým kultúram cez ich vlastný jazyk, zavádzať do obradov eucharistickej liturgie ich vlastné kultúrne zvyklosti a pod. Tie isté princípy sa však majú využívať aj pri novej evanjelizácii tradičných kresťanských národov. Tento spôsob ako inkulturovať Katolícku cirkev do života jednotlivých národov bez narušenia ich vlastnej kultúrnej sebaidentifikácie našiel svoje potvrdenie na Druhom vatikánskom koncile, kde sa legitimizovali nielen tieto formy misijného účinkovania, ale zároveň sa potvrdila aj právoplatnosť ostatných liturgických tradícii a obradov, ktoré existujú v Katolíckej cirkvi. Oni sú vlastne výsledkom prenikania národných kultúr do jednotlivých liturgických tradícii a z nich vznikajúcich obradov. V dekréte Druhého vatikánskeho koncilu sa preto konštatuje, že jednotlivé miestne cirkvi tak východné, ako aj západné, sa medzi sebou síce odlišujú obradmi, čiže liturgiou, cirkevnou disciplínou a duchovným dedičstvom, predsa sú rovnako zverené dušpastierskemu vedeniu rímskeho pápeža a preto sú rovnaké čo do dôstojnosti, takže ani jedna z nich nemá prednosť pred inými pre svoj obrad a všetky majú tie isté práva aj tie isté povinnosti, i čo sa týka hlásania evanjelia po celom svete pod správou rímskeho pápeža.[24] V Katechizme Katolíckej cirkvi sa zasa hovorí, že slávenie liturgie má zodpovedať duchu a kultúre rozličných národov. Zmysel tohto princípu spočíva v tom, že Kristovo tajomstvo sa stáva *„vyjavené všetkým národom, aby poslušne prijali vieru“* (Rim 16, 26). Vo všetkých kultúrach ho preto treba ohlasovať, sláviť a prežívať tak, aby ich neodstránilo, ale vykúpilo a zdokonalilo.[25] Treba povedať, že pre východné katolícke cirkvi tento nový trend mal nesmierny význam, pretože už od stredoveku sa často vykryštalizovali ako cirkvi národné, ktoré prenášali do pôvodných liturgických tradícií vlastné kultúrne zvyklosti tak, ako sa počas stáročí vytvárali. Duch Druhého vatikánskeho koncilu sa aj týmito zásadami postaral o ich nový rozvoj. Na druhej strane je potrebné zachovávať patričnú ostražitosť, pretože ako upozorňuje Ján Pavol II.v svojom apoštolskom liste *Vicesimus quintus annus*, kde hovorí, že liturgická rozmanitosť môže byť prameňom obohatenia, ale môže vyvolať aj napätia, vzájomné nepochopenia, ba aj schizmy. Je zrejmé, že v tejto oblasti rozmanitosť nesmie škodiť jednote a môže sa prejaviť len v rámci vernosti spoločnej viere, sviatostným znakom, ktoré Cirkev dostala od Krista, a hierarchického spoločenstva. Prispôsobovanie

[24] OE 3.

[25] KKC 1204.

kultúram si vyžaduje obrátenie srdca a ak je to potrebné, aj zanechanie starodávnych zvykov, ktoré sú nezlučiteľné s katolíckou vierou.[26]

Služba misiám ako povinnosť celého Božieho ľudu

Učenie Druhého vatikánskeho koncilu o prirodzenosti a poslaní Cirkvi, ktoré obsahujú dekréty *Lumen gentium* a *Ad gentes* hovorí o misijnej prirodzenosti Cirkvi a dielo evanjelizácie považuje za základnú povinnosť Božieho ľudu. Preto sa misijná činnosť sa stáva nielen záležitosťou osobitne vyškolených kňazov - misionárov, ale stáva sa záležitosťou všetkých členov Cirkvi. Vyjadrením tohto poslania je kán. 7 § 1 CCEO ktorý hovorí že kresťania sú povolaní na základe svojho kňazského, prorockého a kráľovského povolania vyplývajúceho s prijatia krstu, plniť misiu, ktorú Boh zveril Cirkvi na tomto svete. Tento záväzok stúpa s prijatím ďalších sviatostí, osobitne Eucharistie, pretože tým rastie kresťanský život človeka a zároveň aj jeho zodpovednosť za osud Evanjelia. Zároveň KKVC v kán. 14 pripomína, že všetci kresťania majú právo i povinnosť spolupracovať na tom, aby sa Božský nástroj spásy šíril čoraz viac a na všetkých ľudí všetkých čias a celého sveta. Tieto predpisy sú ovocím Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý napríklad v dekréte *Ad gentes* hovorí, že celá Cirkev je misionárska a dielo šírenia evanjelia je základnou povinnosťou Božieho ľudu. Koncil preto vyzýva všetkých k hlbokej vnútornej obnove, aby si živo uvedomili svoju zodpovednosť za šírenie evanjelia a mali podiel na misijnej práci medzi pohanmi. Všetci veriaci ako údy živého Krista, ku ktorému sa pričlenili a pripodobnili krstom, myropomazaním alebo birmovkou a Eucharistiou, sú povinní spolupracovať na vývoji a vzraste jeho Tela, aby ho čím skôr priviedli k plnosti. Preto všetci synovia a dcéry Cirkvi majú mať živé vedomie vlastnej zodpovednosti voči svetu, pestovať v sebe naozaj katolíckeho ducha a zasvätiť svoje sily dielu šírenia evanjelia. Nech však všetci vedia, že ich prvou a najvážnejšou povinnosťou, čo sa týka šírenia viery, je žiť hlbokým kresťanským životom. Lebo ich horlivosť v službe Božej a ich láska voči iným vyvolajú nový duchovný elán v celej Cirkvi, ktorá sa bude javiť ako zástava vztýčená na znamenie národom, ako „svetlo sveta (Mt 5,14) a „soľ zeme (Mt 5,13).[27]

Riadenie misijnej činnosti

Východná kánonická legislatíva tým v praxi odobrila koncilovú doktrínu ktorá hovorí, že Cirkev je zo svojej prirodzenosti misionárska. Kristus totiž vyslal apoštolov v *„jeho mene ohlasovať pokánie a odpustenie hriechov medzi všetkými národmi (Lk 24 46)“.* O vlastnostiach, ktorými má

[26] Ján Pavol II., apošt. List. Vicesimus quintus annus, 16, in. KKC SSV Trnava 1998, s. 1206.
[27] AG 35 - 36.

vynikať misionár hovorí dekrét Druhého vatikánskeho koncilu *Ad gentes*. Podľa neho sa misionár stáva účastným na živote a poslaní Toho, čo „zmaril seba samého, vezmúc na seba prirodzenosť sluhu (Flp 2, 7). Preto musí byť hotový vytrvať cez celý život vo svojom povolaní, zrieknuť sa seba a všetkého, čo až do toho času mal a „stať sa všetkým všetko". Zvestujúc evanjelium medzi pohanmi, nech s dôverou ohlasuje tajomstvo Krista, ktorého je poslom, takže v jeho mene má smelosť náležite hovoriť, nehanbiac sa za pohoršenie kríža. Idúc v šľapajach svojho Majstra, ktorý je tichý a pokorný srdcom, nech dáva najavo, že jeho jarmo je lahodné a bremeno ľahké. Nech vydáva svedectvo o svojom Pánovi, žijúc naozaj podľa evanjelia, v mnohej trpezlivosti, v zhovievavosti, dobrotivosti a nepokryteckej láske, ak treba, aj vycedením svojej krvi. Od Boha sa mu dostane sily a odvahy poznať z vlastnej skúsenosti, že v mnohých skúškach a preveľkej chudobe je aj prehojná radosť. Nech je presvedčený, že poslušnosť je charakteristickou čnosťou Kristovho učeníka, lebo Kristus poslušnosťou vykúpil ľudské pokolenie. Hlásatelia evanjelia, aby nezanedbávali milosť, ktorú majú, musia sa obnovovať vo svojom zmýšľaní deň čo deň. Hierarchovia a predstavení nech zas zhromažďujú misionárov v stanovenom čase, aby sa upevnili v nádeji svojho povolania a obnovili sa v apoštolskej službe. Za tým cieľom sa môžu zriaďovať aj osobitné domy.[28]

Aby sa služba ohlasovania v misiách napĺňala, má byť pri synode biskupov patriarchálnej cirkvi, alebo rade hierarchov zriadená komisia pre podporu užitočnejšej misijnej činnosti všetkých eparchií. V jednotlivých eparchiách má byť vyčlenený kňaz, ktorého úlohou je účinná podpora misijnej činnosti a veriaci kresťania ako spoločenstvo sa majú modliť o misijné povolania, starať sa aby povolania pre misie vznikali a tieto povolania podporovať. KKVC v kán. 361 hovorí, že klerikovi, osobitne sa starajúcemu o evanjelizáciu všeobecnej Cirkvi, sa nemá odmietať jeho presídlenie do inej eparchie, ktorá trpí na akútny nedostatok duchovných. Misijné aktivity Cirkvi však nie sú len záležitosťou duchovenstva. Veľký dôraz sa kladie na katechistov a laických misionárov z radov svetských kresťanov. Dekrét Ad gentes Druhého vatikánskeho koncilu tiež hovorí, že s*ú hodny chvály aj zástupy tých, čo sa tak výborne zaslúžili o misie medzi pohanmi, t.j. zástupy katechistov, mužov i žien, čo preniknutí apoštolským duchom poskytujú za cenu veľkých námah jedinečnú a nevyhnutne potrebnú pomoc pri šírení viery a Cirkvi. V našich časoch, keď nie je dosť klerikov, aby hlásali evanjelium toľkým zástupom a vyvíjali dušpastiersku činnosť, služba katechistov je zvrchovane dôležitá. Preto ich príprava sa má uskutočňovať a prispôsobovať kultúrnemu pokroku takým spôsobom, aby ako súci spolupracovníci kňazstva mohli čím lepšie plniť svoje posla-*

[28] AG 24.

nie, ktoré sa vzhľadom na nové a zvýšené povinnosti stáva stále náročnejším. Nech teda rastie počet diecéznych a oblastných škôl, v ktorých by sa budúci katechisti vzdelávali v katolíckej náuke, najmä v biblickom a liturgickom odbore, ako aj v katechetickej metóde a pastorálnej praxi a vychovávali sa v kresťanskej mravnosti99, vytrvalo sa snažiac nábožne a sväto žiť. Okrem toho treba usporadúvať pravidelné zjazdy alebo kurzy, na ktorých by sa katechisti obnovili v odboroch a metódach užitočných pre svoje účinkovanie a sa udržovali i upevňovali v duchovnom živote. Ďalej tým, čo sa celkom venujú tejto práci, treba zaistiť spravodlivou odmenou slušnú životnú úroveň a sociálne zabezpečenie. Je želateľné, aby na výchovu a udržiavanie katechistov primerane prispievala osobitnými podporami aj Posvätná kongregácia šírenia viery. Ak sa to uzná za potrebné a vhodné, nech sa založí Dielo pre katechistov. Nech (miestne) cirkvi s uznaním kvitujú aj veľkodušnú prácu výpomocných katechistov, ktorí sa im ukážu potrební. Výpomocní katechisti sa predmodlievajú vo svojich pospolitostiach a vyučujú náboženstvo. Treba sa náležite starať o ich vzdelanie a duchovnú výchovu. Okrem toho je želateľné, aby tam, kde sa to uzná za vhodné, patrične pripravení katechisti dostali cirkevné poverenie („missio canonica) pri verejnom liturgickom úkone, aby tak ich služba viere mala v ľude väčšiu autoritu.[29]

Aj KKVC v kán. 589 hovorí o jednotlivých typoch misionárov. Môžu byť:

- miestni (*autochtónni*);
- inozemskí;
- klerickí;
- mníšski;
- svetskí;

Tento kánon zároveň zdôrazňuje prirodzené dary a schopnosti, ktoré majú mať misionári, ale aj ich primeranú prípravu v oblasti misiológie a misijnej špirituality. Majú tiež byť poučení o histórii a kultúre národov ktoré majú evanjelizovať. Kresťanské spoločenstvá ktoré vznikajú činnosťou misionárov sa majú starať o vznik vlastného duchovenstva, rehoľných inštitútov zasväteného života, profesionálnych katechistov, škôl, dobročinných inštitúcii pre kresťanskú výchovu, sociálnu a kultúrnu činnosť a tiež o sformovanie vlastnej hierarchie.[30] Podobne je treba aj rozvíjať dia-

---

[29] AG 17.

[30] KKVC kán. 590, KKP/83 kán. 786 - *V misijnej činnosti má byť postarané, aby mladé cirkvi čo najskôr dozreli a boli naplno ustanovené tak, aby sa pod vedením vlastnej hierarchie mohli o seba postarať a samé tiež prijať a pokračovať v diele evanjelizácie.* KKVC kán. 591 - *Misionári sa majú horlivo starať: 1° aby sa medzi neofytmi rozumne rozvíjali povolania pre posvätné služby tak, aby sa nové cirkvi čo najskôr obohatili o vlastných klerikov; 2° o takú formáciu katechétov, aby ako platní spolupracovníci*

lóg a spoluprácu s nekresťanmi.[31] Presbyteri, ktorí ako misionári pracujú na tom istom teritóriu majú vzájomne spolupracovať a vytvárať jedno presbytérium. Tak isto majú spolupracovať aj s ostatnými kresťanskými misionármi a takto vydávať svedectvo o jednote.[32] KKVC v kán. 908 tiež hovorí, že katolíci majú pri zachovávaní noriem týkajúcich sa spoluúčasti na svätých veciach, spolupracovať s ostatnými kresťanmi vo všetkých záležitostiach, hlavne týkajúcich sa diel lásky a spravodlivosti, ochrany dôstojnosti ľudskej osoby a jej základných práv, zachovávania mieru, slávenia pamätných dní za otčinu a národných sviatkov. Treba mať tiež na pamäti to, že misijnými teritóriami sú tie, ktoré za také uznala Apoštolská stolica.[33]

Záver

Podstatnými elementmi misie súčasnej Cirkvi je predovšetkým napomáhať službe evanjelizácie a spolu s tým aj misijnému dielu Cirkvi. Súčasný stav evanjelizácie nám predovšetkým poukazuje na skúsenosť, že vedieť neznamená poznať. Problémom súčasného Európana je to, že síce vie o svojom náboženstve a kultúre, ktorú kresťanstvo v jeho prostredí vytvorilo, z veľkej časti z nej dodnes naozaj žije, ale nepozná jeho obsah. Nepoznané však nie je ani milované. Tu kdesi sa nachádza aj jeden z prameňov jeho sekularizácie a až negativistického postoja ku kresťanstvu a najmä Katolíckej cirkvi. Práve preto vystupuje služba vyučovania do popredia. Cirkev je soľou zeme a sveta a založená Ježišom Kristom *„je ešte naliehavejšie povolaná pracovať na spáse a obnove každého stvorenia, aby sa všetko obrodilo v Kristovi a ľudia v ňom utvorili jednu rodinu a jediný Boží ľud“.*[34] Cirkev má povinnosť predovšetkým zjednocovať svoj vlastný svet Kristovým Evanjeliom. Je to jej misia zverená Ježišom Kristom. Zmyslom existencie Cirkvi je ustavične plniť tento cieľ, viesť službou vyučovania svet k Bohu a večným hodnotám. Cirkev má preto prostredníctvom svojej misijnej činnosti nielen povinnosť, ale aj vrodené právo (*ius nativum*), ktoré je nezávisle od akejkoľvek ľudskej moci ohlasovať Evanjelium všetkým,

---

posvätných služobníkov, mohli svoju úlohu, a to aj v liturgických činnostiach, čo najlepšie vykonávať; partikulárnym právom má byť postarané, aby katechéti mali spravodlivú mzdu. KKVC kán. 592 - § 1. *Na misijných územiach treba osobitnú starostlivosť venovať rozvoju primeraných foriem apoštolátu laikov; majú sa podporovať inštitúty zasväteného života, so zreteľom na charakter a povahu jednotlivých národov; v prípade potreby, majú sa zriaďovať školy a iné inštitúcie kresťanskej výchovy a kultúrneho rozvoja.* § 2. *Tak isto sa má starostlivo a rozvážne podporovať dialóg a spolupráca s nekresťanmi.* Porov. tiež Pospišil, V. D.: *Schidne katolicke pravo.* Lviv : Svidčalo 1997, s. 237.

31 Kán. 592 § 2 CCEO.

32 Kán. 593 CCEO.

33 KKVC: kán. 594: Kán. 594 - *Misijnými územiami sú tie, ktoré za také uznala Apoštolská stolica.*

34 AG 1.

aj tým, ktorí ho doteraz nepočuli. Toto právo vyplýva z jej prirodzenosti ba je zmyslom jej existencie, preto má byť uznané každou ľudskou osobou.[35] Dnešný katolík má preto stáť na dvoch pozíciách: Napomáhať a to ustavične ohlasovaniu dobrej zvesti vo vlastnom spoločenstve, pričom nemá zabúdať aj vlastnými prostriedkami na vznešenú pomoc misiám.

Zoznam použitej literatúry

SVÄTÉ PÍSMO. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995.

AG - AD GENTES, dekrét Druhého vatikánskeho koncilu o misijnej činnosti Cirkvi. In: POLČIN S. : *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1968.

OE - ORIENTALIUM ECCLESIARUM, dekrét Druhého vatikánskeho koncilu o východných katolíckych cirkvách. In: POLČIN S. : *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1968.

KKC - KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : SSV, 1998, ISBN 80 – 7162 – 253 – 2.

KKVC - KODEKS KÁNONICKÉHO PRÁVA. Lublin : Gaudium, 2011, ISBN 83 – 88615 – 18 – 1.

KKP - KÓDEX KÁNONICKÉHO PRÁVA. Bratislava : KBS, 1996, ISBN 80 – 7162 – 061 – 0.

JÁN PAVOL II.: *Vicesimus quintus annus,* apošt. list. In: Trnava : SSV KKC

POSPIŠIL, V. D.: S*chidne katolicke pravo.* Lviv : Svidčalo 1997, ISBN 966 – 561 – 016 – 3.

PINTO P.: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali.* Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, ISBN 88 – 209 – 7146 – 1.

PINTO P.: *Commento al Codice di Diritto Canonico.* Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, ISBN 88 – 209 – 7145 – 3.

[35] DH 4.

Dogma o dvoch vôľach a dvoch činnostiach v Kristovi a jej význam pre duchovný život kresťana[1]

MARCEL MOJZEŠ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *In this article the author analyses the dogma of two wills and two actions (the human and the divine one) in Christ and its meaning for the spiritual life of Christians. The seeking of God's will is one of the most important "actions" of many sincere Christians. If in Christ there are two wills, so the solution of the process of the seeking of the God's will is in the unity of a Christian with Christ. Through the Eucharist and other sacraments the Christian is able to enter in this unity with Christ where the human will and human action are in the freedom submitted to the divine will and divine action. Besides the dogma of two wills and two actions in Christ the author quotes also St. Maxim the Confessor who was one of the main protagonist of the teaching about two wills and two actions in Christ.*

Key words: *Two wills. Two actions. Jesus Christ. Freedom. Maxim the Confessor*

Úvod

Jednou z častých otázok kresťanov, ktorí sa snažia žiť svoje kresťanstvo plnšie ako len nejakým povrchným či tradičným spôsobom je, ako nájsť a ako plniť vo svojom živote Božiu vôľu. Blahoslavený biskup a mučeník Pavel Peter Gojdič OSBM mal vo svojom časoslove medzi piatimi rukou napísanými prostriedkami svätosti a spásy uvedené aj dva, ktoré sa týkajú tohto procesu hľadania a plnenia Božej vôle: odovzdanosť do Božej vôle a uspokojenie sa v Božej vôli.[2]

---

[1] Téma tohto príspevku bola zvolená nezávisle na téme ThDr. Štefana Paločka, PhD., ktorú predniesol na medzinárodnej vedeckej konferencii *Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti* 26. 10. 2011 na GTF PU v Prešove. Ja sám som bol v ten deň na inej medzinárodnej vedeckej konferencii v zahraničí, preto môj príspevok vychádza až v tomto čísle časopisu Theologos.

[2] Porov. POTAŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001, s. 17. O zaujímavom uznaní biskupa P. P. Gojdiča *in memoriam* porov. PETRÍK, Ľ.: Prorocké

Podobne medzi časté otázky kresťanov, zvlášť tých, ktorí sú aktívni v nejakej službe, patrí aj to, akej činnosti sa viac venovať, aby to nebola len čisto ľudská činnosť, ale aby bola činnosťou podľa Božej vôle. Bob George vo svojej knihe *Kresťanstvo pre všedný deň* spomína, ako ho raz počas toho, ako v pondelok ráno opäť uviazol v dopravnej zápche, zaliali slzy, keď si uvedomil, že napriek tomu, že sa naplno venoval rôznym „správnym veciam", ako ich predpisuje kresťanský svet, nebol spokojný, lebo jeho srdce volalo po Bohu. Doslova píše: „*Zabudli sme, že kresťanský život je Kristus, nie iba zmena životného štýlu. Opustiac Krista ako náplň života, nezostáva nám nič iné ako Jeho nahradiť svojou vlastnou horúčkovitou aktivitou a službami.*"[3]

Vôľa človeka a vôľa Boha, činnosť človeka a činnosť Boha, to sú dve navzájom spojené oblasti, ktorých správne uchopenie je kľúčové a rozhodujúce pre celý kresťanský život. Veď kto by netúžil, ak to so svojím kresťanstvom myslí úprimne a vážne, aby celá jeho vôľa bola nasmerovaná na plnenie Božej vôle a aby celá jeho činnosť bola účasťou na Božej činnosti? Máme už niekedy dosť len „vlastnej vôle" a „vlastnej činnosti". Ako ale nájsť jednotu s Božou vôľou a Božou činnosťou? Odpoveď na tieto otázky môžeme nájsť v dogme o dvoch vôľach a dvoch činnostiach v Kristovi, ktorá bola definovaná na III. konštantinopolskom (6. ekumenickom) sneme v roku 681.[4] Podstatou tejto dogmy je poukázanie na fakt, že v Kristovi je dokonalým spôsobom ľudská vôľa zjednotená s Božou a podobne aj ľudská činnosť je zjednotená s Božou činnosťou.

Dogma o dvoch vôľach a dvoch činnostiach v Kristovi

Presné znenie tejto dogmy môžeme nájsť u Denzingera-Schönmetzera.[5] Ide vlastne o rozvinutie kristologickej dogmy Chalcedónskeho snemu z r. 451 o božskej a ľudskej prirodzenosti v Kristovi.

Na úvod definície o dvoch vôľach a dvoch činnostiach v Kristovi konciloví otcovia konštatujú, že „tento svätý a ekumenický koncil prijíma

---

varovanie : Pavel Peter Gojdič, prvý biskup ocenený titulom Spravodlivý medzi národmi. In: *Prešovský večerník : nezávislé noviny vydavateľstva Privatpress v Prešove*, roč. 19, č. 4374 (2008), s. 8-9.

3 GEORGE B.: *Kresťanstvo pre všedný deň*. Ostrava : *Křesťanské* sbory, 1992, s. 10.

4 Úvod do problematiky ako aj do dejinného vývoja, ktorý predchádzal formulovaniu dogmy možno nájsť v článku PALOČKO, Š.: Význam kristologickej dogmy Tretieho konštantinopolského koncilu pre praktický kresťanský život. In: SLODIČKA, A., SLODIČKOVÁ, M. (eds.): *Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti*. Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, s. 166-180, zvlášť s. 166-172.

5 DS 553-559. Jedno z posledných vydaní DS: DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg, Basel, Rome & Vienna: Herder, 1997.

s vierou a otvorenou náručou“ list pápeža Agatona, adresovaný ohľadom tejto problematiky cisárovi Konštantínovi ako aj list rímskej synody 125-ich biskupov.[6] Text koncilu uvádza, že tieto listy (pápeža a rímskej synody) sú v súlade synodálnymi listami Cyrila (Alexandrijského) proti Nestoriovi, ktoré boli adresované východným biskupom.

Samotná kristologická dogma, ako ďalej uvádza text koncilu, je zároveň v súlade s učením piatich predchádzajúcich ekumenických snemov a s učením svätých Otcov. V ďalšom pokračovaní textu je takmer doslovne prevzatý text kristologickej dogmy Chalcedónskeho snemu[7], na ktorý nadväzuje III. konštantinopolský snem slovami:

„Tým istým spôsobom vyznávame v ňom [= v Kristovi], podľa učenia svätých otcov, dve prirodzené vôle a dve prirodzené činnosti, bez rozdelenia, bez zmeny, bez oddelenia alebo zmiešania. Dve prirodzené vôle nie sú medzi sebou v protiklade (to nech nikdy nie je povedané!), ako tvrdia bezbožní heretici, ale ľudská vôľa nasleduje, bez opozície alebo vzdorovitosti, alebo lepšie povedané je podriadená jeho božskej a všemohúcej vôli. Bolo naozaj nevyhnutné, aby vôľa tela (.....) bola riadená a podriadená božskej vôli, podľa najmúdrejšieho Atanáza. Ako teda jeho telo je nazývané telom Božieho Slova a ním aj reálne je, tak prirodzená vôľa jeho tela je nazývaná a je vlastnou vôľou Božieho Slova, ako on sám[= Kristus] potvrdzuje: «Nezostúpil som z neba, aby som plnil svoju vôľu, ale vôľu toho ktorý ma poslal.» (Jn 6,38). On potvrdzuje, že vôľa tela je jeho vôľou, lebo aj telo sa stalo jeho telom. Tak teda, ako jeho telo, presväté, nepoškvrnené..., hoci zbožštené, nebolo zničené, ale ostalo vo vlastnom stave a vo vlastnom spôsobe existencie, tak aj jeho ľudská vôľa, aj keď zbožštená, nebola zničená, ale skôr zachránená, ako hovorí Bohoslovec: «Pretože jeho vôľa – Spasiteľova – nie je v protiklade voči Bohu, keďže je úplne zbožštená.»[8]“[9]

Vidíme, že tento koncil, vychádzajúc z Gregora Bohoslovca (Naziánskeho), hovorí o tom, že Kristova ľudská vôľa nie je v protiklade s božskou, lebo je „úplne zbožštená“.

Koncil ďalej pokračuje slovami: „*Vyznávame v tom istom našom Pánovi Ježišovi Kristovi, našom pravom Bohu, dve prirodzené činnosti bez rozdelenia, bez zmeny, bez oddelenia alebo zmiešania, teda činnosť božskú a činnosť ľudskú, ako veľmi jasne tvrdí Lev, inšpirovaný Bohom: «Každá prirodzenosť koná v spoločenstve s tou druhou podľa toho, čo je jej vlastné; Slovo koná to, čo je vlastné Slovu, telo koná to, čo je vlastné telu.»*[10] *...Týmto*

6 Ide o list *Omnium bonorum spes* z 27. marca 680. Porov. DS 546-548.

7 Porov. DS 555.

8 GREGOR NAZIÁNSKY: *Oratio* 30, 12 (PG 36, 117 C).

9 Porov. DS 556. Ide o vlastný preklad z talianskeho textu s prihliadnutím na grécky originál.

10 Porov. DS 294.

spôsobom vyznávame... dve prirodzené vôle a činnosti, ktoré spolu pôsobia na spásu ľudského rodu."[11]

Sv. Maxim Vyznavač o dvoch vôľach a dvoch činnostiach v Kristovi

Jedným z obhajcov učenia o dvoch vôľach a dvoch činnostiach v Kristovi bol ešte pred III. konštantinopolským snemom sv. Maxim Vyznavač (580-662)[12]. V dišpute s Pyrrhom, konštantinopolským patriarchom tento svätec s pomocou jasných argumentov vysvetľuje učenie o dvoch vôľach a dvoch činnostiach v Kristovi. Patriarcha napokon prijal jeho učenie ako nevyhnutú záruku a obranu tajomstva spásy. Na ilustráciu učenia sv. Maxima Vyznavača vyberieme niektoré pasáže z dišputy s Pyrrhom.

Sv. Maxim Vyznavač pri definícii učenia o dvoch vôľach a dvoch činnostiach v Kristovi vychádza z učenia Chalcedónskeho snemu o dvoch prirodzenostiach v Kristovi: „*Keďže Kristus je prirodzenosťou Boh a človek, on sám chcel ako Boh a človek alebo len ako Kristus? Ale ak Kristus chcel hlavne ako Boh a človek, je evidentné, že chcel dvojitým spôsobom, nie iba jediným, hoci on sám je jeden. Ak v skutočnosti Kristus nie je ničím iným okrem svojich dvoch prirodzeností, z ktorých a v ktorých pozostáva, evidentne chcel a konal spôsobom, ktorý prináležal jeho prirodzenostiam,*

---

[11] Porov. DS 557-558.

[12] Maxim sa narodil v Palestíne, v Pánovej zemi, okolo roku 580. Už v mladosti začal viesť mníšsky život a študovať Písma, a to aj prostredníctvom diela významného učiteľa Origena, ktorý už v treťom storočí založil alexandrijskú exegetickú tradíciu. Maxim sa presťahoval z Jeruzalema do Konštantínopolu, odtiaľ utiekol pred barbarskými nájazdmi do Afriky. Tam sa vyznamenal veľkou odvahou pri obrane ortodoxného učenia. V roku 649 sa aktívne zúčastnil na Lateránskom koncile zvolanom pápežom Martinom I., aby obhajoval dve vôle v Kristovi proti ediktu byzsntského ciára, ktorý zakazoval diskutovať o tejto otázke. Pápež Martin musel draho zaplatiť sa svoju odvahu. Hoci bol chorľavý, uväznili ho a predviedli do Konštantínopolu, kde ho obžalovali a odsúdili na smrť. Trest mu neskôr zmenili na definitívne vyhnanstvo na Kryme, kde po dvoch dlhých rokoch ponižovania a mučenia 16. septembra 655 zomrel. O pár rokov neskôr, v roku 662, prišiel rad na Maxima, ktorý sa svojím neprestajným opakovaním, že „nemožno tvrdiť, že Kristus mal len jednu vôľu" (porov. PG 91, 268 – 269), tiež staval proti cisárovi. Preto musel spolu so svojimi dvoma učeníkmi – obaja sa nazývali Anastáz – podstúpiť vyčerpávajúci súdny proces, hoci mal už vyše 80 rokov. Cisársky tribunál ho obvinil z herézy a odsúdil na kruté vyrezanie jazyka a odťatie pravej ruky – dvoch orgánov, pomocou ktorých Maxim slovami a písmom bojoval proti bludnému učeniu o jedinej Kristovej vôli. Nakoniec takto znetvoreného svätého mnícha poslali do vyhnanstva v Kolchide pri Čiernom mori, kde v tom istom roku 13. augusta 662 vo veku 82 rokov zomrel vyčerpaný podstúpeným trápením. Tretí konštantinopolský snem, ktorý sa konal r. 681, teda až po smrti sv. Maxima Vyznavača, mu dal za pravdu tým, že slávnostne definoval učenie o dvoch vôľach a dvoch čninnostiach v Kristovi. Porov. BENEDIKT XVI: *Príhovor na generálnej audiencii v Ríme dňa 26. 06. 2008.* In: http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20080626005. (30. 10. 2011)

teda aká bola každá z nich, hoci on sám je jeden, keďže ani jedna [z prirodzeností] nie je bez vôle alebo bez činnosti.“[13]

Pyrrhos sa nie hneď stotožňuje s Maximovými argumentami a tvrdí: „*Je nemožné, aby v jednej osobe existovali spolu dve vôle bez protirečenia*“[14]. Maxim však odpovedá: „*Je potrebné preskúmať príčinu, ktorá provokuje protirečenie. Čo je to podľa teba? Vôľa podľa prirodzenosti alebo hriech? Ak hovoríš, že je to vôľa podľa prirodzenosti, nepoznáme jej inú príčinu okrem Boha: teda podľa teba Boh je autorom tohto protirečenia. Ak však hovoríš, že [príčinou je] hriech, on hriech nespáchal a ani vtelený Boh neobsahoval žiadne protirečenie vo svojich vôľach podľa prirodzenosti. Takže keď niet príčiny, niet evidentne ani dôsledku príčiny*[15].“

Sv. Maxim Vyznavač zdôrazňuje, že v Kristovi ide o dve „prirodzené“ vôle a dve „prirodzené“ činnosti, pričom prívlastok „prirodzené“ chápe ako to, čo prináleží jednotlivým prirodzenostiam.

Téma slobody

Na učenie sv. Maxima Vyznávača o dvoch vôľach a dvoch činnostiach v Kristovi sa odvolal aj Svätý Otec Benedikt XVI. vo svojom príhovore na generálnej audiencii 26. júna 2008: „*Pre sv. Maxima táto predstava nie je len filozofickou špekuláciou. Vidí ju uskutočnenú v konkrétnom Ježišovom živote, predovšetkým v getsemanskej dráme. V tejto tragickej Ježišovej agónii, v úzkostnom strachu zo smrti, v protiklade medzi ľudskou vôľou nezomrieť a božskou vôľou, ktorá sa odovzdáva smrti, v tejto getsemanskej dráme sa uskutočňuje celá ľudská dráma, dráma nášho vykúpenia. Vieme, že je pravda, čo nám hovorí sv. Maxim: Adam si myslel (a Adamom sme my všetci), že vrcholom slobody je „nie“. Iba ten, kto môže povedať „nie“, je vraj skutočne slobodný. Aby človek mohol naozaj používať svoju slobodu, musí povedať Bohu „nie“, lebo si myslí, že len tak je konečne samým sebou a dosiahol vrchol slobody. Tento sklon mala v sebe aj Kristova ľudská prirodzenosť, Ježiš ju však prekonal, lebo videl, že maximum slobody neznačí „nie“. Maximum slobody je „áno“, stotožnenie sa s Božou vôľou. Iba v tomto „áno“ sa človek stane skutočne samým sebou. Iba vo veľkej otvorenosti onoho „áno“, v zjednotení svojej vôle s Božou vôľou sa človek stáva nesmierne otvoreným, stáva sa „božským“. Adamovou túžbou bolo byť ako Boh, teda byť úplne slobodný. Ale človek, ktorý sa uzavrie do seba, nie je úplne slobodný. Stáva sa ním, keď vyjde zo seba, slobodným ho robí ono „áno“. A toto je*

---

13 Porov. MASSIMO CONFESSORE: *Umanitŕ e divinitŕ di Cristo.* Rím: Cittŕ Nuova, 1990, s. 101-102.

14 Porov. MASSIMO CONFESSORE: *Umanitŕ e divinitŕ di Cristo.* Rím: Cittŕ Nuova, 1990, s. 103.

15 Porov. MASSIMO CONFESSORE: *Umanitŕ e divinitŕ di Cristo.* Rím: Cittŕ Nuova, 1990, s. 103.

dráma v Getsemanskej záhrade: nie moja, ale tvoja vôľa. Presunutím svojej vôle do Božej vôle sa rodí pravý človek, takto sme vykúpení.[16]

Sv. Otec Benedikt XVI. spolu so sv. Maximom Vyznavačom zdôrazňuje tému slobody, pričom maximom slobody je stotožnenie sa s Božou vôľou. Boh je bytosť maximálne slobodná. On nič nemusí. A tým, že stvoril človeka na svoj obraz a podobu, dal mu aj účasť na tejto svojej slobode. Hriechom však človek túto slobodu „zneužíva" a rozhoduje sa proti Bohu. Podľa Gregora Nysského môžeme u človeka hovoriť o dvoch druhoch slobody: *eleuteria* – úplná sloboda, ktorá u hriešnika neexistuje, ale Boh mu ju vo svojej dobrote uchováva ako spomienku na raj a *proairesis* – slobodná voľba medzi dobrom a zlom. *Proairesis* je prostriedok, skrze ktorý sa človek môže postupne vrátiť k pôvodnej plnej slobode (*eleuteria*). Keď sa rozhodne pre dobro, používa svoju slobodu, aby posilnil slobodu. Keď si zvolí zlo, používa slobodu, aby slobodu zničil. V tom je kontradikcia a perverzita hriechu, pripomína kardinál Špidlík.[17]

Ako hovorí vyššie citovaná dogma, v Kristovi je však ľudská vôľa zbožštená, a tým má aj plnú účasť na slobode Boha. Práve to je úžasné, že v tejto slobode sa Kristova ľudská vôľa podriaďuje jeho Božej vôli. Podobne ako ľudská činnosť sa v tejto plnej účasti na Božej slobode slobodne podriaďuje Božej činnosti. Sloboda je totiž predpokladom lásky. Môžeme teda povedať, že Kristova ľudská vôľa a Kristova ľudská činnosť sa slobodne z lásky podriaďuje Božej vôli a Božej činnosti.

Zdôrazňovanie tohto slobodného priľnutia[18] k Bohu, k jeho vôli a k jeho činnosti je dôležitým rozmerom nielen pre zvýraznenie veľkosti Kristovej poslušnosti a podriadenosti nebeskému Otcovi, ale zároveň aj pre prehĺbenie kresťanskej skúsenosti, ktorá je vlastne skúsenosťou života v Kristovi.

Život v Kristovi[19]

Jedine životom v Kristovi môže človek vstupovať do hlbokej jednoty svojej vôle s Božou vôľou a svojej činnosti s Božou činnosťou. Tu naozaj právom treba uviesť slová zo Skutkov apoštolov: „V nikom inom niet spásy." (Sk 4, 12a). Ako totiž zdôrazňuje aj Š. Paločko, plnenie Božej vôle je kľúčovým rozmerom celého kresťanského života.[20] A naplno je to možné

---

16 BENEDIKT XVI: *Príhovor na generálnej audiencii v Ríme dňa 26. 06. 2008.* In: http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20080626005.

17 Citované podľa ŠPIDLÍK., Š.: *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka.* Olomouc : Refugium, 2002, s. 141.

18 Napríklad M. I. Rupnik SJ často zdôrazňuje dôležitosť tohto slobodného priľnutia (*libera adesione*) človeka k Bohu. Porov. RUPNIK, M. I.: *Dire l'uomo. Persona cultura della Pasqua* Rím: Lipa, 1997.

19 Porov. KABASILAS, M.: *Život v Kristovi.* (anglický preklad: CABASILAS, N.: The Life in Christ. St. Vladimir's Seminary Press, 1974).

20 Porov. PALOČKO, Š.: Význam kristologickej dogmy Tretieho konštantinopolského koncilu pre praktický kresťanský život. In: SLODIČKA, A., SLODIČKOVÁ, M. (eds.): *Ježiš z*

jedine s Kristom a v Kristovi. Podobne ako jedine s Kristom a v Kristovi je možné naplno a slobodne podriadiť svoju ľudskú činnosť Božej činnosti.

Otázkou je, ako podotýka aj Š. Paločko, ako sa človek môže „naštepiť na Krista“ [21], ako vlastne môže mať účasť na Kristovom živote. Osobitným spôsobom je to možné skrze sviatosti. Zaujímavý liturgicko-teologický pohľad na túto otázku ponúka Svätý Otec Benedikt XVI., keď interpretuje koncilový pojem „particitatio actuosa“[22]. Pýta sa: „V čom vlastne spočíva táto aktívna účasť? Čo treba pritom robiť?“[23] A hneď konštatuje: „Bohužiaľ, toto slovo sa prirýchlo pochopilo vo vonkajšom zmysle a z toho chápania sa odvodilo, že je nevyhnutné všeobecné „účinkovanie“, ako keby musel čo najväčší počet zúčastnených a čo najčastejšie vstupovať do liturgickej činnosti.“[24] Sv. Otec však zdôrazňuje, že výraz „aktívna účasť“ poukazuje na čosi hlbšie, na dôležité konanie, na ktorom musia mať svoju účasť všetci. O aké konanie, o aké *actio* ide pri liturgii? Odpoveď nachádza vychádzajúc zo štúdia „liturgických prameňov“ (*fontes liturgici*): „Pod liturgickou *actio* sa v liturgických prameňoch rozumie eucharistická modlitba.“[25] V nej totiž „dochádza k tomu, že ľudská *actio* (vykonávaná dovtedy kňazmi v rozličných náboženstvách) ustupuje do úzadia a ponecháva priestor pre *actio divina*, pre Božie konanie....Samotnou „akciou“ liturgie, na ktorej sa všetci zúčastňujeme, je vlastne Božie konanie.“[26]

Božie konanie, *actio Dei (*gr. *energeia tou Theou)* sa plne prejavuje pri premenení, kedy sú prvky zeme „prepodstatnené, takpovediac vytrhnuté zo svojej stvorenej bázy, uchopené v najvnútornejšom základe svojho bytia a premenené na telo a krv nášho Pána.“[27] Toto premenenie sa však netýka len chleba a vína. Každý kresťan má byť stále viac premieňaný na Ježiša Krista. „Jedinečnosť eucharistickej liturgie pozostáva práve v tom, že Boh sám koná a že my sme vtiahnutí do tohto Božieho konania.“[28] Čiže „liturgia je to, čo sa deje s nami“[29], ako napísal Alexander Schmemann,

---

Nazareta – teologické a religionistické súvislosti. Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, s. 172-177.

21 PALOČKO, Š.: Význam kristologickej dogmy Tretieho konštantinopolského koncilu pre praktický kresťanský život. In: SLODIČKA, A., SLODIČKOVÁ, M. (eds.): *Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti*. Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, s. 178.

22 Porov. SC 14, 30.

23 RATZINGER, J.: *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 139.

24 RATZINGER, *Duch liturgie*, 2005, s. 139.

25 RATZINGER, *Duch liturgie*, 2005, s. 139.

26 RATZINGER, *Duch liturgie*, 2005, s. 140-141

27 RATZINGER, *Duch liturgie*, 2005, s. 140.

28 RATZINGER, *Duch liturgie*, 2005, s. 141-142.

29 Porov. SCHMEMANN, A.: *Символы и символизм византийской литургии: Литургические символы и их богословское истолкование* (1981). In: http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/442/.

jeden z najväčších byzantských liturgických teológov 20. storočia. O to lepšie môžeme porozumieť tomu, prečo východní otcovia tak veľmi zdôrazňovali tzv. „liturgiu srdca". Srdce človeka je totiž miestom stretnutia človeka s Bohom, miestom, kde sa ľudská vôľa a ľudská činnosť v slobodnom priľnutí pôsobením Svätého Ducha zjednocuje s Božou vôľou a Božou činnosťou. Ako píše M. Campatelli: *„Je to božská a ľudská synergia, „spolu-práca", teda energia Svätého Ducha, ktorá preniká zvnútra energiu človeka a prispôsobuje ho Kristovi. V tomto kontexte modlitba srdca tvorí bod, v ktorom „moja" akcia, „moja" modlitba sa výslovne identifikuje s ustavičnou akciou toho Druhého vo mne."*[30]

Zoznam použitej literatúry

BENEDIKT XVI: *Príhovor na generálnej audiencii v Ríme dňa 26. 06. 2008.* In: http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20080626005 (30. 10. 2011).

DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Freiburg, Basel, Rome & Vienna: Herder, 1997.

GEORGE B.: *Kresťanstvo pre všedný deň.* Ostrava : *Křesťanské* sbory, 1992,

MASSIMO CONFESSORE: *Umanitŕ e divinitŕ di Cristo.* Rím: Cittŕ Nuova, 1990

PALOČKO, Š.: Význam kristologickej dogmy Tretieho konštantinopolského koncilu pre praktický kresťanský život. In: SLODIČKA, A., SLODIČKOVÁ, M. (eds.): *Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti.* Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, s. 172-177.

PETRÍK, Ľ.: Prorocké varovanie : Pavel Peter Gojdič, prvý biskup ocenený titulom Spravodlivý medzi národmi. In: *Prešovský večerník : nezávislé noviny vydavateľstva Privatpress v Prešove*, roč. 19, č. 4374 (2008), s. 8-9.

POTAŠ, M.: *Dar lásky.* Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001.

RATZINGER, J.: *Duch liturgie.* Trnava : Dobrá kniha, 2005.

RUPNIK, M. I.: *Dire l'uomo. Persona cultura della Pasqua* Rím: Lipa, 1997.

SCHMEMANN, A.: *Символы и символизм византийской литургии: Литургические символы и их богословское истолкование* (1981). In: http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/442/ (15. 11. 2011).

ŠPIDLÍK., T.: *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka.* Olomouc : Refugium, 2002.

[30] CAMPATELLI, M.: Srdce: relektúra Východu aj pre Západ. In: HOSPODÁR, M., MOJZEŠ, M. (eds.): *Prínos kardinála Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu.* Prešov : GTF PU, 2011, s. 37.

Nevyhnutnosť dialógu v homílii

ĽUBOMÍR PETRÍK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The author of the article Necessity of the dialogue in homily is entertain of the reality, that the homily is a virtual dialogue and therefore must show signs of such a dialogue. This was confirmed not only by references to scientific literature, but also by examples of external resources of rhetorical homilies of Greek Catholic priests from Slovakia of 19 century from now. The aim of the lecture is to outline the theme of dialogue in homily with a view to ensure that the preachers in the homily do not moralise, do not judge, do not dictate and do not command, but to offer answers, have a dialogue of love and with a humility to give space of Jesus Christ, who wants reach the man through the homilies and help him.*

Key words: *Homily. Dialogue. Virtual Dialogue. Communication. Sermon. Priest.*

Úvod

Dialóg je dnes jedným z najfrekventovanejších slov. Počúvame o potrebe medzinárodného, európskeho, sociálneho, politického, vedeckého, odborného, akademického, kultúrneho, náboženského, ekumenického dialógu, ale aj o potrebe dialógu medzi manželmi, v rodine, medzi deťmi a rodičmi, v práci, v spoločnosti, ba dokonca o vnútornom dialógu človeka so sebou samým, so svojím svedomím. Veriaci hovoríme aj o dialógu s Bohom, o modlitbe, či o dialógu vo vnútri Cirkvi. Cítime, že dialóg nie je len jednou z vonkajších foriem komunikácie dvoch a viacerých ľudí, ale že je to fenomén, ktorý hovorí o kultivovanosti človeka, o jeho vyspelosti, ale aj vzdelanosti, resp. skôr múdrosti, aj o jeho morálke. Zároveň veľa vypovedá o stave spoločnosti, či je, alebo nakoľko je napr. demokratická, alebo totalitná. Nie je ľahké definovať dialóg, pretože tento termín má svoju významovú šírku, ale aj hĺbku. Schopnosť viesť skutočný dialóg je veľkým umením. Súčasná frekventovanosť slova *dialóg* môže spôsobiť

až to, že ho budeme vnímať iba ako nejaké jazykové klišé. To vtedy, keď budeme vnímať jeho devalváciu. Preto je zaiste potrebné viac ho realizovať, ako o ňom hovoriť. Nebezpečenstvo iba hovorenia, resp. písania, teda teoretizovania o dialógu číha aj na mňa v tomto príspevku. Jediné, čo môže byť určitým ospravedlnením, je akademická pôda. Pokúsim sa však byť čo najviac praktický.

Kňaz – muž dialógu

Myslím, že je celkom logické nazvať kňaza mužom dialógu, a to z viacerých dôvodov. Nemyslím na prvom mieste na kňaza ako konkrétnu osobu, ale na kňaza ako takého, na povolanie *kňaz*, na kňazský úrad, resp. kňazskú službu. Od kňaza totiž prirodzene očakávame, že je mužom modlitby. Že je mu vlastné viesť dialóg s Bohom v každodennej osobnej modlitbe a v rozjímaní, že sa modlí časoslov (breviár) – Liturgiu hodín, slávi Eucharistiu a iné liturgické modlitby. Že keď vysluhuje sviatosti, je v dôvernej komunikácii s Ježišom Kristom. Ľudia od kňaza očakávajú spôsob jeho komunikácie s nimi vo forme dialógu, teda ľudskosť, pochopenie, odpustenie, trpezlivosť, miernosť... Teda spôsob komunikácie, ktorý napomáha vytvárať communio – spoločenstvo. Samozrejme, aj kňaz ako jednotlivec je človek z mäsa a kostí, a teda aj on má svoje limity. Kňaz však nemôže byť arogantným človekom, správať sa ako diktátor. Pritom k tomu môže mať sklon, pretože je formovaný k vodcovskej službe, aby viedol Boží ľud. „V Amerike prebehla výskumná štúdia o komplexe nadradenosti. Ukázala, že ním najviac trpia práve kňazi.“[1] Kňaz s komplexom nadradenosti len ťažko bude viesť dialóg. Preto popri formácii k vodcovskej službe musí byť súbežne formovaný aj k ľudskosti a k vertikálnej i horizontálnej komunikácii, aby svoju službu vodcu vnímal skôr ako službu sprevádzania Božieho ľudu po ceste spásy. Len tak môže napĺňať pravdivý obraz kňaza, ktorý žije a účinkuje po Druhom vatikánskom koncile.

Najdôležitejším a prvým poslaním kňaza je ohlasovať evanjelium (porov. PO 4). To sa deje predovšetkým v kazateľskej službe kňaza. Je to doslova jeho každodenný chlieb. Ak je mužom dialógu, jeho kazateľská služba bude vnímaná pozitívne. Jeho poslucháči budú cítiť, že sa s nimi rozpráva, a nie že im diktuje.

Homília nie je monológ

Termín *kázeň* je potrebné chápať v širšom zmysle ako pojem *homília*, ktorá je špecificky vymedzeným kázaním. Preto v podstate používame obidva termíny. Každú homíliu možno v podstate vo všeobecnosti nazvať aj termínom kázeň, ale nie každá kázeň je homíliou.

---

[1] VELLA, E.: *Oblečte si srdce Pastiera*. Per Immaculatam, 2011, s. 110.

Pod homíliou rozumieme takú kázeň, v ktorej sa vychádza z posvätného textu prečítaného Božieho slova alebo liturgického textu, majúc pritom pred očami aj slávené tajomstvo, aj zvláštne potreby poslucháčov.[2] Existujú samozrejme aj tematické a cyklické kázne na rôzne témy. Nie sú úplne vylúčené, avšak homília má exkluzívne postavenie. O to skôr, že je pružná a ohybná, to znamená, že ňou možno ľudí oboznámiť s akoukoľvek témou. Teda homília nie je iba exegézou biblického textu, ale je spojená s aplikáciou na konkrétny život človeka. Aplikácia má aj spoločenský záber. Nemožno ju však zneužiť napr. na politikárčenie, hoci kňaz môže, ba je povinný poukázať aj na otázky verejného života. Z kazateľskej činnosti sa však nesmie stratiť kerygma! Kázeň sa stáva homíliou predovšetkým skrze kerygmu, ktorá v nej musí silne zaznieť. Teda dobrá homília je taká, v ktorej sa ľudí dotkne živý, zmŕtvychvstalý Ježiš Kristus, lebo On sám, ukrižovaný a vzkriesený, je radostnou zvesťou. Preto dobrý kazateľ vo vzťahu k Ježišovi hovorí a koná so sv. Jánom Krstiteľom: „On musí rásť a mňa musí ubúdať" (Jn 3, 30). „Potrebné je, aby bolo veriacim jasné, že kazateľovi leží na srdci ukazovať na Krista, ktorý má byť stredobodom homílie."[3] Takto môže zmýšľať a toto robiť iba človek dialógu, inými slovami prorok, teda ten, kto iným zviditeľňuje Krista. Pri homílii „sa služobník musí stať aj prorokom."[4] Vhodné je tu použiť aj ďalšie slová Pánovho Predchodcu, s ktorými sa kazateľ potrebuje stotožniť: „Ja nie som Mesiáš, ale som poslaný pred ním. Ženích je ten, kto má nevestu. A ženíchov priateľ, ktorý je pri ňom a počúva ho, veľmi sa raduje zo ženíchovho hlasu" (Jn 3, 28 – 29). Kazateľ nesmie byť zamilovaný do svojho, ale do Ježišovho hlasu. Preto je pri ňom a počúva ho. To platí pri príprave homílie, ale v skutočnosti aj pri jej prednese.

Pri príprave si kňaz kladie otázky: „«O čom hovoria prednesené čítania? Čo hovoria mne osobne? Čo mám povedať spoločenstvu vzhľadom na jeho konkrétnu situáciu?»."[5] Kňaz nemôže v homílii teoretizovať, pasovať sa do role najmúdrejšieho, najsčítanejšieho, najschopnejšieho, ponúkať svoje predstavy, pohľady a nálady, pretože on nie je Mesiáš. Ním je iba Ježiš Kristus. Iba On má slová večného života, iba On je pravda, iba od Neho prichádza život. Najprv sám kazateľ potrebuje vidieť Krista vo svojom živote, aby ho mohol zviditeľňovať iným. „Kňaz nesmie nikdy učiť svoju vlastnú múdrosť, ale vždy musí ísť o Božie slovo, ktoré pobáda

---

2 Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 31 – 32.

3 BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*. Trnava : SSV, 2011, čl. 59.

4 BISKUPSKÁ SYNODA: Posolstvo Božiemu ľudu na záver Biskupskej synody o Božom slove. In: *Edícia dokumenty Svätej stolice*. Trnava : SSV, 2009, čl. 7.

5 BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*. Trnava : SSV, 2011, čl. 59.

k pravde a posväteniu. Služba slova vyžaduje od kňaza hlboké odosobnenie, podľa vzoru Pavlových slov: «Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus» (Gal 2, 20). Služba Slovu podľa J. Ratzingera vyžaduje od kňaza *účasť na kenóze Krista*, čiže *vnáranie a vynáranie sa v Kristovi*. To, že nehovorí zo seba samého, ale prináša posolstvo niekoho iného, preto neznamená osobnú nezúčastnenosť, ale naopak: Stratou seba samého prijíma cestu Kristovho veľkonočného tajomstva, a tá ho vedie k nájdeniu seba samého a k spoločenstvu s tým, ktorý je Božie Slovo v osobe."[6] V tomto zmysle je kerygmatická homília predĺžením proklamácie evanjelia.

Zároveň je integrálnou súčasťou slávenia svätej liturgie, a tá má dialogický charakter, je dynamická.[7] Nemožno teda v homílii hovoriť ináč a iné, ako a čo hovorí evanjelium a liturgia. Tak ako evanjelium je živé Božie slovo, plné dialogického dynamizmu, ani homília nemôže byť v protiklade voči tejto skutočnosti. Nemôže byť monológom, keď evanjelium je dialógom. V čom spočíva táto dialogickosť evanjelia? Počúvajme Ježiša: vždy hovorí v kontexte konkrétneho života človeka, teda nie je teoretikom. Kristus hľadí na človeka, na jeho túžby a potreby, na jeho šťastie a záchranu. To je o dialógu, pretože vidí človeka, neprehliada ho. Ba aj forma jeho reči je vždy dialogická. Jeho komunikácia s učeníkmi, so zástupmi, či s jednotlivcami. Jeho podobenstvá, rôzne situácie, ktoré sa už stali modelovými vzormi komunikácie. Napr. ako hovorí so Samaritánkou, alebo s učeníkmi idúcimi do Emauz, alebo situácia, keď mu ukázali denár, alebo keď komunikuje so ženou pristihnutou pri cudzoložstve a pod. „Kňazská kazateľská činnosť, v súčasných pomeroch neraz veľmi ťažká, nesmie vysvetľovať slovo Božie iba vo všeobecnosti a abstraktne, ale aby lepšie zaúčinkovala na mysle poslucháčov, má aplikovať večné pravdy Evanjelia na konkrétne životné okolnosti" (PO 4). Keď sme vyššie uviedli, že kázeň sa stáva homíliou obzvlášť skrze kerygmu, po formálnej stránke sa ňou stáva práve prostredníctvom dialógu, konkrétne virtuálneho dialógu, ktorý v nej musí byť citeľný. Potom homília privádza poslucháčov k ich dialógu s Bohom, ale aj k ich vnútornému dialógu a k dialógu s Cirkvou, ktorú začínajú vnímať ako spoločenstvo s Kristom a navzájom s bratmi a sestrami, ako živé Kristovo mystické telo, teda viac ako iba inštitúciu.

V ich srdciach sa tak môže zrodiť otázka ohľadne obrátenia a životného záväzku: „Čo máme robiť?" (Sk 2, 37).[8]

---

6 STROMČEK, L.: *Cirkev ako communio. Náčrt ekleziológie Josepha Ratzingera*. Žilina : Inštitút Communio, n. o., 2010, s. 220 – 221.

7 Porov. MOJZEŠ, M.: Teologie žehnání v byzantské liturgické tradici. (Preklad: W. Bugel) In: BUGEL, W. (ed.): *Obřady žehnání v různých liturgických tradicích. Colloqium liturgicum 2006*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2006, s. 77 – 86.

8 Porov. BISKUPSKÁ SYNODA: Posolstvo Božiemu ľudu na záver Biskupskej synody o Božom slove. In: *Edícia dokumenty Svätej stolice*. Trnava : SSV, 2009, čl. 7.

Homília je familiárny rozhovor

Homília v podstate znamená familiárny rozhovor. Výrečným príkladom môže byť rozhovor, ktorý viedol zmŕtvychvstalý Ježiš Kristus s učeníkmi cestou do Emauz (Lk 24, 13 –35), ba ešte skôr situácia, keď sa učeníci zhovárali o všetkom, čo sa prihodilo (porov. Lk 24, 14). Pochádza z gréckeho slova *homileó* – stretávam sa, schádzam sa; *homilein* – byť spolu, viesť dialóg; *homoleia* – familiárny rozhovor. Tu sa dostávame k jadru veci. Kázať homíliu neznamená ľuďom niečo nadiktovať, rozkázať, nariadiť, iba ich o niečom informovať, vyžadovať od nich čosi... Je to rozhovor, ba ešte skôr dialóg, a ten, ak je skutočný, je prejavom lásky. Komunikácia bez lásky je iba odovzdávaním informácií, alebo pokynov, ale nie dialógom.

Na prvý pohľad, resp. na prvé počutie sa nám však naozaj môže zdať, že kázeň je monológom, pretože hovorí jeden človek a ostatní ho počúvajú. Podstatou rozhovoru však nie je striedavé hovorenie zainteresovaných. V takom prípade by aj striedavá modlitba žalmov bola vzájomným rozhovorom. Podstatou rozhovoru je skôr spôsob účasti poslucháčov, resp. zainteresovaných osôb na hovorenom slove. Ak poslucháč svoju účasť vyjadrí slovom, ide o reálny rozhovor. Ak vyjadrí svoju účasť napr. mimikou, alebo gestami, ide o virtuálny dialóg. Teda partner v rozhovore má okrem slova veľa iných možností ako sa vyjadriť. Prof. Jozef Vrablec[9] uvádza, že v homiletike tieto motorické impulzy poslucháčov nazývame *gestus otázky*.[10]

Môžeme si predstaviť skutočný familiárny rozhovor – rozhovor v rodine, pri ktorom sa stretnú v obývacej izbe napr. starí rodičia, rodičia a tri deti, teda sedem ľudí. Sedia otočení k sebe. Hlavné slovo má napríklad otec rodiny, ktorý niečo vysvetľuje. Svoju účasť na rozhovore slovom pre-

---

9 Jozef Vrablec (*1914 – †2003), Mons. prof. ThDr., bol slovenský rímskokatolícky kňaz, teológ v odbore pastorálna teológia a homiletika, profesor na Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V rokoch 1970 – 1995 účinkoval ako profesor pastorálnej teológie a vedúci katedry, predseda Slovenskej katechetickej komisie (1971), prodekan (1980 – 1982), dekan teologickej fakulty (1991 – 1994), konzultor diecézy (1988 – 1993), pápežský prelát (16.11.1990), profesor homiletiky na Teologickom inštitúte v Nitre (1994 – 1998). Je známy predovšetkým svojimi publikáciami z oblasti homiletiky (kazateľstva), rétoriky a pastorálky. Väčšina jeho prác (53) vyšla v rokoch 1968 – 1992 v samizdatovej forme. Jeho štúdie a publikácie sa týkajú problémov viery, meditácie, náuky o Svätom Duchu, homiletiky a pastoračných metód. Vychoval stovky kňazov na Slovensku (medzi nimi aj desiatky gréckokatolíckych kňazov), ktorých orientoval pre nadšený život z viery. Vynikol ako výborný kazateľ. V duchu náuky súčasného cirkevného magistéria Jozef Vrablec vidí nádej pre cirkev na Slovensku v rozvoji malých kresťanských spoločenstiev a hnutí. Porov.: *Jozef Vrablec*. http://sk.wikipedia.org/wiki/Jozef_Vrablec (06.02.2008).

10 Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 104.

javí aj jeho manželka a starý otec. Stará mama a deti sa po celý čas rozhovoru na ňom zúčastňujú iným spôsobom, napríklad mimikou a gestami. Deti reagujú úsmevom a gestami prekvapenia, babka prejaví zamyslenie, lebo aj oni sú intenzívne účastní na tomto rozhovore. Môže si niekto dovoliť povedať, že babka a deti neboli účastní rozhovoru, a to len preto, že nehovorili? Nebola by to pravda.

Aj homília, ktorá je familiárnym rozhovorom, musí vykazovať znaky rozhovoru. Samozrejme, že nebudeme do homílie zavádzať reálny dialóg, aj keď časť homílie si takto možno predstaviť, napr. pri detských svätých liturgiách. Konkrétne v homílii, hlavne čo sa týka formy, ide o *virtuálny dialóg*. Slovo *virtuálny* v tomto prípade neznamená, že by išlo o niečo neskutočné, fiktívne, alebo iba o niečo, čo je síce možné, ale v skutočnosti neexistuje. Veď predsa v homílii sa v jednom liturgickom zhromaždení nachádzajú spolu aj kazateľ, aj celé zhromaždenie Božieho ľudu, a sú vo vzájomnom komunikačnom interaktívnom procese počas celého slávenia, teda aj počas homílie. *Virtuálny* v prípade dialógu v homílii znamená, že sa odohráva zo strany kazateľa vo verbálnej, ale zo strany poslucháčov v neverbálnej rovine, ktorá im ale tiež dovoľuje realizovať určitú spätnú komunikačnú väzbu. Teda prebieha na inom stupni ako prebieha bežný rozhovor dvoch alebo viacerých ľudí, čo však neznamená, že by nemal dialogickú formu. Kazateľ, ktorý miluje a pozná Božie slovo a rovnako miluje a pozná svoj ľud, v homílii dáva odpovede na nevyslovené otázky a ponúka riešenia problémov. Homília sa tak stáva aktualizovanou radostnou zvesťou do života Božieho ľudu. Na základe toho vidíme, že výsledkom homílie je realita, veď skrze kazateľa hovorí Kristus. On – vtelené Božie Slovo ponúka odpovede na všetky otázky človeka. Preto je nutné, aby kazateľ vstúpil do hĺbky Božieho slova, aby sa mohlo stať pokrmom pre človeka. Cirkevní otcovia prvokresťanských storočí sú známi svojimi homíliami, napr. sv. Ján Zlatoústy. Z jeho spisov je najviac práve „výkladov Svätého písma vo forme homílií... Žiaden cirkevný spisovateľ nevysvetlil svätý text s takou dôkladnosťou a pritom tak prakticky ako sv. Ján“.[11]

Homília nie je čírou náukou, je predovšetkým Ježišovým posolstvom. A čo je najdôležitejšie, je Božím slovom. Nie slovom o Bohu, ale slovom živého Boha. Teda Boh hovorí v homílii k ľuďom.[12] Preto je vhodné zakončiť ju slovom Amen, ktoré znamená potvrdenie proklamovaného slova. „Ľud Boží sa zhromažďuje ponajprv slovom Boha živého, ktoré všetci právom žiadajú z úst kňaza“ (PO 4).

---

[11] ŠPIRKO, J.: *Patrológia. Životy, spisy a učenie sv. otcov.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1995, reedícia vydania z roku 1939, s. 128.

[12] Porov. VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna.* Trnava : SSV, 2001, s. 103 – 111.

Homílie z 19. storočia a zo súčasnosti

Skutočnosť, že homília je dialógom, chceme v tejto prednáške potvrdiť krátkymi ukážkami z histórie i súčasnosti. Poslúži nám k tomu niekoľko kázní Eugena Fencika[13] (v tejto prednáške 4 kázne; skúmaných však bolo 15 kázní), ktoré vyšli v časopise Listok[14] a rukopisy niekoľkých kázní (4 kázne; skúmaných však bolo 6 kázní).[15] Ide o kázne gréckokatolíckych kňazov na východnom Slovensku z 19. storočia, ktoré sa nachádzajú v Archíve Gréckokatolíckeho arcibiskupského úradu v Prešove. Napriek určitým negatívam, ktoré spomenieme ďalej, sú tieto homílie dialogické. Zároveň ako dôkaz použijeme aj krátke ukážky zo súčasnej kazateľskej činnosti gréckokatolíckych kňazov na Slovensku, ktorej som sa ako školiteľ venoval v diplomovej práci spolu s mojím študentom-diplomantom v akademickom roku 2007/2008.[16] Tiež krátke ukážky súčasných homílií gréckokatolíckych kňazov z iných prameňov. Homílie sú priradené k nedeliam a sviatkom podľa liturgického kalendára Gréckokatolíckej cirkvi, čomu zodpovedá aj názvoslovie.

Keď som si znova a znova čítal vybrané kázne gréckokatolíckych kňazov z 19. storočia, a pokúšal sa ich vložiť do kontextu doby, v ktorej boli prednesené a do slávení, ktorých boli súčasťou, nemôžem sa ubrániť myšlienke, že boli podané s veľkou zanietenosťou a horlivosťou. Na základe

---

13 Eugen Fencik (1844 – 1903) bol gréckokatolíckym kňazom Mukačevskej eparchie, kultúrnym dejateľom a spisovateľom. Písal poéziu, balady a povesti zo života inteligencie a duchovenstva, historické drámy, liturgickú odbornú literatúru (známa je napr. jeho *Liturgika alebo objasnenie bohoslužení*. Budapešť, 1878), rôzne články, kázne a pod. Vydával časopis Listok (viď poznámku nižšie). Porov.: KOVAČ, F.: *Vlastivedný slovník Rusínov-Ukrajincov. Prešovsko.* Prešov : Zväz Rusínov-Ukrajincov Slovenskej republiky, 1999, s. 358.

14 Listok: duchovno-literárny časopis – dvojtýždenník, ktorý vychádzal v Užhorode v rokoch 1885 – 1903. Zakladateľom, vydavateľom a šéfredaktorom bol Eugen Fencik. Vychádzali v ňom materiály populárno-náučného, umeleckého a duchovného charakteru pre Mukačevskú eparchiu a Prešovskú eparchiu. Mal aj pravidelnú rubriku Cirkevné príhovory (kázne). Prispievali doňho napríklad aj gréckokatolícki kňazi Prešovskej eparchie Alexander Duchnovič a Alexander Pavlovič (hlavne v časti Dodatky, ktoré boli písané ľudovým jazykom). Zohral v tom čase v svojom prostredí veľmi vážnu úlohu. Mal 25 predplatiteľov, väčšinou z Prešovskej eparchie (Prjašivčiny). Bol písaný azbukou (veľkorusky a tzv. jazyčijem). Porov.: KOVAČ, F.: *Vlastivedný slovník Rusínov-Ukrajincov. Prešovsko.* Prešov : Zväz Rusínov-Ukrajincov Slovenskej republiky, 1999, s. 200, 358.

15 Preklad originálnych textov tlačených a rukopisných homílií do slovenského jazyka je v tejto prednáške voľný, spracovaný autorom prednášky. Fencikove tlačené kázne sú písané azbukou. Niektoré rukopisné kázne azbukou – „jazyčijem“ a niektoré latinkou – šarišským, resp. zemplínskym nárečím.

16 Porov. NASTIŠIN, M.: *Súčasná kazateľská činnosť gréckokatolíckych kňazov na Slovensku ako súčasť novej evanjelizácie.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2008. Diplomová práca.

rôznych rétorických prvkov, z ktorých sa pri tejto prednáške venujem iba niektorým, je vidno, že mohli byť prednesené pútavo. Keď sa pozerám na ich písomnú podobu a pridám k nej predpokladaný spôsob prednesu, domnievam sa, že boli dostatočne oslovujúce.

Uvedomil som si však ešte jednu skutočnosť. Dnes v homílii používame praktický odborný štýl. Je to populárny štýl, podobne ako sa používa v serióznych printových a elektronických médiách. Pretože sme obkolesení médiami, je nám to väčšinou úplne prirodzené. Asi to tak nebolo v 19. storočí. Niektoré, hlavne rukopisné homílie pôsobia pateticky a vyumelkovane, niektoré zase, predovšetkým publikované v časopise Listok, veľmi teoreticky, abstraktne. V niektorých prípadoch pôsobia ako prednášky.

Ďalším dôležitým momentom je dĺžka týchto kázní. V porovnaní so súčasnosťou sú vo väčšine prípadov časovo neprimerane dlhé.

Virtuálny dialóg v homílii

Virtuálny dialóg, ktorý je veľmi dôležitou súčasťou homílie, má svoje vnútorné a vonkajšie prostriedky.[17] Vnútorné prostriedky sú podľa prof. Vrableca určité fluidum osobnosti kazateľa, s Bohom zviazaná osobnosť kazateľa, teda oheň viery, ktorým horí a jeho osobné kvality. Tieto vnútorné prostriedky skutočne prináležia k virtuálnemu dialógu, pretože ak by bol kazateľ arogantným, necharakterným človekom, bez horlivosti, ako by mohol viesť dialóg? Dialóg vylučuje akékoľvek vyvyšovanie sa, aroganciu, nerešpektovanie partnera dialógu. Tieto vnútorné prostriedky je v kazateľskej činnosti 19. storočia s odstupom 100 až 200 rokov ťažké, ba priam nemožné posúdiť. Iné je to s vonkajšími prostriedkami.

Čo sa týka súčasnej kazateľskej činnosti, bolo by možné hovoriť aj o vnútorných prostriedkoch virtuálneho dialógu. V tomto príspevku sa však budeme venovať viac-menej iba niektorým vonkajším prostriedkom.

Neodmysliteľnou vo virtuálnom dialógu je **rečnícka otázka**.[18] Zvyšuje pozornosť poslucháčov. Kazateľ ju kladie preto, aby vzbudil záujem, alebo aby si poslucháči lepšie uvedomili známu odpoveď.[19] V skúmaných historických homíliách sa rečnícke otázky nachádzajú. Napríklad v homílii Eugena Fencika na Nedeľu o uzdravení slepého (5. nedeľa po Pasche)[20] sa nachádza 8, respektíve 10 rečníckych otázok. Ako príklad uvedieme dve: „Nepredstavuje nám azda uzdravenie slepého od narodenia (sliporožden-

---

17 Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s.103 – 108.

18 Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 105.

19 Porov. ŠURÁB, M.: *Aby nás radi počúvali*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda, 2004, s. 142.

20 FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v nedilju V. po paschi, o slipom*. In: *Listok. Duchovno-literárny časopis*. Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 9, s. 140 – 144.

naho) pravdu, že Kristus Spasiteľ osvietil celý zaslepený svet? Že otvoril duševné oči celého ľudstva, že Sväté Evanjelium, ktoré je jeho Božskou náukou, nás aj dnes vedie, usmerňuje, osvecuje?"[21] Druhý príklad: „A či viete, čo vám spôsobilo túto blaženosť?"[22] Napr. v jeho homílii na sviatok sv. Mikuláša[23] je rečníckych otázok 7, respektíve až 14 (sú to akoby zdvojené otázky). Zo skúmaných pätnástich tlačených kázní iba v dvoch chýba rečnícka otázka.

Z rukopisov kázní spomenieme ako príklad aspoň jednu otázku: „Povedzte mi, čo si chcete zvoliť: vojsť do nebeskej radosti, alebo do večných múk? Chcete kraľovať s Kristom v nebi na veky, alebo byť zatratení na veky...?"[24] Zo šiestich skúmaných rukopisov kázní chýba rečnícka otázka v dvoch.

V podstate, na základe skúmaných homílií, možno povedať, že gréckokatolícki kňazi využívali rečnícku otázku. Je evidentné, že podstatne vo väčšom rozsahu v kázňach, ktoré boli publikované v tlači. Zaiste preto, aby poslúžili iným ako príklad vzorovej, ukážkovej kázne.

Ešte niekoľko príkladov rečníckej otázky zo súčasnej kazateľskej činnosti: „Prečo tento film, ktorý hovorí o posledných 12-tich hodinách Ježišovho života, o Jeho smrti na kríži, rozbúril takú diskusiu? Či to nie je preto, že hovorí o smrti, utrpení, kríži, zriekaní? Či to nie je práve preto, že hovorí o bláznovstve kríža, v ktorom sa skrýva nevysloviteľná láska Boha k nám ľuďom?"[25] Iný príklad: „Dnes oslavujeme sviatok sviatkov – Vzkriesenie nášho Pána Ježiša Krista. Na jednej strane sme naplnení sviatočnou atmosférou, ale na druhej strane sa možno pýtame: «Môže nám tento dôverne známy sviatok ponúknuť niečo nové?»"[26] Ďalší príklad: „Dnes oslavujeme Zoslanie Svätého Ducha a možno sa pýtame: Kto je Svä-

---

21 FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v nedilju V. po paschi, o slipom.* In: *Listok. Duchovno-literárny časopis.* Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 9, s. 142.

22 FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v nedilju V. po paschi, o slipom.* In: *Listok. Duchovno-literárny časopis.* Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 9, s. 143.

23 FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v deň iže vo svjatych Otca našeho Nikolaja archijepiskopa Mir Likijskich, čudotvorca.* In: *Listok. Duchovno-literárny časopis.* Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 22, s. 348 – 352.

24 Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva (ďalej AGKAB) v Prešove: *Kázeň na 19. nedeľu po Zoslaní Svätého Ducha (rukopis).* Bez sign., Kázne (1810 – 1834), -1869, (anonymné): 1880, s. 3.

25 CINGEĽ, I.: *Homília na 3. nedeľu Veľkého pôstu – Krížupoklonná.* http://emailnew.azet.sk/MailRead.phtml?&i9=a0abbe1fe532&t_vypis=&mail=00000000000000005535&idF=0 (12.10.2007).

26 KERUL-KMEC, M.: *Homília na Svätú a veľkú nedeľu Paschy.,* http://emailnew.azet.sk/MailRead.phtml?&i9=a0abbe1fe532&t_vypis=&mail= 00000000000000005571&idF=0 (23.11.2007).

tý Duch? Ako si ho máme predstaviť? Boha Otca si vieme ako-tak predstaviť, lebo každý máme pozemského otca, a rovnako aj Boha Syna, pretože aj s pozemským synovstvom máme skúsenosť. Ale Svätý Duch?"[27] Ešte jeden príklad: „V každom z nás drieme túžba po určitom type dokonalosti, ktorú dnešná mládež označuje sloganom «byť in.» Táto túžba sama o sebe nie je zlá, ale stačí to k plnosti života?"[28]

V súčasnosti, podľa *Prieskumu kazateľskej klímy v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*, ktorý uskutočnil študent v už spomínanej diplomovej práci, zo sto kňazov, ktorí sa zapojili do prieskumu, až 60% používa rečnícku otázku v každej homílii, 32% niekedy a iba 8% rečnícke otázky v homílii nepoužíva.

Subjekcia. Veľmi účinnú rečovú formu – *subjekciu*, v ktorej kazateľ použije živú výmenu otázok a odpovedí, pričom na postavenú otázku dá aj odpoveď, sa z historických kázní nachádza iba v tlačených kázňach Eugena Fencika. „Ak ste sa srdečne pomodlili, ak ste pozdvihli svoju dušu k Bohu, ak ste vyronili dve – tri slzy pokánia, ak ste zotreli slzy sirôtke, alebo niekomu druhému, či pamätáte, čo ste vtedy cítili vo vašom srdci? Nie, pod slnkom nikde viac nenájdete podobné šťastie a blaženosť. A či viete, čo Vám spôsobilo túto blaženosť? To, že ste sa približovali k Bohu. Len si predstavte, aká to bude blaženosť, keď sa úplne zjednotíme s Bohom!"[29]

Väčšinou v týchto kázňach nejde o živú výmenu, ale o jednu, alebo viac otázok, za ktorými nasleduje jedna odpoveď a teda o náznak takejto *subjekcie*.

Príklad zo súčasnej homílie: „Had hovorí Eve: «Kto si?» Eva odpovedá: «Ja som šťastný človek, som slobodná.» «Dokáž to!», hovorí had: «Odtrhni jablko!» Tu však človek spoznáva svoju moc, to, že je nahý a slabý, je opustený. A had pokračuje dodnes: «Si chlap?! Tak nemaj strach, poď do krčmy, vypi si, ukáž žene, udri ju, nech to pochopí, nauč tie deti poriadku, veď si silnejší, si rodič, učiteľ, vedúci, riaditeľ. Ty máš proste moc.» Ale tá sa prejavuje ináč!"[30]

---

27 LABANIČ, P.: Nedeľa Zostúpenia Svätého Ducha. In: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život.* Trnava : SSV, 2006, s. 143.

28 HOSPODÁR, M.: Homília na sviatok Turíc. In: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život.* Trnava : SSV, 2006, s. 189.

29 FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v nedilju V. po paschi, o slipom.* In: *Listok. Duchovno-literárny časopis.* Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 9, s.143.

30 VANSAČ, Š.: *Homília na sviatok Krista Krála.* http://emailnew.azet.sk/MailRead.phtml?&i9=a0abbe1fe532&t_vypis=&mail=00000000000000005403&idF=0 (26.04.2007).

Dialogizmus. Niekedy rečník finguje dialóg medzi sebou a poslucháčmi, alebo uvedie na scénu iné osoby, s ktorými vedie rozhovor.[31] Táto rečnícka figúra je veľmi silná v svojom pôsobení na poslucháčov. Napríklad v jednej rukopisnej kázni vyzerá takto: „Budete sa ma tu ale pýtať, prečo sa dal tak mučiť, prečo chcel zomrieť takou potupnou smrťou? On (Ježiš Kristus) na to odpovedal sám a uviedol príčinu: že on prišiel na tento svet preto, aby našiel a zachránil to, čo bolo stratené a zahynulo.“[32] Alebo ešte v tej istej kázni: „Nebeský Spasiteľ! Čo ty hovoríš na také obchodovanie (handľarstvo)? Ako je ti na tvojom srdci? Nielen tvoja smrť, tvoje umučenie, ale ty sám si tak málo a ničomne ohodnotený. Ó, bezbožnosť, kto ťa len vysloviť môže! Hriešnik! Ak aj nechceš poznať hodnotu tvojej duše, urob prinajmenšom nasledujúce: nie že ju zas za takú ničomnú cenu predáš. Hľa, tu na kríži visí tvoj Vykupiteľ mŕtvy, nahý, strápený, zničený (zmordovaný) a vysatý (vicicaný) až do poslednej kvapky krvi. Prečo? Pre tvoju dušu, ktorú tak draho vykúpiť musel; teda má na ňu právo a jemu vlastne prislúcha. Akože ju môžeš za tak ničomné a márne veci predať a premárniť? Ó, duša! Volám na teba ešte raz slovami sv. Augustína ... Takže, môžeš ešte tvoju dušu za tak ničomnú cenu predávať? Nie, najmilší Spasiteľ, zajtra sa to už viac nestane. K tomu má chce povzbudiť tvoja nekonečná láska, ktorou si ma miloval...“[33] Vidíme tu až prvky dramatizácie, čo veľmi prispieva k dialógu.

Niekoľko ukážok *dialogizmu* zo súčasných homílií: „Mnoho ľudí si dáva otázku: «Prečo by som mal ísť v nedeľu do chrámu. Nebolo by azda lepšie ostať doma a pospať si, alebo si niekde vyjsť a užiť si života?» Iní zasa kritizujú Cirkev a prekáža im takmer každé prikázanie. Ďalší zasa... Veď to poznáte. A možno, že aj sami podobne konáme...“[34] Alebo iný príklad: „Každému z nás najprv Pán pri stretnutí položí otázku – za koho ma pokladáš, kto som pre teba, človeče? Ak v ňom spoznáme svojho osobného Spasiteľa, potom s nami robí cestu obrátenia, aby sme hlavne srdcom a vierou spoznali, že Ježiš je Kristus, Syn živého Boha. Potom nás skúša, či sa k nemu priznáme. Určite táto skúška prináša zo strany človeka zapretie, keď povieme ako Peter, nepoznám toho človeka. Ak náš vzťah s Ježišom dospeje do lásky a my mu povieme, že ho milujeme, potom nás Pán pozve aj do utrpenia, aj do plnenia Jeho vôle, lebo On nás povedie, kde

---

31 Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s.106.

32 AGKAB v Prešove: *Prišol Syn Človeka, aby spasil to, što zahynulo. Kázeň na Mt 18, 11 (rukopis)*. Varia, Inv. č. 1276, Rok: 1759 – 1944, sign. 0, Kázne: 1802, s. 3.

33 AGKAB v Prešove: *Prišol Syn Človeka, aby spasil to, što zahynulo. Kázeň na Mt 18, 11 (rukopis)*. Varia, Inv. č. 1276, Rok: 1759 – 1944, sign. 0, Kázne: 1802, s. 4 – 5.

34 KERUĽ-KMEC, M.: *Homílie III*. Košice : Casp. spol., 2005, s. 15.

my sami by sme nikdy nešli. Peter a Pavol toto zažili a našli zjednotenie s Ježišom."[35]

Koncesia. Rečník pripustí niečo, čo hovorí proti nemu, alebo čo je zdanlivo proti nemu, aby tým viacej získal priazeň na svoju stranu.[36] V jednej z rukopisných kázní sa nachádza takáto koncesia: „Zo všetkých Božích príkazov... žiaden nie je tak protivný našej mysli, našej vôli a našim skutkom, ako tento: Miluj svojich nepriateľov, rob dobre tým, ktorí ťa nenávidia. Úprimní kresťania, pravdou je, všetky Božie príkazy sa môžu zachovať. Boh, nevysloviteľná pravda, neustanovil ani jeden taký príkaz, ktorý by nemohol kresťanský ľud zachovať a vyplniť. Ale predsa, ťažké je milovať takého, kto nás so zaujatým srdcom prenasleduje. Kto česť a dobré meno pletkami a ostrým jazykom podkopáva, t. j. ohovára, napriek svojmu svedomiu nájde si človeka a súdi ho. O takom sám náš Spasiteľ Kristus takto hovorí: Kto ťa urobil sudcom nad tvojím blížnym. Či nepoznáš môj príkaz: nesúď a nebudeš súdený. Úprimní kresťania, hovorím, ťažko je milovať takého..., kto sa usiluje náš život zameniť so smrťou. Dobre to vedia tí, ktorí to zakúsili. Vedia a so sv. Augustínom takto hovoria: «že ... nič nie je tak ťažké, ako milovať svojho nepriateľa». Ale úprimní, vážení kresťania! Hoci je podľa nášho hriešneho tela tento príkaz ťažký a tvrdý, predsa ale podľa Božej lásky je pre našu duchovnú spásu najsladším a najužitočnejším liekom..."[37]

V publikovanej pohrebnej kázni bez uvedenia autora je takýto príklad koncesie: „Neznepokojuj sa o svoju budúcnosť, ustarostená vdova, neznepokojujte sa, osirotené deti! Áno (pravda), manžel (muž), respektíve váš otec zomrel. Zanechala vás evidentná podpora, zanechal vás ten, ktorý sa mal starať o vašu budúcnosť. No nezabúdajte, že človek, spočívajúci v tomto hrobe, bol ustanovený Bohom, aby sa o vás staral. Jeho Boh odvolal a preto bezpochyby ustanovil druhých ľudí, ktorí budú namiesto neho vašimi ochrancami. Neznepokojujte sa, Boh vzal na seba sprevádzať váš osud. Vaša budúcnosť je v silných, v najlepších rukách. Avšak žialite, lebo ten, ktorý zomrel, bol vašim otcom, bol tým, koho ste najviac ľúbili. Veď, koniec koncov, pochovávať manžela a otca je veľmi ťažké. Na takýchto pohreboch bolo by neľudské nebyť ustarostení, bolo by neľudské neroniť slzy. No nech vašu starosť umenší poznanie, že máte ešte jedného Otca. Otca, ktorý nikdy neumrie a ktorý vás ešte viac miluje..."[38]

---

35 MIŇO, J.: Homília na sviatok svätých Petra a Pavla. In: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život.* Trnava : SSV, 2006, s. 233.

36 Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika.* Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s.106.

37 AGKAB v Prešove: *Kázeň na 19. nedeľu po Zoslaní Svätého Ducha (rukopis).* Bez sign., kázne (1810 – 1834),-1869, (anonymné): 1880, s. 1 – 2.

38 *Slovo nad hrobom otca rodiny.* In: *Listok. Duchovno-literárny časopis.* Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1888, roč. 4., č. 22, s. 350.

Zo súčasnej kazateľskej činnosti: „Dvaja ľudia, ktorí túžobne čakajú, že Ježiš, ktorý pomohol už toľkým ľuďom v ich biede, aj v ich prípade spraví zázrak a uzdraví ich. Oni kričia za Ježišom: «Syn Dávidov, zmiluj sa ...» A reakcia Ježiša? Žiadna! Proste si ďalej ide svojou cestou. Oni, dvaja slepci, handicapovaní ľudia, viete si to určite predstaviť, ako sa im asi za tým Ježišom muselo «komfortne» kráčať. A Ježiš? Nič! Ani sa neotočil. A mohli by sme povedať, že Ježiš nechal tých ľudí vytrápiť sa."[39] Iný príklad: „Azda sa nám to zdá tvrdé, neprijateľné pre moderného človeka. Ale ani nemusíme veľa uvažovať, aby sme zistili, že obeta a sebazápor sú prítomné v živote."[40]

Prolepsis. Je to podsunutie alebo predbiehanie (prednímanie) námietky, aby ju rečník obral o jej silu.[41] Kazateľ nastolí námietku a hneď na ňu dáva odpoveď.[42] Táto figúra vzbudzuje u poslucháčov pozornosť a podporuje virtuálny dialóg. Mala by byť v každej homílii. Je známa typickými formami, ktorými sa uvádza. Napríklad v skúmaných kázňach takto: „Budete sa ma tu ale pýtať, prečo sa dal tak mučiť, prečo chcel zomrieť takou potupnou smrťou?[43] Iný príklad: „Na to všetko môže niekto povedať, veď Boh našu oferu nepotrebuje, veď ju iní (druhí) berú a spotrebujú. Je to pravda, Boh našu oferu nepotrebuje. Ale ani nás nepotrebuje, lebo my všetci a celý svet k jeho veľkej sláve nemôžeme nič pridať. Ale my potrebujeme Boha, my potrebujeme jeho lásku."[44]

Súčasné homílie*:* „A v tejto chvíli povieme Bohu: «Bože, ale ako to? Veď ja na to nemám. Toto nezvládnem!» Ale Boh povie: «Neboj sa, lebo ja budem s tebou...» rovnako, ako to povedal Márii."[45] Alebo: „Možno sa aj v duchu pohoršujeme nad ľuďmi z Betlehema i nad ľuďmi, ktorí dnes zradili, zapreli i umučili Pána Ježiša. Ako len mohli?! Veď Kristus nikdy niko-

---

39 STUĽAK, M.: *Homília na nedeľu o uzdravení dvoch slepcov.* http://emailnew.azet.sk/MailRead.phtml?&i9=a0abbe1fe532&t_vypis=&mail=00000000000000005484&idF=0 (18.09.2007).

40 KERUĽ-KMEC, M.: *Homília na sviatok Povýšenia svätého kríža.* http://emailnew.azet.sk/MailRead.phtml?&i9=a0abbe1fe532&t_vypis=&mail= 00000000000000005571&idF=0 (23.11.2007).

41 Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika.* Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s.107.

42 Porov. STANČEK, Ľ.: *Kňaz rétor.* Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2001, s. 237.

43 AGKAB v Prešove: *Prišol Syn Človeka, aby spasil to, što zahynulo. Kázeň na Mt 18, 11 (rukopis).* Varia, Inv. č. 1276, Rok: 1759 – 1944, sign. 0, Kázne: 1802, s. 3.

44 AGKAB v Prešove: *Dobre zaopatriňa ne lem samomu Bohu,... Kázeň na sviatok sv. Mikuláša (rukopis).* Bez sign., Príležitostné kázne (1759 – 1871): 1850, 1851, s. 3.

45 STUĽAK, M.: *Homília na sviatok Zvestovania.* http://emailnew.azet.sk/MailRead.phtml?&i9=a0abbe1fe532&t_vypis=&mail=00000000000000005484&idF=0 (18.09.2007).

mu neublížil. Ako len mohol Boh toto dopustiť?![46] Iný príklad: „Ak poviem teraz, že my môžeme byť ako Mária, možno si pomyslíte, že som potratil rozum..."[47]

Korekcia. „Keď večer a ráno hovoríte: «Verím v jedného Boha Otca», nezabúdajte kresťania, že túto modlitbu, alebo lepšie symbol, zostavili svätí nicejskí otcovia..."[48] Kazateľ sa poopravil nie preto, žeby sa dopustil chyby, ale preto, aby ešte viac upútal pozornosť poslucháčov.

Termín *virtuálny dialóg* je novodobý. Na základe uvedeného je však dostatočne vidno, že to, čo vyjadruje, nebolo kazateľom z radov gréckokatolíckeho duchovenstva 19. storočia cudzie. Naopak, bežne to využívali. Je to veľmi pozitívne zistenie, lebo ešte aj dnes sa môžu objaviť námietky proti virtuálnemu dialógu v homílii. Hoci na druhej strane, zistili sme, že v drvivej väčšine aj dnes kňazi na Slovensku radi používajú vonkajšie prostriedky virtuálneho dialógu, čo nás môže iba tešiť.

Axióma virtuálneho dialógu

Čo sa týka homílií z 19. storočia, dnes je už ťažké, ba nemožné zistiť, či títo kňazi pri samotnom prednese homílie dodržiavali to, čomu dnes v homiletike hovoríme *axióma virtuálneho dialógu*: „Kazateľ musí byť pri veci i pri poslucháčoch."[49] Aby mohol kazateľ túto axiómu uviesť do života, je potrebné, aby splnil dve požiadavky. Nesmie kázeň čítať, ani nazerať do pomocných poznámok a zároveň sa nesmie text kázne naučiť naspamäť.[50] Možno však predpokladať, že niektorí kňazi, ovplyvnení antickou rétorikou, sa v tom čase učili kázne naspamäť. Niektorí ich zaiste čítali, no nemožno pochybovať aj o takých kazateľoch, ktorí boli počas kázne pri veci, aj pri poslucháčoch. Zo životopisu svätého arského farára Jána Vianneya sa niečo dozvedáme o jeho kazateľskej činnosti. Celé dni húževnato pracoval na svojich kázňach, ktoré si písal a potom sa ich celé hodiny polohlasne učil naspamäť. No aj napriek tomu mu to v nedeľu na kazateľnici veľmi nešlo a Božie slovo mu viazlo na perách. „Iba keď ho pochytilo sväté nadšenie a oslobodil sa od svojho rukopisu, šlo to ľahšie."[51]

---

46 MOLČÁNYI, I.: Homília na Veľký piatok. In.: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život.* Trnava : SSV, 2007, roč. LXXXVIII, č. 2, s. 102.

47 STULAK, M.: *Homília na sviatok Zvestovania.,* http://emailnew.azet.sk/MailRead.phtml?&i9=a0abbe1fe532&t_vypis=&mail=0000000000000005484&idF=0 (18.09.2007).

48 FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v nedilju 7-uju posli paschi: sv. otec.* In: *Listok. Duchovno-literárny časopis.* Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1888, roč. 4., č. 11, s.173 – 174.

49 VRABLEC, J.: *Homiletika.* Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s.108.

50 Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika.* Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s.108.

51 HÜNERMANN, W.: *Aj diabol pred ním kapituloval.* Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1992, s. 218 – 219.

V súčasnosti, podľa už spomínaného *Prieskumu kazateľskej klímy v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*, zo sto kňazov, ktorí sa zapojili do prieskumu, iba 2% kňazov homíliu číta, 33% niekedy prečíta nejaký citát, alebo príbeh, ale 65% kňazov homíliu zásadne nečíta.

Bolo by možné venovať sa aj mnohým ďalším rečníckym figúram, ktoré ešte umocňujú skutočnosť, že v minulosti, aj v súčasnosti homília je a aj má byť dialógom. Bolo by možné hovoriť aj o názornosti a pod.

Niekoľko ďalších zistení

Keď som sa zaoberal vybranými kázňami o. Eugena Fencika a rukopismi kázní kňazov pôsobiacich na území Prešovskej eparchie v 19. storočí, nemohol som sa nezamýšľať nad otázkou: sú to homílie, alebo nie sú? Podľa môjho názoru sú, aj keď kerygma je v nich niekedy akoby prekrytá mnohými slovami! Vychádzajú z prečítaného Božieho slova alebo sláveného tajomstva, majúc na zreteli toto tajomstvo a potreby poslucháčov. Je to veľmi dôležité, pretože v 19. storočí boli na Slovensku známe rôzne „osvetové", „agitačné" kázne, alebo kázne pripomínajúce politické rečnenie. S ničím takým som sa v skúmaných kázňach gréckokatolíckych kňazov nestretol. Z pohľadu homiletiky je to pozitívne zistenie.

Naša generácia kňazov na Slovensku, v tomto prípade predovšetkým gréckokatolíckych a rímskokatolíckych, spája homíliu s presnou stavbou podľa prof. Jozefa Vrableca, pri ktorej vychádzal z civilnej rétoriky a homílií cirkevných otcov: AI, KE, DI, PAR, MY, ADE.[52] Tá rozhodne v týchto homíliách z 19. storočia chýba. Nie je tam ani náznak, a ak, tak len nepatrný, určitého stupňovania rozhovoru: čo sa stalo – oznámenie, vysvetlenie, povzbudenie a zjednotenie. Napriek tomu nemožno povedať, že by nevychádzali z posvätného textu Božieho slova a liturgického tajomstva. Kázeň homíliou nerobí stavba, na ktorú sme v našich podmienkach zvyknutí. Existujú aj iné stavby homílií, ktoré iným spôsobom rešpektujú stupňovanie rozhovoru. Tiež je dôležité povedať, že východná kazateľská prax je vzdialenejšia určitému systému, ale je možno, z určitého pohľadu, bližšia Božiemu slovu a liturgii.

Zaujímavé a veľmi pozitívne zistenie je to, že aj keď veľmi rozvláčne, ale predsa sú tieto kázne na jednu myšlienku, na jednu tému, na jednu udalosť. Napríklad na jeden verš Mt 18, 11: „Syn človeka totiž prišiel zachrániť, čo sa stratilo."[53] Alebo na verš Jn 9, 11: „Šiel som teda, umyl

---

[52] Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 54. AI – antropologická indukcia, KE – kerygma, DI – didaskália, PAR – parakléza, MY – mystagógia a ADE – antropologická dedukcia.

[53] AGKAB v Prešove: *Prišol Syn Človeka, aby spasil to, što zahynulo. Kázeň na Mt 18, 11 (rukopis)*. Varia, Inv. č. 1276, Rok: 1759 – 1944, sign. 0, Kázne: 1802.

som sa a – vidím“[54] a pod. Alebo k sviatku Zosnutia Presvätej Bohorodičky[55], sv. Mikuláša[56] a pod. Nepozostávajú z niekoľkých bodov. V tom čase pritom boli aj na Slovensku známe trojbodové alebo i viacbodové kázne. V niektorých rukopisoch sa síce objavujú nejaké paragrafy, ale nemajú vplyv na obsah v zmysle jeho delenia. Možno mali slúžiť kazateľovi na ľahšie zapamätanie textu. Toto je však iba domnienka. V skúmaných tlačených kázňach od Fencika sa ani v jednom prípade neobjavujú žiadne paragrafy, resp. body.

V súčasnosti, podľa spomínaného prieskumu, až 79% kňazov čerpá myšlienku z Božieho slova, 16% skôr vychádza z liturgického obdobia, s čím náuka o homílii ráta, a iba 5% kňazov obľubuje tematické kázne. Čo sa týka počtu myšlienok, zo sto kňazov, ktorí sa zapojili do prieskumu, až 63% káže v zásade na jednu myšlienku z Božieho slova, 21% na jednu, ale občas aj na viac myšlienok, 8% káže na viac myšlienok a 8% používa skôr témy.

Záver

Téma tohto príspevku je veľmi široká. Preto má za cieľ iba načrtnúť potrebu, ba priam nevyhnutnosť dialógu v homílii, a to s úmyslom napomôcť tomu, aby sme v homíliách nemoralizovali, neodsudzovali, nediktovali a nerozkazovali, ale ponúkali odpovede, viedli dialóg lásky a v pokore dávali priestor Ježišovi Kristovi. On sám chce skrze našu homiletickú činnosť oslovovať Boží ľud a konkrétneho človeka s jeho radosťami i starosťami. Naše homílie nesmú byť prekážkou ohlasovania radostnej zvesti, ale naopak, chcú a majú byť integrálnou súčasťou ohlasovateľskej služby Cirkvi. Preto musia byť aj po formálnej, aj po obsahovej stránke proklamované štýlom dialógu. Ba nielen to, ale pri skutočnej homílii človek – jej poslucháč spozná a uverí, že k nemu s láskou prehovára sám Boh, ktorý mu ponúka spásu. Aby teda naše homílie boli dialogické, potrebujeme na prvom mieste prosiť o dar pokory, aby sme svojou pýchou nezatieňovali ľuďom pohľad na Krista, ktorý sa im chce prihovárať aj v čase homílie.

Poznámka k Mt 18, 11: „Tento verš je interpolácia z Lk 19, 10. Neovulgáta ho vynecháva. V niektorých rukopisoch sa nachádza...“ Nachádza sa aj v cirkevnoslovanských evanjeliároch.

54 FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v nedilju V. po paschi, o slipom.* In: *Listok. Duchovno-literárny časopis.* Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 9, s. 140.

55 AGKAB v Prešove: *Kázeň na sviatok Zosnutia Presvätej Bohorodičky (rukopis). Ruská Poruba.* Bez sign., Slovenské – nárečové kázne (19. stor.): 1868.

56 FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v deň iže vo svjatych Otca našeho Nikolaja archijepiskopa Mir Likijskich, čudotvorca.* In: *Listok. Duchovno-literárny časopis.* Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 22, s. 348 – 352.

Chce ich objať, aby uverili, že ich miluje. „Skutočná homília kladie človeka k nohám Ježiša, ktorý uzdravuje a oslobodzuje.“[57]

Zoznam použitej literatúry

ARCHÍV GRÉCKOKATOLÍCKEHO ARCIBISKUPSTVA (ďalej AGKAB) v Prešove: *Kázeň na 19. nedeľu po Zoslaní Svätého Ducha (rukopis).* Bez sign., kázne (1810-1834),-1869, (anonymné): 1880.

AGKAB v Prešove: *Prišol Syn Človeka, aby spasil to, što zahynulo. Kázeň na Mt 18, 11 (rukopis).* Varia, Inv. č. 1276, Rok: 1759 – 1944, sign. 0, Kázne: 1802.

AGKAB v Prešove: *Dobre zaopatriňa ne lem samomu Bohu,... Kázeň na sviatok sv. Mikuláša (rukopis).* Bez sign., Príležitostné kázne (1759 – 1871): 1850, 1851.

AGKAB v Prešove: *Kázeň na sviatok Zosnutia Presvätej Bohorodičky (rukopis). Ruská Poruba.* Bez sign., Slovenské – nárečové kázne (19. stor.): 1868.

BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi.* Trnava : SSV, 2011, 168 s. ISBN 978-80-7162-868-2.

BISKUPSKÁ SYNODA: Posolstvo Božiemu ľudu na záver Biskupskej synody o Božom slove. In: *Edícia dokumenty Svätej stolice.* Trnava : SSV, 2009, s. 1 – 30. 256 s. ISBN 978-80-7162-751-7.

Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život. Trnava : SSV, 2006, roč. LXXXVII.

Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život. Trnava : SSV, 2007, roč. LXXXVIII, č. 2.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Presbyterorum ordinis.* Dekrét o kňazskom účinkovaní a živote (7.12.1965), AAS 58 (1966); slovenský preklad: Dokumenty DVK, SSV Trnava v CN Bratislava 1969 – 1972, II. diel, s. 56 – 101.

HOSPODÁR, M.: Homília na sviatok Turíc. In: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život.* Trnava : SSV, 2006, s. 189.

HÜNERMANN, W.: *Aj diabol pred ním kapituloval.* Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1992.

KERUĽ-KMEC, M.: *Homílie III.* Košice : Casp. spol., 2005.

KOVAČ, F.: *Vlastivedný slovník Rusínov-Ukrajincov. Prešovsko.* Prešov : Zväz Rusínov-Ukrajincov Slovenskej republiky, 1999.

LISTOK. Duchovno-literárny časopis. Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 9, s. 140 – 144.

[57] VELLA, E.: *Oblečte si srdce Pastiera.* Per Immaculatam, 2011, s. 53.

LISTOK. Duchovno-literárny časopis. Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 22, s. 348 – 352.

LISTOK. Duchovno-literárny časopis. Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1888, roč. 4., č. 11, s.173 – 174.

LISTOK. Duchovno-literárny časopis. Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1888, roč. 4., č. 22, s. 350.

MOJZEŠ, M.: Teologie žehnání v byzantské liturgické tradici. (Preklad: W. Bugel) In: BUGEL, W. (ed.): *Obřady žehnání v různých liturgických tradicích. Colloqium liturgicum 2006.* Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2006, s. 77 – 86.

NASTIŠIN, M.: *Súčasná kazateľská činnosť gréckokatolíckych kňazov na Slovensku ako súčasť novej evanjelizácie.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2008. Diplomová práca, 89 s.

STANČEK, Ľ.: *Kňaz rétor.* Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2001. 339 s. ISBN 80-7142-081-6.

STROMČEK, L.: *Cirkev ako communio. Náčrt ekleziológie Josepha Ratzingera.* Žilina : Inštitút Communio, n. o., 2010, 286 s. ISBN 978-80-970523-2-4.

ŠPIRKO, J.: *Patrológia. Životy, spisy a učenie sv. otcov.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1995, reedícia vydania z roku 1939. 232 s. ISBN 80-967341-1-5.

ŠURÁB, M.: *Aby nás radi počúvali.* Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda, 2004. 147 s. ISBN 80-88741-50-5.

VELLA, E.: *Oblečte si srdce Pastiera.* Per Immaculatam, 2011, 192 s. ISBN 978-80-970006-7-7

VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna.* Trnava: SSV, 2001, 435 s. ISBN 80-7162-339-3.

VRABLEC, J.: *Homiletika.* Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, 212 s.

Webová stránka

http://emailnew.azet.sk/

Úvod do etických noriem judaizmu

MÁRIA POLIAKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Jewish ethics stands at the intersection of Judaism and the Western philosophical tradition of ethics. Like other types of religious ethics the diverse literature of Jewish ethics primarily aims to answer a broad range of moral questions and, hence, may be classified as a normative ethics. For two millennia, Jewish thought has also grappled with the dynamic interplay between law and ethics .The tradition of rabbinic religious law (known as hallakhah) addresses numerous problems often associated with ethics, including its semi-permeable relation with duties that are usually not punished under law. Jewish ethics may be said to originate with the Hebrew Bible, its broad legal injunctions, wisdom narratives and prophetic teachings. Most subsequent Jewish ethical claims may be traced back to the texts, themes and teachings of the written Torah.*

Key words: *Torah. Hebrew Bible. Tradition. Judaism. Ethics. Jewish Ethics. Law. Religious.*

Odpustenie a pomsta v ponímaní judaizmu

U mnohých starovekých civilizácií bolo bežné, ba priam sa očakávalo, že krivdu alebo zločin, ktorého sa dopustil niekto voči vám alebo vášmu príbuznému, niekto pomstí, pričom druh pomsty často presahoval samotný zločin. Ak hrozilo, že neprimeraná forma pomsty rozvráti spoločnosť, začal platiť zákon odplaty - v latinčine známy ako lex talionis.

V staroveku patrila pomsta, zvlášť pomsta za preliatie krvi, tzv. krvná pomsta, k povinnostiam právneho poriadku spoločnosti. Súviselo to s názorom na posvätnosť krvi ako sídla života. Najbližší príbuzní zavražde-ného mal povinnosť zabiť vraha, bez ohľadu na to, či šlo o vraždu alebo zabitie. Takto sa aj pomstiteľ ocitol v nebezpečenstve, že bude zavražde-ný. Keď Saul žiada od Dávida, aby ho pomstil pred nepriateľmi z radov Filištíncov, má na mysli zničenie Dávida, práve s ohľadom na krvnú pom-

stu, ktorú chce naňho takto uvaliť. Nevykonanie krvnej pomsty bolo považované za niečo úchylné. Až pomsta totiž obnovila porušený stav. A pretože krvná pomsta bola v podstate záležitosťou celej čeľade, dochádzalo často k vyhubeniu celých rodov. Aj v Starom zákone sa na mnohých miestach hovorí o pomste ako o samozrejmej povinnosti. Zabitie Kaina malo byť pomstené sedemnásobne (Gen 4,15)[1], Samson sa modlí, aby sa smel pomstiť na nepriateľoch (Sdc 16,28), Pán vyzýva Mojžiša, aby pomstil Izrael na Madijánskych (Nu 31,2), dokonca Pán sám je pomstiteľ (Jr 5,9-29; Ž 99,8) a pomstieva nielen bezbožnosť a krutosť nepriateľov Izraela ale i porušenie Zmluvy (Lv 28,25). Mojžišov zákon však zaviedol určité zmiernenie krvnej pomsty a pomsty vôbec (Lv 19,18), a tak odstránil jej surové črty. Boli zriadené tzv. útočiskové mestá, ktoré zaručovali previnilcom riadny súd a ochranu. Postupne však Bibliou preniká názor, že človek má prenechať pomstu Bohu, ktorý pripravuje deň alebo dni pomsty (Ž 58,11; Jr 11,20).

„V Starom zákone vyjadrujú myšlienku odpustenia slová, ktoré pochádzajú z troch koreňov. *Kpr* znamená skôr uzmierenie a často súvisí s obetovaním. Ak je použitý tento výraz vo význame odpustenia signalizuje, že už došlo k uzmiereniu. Ďalší výraz z koreňa nš názorne ukazuje, že vinníkov hriech je sňatý a odnesený. Tretí výraz z koreňa *slch* pomerne presne zodpovedá nášmu odpúšťať. Prvý a tretí výraz Biblia používa v súvislosti s Božím odpustením a výraz *nš* sa používa pre ľudské ospravedlnenie."[2]

Odpustenie sa nepokladá v Starom zákone za samozrejmosť,[3] ku ktorej by dochádzalo automaticky. Odpustenie je potrebné prijímať s vďačnosťou, s posvätnou bázňou a úžasom. Hriech si zasluhuje trest. Jeho prepáčenie, potom predstavuje ohromnú milosť. Niekedy je odpustenie spájané so zmierením. Výraz s koreňom *slch* sa opakovane uvádza v súvislosti s vykonávaním obiet. Sloveso od koreňa *kpr* má hlavný význam uzmierovať. Oboje sa zdá byť spojené. To neznamená, že Pán je neľútostný a neodpúšťa... Je Bohom milosti a sám pripravil všetko potrebné pre sňatie hriechov. Obety majú len preto zmysel, že on ustanovil krv ako prostriedok uzmierenia. Starý zákon nepozná odpustenie kúpené za úplatok.[4]

Pokánie v biblickom slova zmysle znamená nielen zmenu zmýšľania a cítenia, ľútosť nad hriechom, ale premenu celého života a prijatie nových mravných a náboženských noriem, odvrátenie sa od hriechu a obrat

---

1 BIČ, M. - POKORNÝ P.: *Co nevíš o Bibli.* Praha: Česká biblická společnost, 1997. s. 34. ISBN 80-85810-15-8

2 *Nový biblický slovník.* Praha: Návrat domú, 1996. s. 693. ISBN 80-85495-65-1

3 SLODIČKA, A.: *Biblický obraz Boha v kontexte monoteizmu*, in: Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu. Prešov, 2008, s. 7 . ISBN 978-80-8068-880-6

4 *Nový biblický slovník.* Praha: Návrat domú, 1996. s. 693. ISBN 80-85495-65-1

k spravodlivosti, k Bohu. Božie súdy majú za úlohu pripraviť ľud k pokániu. Práve preto vyzývajú proroci k pokániu a stavajú pred oči vyhliadku na zachovanie života. Práve preto exilní a poexilní proroci zdôrazňujú duchovno-pastiersku zodpovednosť jednotlivcov za jednotlivca, ktorá však vo svojich účinkoch je závislá na Bohu, na novom srdci a novom duchu, ktorý je darom Božím (Ez 11,19). Je pochopiteľné, že v rôznych dobách boli zdôrazňované rôzne prvky pokánia a že nie vždy bolo zachované hlboké a plné poňatie pokánia, ako ho poznáme u veľkých prorokov. Čoskoro bola vyzdvihovaná kulticko-ceremoniálna stránka pokánia (Jon 3,8-10).[5]

„Človek odpovedá na Božiu výzvu vierou a vo viere sa človek spásne stretáva s Bohom. Viera sa netýka len intelektu, ale angažuje v človekovi všetky jeho schopnosti."[6]

Poňatie ľudského života ako posvätného bolo ústrednou poučkou životnej etiky a určovalo od prvopočiatku klauzule židovských trestných zákonov. Všetko vzišlo od Boha a človek môže využívať tieto dary iba dočasne. Medzi tieto dary však patrilo aj vlastné telo človeka.

Predstava, že židovské *micvót* (povinnosti) sú len formou je ďaleko od pravdy. Keď totiž Židia jednajú v dejinách, konajú sviatostné skutky, eticky premieňajú profánny čas a priestor v posvätený život. Namiesto obiet sa ustanovila pripomienka obetnej bohoslužby a prorocká etika bola transformovaná do systému detailných príkazov. Tieto micvót organizujú každý aspekt života, činia etiku prostriedkom k premene každodennej existencie v existenciu zdieľanú s Bohom. Micvou sa dosahuje *tikun olam* – náprava sveta. Žid je varovaný, aby sa jeho modlitba nestala rutinou, musí to byť sviatostná skúsenosť, stretnutie s božským, zdieľanie času s Bohom. Kľúčovým pojmom, ktorý mení židovskú liturgiu, zákony a zbožnosť vo sviatostný skutok je *kavana*, čo doslova znamená intencia, zámer, úmysel. Teda konanie micvót je len začiatkom, príležitosťou k sviatostnej skúsenosti. Skutok človeka musí byť naplnený vedomím božského, musí byť namierený smerom k Bohu. Samotný skutok je teda menej dôležitý než kavana, ktorá mu dáva náplň. Judaizmus je „morálny mysticizmus" v ktorom je každý ľudský čin kľúčom k sebaprekonaniu. Každý čin je potenciálne sviatostný – všetko, čo je potrebné je, aby bol urobený s kavana. Každodenný život Žida tak otvára mnoho dverí ku kozmickej skúsenosti a ľudské skutky, naplnené náboženskou intenciou tieto dvere

---

5 *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domú, 1996. s. 539. ISBN 80-85495-65-1

6 SLODIČKA, A.:, *Theologia fundamentalis de religione christiana*, GTF PU, Prešov 2006, s.131. ISBN 80-8068-551-7

otvárajú. Tradícia hovorí: „*Niekto môže konať viac, niekto menej, sú si rovní, ak ich srdcia smerujú k nebu*“ (TB Berachot 63 a)[7]

Etické normy rabínskeho judaizmu

Rabínsky judaizmus hlásal, že telo a duša sú jednotou oboch a spoločne nesú zodpovednosť za hriech, teda aj trest prináleží obom. Toto je dôležitý rozdiel medzi kresťanstvom a judaizmom. Totiž kresťanská idea, že oslabovanie tela askézou a pôstom posilňuje dušu bola pre Židov celkom neprijateľná.

„V 1. stor. po Kr. boli medzi Židmi rôzne asketické sekty, no akonáhle získal rabínsky judaizmus dominantné postavenie Židia sa navždy odvrátili od mníšstva, pustovníctva a askézy. Takzvané. verejné pôsty sa v judaizme nariaďovali ako symbol verejného pokánia, ale postiť sa súkromne bolo zakázané dokonca jednalo sa o hriech. Abstinencia od vína ako ju zaviedli nazirejci bola hriešna, pretože sa to považovalo za odmietnutie darov Boha.“ [8]

Takisto výzvy k celibátu sa nevyskytovali, čo je ďalší podstatný rozdiel od kresťanstva. V každom ohľade sa telo človeka musí chovať mierne a rovnako tak sa s ním musí zaobchádzať. Hlavnou zásadou Žida teda nebola abstinencia, ale zdržanlivosť a striedmosť.

Keďže človek patrí Bohu samovražda bola svetokrádežná. Dokonca hriechom bolo aj riskovať svoj život pokiaľ to nebolo nevyhnutné. Pre národ existujúci bez ochrany štátu, stále vystavený prenasledovaniu s tým súviseli nemalé problémy. Židovskí mudrci prehlásili, že človek nemá právo zachrániť si život, keď pri tom spôsobí smrť inému. No na druhej strane ani sa po ňom nežiadalo, aby obetoval svoj život i keby tým mal zachrániť život niekoho iného.

V čase prenasledovania učenci určili, že pokiaľ ide o život môže Žid porušiť všetky príkazy Tóry okrem troch: zákaz modloslužby, vraždy a krvismilstva.

Takisto platilo, že nevinný jednotlivec nesmie byť obetovaný za život iných ľudí.

K dôležitým princípom Mišny totiž patrí, že každý človek je symbolom celého ľudstva, teda zmariť ľudský život znamená ničiť princíp života. A naopak, kto zachráni život jednému človeku, zachraňuje ľudstvo.

Pretože Boh vlastní všetko, on je poškodenou stranou pri všetkých priestupkoch proti blížnym.

---

7 *Slovník židovsko-kresťanského dialógu*, Praha: Oikoymenh,1994, s.142 ISBN 80-85241-59-5

8 JOHNSON, P.: *Dějiny židovského národa*, Řevnice: Rozmluvy 1995, s. 151. ISBN 80-85336-31-6

„Židovský sakramentalizmus je zameraný na kvalitu skutku. Aj keď primárna je intencia majú jednotlivé prikázania špecifickú, kozmickú hodnotu. Keď Židia zanedbávajú prikázania, alebo ich neplnia patričným spôsobom, svet a ľudstvo sa poškodzujú. Vojna a mier, úspech a neúspech, vykúpenie a exil, to všetko závisí na tom, ako Židia dodržiavajú prikázania dané im od Boha, ako premieňajú svet sviatostnými skutkami. Teda kresťania, ktorí niekedy charakterizujú judaizmus ako suchý legalizmus by si mali povšimnúť sviatostné zameranie židovských skutkov. Systém nariadených obiet, etiky a zbožnosti nie je teda legalizmom, ale v židovských očiach nutnosťou k vykúpeniu sveta. Micva premieňa svet tým, že dáva ľuďom možnosť, aby prešli z tejto pozemskej sféry do kozmického života. Skrze sväté skutky Žid očisťuje svet a kavana je oživujúcim prvkom týchto činov.“[9]

Spravovateľmi židovskej komunity boli súdy, čo bolo prirodzené pre spoločnosť podliehajúcej Božím zákonom. Židia totiž nikdy neprijali právne dôsledky aktu pomazania a všetky prehrešky izraelských kráľov boli v Biblii nemilosrdne odsúdené. Avšak súdnu autoritu nikdy nemal jednotlivec. Tento väčšinový princíp sa používal aj pre interpretáciu Tóry.

V súdoch a v akademických štruktúrach sa skôr uplatňovalo dosadenie do úradu než voľba, pretože vzdelanie bolo podmienkou a súdiť mohli iba učenci.

Na človeka sa pozeralo ako na jednotlivca s právami a zároveň ako na člena obce s povinnosťami. Spoločnosť požadovala, aby pred Zákonom panovala rovnosť, čo bola najlepšia ochranná záruka pre jednotlivca.

Učenec bol pre spoločnosť cennejší, než človek bez vzdelania, avšak mudrci vo svojej kompetencii právnych znalcov stanovili, že všetci ľudia majú právo na dôstojnosť. Ľudia si boli nie len rovní pred Zákonom, ale boli aj fyzicky slobodní. Mudrci, preto používali trest uväznenia len veľmi zriedkavo.. Totiž koncepcia základného ľudského práva na slobodný pohyb bola v judaizme hlboko zakorenená. To bola jedna z príčin prečo židovská spoločnosť ako prvá v stredoveku zavrhla otroctvo. Avšak ak bol človek v judaizme slobodný fyzicky, v žiadnom prípade nebol slobodný morálne. Naopak, mal najrôznejšie povinnosti voči obci, z ktorých na prvom mieste bola povinnosť rešpektovať úrady. Židovské právo bolo v tomto neľútostné a previnilca trestalo aj smrťou. V neskorom staroveku bola každá obec spravovaná prakticky ako kongregácia na čele so sedemčlennou radou. Táto rada určovala mzdy, ceny, váhy, miery a mala právomoc trestať previnilcov. Platiť obecné dane bolo ako náboženskou, tak aj spoločenskou povinnosťou.

---

9 *Slovník židovsko-kresťanského dialógu*, Praha: Oikoymenh,1994, s.143 ISBN 80-85241-59-5

Židovský sociálny štát v staroveku nebol závislý na dobrovoľných príspevkoch. Každý povinne musel prispievať na verejné výdavky, primerane svojím prímom a tento záväzok bol vymáhateľný súdne.

Medzi ďalšie obecné povinnosti patrila ohľaduplnosť na svedomie, požiadavka dobrého susedstva a prísne zákazy týkajúce sa hluku, vandalizmu a znečisťovania.

Všetky tieto povinnosti vychádzali zo židovskej teológie. Mudrci učili, že Źid nemá tieto spoločenské záväzky považovať za bremená, ale za spôsob ako môže prejaviť lásku k Bohu a k spravodlivosti.

„Boh teda človeku poskytol smernicu k správnemu spôsobu života a navyše seba samého učinil príkladom, ktorý má byť nasledovaný. Napodobňovanie Boha je v rabínskej literatúre predložené ako ideál, ktorý sa má človek snažiť dosiahnuť. Boh je vzorom podľa ktorého sa má riadiť ľudský život.“ [10]

Židia sú niekedy obviňovaní, že nepochopili pojem slobody tak dobre ako Gréci. Pravdou však je, že tejto otázke porozumeli omnoho lepšie. Došlo im totiž, že jediná skutočná sloboda je dobré svedomie, čo bola idea, ktorú sv. Pavol preniesol z judaizmu do kresťanstva.

Podobne ako hriech, aj cnosť vecou kolektívnou. Tóra teda zomkla Židov v jedno telo a v jednu dušu. Judaizmus nikdy nepripustil, aby princíp individuálnej viny a svedomia prevážil nad princípom kolektívneho úsudku. Tak judaizmus vytvoril komplexnú a trvalú náuku o spoločenskej zodpovednosti, čo je jedeným z jeho najväčších prínosov ľudstvu.

Takže nebyť k službám obce, keď je to potrebné sa považuje za hriech. Modlitba za ostatných je teda povinnosťou. Každý Žid je zodpovedný a ručí za všetkých ostatných Źidov. Pokiaľ vidí nejakého spoluveriaceho hrešiť musí sa voči tomu ohradiť a ak je to možné musí tomu zabrániť, ináč hreší tiež. Takisto obec je zodpovedná za človeka, ktorý sa na verejnosti dopúšťa niečoho zlého.

Medzi zvlášť veľké priestupky patrí krivé obvinenie.

„Učenie o napodobňovaní Boha nie je teda iba základom talmudskej etiky, ale taktiež jej inšpiráciou a hybnou silou. Dávalo človeku pocit, že ak je jeho život mravne v poriadku napĺňa svoje príbuzenstvo s Bohom. A to bolo samo osebe dostatočnou motiváciou k mravnému jednaniu. Univerzálna láska nie je len ideálom po ktorom volá Tóra, ale je jedinou správnou normou medziľudských vzťahov.“[11]

Tóra teda so svojimi komentármi tvorila morálnu teológiu aj praktický systém občianskeho a trestného práva. Židia ako prví zaviedli pojem pokánia a zmierenia. To sa potom stalo ústrednou kresťanskou témou.

---

[10] COHAN A.: *Talmud pro každého*, Praha: Sefer 2006, s. 260. ISBN 80-85924-49-8

[11] COHAN A.: *Talmud pro každého*, Praha: Sefer 2006, s. 262. ISBN 80-85924-49-8

Tak ako hovorí Kniha proroka Joela : „*Navráťte sa ku mne celým srdcom*“ a „ *Roztrhnite svoje srdcia nie odev.*“ (Joel 2, 12-13).

Otázka však je či pojem „blížny“ z knihy Levitikus („*Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého*“ Lv. 19, 18) sa vzťahuje iba na brata Izraelitu, alebo je jeho záber univerzálny. Nemôžeme prehliadnuť, že tento príkaz lásky tak ako ho interpretuje Talmud sa obmedzuje iba na členov obce Izraelitov. Nie je však správne, odvodzovať z toho, že učenci hlásali praktikovanie etických zásad iba vo vzťahu k spoluveriacim Židom. Názory učencov mali celkovo v etických otázkach univerzálny, nie národný charakter. V mnohých mravných ponaučeniach Talmudu nežida označujú výrazom „*brijoť*“, t.j. „stvorenia“, „ľudské bytosti“, teda láska Židov má byť podľa toho univerzálna. Dokonca ako hovorí jeden z prikázaní Talmudu : „ *Je závažnejšie okradnúť nežida ako Izraelitu, lebo to navyše znamená aj znesvätenie božieho mena.*“ (Tos. BK X, 15), a „ *Človek nesmie podviesť blížnych, dokonca ani nežida*“(Chul 942)[12]

Podobne tolerantný prístup k nežidom sa odráža aj vo výkladoch ďalších zákonov.

Na druhej strane modloslužobníci sú všade označovaní ako nepriatelia Izraela, no tieto pocity nepriateľstva nikdy nesmeli prevážiť nad požiadavkami ľudskosti.

Zákon a predpisy preto učenci formulovali tak, aby pôsobili pozitívne a pomáhali presadzovať harmóniu aj, aby sa stali preventívnym faktorom a odstraňovali zdroje možného napätia. „Dôležitejšie ako formálne súdnictvo bolo presadzovanie mieru. Židia prišli na to, že mier je pozitívnym stavom a že tento vznešený ideál možno uskutočniť v ľudských podmienkach. Ide o jeden z najhlbších motívov Biblie. Podľa učencov patrilo k najdôležitejším akademickým úlohám používať Zákon na to, aby sa podporoval mier ako v súkromí medzi manželmi, medzi rodičmi a deťmi, tak aj v širšom meradle obce a národa. Modlitba za mier bola jedným z hlavných požehnaní a zbožní Židia ju prednášali tri krát denne.“[13]

Dôraz na pokoj a mier sa stal jedným z najdôležitejších vývojových momentov v židovských dejinách. Judaizmus sa týmto spôsobom najviac odlíšil od starého izraelského náboženstva. Po roku 135 po Kr .judaizmus vlastne dokonca zavrhol aj oprávnené násilie.

Pre zraniteľný a štátom nechránený národ bola koncentrácia na vonkajší mier a na vnútornú harmóniu tým najdôležitejším. Židovské komentáre k Tóre sa týmto zaoberali ako jedným z hlavných námetov a dosiahli skvelé úspechy. Tóra sa stala mocnou súdržnou silou judaizmu.

---

[12] COHAN A.: *Talmud pro každého*, Praha: Sefer 2006, s. 262-263. ISBN 80-85924-49-8

[13] JOHNSON, P.: *Dějiny židovského národa*, Řevnice: Rozmluvy 1995, s. 156. ISBN 80-85336-31-6

Ďalšou významnou mravnou kvalitou popisovanou v Talmude je milosrdenstvo, teda túžba byť čo najviac nápomocný blížnym, ktorí potrebujú pomoc. Túto cnosť Talmud rozdeľuje na dve kategórie. Prvá zahŕňa dobročinnosť a je označovaná ako *cdaka*, doslova spravodlivosť. Znamená v podstate finančnú pomoc chudobným. Táto pomoc sa však nechápe ako akt milosti, ale ako povinnosť. Dobročinnosť iba napĺňa spravodlivosť. Všetko, čo človek vlastní je len výpožičkou od Stvoriteľa sveta, ktorému patrí zem a všetko, čo je na nej. Človek dobročinnosťou prispieva k spravodlivejšiemu rozdeleniu Božích darov ľudstvu. Záväzok dobročinnosti platí pre všetkých.

Skutok milosrdenstva pomáha, ale taktiež prináša osobný prospech darcovi a je aj prostriedkom k odpykaniu hriechov. Podľa židovskej tradície sa Boh raduje , keď sa jeho trpiacim deťom pomáha a svoju radosť prejavuje tým, že darcu odmeňuje. Táto viera je doložená už v apokryfnej literatúre. Biblický verš *„Spravodlivosť oslobodí od smrti"* (Prís 10.2) tu dostáva novú podobu *: Milosrdenstvo vytrháva zo smrti a očisťuje od každého hriechu. Tí, ktorí preukazujú milosrdenstvo budú nasýtení životom.* (Tób 12.9). V Talmude je zachovaných veľa príbehov, ktoré na skutočných udalostiach ilustrujú pravdu o spásnej moci dobročinnosti.

V judaizme sa verilo, že dobročinnosť prináša úžitok i hmotným statkom človeka. Bolo by však omylom domnievať sa, že dobročinnosť bola motivovaná iba zištnými pohnútkami. Nejedna stať Talmudu dokazuje, že dobročinnosť bola jednou z najväčších cností. Dokonca v Talmude môžeme nájsť aj ustanovenia o vhodnej miere materiálnej pomoci, ktorá bola povinná počas šabatu.

„Dobročinnosť však nemá spočívať iba v rozdávaní almužny. Je potrebné vziať do úvahy pomery žiadateľa a životný štandard na ktorý bol zvyknutý. Človek by sa nemal domnievať, že svoju povinnosť splnil tým že dá niekom pár halierov, ale počíta sa hlavne vľúdnosť a ohľaduplnosť voči chudobnému. Pravá dobročinnosť má byť konaná potajomky. Judaizmus traduje, že v Chráme bola pokladnica tajných milodarov . Bohabojní Židia do nej tajne odovzdávali svoje príspevky a zámožné rodiny, ktoré schudobneli boli z nej tajne podporovaní. Podobná inštitúcia bola zriadená v každom izraelskom meste."[14]

Druhým aspektom čnosti milosrdenstva je preukazovanie milosrdných skutkov – *gmilut chasadím.* Tento aspekt je z etického hľadiska vznešenejší a vo svojich dôsledkoch pre ľudstvo významnejší. *Je jedným zo stĺpov na ktorých stojí svet t.j. spoločenský poriadok.* (Avot I, 2). Milosrdné skutky totiž možno preukazovať ako bohatým tak aj chudobným, živým i mŕtvym. Je zaujímavosťou, že Pentateuch milosrdenstvom začína i končí:

[14] COHAN A.: *Talmud pro každého*, Praha: Sefer 2006, s. 274-275. ISBN 80-85924-49-8

Na začiatku *„Pán Boh urobil Adamovi a jeho žene kožený odev a zaodel ich*. (Gn 3.21), a na konci je povedané *„ Pochoval ho v údolí"* (Dt 34.6).

Preukazovanie milosrdných skutkov - *gmilut chasadím* teda zahŕňa všetky skutky milosrdenstva, ktoré uľahčujú strastiam trpiacich a povznášajú ľudské vzťahy.

Gmilut chasadím je jedným z predpisov, ktorý nemá stanovený rozsah. Spolu s Tórou a modlitbou tvorí ústredný pilier judaizmu – *meil,* jednu z troch vecí na ktorých je založený svet. Talmudskí učenci urobili z gmilut chasadím základnú spoločenskú cnosť v ktorej sú obsiahnuté formy humánnej pomoci blížnemu.[15]

Zvláštna pozornosť je venovaná pohostinnosti pocestným, návšteve nemocných a starostlivosti o siroty. Talmud odporúča: *„ Nech je tvoj dom otvorený dokorán, chudobní nech sú členmi tvojej rodiny."* (Avot I, 5) Z biblických hrdinov sú za túto vlastnosť velebení Jób a Abrahám.

Ďalším vysoko hodnoteným skutkom bolo pomáhať nevestám, zvlášť tým chudobným, k sobášu. Pomoc spočívala v zaobstaraní svadobnej výbavy a vena. Táto povinnosť sa opiera o text proroka Micheáša 6,7: *„Čo od taba Pán žiada je to aby si zachovával právo, miloval milosrdenstvo a pokorne chodil so svojím Bohom*". *„Pokorne chodiť so svojím Bohom*" znamenalo totiž vynášať zomrelého k pohrebu a starostlivosť o nevestu.

Najvyššie ceneným aktom milosrdenstva je starostlivosť o mŕtvych, pretože je vedená čistými pohnútkami Pochovanie mŕtveho sa považovalo za tak vysokú cnosť, že dokonca veľkňaz, ktorý bol nazír musel zosnulého osobne pochovať pokiaľ nebol nablízku niekto iný hoci mu štatút zakazoval rituálne sa znečistiť dotykom s mŕtvym.

Takisto účasť na pohrebe je povinnosťou posvätného významu, ako aj povinnosť utešiť pozostalých počas siedmych dní smútku, ktoré nasledujú po pohrebnom obrade. [16]

Ďalšou cnosťou ktorou by sa mal mravný život vyznačovať a ktorej Talmud prikladá veľký význam je poctivosť v podnikaní. O tragických následkoch, ktoré má nepoctivosť pre život spoločenstva vypovedá výrok: *„Jeruzalem bol zničený, pretože z neho vymizli poctiví muži.*" (Šab II9b).

Svet obchodu Talmud podriaďuje prísnym zákonom. Nie len podvod, ale aj každý spôsob oklamania sú zakázané.

V spoločnosti by mal panovať súlad. Povinnosťou Žida je teda dbať na to, aby spory a hádky medzi ľuďmi boli čo najskôr ukončené. K tomu je nutné splnenie dvoch podmienok. Tou prvou je, že ten kto je v neprávе musí byť ochotný chybu priznať a požiadať poškodeného o odpuste-

---

15 NEWMAN , J.,SIVAN, G.: *Judaizmus od A do Z*, Praha: Sefer 2004, s. 39. ISBN 80-900895-3-4

16 COHAN A.: *Talmud pro každého*, Praha: Sefer 2006, s. 277. ISBN 80-85924-49-8

nie. A povinnosťou poškodenej strany bolo ospravedlnenie prijať a neživiť v sebe pocit krivdy. K minimalizácii sporov a ich rýchlej náprave mohla pomôcť múdra rada: „ *Ak si sa dopustil na svojom blížnom malého bezprávia, nech sa ti javí ako veľké, a ak si mu preukázal veľké dobro, nech sa ti javí ako malé. Ak ti blížny preukázal malé dobro, nech sa ti javí ako veľké a ak sa na tebe dopustil veľkého bezprávia, nech sa ti javí ako malé* " (ARN XLI).

Kritizuje sa aj postoj človeka, ktorý nechce urovnať roztržku a odmieta ponuku na zmierenie. Podľa Talmudu človek, ktorý nechce odpustiť, nevzdáva sa zlosti a raduje sa, keď protivníka postihne nešťastie sa sám stáva vinným a zvoláva na seba Boží hnev.

Príznačný je postoj Talmudu voči svetským radostiam. Radí, aby sa človek z týchto darov Boha tešil a odsudzuje každého, kto sa týchto radostí zrieka. Podľa mienky učencov si Boh praje, aby jeho stvorenia boli šťastné a preto zriekať sa fyzického blaha a hmotného blahobytu musí byť hriechom.

Rozumná umiernenosť je jednou z obľúbených tém rabínskej etiky, ktorá odsudzuje oba extrémy – ako odriekanie, tak aj hedonizmus. Na chudobe ako takej nevideli židovskí učenci nič kladné, naopak, majetok je cenný tým, že privádza človeka na radostné myšlienky. Ale je potrebné sa varovať aj opačného extrému, lebo Boh si nepraje, aby človek hromadil bohatstvo len preto, aby si hovel v prepychu. Povinnosťou človeka je postarať sa, aby telo bolo dobre živené, aby sa zachovalo v dobrom zdraví a mohlo čo najlepšie pracovať. Podobne ako k jedlu sa má človek postaviť aj k pitiu. Teda úplná abstinencia nebola považovaná za cnosť, no učenci si boli vedomí škodlivosti nadmerného pitia alkoholu a varovali pred tým.[17]

Učenci varovali človeka aj pred pocitom prehnanej sebadôvery, ktorý pramení z blahobytu.

Talmud teda nie je dielo plné kúziel a mágie ani nie je výtvorom odtrhnutým od človeka a jeho konania ako by sa mnohí mylne domnievali. Je to predovšetkým záznam rozprávaní, ktorých tematický záber sa zaoberá všetkými aspektmi života. Tematické okruhy siahajú od teológie, náuky o človeku, dodržiavania náboženských príkazov a právnej vedy až po každodenné problémy ako sú výchova detí, či liečenie chorôb. Talmud rozpráva rečou pohotovej, vtipnej a logickej argumentácie, skrze stovky príbehov a anekdot v ktorých sa ľudia ocitli, či môžu ocitnúť.

Pragmatické názory judaizmu ako spôsobu života sú takto vyjadrené v starostlivo vyjadrených povinnostiach ovládajúcich správanie Žida a tvoriacich jedinečné životné zameranie. Talmudskí učenci neustále zdôrazňo-

---

[17] COHAN A.: *Talmud pro každého*, Praha: Sefer 2006, s. 283-284. ISBN 80-85924-49-8

vali morálnu hodnotu plnenia predpisov a uisťovali, že jedna *micva* tiahne za sebou druhú a, že odmenou *micvy* je *micva,* pretože cnosť je sama sebe odmenou. V biblickej terminológii zahrňujú predpisy štyri odlišné kategórie: *torot* (inštrukcie), *chukím* (nariadenia), *mišpatím* (súdy), *edót* (svedectvá). V širšom zmysle sa dajú rozdeliť na tie, ktoré riadia rituálne, alebo náboženské vzťahy medzi človekom a Bohom a na ďalšie, ktoré riadia sociálne vzťahy medzi ľuďmi. Pretože mnoho predpisov zaznamenaných talmudskými učencami sa spája s obetami v Chráme je v dnešnej dobe použiteľných iba 270 *micvót* z celkového počtu 613. Plnenie týchto predpisov nie je povinné pre maloletých, čiže chlapcov mladších ako 13 rokov a dievčat mladších ako 12 rokov. Od plnenia niektorých príkazov sú oslobodené aj ženy Slovo *micva* hovorovo označuje aj akýkoľvek záslužný skutok prinášajúci dobro inému.[18]

Štúdium Tóry (*Talmud Tóra*) je základnou povinnosťou a chvályhodným činom v judaizme. Toto štúdium tvorí neustály proces od kolísky až po hrob" a každý zbožný Žid sa snaží vyčleniť si určitú časť dňa pre náboženské štúdium. Podľa talmudských učencov je Talmud tóra povinnosťou muža, ale štúdium by sa malo spájať s poctivou prácou. Plnenie tejto základnej micvy vedie ku všetkým formám svätosti a dobročinných skutkov (*gmilut chasadím).* Vo všeobecnom zmysle, preto talmud Tóra zahŕňa intenzívne štúdium talmudských zdrojov, aj štúdium Biblie v hebrejčine a miestnom jazyku, čo je povinnosťou každého Žida. Táto náboženská požiadavka zahŕňa tiež navštevovanie študijných krúžkov, ktoré organizuje rabín v synagóge. Už od talmudského obdobia boli zriaďované obecné školy, ktoré poskytovali základné vzdelanie v predpísaných náboženských predmetoch. Tieto školy sa pôvodne zriaďovali pre malé deti, ktorých rodičia nemohli platiť školné učiteľovi v chedere, čo bola súkromná náboženská škola. Označenie Talmud Tóra sa používalo ako pre označenie systému vzdelania, tak pre inštitúcie, ktoré toto vzdelanie poskytovali. Vyučujúci sa zodpovedali vedúcim činiteľom obce, teda nie rodičom, či poručníkom detí. V dnešnej dobe sú výrazy talmud Tóra a cheder synonymom pre označenie každodennej hebrejskej školy, kde osnovy pokrývajú celú škálu predmetov počínajúc čítaním Tóry až po pokročilé štúdium Mišny, Talmudu a ďalších židovských prameňov. [19]

Židia stoja v samom strede večného úsilia dať ľudskému životu vznešený zámer. Žiadny národ nikdy netrval viac na tom ako Židia, že dejiny majú svoj účel a ľudstvo svoj osud. Už od samého počiatku svojej kolek-

---

18 NEWMAN , J.,SIVAN, G.: *Judaizmus od A do Z*, Praha: Sefer 2004, s. 116. ISBN 80-900895-3-4

19 NEWMAN , J.,SIVAN, G.: *Judaizmus od A do Z*, Praha: Sefer 2004, s. 223. ISBN 80-900895-3-4

tívnej existencie verili tomu, že rozpoznali božskú schému pre ľudstvo. Prepracovali svoju zvláštnu úlohu v týchto dejinách do nesmiernych podrobností a neochvejne sa jej držali s heroickou vytrvalosťou tvárou v tvár strašnému utrpeniu...

Zoznam použitej literatúry

BIČ, M. - POKORNÝ P.: *Co nevíš o Bibli*. Praha: Česká biblická společnost, 1997. s. 34. ISBN 80-85810-15-8

COHAN, A.: *Talmud pro každého*, Praha: Sefer 2006, s. 283-284. ISBN 80-85924-49-8

JOHNSON, P.: *Dějiny židovského národa*, Řevnice: Rozmluvy 1995, ISBN 80-85336-31-6

NEWMAN , J.,SIVAN, G.: Judaizmus od A do Z, Praha: Sefer 2004, ISBN 80-900895-3-4

Nový biblický slovník. Praha: Návrat domú, 1996. s. 539. ISBN 80-85495-65-1

Slovník židovsko-kresťanského dialógu, Praha: Oikoymenh,1994, s.143 ISBN 80-85241-59-5

SLODIČKA, A.:, *Theologia fundamentalis de religione christiana*, GTF PU, Prešov 2006, s.131. ISBN 80-8068-551-7

SLODIČKA*, A.: Biblický obraz Boha v kontexte monoteizmu, in: Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu. Prešov, 2008, s. 7 . ISBN 978-80-8068-880-6*

Duchovné rozlišovanie v teológii apoštola Pavla v kontexte ignaciánskej spirituality

RADOVAN ŠOLTÉS
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Spiritual discerning in the Judeo-Christian tradition is necessarily connected with concentration on God and the decision to follow his will. Such an attitude becomes one of the main pillars of the Apostle Paul's theology. Although in Paul's theology the topic of „discerning the spirits" does not occur specifically, it is indirectly involved in many of Paul's formulations that influenced the formation of this spiritual experience throughout the history of Christian spirituality. Discerning in Paul´s theology has a multifaceted character. Discerning leads to cognition of God's will and also calls for concrete decisions in the context of a new life, such as following Christ. Therefore it is possible only in the Spirit of God, who is the initiator of any deepening of the relationship between man and God.*

Key words: *The Apostle Paul. Spiritual discerning. Spirit. The choice. Good. Evil. Community.*

Úvod

Skúsenosť s duchovným rozlišovaním sprevádza človeka od počiatku, od chvíle kedy posudzuje svoje morálne konanie na pozadí kategórií dobra a zla. Na jednej strane ide o morálny aspekt ľudského života, ale v súvislosti s transcendentným presahom človeka tento aspekt dostáva spirituálny rozmer a stáva sa kľúčovým v náboženskom živote. Schopnosť slobodne sa rozhodovať stavia človeka pred voľbu, ktorá je praktickou odpoveďou na otázky o zmysle života, smrti, šťastí a naplnení. V židovsko–kresťanskej tradícii je rozlišovanie nevyhnutne spojené s upriamením sa na Boha a radikálnym rozhodnutím nasledovať jeho vôľu. Takýto postoj sa stáva jedným z nosných pilierov teológie apoštola Pavla, s presahom do praktického života kresťana.

Hoci sa v Pavlovej teológii téma „rozlišovania duchov" špecificky nevyskytuje[1], nepriamo je zahrnutá v mnohých Pavlových vyjadreniach, ktoré ovplyvnili formovanie tejto spirituálnej skúsenosti v dejinách kresťanskej spirituality. Pri pohľadne na Pavlovu teológiu budeme vychádzať z predporozumenia ignaciánskej spirituality, ktorá zohľadňuje Pavlove výroky pri téme duchovného rozlišovania.[2]

Pod pojem *„rozlišovanie duchov"* môžeme zahrnúť schopnosť človeka rozpoznať vnútorné hnutia, ktoré vedú, či inšpirujú, ku konkrétnym rozhodnutiam. Ak ide o hnutie „dobrého (Božieho) ducha", človek vo svojich rozhodnutiach koná v súlade s Božou vôľou, čo sa v spirituálnom význame spája aj s autentickou a zmysluplnou sebarealizáciou. Rozhodnutia pod vplyvom „zlého ducha" vedú k deštrukcii vzťahov s Bohom, druhými, ale aj so sebou, čo sa môže prejavovať v duchovnej a dokonca aj duševnej disharmónii. Rozlišovanie je teda skúmanie myšlienok v kontexte hľadania Božej vôle a zmyslu svojho života. Podľa Ignáca z Loyoly je rozlišovanie duchov kľúčovou súčasťou pri voľbe životného stavu počas duchovných cvičení.[3] Často sa synonymicky používa aj slovné spojenie „rozoznávanie duchov" alebo „duchovné rozoznávanie".

1 Božia vôľa ako základné kritérium rozlišovania

Fisichella píše, že „v pavlovskej teológii sa rozlišovanie otvára pre širší horizont, ktorý umožňuje existencii globálny pohľad, vybudovaný okolo centra tvoriaceho ťažnú silu hľadajúcu zmysel, ktorá práve preto vyžaduje skutok rozlišovania."[4] Samotné rozlišovanie nie je len ľudskou záležitosťou. Je to predovšetkým vzťahová záležitosť, tak ako je ňou aj samotná viera. Celé rozlišovanie je vlastne vstupovaním do vzťahu s Bohom, ktorý prvý prichádza k človeku, skrze dar života a spásy. To je hlavný zámer Božej vôle tak, ako píše Pavol v *Prvom liste Timotejovi: „Boh chce, aby boli všetci ľudia spasení a poznali pravdu."(2,4)*

Božia vôľa tak nadobúda osobitnú formu, „keď sa prejavuje vzhľadom na človeka, lebo človek sa jej musí prispôsobiť vnútorne, musí ju splniť osobne. Ona sa mu nepredstavuje ako čosi osudové, ale ako výzva, priká-

---

1 V *Prvom liste Korinťanom 12,10* sa síce spomína dar *rozlišovania duchov*, ale tento dar sa týka predovšetkým charizmy *prorokovania* (bližšie podkapitola 3.1).

2 Kľúčovým textom v ignaciánskej spiritualite sú *Duchovné cvičenia* Ignáca z Loyoly, v ktorých preberá pravidlá duchovného rozlišovania [313 – 336; 345 – 351]. Porov. Sv. Ignác z Loyoly: *Duchovné cvičenia – exercície.* Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 150 – 157, 160 – 162.

3 Porov. FESSARD, G.: *Dialektika Duchovních cvičení Ignáce z Loyoly.* Velehrad : Refugium, 2004, s. 300.

4 FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí.* Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 151 – 152.

zanie, požiadavka."[5] Božia vôľa sa tak stáva úplným vyjadrením toho, čo je najvlastnejšie človeku, čo je najpravdivejšou odpoveďou na všetky ľudské otázky, nádeje a túžby. Možno je namieste otázka ako rozoznať Božiu vôľu od subjektívneho presvedčenia človeka, pretože človek sa vždy bude nachádzať v dialektike medzi vlastným horizontom porozumenia sveta a Bohu a samotným Bohom. Východiskom je viera, ktorá stojí na texte Písma a jeho interpretácie v tradícií veriacej komunity.

Pre Pavla je však podstatné aj autentické prežívanie viery a jej prejav v praktickom živote. Božia iniciatíva nestačí, ak ju človek neprijme. Preto Pavol opakovane nástojí, aby adresáti jeho listov rozlišovali predovšetkým to, čo je Božia vôľa. *„Nepripodobňujte sa tomuto svetu, ale premeňte sa obnovou zmýšľania, aby ste vedeli rozoznať, čo je Božia vôľa, čo je dobré, milé a dokonalé."(Rim 12,2)* Podobne aj v *Liste Efezanom* (5,10) a *Liste Filipanom* (1,10) vyzýva, aby kresťania vedeli rozoznať, čo je dobré a čo sa páči Pánovi.

„Rozlišovanie Božej vôle spočíva preto v úplnom „obrátení"; *metanoia* vyjadrená sviatostným znakom (krstom) sa zviditeľňuje konaním veriaceho, ktorý sa už viac neprispôsobuje minulosti, ale neustále obnovuje seba samého."[6] Človek tým, že vstupuje do vzťahu s Bohom osvojuje si jeho myslenie – vôľu a tak mení aj svoj život. Rozlišovanie je teda umením duchovného života, v ktorom pochopím ako sa mi zdeľuje Boh, ako ma zachraňuje a aktualizuje vo mne vykúpenie Ježišom Kristom. V tomto rozlišovaní je možné zakúsiť slobodné priľnutie k Bohu v Duchu Svätom a odhalenie jeho lásky k človeku.[7]

V rozlišovaní podľa Pavla kresťan odhaľuje Božiu vôľu predovšetkým v dejinných situáciách svojho života, vzťahujúcich sa na konkrétne prežívanie. Nie je to len akési teoretické poznanie, ale modlitba, ktorá sa prejavuje v praxi. Iba takéto vnímanie a realizovanie Božej vôle je nakoniec podmienkou vstupu do Božieho kráľovstva (porov. Mt 7,21).

2 Skúsenosť s duchovným „bojom" a rozlišovaním

Rozlišovanie a uskutočňovanie Božej vôle nie je pre kresťana jednoduchou záležitosťou. Reálna skúsenosť osobného prežívania viery odhaľuje akési vnútorné protirečenie voči tomu, čo považuje za dobré a teda, čo by malo byť predmetom voľby. Pavol to vyjadruje bojom medzi dvoma duchovnými realitami, ktorý sa odohráva v človeku. *„Badám teda taký*

---

5 DUFOUR, X. L. et al.: *Slovník biblickej teológie.* Zagreb : Kršcanska sadašnjost, 1990, s. 1415.

6 FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí.* Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 155.

7 Porov. RUPNIK, M. I.: *O duchovním otcovství a rozlišování.* Olomouc – Velehrad : CMTF UP, 2001, s. 52.

zákon, že keď chcem robiť dobro, je mi blízko zlo. Podľa vnútorného človeka s radosťou súhlasím s Božím zákonom; ale vo svojich údoch pozorujem iný zákon, ktorý odporuje zákonu mojej mysle a robí ma zajatcom zákona hriechu, ktorý je v mojich údoch."(Rim 7,21-23)

V zápase medzi Božou vôľou, ktorá je predostretá v *Zákone* a zlým správaním, *Ego* chce stáť na Božej strane, ale uvedomuje si, že prebývajúci *Hriech* je zdrojom jeho zloby. Pavol sa „hrá" so slovom *nomos*, čím sa normálne myslí Mojžišov zákon, ale teraz sa používa v zmysle „princípu", ktorý sa konkrétne vzťahuje na prebývajúci *Hriech*. Používa nomos *Hriechu* v obraznom zmysle. Teda *Ego* si musí plne uvedomiť zvody toho iného nomos, ktoré nie je ničím iným než prebývajúcim *Hriechom*.[8] *Hriech* je podľa Pavla viditeľný predovšetkým v antropologickom rámci. „Je to chybná voľba, nedostatočný alebo úplne chaotický podnet, ktorým sa človek oklame sám a otvorí priestor vo svojom systéme."[9] Tento „zákon" človeka zväzuje a oberá o duchovnú slobodu. Prejavuje sa v istých hnutiach, ktoré pobádajú ku konaniu.

V ďalšej kapitole *Listu Rimanom* (8,4) a v *Liste Galaťanom* (5,16-17) bližšie definuje pôsobenie týchto hnutí v človeku, keď ich nazýva „Duchom" a „telom". Pre telo, v kontexte týchto duchovných protikladov, používa termín *sarx*[10], ktorý sa tu stáva označením falošnej, proti Bohu i proti vlastnému určeniu človeka, obrátenej orientácie života. Je označením moci hriechu, ktorá sa zmocnila ľudskej bytosti a vedie ju v protiklade Božej vôle na cestu zvrátenosti a záhuby.[11] Je to Impulz systematického egoizmu, ktorý Pavol nazýva *„zmýšľaním tela" (*φρονεμα τεσ σαρκοσ*)*. Tento impulz sa stáva projektom, ktorý odporuje Bohu *„Veď zmýšľať podľa tela je nepriateľstvom voči Bohu."* (Rim 8,7) a zároveň poznačuje sociálne štruktúry, v ktorých sa človek nachádza.[12] Podľa Pavla „telo" predstavuje sféru človeka, ktorý si myslí, že svoj život môže zvládnuť z vlastnej sily. Je

---

8 Porov. FITZMYER, J. A.: *Duchovné cvičenia na základe Pavlovho Listu Rimanom*. [elektronický zdroj], s. 63.

9 VANNI, U.: *Opojenie Duchom – Náčrt spirituality apoštola Pavla*. Svit : KBD, 2005, s. 57.

10 Pavol používa pre náš pojem „telo" dva výrazy *sarx* a *sóma*. Termín sarx je označením pre celého človeka po telesnej i duševnej stránke ako pomíňajúce, ohraničené a slabé stvorenie. Vyjadruje aj prirodzenú telesnosť človeka (doslovný preklad „mäso") a často je obrazným pojmom, ktorý je tesne spojený s hriešnosťou človeka. Pojem *sóma* je skôr označenie pre ľudskú osobnosť, ľudskú bytosť ako celok. Tento pojem Pavol používa najmä pre vyjadrenie jednoty Cirkvi a Krista v *Liste Efezanom*, keď hovorí o jeho tajomnom tele (*soma*). Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich, Česká biblická společnost, 1992, s. 1090 – 1092.

11 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich, Česká bilbická společnost, 1992, s. 1090.

12 Porov. VANNI, U.: *Opojenie Duchom – Náčrt spirituality apoštola Pavla*. Svit : KBD, 2005, s. 61.

to do seba uzavretý spôsob existencie, ktorý sa prejavuje jednak v zmyselnosti, jednak vo vôli po moci a nakoniec v uzavretosti voči Bohu.[13]

Pre označenie dobrého Ducha alebo Ducha Božieho Pavol používa termín *pneuma*. To, či ide o Ducha Svätého je potrebné usúdiť z kontextu (napr. Rim 8,5-9).

Človek sa tak ocitá akoby v neustálom zápase o svoju duchovnú existenciu. Preto je nevyhnutné byť v ustavičnej bdelosti, ktorá je vyjadrená jednoznačným zameraním na Boha. *„Žite duchovne a nebudete spĺňať žiadosti tela (*σαρκος*). Lebo telo si žiada, čo je proti duchu, a duch (*πνευμα*), čo je proti telu. Navzájom si odporujú, aby ste nerobili to, čo chcete."(Gal 5,16-17)* V tomto prípade pod pojmom *duch* má Pavol na mysli zrejme Ducha Svätého, ktorý nás obnovuje a dáva nám schopnosť žiť podľa Božej vôle. Telo je naša prirodzená náklonnosť, ktorá je v ostrom protiklade Ducha, z čoho v nás vzniká duchovný konflikt, v ktorom sme zvádzaní k zlému. Ide tu predovšetkým o špecifický kresťanský konflikt vyplývajúci z vlastnej sebaformácie podľa evanjelia.

Hriech nie je len prejav ľudskej slabosti alebo žiadostivosti, ale u Pavla dostáva osobný rozmer, o ktorom bližšie hovorí v *Liste Efezanom*. Pavol vyzýva, aby sme sa pripravili na duchovný boj prehlbovaním viery: *„Oblečte si Božiu výzbroj, aby ste mohli čeliť úkladom diabla. Lebo nás nečaká zápas s krvou a telom, ale s kniežatstvami a mocnosťami, s vládcami tohoto temného sveta, so zloduchmi v nebeských sférach."(Ef 6,11-12)* Apoštol Peter to napokon vyjadril obrazom „obchádzajúceho leva", ktorý striehne koho by sa zmocnil (1 Pt 5,8-9).

Tento duchovný boj nie je možné zdolať vlastnými silami, ale je potrebné privinúť sa k Bohu. A to sa môže stať iba skrze Ducha Svätého, ktorého dáva Ježiš (Jn 14,26)[14]; πνευμα θεου, πνευμα Χριστου (porov. Rim 8,9). V tomto Duchu a spoločenstve s Bohom sa kresťan dokáže zorientovať v rôznych hnutiach a pokušeniach a rozlišovať Božiu vôľu (porov. Rim 8,37-39). Ako píše Pavol v *Liste Filipanom*: *„Veď to Boh pôsobí vo vás, že aj chcete aj konáte, čo sa jemu páči."(2,13)*

2.1 Pôsobenie dobrého Ducha

V myslení človeka sa objavuje akoby dvojaká inšpirácia, predstavujúca dve duchovné reality, ktoré ho privádzajú k náklonnosti na stranu Boha a z toho vyplývajúceho dobrého konania alebo k náklonnosti k sebe samému, ku konaniu, ktoré je v rozpore s Božou vôľou. Každý z týchto „duchov" sa v človeku prejavuje iným spôsobom, čo dáva možnosť spo-

---

13 Porov. MIKLUŠČÁK, P.: *Kristológia II.* Spišské Podhradie : CMBF UK, 1996, s. 73.

14 Porov. DUFOUR, X. L. et al.: *Slovník biblickej teológie.* Zagreb : Kršcanska sadašnjost, 1990, s. 1421.

znať o aké hnutia ide a kam nás privádzajú. Zároveň však podnety môžu byť nejasné a odhaľujú sa až múdrosti (sofia). Potreba skúmania týchto podnetov vychádza z možnosti, že aj impulz dobra, pripisujúci sa Duchu, sa v kritickom skúmaní môže ukázať ako iluzórny a má úplne iný pôvod.[15]

Základnou vlastnosťou „dobrého Ducha" je, že nás privádza k Bohu. Všetky naše dobré túžby sú nielen naše, ale sú aj inšpiráciou samého Boha: *„Veď to Boh pôsobí vo vás, že aj chcete, aj konáte, čo sa jemu páči."(-Flp 2,13)* Aj naša túžba hľadať Stvoriteľa je jeho darom a nikto nemôže nájsť Boha, ak Boh ho najprv nenájde.[16] V tomto Duchu podľa Pavla poznávame Krista a vyznávame *„Ježiš je Pán"* (1 Kor 12,3).

„Duch Svätý nám umožňuje rozlišovať medzi *skúškou*, ktorá je nevyhnutná na rast vnútorného človeka (porov. 2 Tim 3,12) a má za cieľ „osvedčenú čnosť" (Rim 5,3-5), a medzi *pokušením*, ktoré vedie k hriechu a smrti."[17]

Dobrý Duch alebo môžeme povedať Duch Svätý sa v nás prejavuje istým spôsobom. Pavol tieto prejavy a hnutia vymenúva na viacerých miestach. V *Liste Galaťanom* píše, že ovocie a prejavy Ducha sú *„láska, radosť, pokoj, zhovievavosť, láskavosť, dobrota, vernosť, miernosť, zdržanlivosť" (5,22).* „Dá sa povedať, že *láska, radosť, pokoj* sa týkajú predovšetkým vzťahu k Bohu, *zhovievavosť, láskavosť a dobrota* sa prejavujú voči ľuďom a *vernosť, miernosť a zdržanlivosť* ukazujú postoj k sebe samému. A všetky sú „ovocím Ducha", prirodzeným prejavom, ktorý sprevádza život Duchom vedených kresťanov."[18]

V *Liste Efezanom* (*4,2-3)* kladie dôraz najmä na lásku, pokoj a jednotu ako aj v *Liste Rimanom*: *„zmýšľať podľa Ducha je život a pokoj"(8,6).* Láska, pokoj a jednota sú základné črty, ktoré sa viackrát opakujú. Kresťan môže vďaka tomuto pokoju cítiť súlad svojej bytosti s Božou bytosťou. Pokoj srdca je podmienkou plného rozvoja lásky. Rozháranosť a nepokoj sú na prekážku slobodnému dávaniu a sťažujú prejavy šľachetnosti.[19] Všetko, čo privádza človeka k týmto skutočnostiam, je pôsobením Ducha Svätého. Veď sám Boh je láska (1 Jn 4,8) prejavujúca sa v jednote, ktorú predstavoval vzťah Ježiša k Otcovi a Cirkvi (Jn 17,22).

Tieto hnutia Ducha privádzajú človeka k zmene zmýšľania a odovzdanému postoju voči Bohu. Na rozdiel od duchovného nepriateľa človeka Duch Svätý nepôsobí cez strach alebo násilie, ale dáva slobodu. Len

---

15 Porov. VANNI, U.: *Opojenie Duchom – Náčrt spirituality apoštola Pavla.* Svit : KBD, 2005, s. 58.

16 Porov. AUGUSTYN, J.: *Bolo mu ho ľúto.* Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 203.

17 *Katechizmus Katolíckej cirkvi, 2847.* Trnava : SSV, 1998, s. 686.

18 STOTT, J. R.W.: *Jediná cesta – výklad Pavlova listu Galatským.* Kutná Hora : Česká bibl. práce, 1968, s. 75.

19 Porov. GALOT, J.: *Duch Svätý – Duch spoločenstva.* Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 273.

v slobode je možné budovať vzťah na láske: *„Kde je Pánov Duch, tam je sloboda."(2 Kor 3,17)* Pavol potvrdzuje túto slobodu, ktorá je v protiklade židovského rituálneho zákona a znamená hlbší, intenzívnejší duchovný život. Takáto sloboda umožňuje človeku pozerať sa na Otca „tvárou v tvár", cítiť sa uvoľnene v jeho prítomnosti, spontánne vyjadrovať svoje city a myšlienky.[20]

Zvláštnym prejavom Ducha sú *charizmy*, čo znamená „z lásky darovaný dar", ktoré Pavol predstavuje v 12. kapitole *Prvého listu Korinťanom*. Prvým medzi týmito darmi je sám Duch Svätý, ktorý sa rozlieva v našich srdciach a dáva do nich lásku (Rim 5,5; porov. 8,15).[21] Tieto charizmy sú prejavom prítomnosti Ducha a majú slúžiť nielen jednotlivcovi, ale predovšetkým celému spoločenstvu (1 Kor 12,4-7).

2.2 Pôsobenie zlého ducha

Skutočnosť prítomnosti zlého ducha sa nedá v pavlovskej teológii prehliadnuť. Jeho pôsobenie vystupuje do ostrého protikladu k Duchu Svätému a všetkému, čo je v súlade s Božím zámerom (porov. Rim 8,38; Gal 5,17).

Zlý duch je iniciátor všetkej nejednoty a nelásky prejavujúcej sa v *„smilstve, nečistote, chlipnosti, modloslužbe, čarách, nepriateľstvách, sváročh, žiarlivosti, hneve, zvadách, rozbrojoch, rozkoloch, závisti, opilstve, hýreniu a im podobným"(Gal 5,19-21).* Všetky tieto skutky odvádzajú človeka nielen od Boha, ale rozbíjajú akékoľvek medziľudské vzťahy, čo má za následok duchovnú smrť: *„zmýšľať podľa tela je smrť" (Rim 8,6).* Tým vyjadruje protiklad nádeje vzkriesenia a Božej prítomnosti s hriešnou štruktúrou „telesného" života.

Ako už bolo naznačené Pavol v prejavoch zlého ducha často používa pojem *telo*, ktorým poukazuje na bytostný kontrast voči tomu, čo je duchovné a vznešené. Nie všetky slabosti človeka sú však prejavom zlého ducha. Človek sa rodí s náklonnosťou k zlému (Rim 7,18-24) a satan, nepriateľ Boha a človeka, motivuje myseľ zranenej prirodzenosti k cieľom, ktoré deštruujú osobný a interpersonálny život človeka.

Pokušenie by sme potom mohli chápať ako impulz ducha, ktorý dolieha na naše náklonnosti a snaží sa nás priviesť k stotožneniu sa s týmito náklonnosťami v konkrétnom konaní. Samotné zlé skutky majú pôvod aj v akejsi predispozícii – náklonnosti človeka k zlému. Človek sa k týmto náklonnostiam môže slobodne priklonit a práve to, čo nás v tom „povzbudzuje", je aj pôsobenie zlého ducha.

---

[20] Porov. GALOT, J.: *Duch Svätý – Duch spoločenstva.* Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 263.

[21] Porov. DUFOUR, X. L. et al.: *Slovník biblickej teológie.* Zagreb : Kršcanska sadašnjost, 1990, s. 340.

Táto skúsenosť bola sformulovaná v príbehu prarodičov Adama s Evou v raji (Gn 3,1-6) a pokračuje v dejinách hriechu každého človeka. Môžeme povedať, že všetci hrešia tak, ako zhrešil Adam (porov. Rim 5,12). Pavol poukazuje na principiálne rovnaké pôsobenie zlého ducha a postoj človeka. U človeka, ktorý buduje vzťah k Bohu sa zlý duch snaží pôsobiť na rozum spochybnením konania zameraného k Bohu. Potom sa snaží cez city (hnutia) priviesť človeka k stotožneniu sa s touto pochybnosťou obrátením sa k žiadostivým (vsunutým) predstavám (porov. Rim 7,21-22). Alebo využijúc emocionálne rozpoloženie „inšpiruje" k racionalizácii (nemorálne) konanie človeka, sledujúc ten istý cieľ.

Podobne, ale opačným spôsobom, pôsobí cez našu prirodzenosť dobrý Duch, ktorý nás vedie k morálnemu konaniu a k Bohu.

Z toho vidíme, že sa u Pavla pod pojmom *duch* nemyslí iba zosobnené zlo v podobe diabla a taktiež iba zosobnené dobro v Duchu Svätom, ale zlým duchom nazýva aj všetko to, čo človeka privádza k zlému. Podobne aj v prípade dobrého ducha. Pavol rešpektuje človeka nielen ako bytosť so vzťahom k transcendentnému svetu, ale aj ako bytosť telesno-duševnú so všetkými biologickými a psychickými prejavmi, ktoré majú vplyv na konanie. Principiálne však nezáleží na tom, čo človeka odvádza alebo privádza k Bohu, ale na cieli, ku ktorému je vedený. Porozumenie vlastnej osobe a emóciám môže človeku neraz uľahčiť, alebo aj predísť mnohým „duchovným zápasom".

2.3 Spôsoby rozlišovania duchov

Konkrétne rozlišovanie duchov nie je samozrejmé a ľahké. „Na jednej strane človek podlieha pokušeniu zlého ducha (tela) a na druhej ho vedie a riadi dobrý Duch (duch). Pretože *„teraz vidíme len nejasne, akoby v zrkadle"(1 Kor 13,12)*, preto je nám tiež ťažko rozlíšiť pokúšanie zlého ducha od vnuknutí dobrého Ducha. Zlý duch sa nedáva ľahko spoznať, lebo na jednej strane sa dokáže prispôsobiť situácii človeka a na druhej sa dokáže tváriť ako *anjel svetla* (porov. 2 Kor 11,14)."[22] „Ovláda umenie dať preniknúť svojmu „našepkávaniu", svojmu pokúšaniu, ako aj schopnosť dať vznik myšlienkam, ktoré – pod rúškom dobrých úmyslov – vedú k zlu. Predkladá ako prirodzené a samozrejmé také spôsoby nazerania na veci, ktoré sú v protiklade s Božími zámermi. Tí, ktorí sa ním dajú presvedčiť, si nie vždy uvedomujú, že ide o jeho vplyv."[23] To, čo sa na prvý pohľad môže zdať dobrým, je nakoniec iba zdaním, ktoré vedie k zlému

[22] AUGUSTYN, J.: *Bolo mu ho líto.* Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 205. Ignác z Loyoly tento obraz pre zlého ducha výslovne použil vo štvrtom pravidle druhého týždňa (časti) duchovných cvičení, pri rozlišovaní duchov. Porov. Sv. Ignác z Loyoly: *Duchovné cvičenia – exercície*, s. 156.

[23] GALOT, J.: *Duch Svätý – Duch spoločenstva.* Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 266.

cieľu. A naopak to, čo inštinktívne považujeme za nesprávne, alebo zlé, sa môže nakoniec preukázať ako dobro. Podobnú skúsenosť mal aj apoštol Peter pri rozhovore o Ježišovom utrpení (porov. Mk 8,33). Preto Pavol vyzýva, aby sme sa bez prestania *modlili*, lebo len tak sa kresťan nevzdiali od Ducha a bude schopný rozlíšiť, čo je dobré (porov. 1 Sol 5,17-21).

Okrem modlitby Pavol poukazuje aj na *prax*, kde sa náklonnosť k tomu, ktorému duchu prejavuje v skutkoch. Preto zdôrazňuje, aby každý skúmal svoje skutky (Gal 6,4), za ktoré je zodpovedný pred Bohom, *„aby nás neoklamal satan – veď poznáme jeho zámery" (2 Kor 2,11).* „Rozlišovanie napokon odhaľuje klamstvo pokušenia: zdanlivo je jeho predmet dobrý, *„na pohľad krásny a vábivý"(Gn 3,6)*, kým jeho ovocím je v skutočnosti smrť (Rim 8,6)."[24] Rozhodujúcim kritériom rozlišovania v pôsobení duchov môže byť jedine ovocie tohoto pôsobenia: *„Teda po ovocí ich spoznáte."(Mt 7,20)*

Modlitba je teda podmienkou, ktorá otvára oči pre to, čo je Božie a čo sa protiví Božej vôli. V nej sa človek stáva schopným zhodnotiť svoje skutky, pretože: *„nik nemôže povedať: Ježiš je Pán!, iba ak v Duchu Svätom" (1 Kor 12,3).* Modlitba je istým osvojovaním a stotožňovaním sa s Božím myslením a konaním.

3 Účasť na skutkoch svetla

Každé rozlišovanie sa nutne musí prejaviť v praktickom živote kresťana. Schopnosť poznať čo je dobré, človeka zaväzuje. Skúmanie Božej vôle privádza kresťana k rozlíšeniu medzi „svetlom" a „tmou" (Ef 5,9-11). Skutky svetla môže človek konať len vo svetle milosti a príkladu samotného Krista (Ef 5,14). Preto poznanie Krista mení celého človeka. Veriaci, ktorý zanechal „starého človeka" a obliekol si „človeka nového" (porov. Ef 4,22-23) má žiť podľa lásky na „ceste svetla" práve rozlišovaním.

Pavol ukazuje, že oblečenie nového človeka nie je ako oblečenie nových šiat, kedy človek vo svojej podstate zostáva ten istý. Musí sa stať skutočne novou bytosťou. Tento proces znovuzrodenia nie je dokončený krstom, je ešte potrebné aj úsilie osobné.[25] „Vo svete a v dejinách, kde pretrváva prítomnosť zla a temnôt, rozlišovanie nachádza dôvod svojho jestvovania v novom živote, prijatom v krste a spočíva v chápaní a prežívaní toho, čo je milé Bohu."[26]

---

[24] *Katechizmus Katolíckej cirkvi, 2847.* Trnava : SSV, 1998, s. 686.

[25] Porov. MERELL, J.: *Listy apoštola Pavla z vězení – překlad a výklad Listu k Efesanům a Kolosanům.* Praha : Česká kat. Charita, 1976, s. 61.

[26] FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí.* Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 155.

3.1 Sociálny (komunitný) rozmer rozlišovania

Rozlišovanie ako angažovanosť sa na novom živote dostáva v pavlovskej teológii jednoznačne komunitný rozmer. V *Liste Efezanom 4,24-32* konkretizuje, čo znamená *byť novým človekom* v spravodlivosti a svätosti. Celý praktický život kresťana má byť vlastne napodobnením života Krista (Ef 5,1-2) láskou vo vzájomných interpersonálnych vzťahoch.

Podobne sa Pavol vyjadruje v *Liste Rimanom 12,9-23*, kde do popredia konania dobrých skutkov kladie lásku k blížnym. Celý tento spoločenský rozmer vychádza z poznania Božej iniciatívy vo vlastnom živote. *„... lebo ak si niekto myslí, že je niečím, hoci nie je ničím, sám seba klame." (Gal 6,3)* Všetko, čo kresťan má je darom milosti, ktorú dostal nie pre svoje zásluhy, ale pre skutok Božej lásky: *„Čo máš, čo si nedostal? A keď si dostal, čo sa chvasceš, akoby si nebol dostal?"(1 Kor 4,7)* Pavol tým nechce poprieť angažovanosť a zodpovednosť človeka, ale vyjadruje, že vo viere človek získava nový pohľad na svoj život, ktorý je darom.

Prejav vzájomnej lásky sa tak stáva pre kresťana povinnosťou. *„Nebuďte nikomu nič dlžní, okrem toho, aby ste sa navzájom milovali: veď kto miluje blížneho, vyplnil zákon." (Rim 13,8)* „Hovorí o láske ako „dlhu," nepochybne preto, lebo v predchádzajúcom odstavci (13,7) práve hovoril o tom, čo sme „dlžní". Používa oxymoron[27], lebo lásku nemožno „dlhovať", keďže sa svojou podstatou dáva zdarma. Je to otvorený, vonkajší záujem jedného človeka o druhého, čím človek vychádza sám zo seba a táto láska nezávisí na tom, čo ten druhý urobil alebo urobí naoplátku. Teda lásku nemožno „dlhovať." Nie je ako dlh."[28]

Nemožno sa teda sústreďovať len na seba a považovať sa za mieru vecí. Naopak, je nevyhnutné otvoriť sa postoju, ktorý zviditeľní Božie konanie v spoločnej zodpovednosti za rast spoločenstva. Ako môžeme konštatovať, Pavol privádza rozlišovanie k takému skutku, prostredníctvom ktorého veriaci nielen objavuje seba samého, ale aj ostatných a tiež svoju osobnú úlohu voči spoločenstvu.[29]

V tomto kontexte sa Pavol vyjadruje aj k téme *chariziem*[30] v spoločenstve, kde *„každý dostáva prejavy ducha na všeobecný úžitok" (1 Kor*

---

27 *oxymoron* – v štylistike je spojenie dvoch pomenovaní, ktoré sa významovo navzájom vylučujú alebo popierajú.

28 FITZMYER, J. A.: *Duchovné cvičenia na základe Pavlovho Listu Rimanom.* [elektronický zdroj], s. 100.

29 Porov. FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí.* Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 153.

30 Medzi charizmy radí Pavol aj *dar rozlišovania.* Avšak v kontexte *Listu Korinťanom* sa tento dar týka *daru proroctva* a schopnosti rozlíšiť, aký duch inšpiroval rečníka. V tomto zmysle vystupujú do popredia dve kritéria: morálna bezúhonnosť proroka a pravovernosť proroctiev, čo zaznie aj V *Matúšovom evanjeliu* (7,22 – 23) a v rannokresťanských spisoch *Didache* (11. kapitola) a Hermasov *Pastier* (11. prikázanie). Porov. SULLIVAN,

12,7). Spôsob akým Pavol opisuje charizmy v 12 kapitole *Prvého listu Korinťanom*, vedie čitateľov v konečnom dôsledku k poznaniu toho najdôležitejšieho daru, o ktorý sa má usilovať každý a bez ktorého sa ostatné dary môžu stať len prostriedkom budovania vlastnej prestíže, alebo falošných postojov pred Bohom a spoločenstvom. Pretože, ako hovorí Vanni: „ľudský inštinkt, krutý a niekedy surový, tiahne v opačnom smere a vedie k tomu, že dobro, ktoré vykoná iný človek pociťujeme ako naše obmedzenie a našu väčšiu neschopnosť, a tým vyvoláva trpkosť a nepokoj."[31] A tak Pavol stupňuje napätie čitateľa listu: *„Ale usilujte sa o vyššie dary milosti. A ešte vznešenejšiu cestu vám ukážem." (12,31)* A rozvíja v nasledujúcej časti *Hymnus na lásku (13 kap.).*

Všetky charizmy majú význam, len ak človeku nechýba láska. „Charizmy, či už mimoriadne alebo jednoduché a skromné, sú milosti Ducha Svätého, ktoré sú priamo alebo nepriamo užitočné Cirkvi, lebo sú zamerané na jej budovanie, na dobro ľudí a potreby sveta."[32] Láska je teda prvým darom Ducha, ktorý dostáva každý kresťan už pri krste, ktorý však musí rozvinúť vlastným úsilím (porov. 1Kor 14,1). Ak chýba láska, potom sú ostatné dary zbytočné. Len v láske vieme posúdiť dôležitosť iných darov a ich využitie. *„Preto ten, kto hovorí jazykmi, nech sa modlí, aby vedel aj vysvetľovať. ...Veď ak budeš dobrorečiť v duchu, ako potom jednoduchý človek povie na tvoje dobrorečenie: „Amen", keď nevie, čo hovoríš? Lebo ty iste správne vzdávaš vďaky, ale druhý sa tým nebuduje. Ďakujem Bohu, že hovorím jazykmi viac ako vy všetci; ale na zhromaždení radšej chcem povedať päť zrozumiteľných slov, aby som aj iných poučil, než desaťtisíc slov darom jazykov." (1Kor 14, 13.16-19)*

Rozlišovanie v komunitnom rozmere je procesom, v ktorom nejde iba o všeobecné poznanie, ale o poznanie Božej vôle pre jedinečnú situáciu. Tak sa napríklad môže niekto cítiť byť povolaný vo svedomí, aby sa chopil počas všeobecnej biedy iniciatívy, ku ktorej sa ostatní nemusia cítiť byť zaviazaní a ani im nemôže byť nariaďovaná. Takto sa prejavili zakladatelia mnohých charitatívnych alebo sociálnych inštitúcii.[33]

Rozlišovanie ako hľadanie Božej vôle sa teda bude prejavovať v láske, ktorá sa realizuje v komunite. Všetky hnutia, ktoré vedú k nezištnému sebadarujúcemu sa konaniu voči Bohu a blížnym, sú v konečnom dôsledku iniciované Božím Duchom.

F. A.: *Charizmy a Charizmatická obnova (Biblická a teologická štúdia).* Bratislava : Serafín, 1998, s. 113 – 114.

31 VANNI, U.: *Opojenie Duchom – Náčrt spirituality apoštola Pavla.* Svit : KBD, 2005, s. 67.

32 *Katechizmus Katolíckej cirkvi, 799.* Trnava : SSV, 1998, s. 213.

33 Porov. ROTTER, H.: *Osoba a etika.* Brno : CDK, 1997, s. 104.

3.2 Rozlišovanie vo svedomí

Komunitný rozmer rozlišovania sa týka aj *svedomia*. Svedomie[34] je podľa Pavla mravne záväzné a vysvetľuje to na vtedajšom probléme, či je dovolené jesť mäso obetované modlám. *„Tú vieru, ktorú máš, maj sám pre seba pred Bohom. Blahoslavený, kto nesúdi seba samého za to, čo uznáva za dobré. Ale kto je, hoci má pochybnosti, je odsúdený, lebo to nebolo z viery; a všetko, čo nie je z viery je hriech." (Rim 14,22-23)* Pavol však zdôrazňuje: *„Ten, kto je, nech nepohŕda tým, kto neje, a kto neje nech nesúdi toho, kto je, lebo Boh ho prijal." (Rim 14,3)*

Vzájomná úcta a láska musia byť viac ako subjektívny postoj. Zákernosť spočíva v tom, že niektorí si myslia, že konajú slobodne, ak nemajú so svedomím problém a tak jedia mäso aj pred tými, ktorí to pre nepoznanie (1 Kor 8,7) považujú za hriech. Pavol takéto správanie jednoznačne odsudzuje: *„Keď takto hrešíte proti bratom a zraňujete ich slabé svedomie, hrešíte proti Kristovi." (1 Kor 8,12)* Poukazuje na omyl, pretože pravá sloboda nespočíva v nadradenosti ani v bezohľadnom správaní. Takáto „sloboda" je len klamom, pretože uzatvára človeka do seba samého. Pavol kladie na rozmer slobody veľký dôraz. Jej prejavom však nie je neviazanosť. Sloboda je daná na to, aby sa tvorivo rozvíjala láska.[35] *„Lebo vy, bratia, ste povolaní pre slobodu, len nedávajte slobodu za príležitosť telu, ale si slúžte v láske."(Gal 5,13)*

Kresťanská sloboda je sloboda *od* hriechu, nie sloboda *ku* hriechu. Je otvorenosťou voči Duchu, ktorá sa prejavuje vo vzájomných vzťahoch a privádza nás bez strachu k Bohu. Nakoniec skutočná sloboda je darom a prejavom Ducha (porov. 2 Kor 3,17).

„Rozlišovanie, ktoré má byť v tomto prípade uskutočňované, je preto na praktickej rovine: posúdenie vlastného správania sa a jeho prispôsobenie spoločenstvu."[36] „V skutočnosti musíme druhému priznať, že sa smie nielen mýliť, tak ako to nemôžeme vylúčiť ani u seba, ale že je potrebné druhému takisto priznať, že sa i napriek, keď svoje pochopenie považujeme za správne a pravdivé, chová správne, totiž s ohľadom na jeho osobu

---

[34] Svedomie sa všeobecne definuje ako praktický rozum, ktorý vzniká na dialektickom vzťahu medzi subjektom a mravným étosom. Z toho vyplýva, že svedomie je síce najvyššia morálna norma, ale len subjektívna, pretože vplyv kultúry, v ktorej sa človek nachádza môže svedomie formovať rozličnými smermi. Tieto idey sa objavujú aj u Pavla, z čoho preňho vyplýva, aby sme mali tieto aspekty na pamäti a citlivo pristupovali k rozličným pohľadom na problém mravného dobra.

[35] Porov. TRUTWIN, W; MAGA, J.: *Otváral nám písma.* Spišské Podhradie : Kňazský seminár J. Vojtašáka, 1993, s. 478.

[36] FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí.* Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 156.

a chápanie hodnôt jeho doterajšieho života."[37] Zákon lásky má prednosť pred všetkým.

Len v duchu lásky je možné realizovať rozlišovanie, ktoré vedie k skutočnej slobode, ktorá nás vovádza do pravdy o Bohu a o nás samých. „Láska k blížnemu je a ostane zápasom; dokonca i vtedy, keď sa zmocní človeka do hĺbky a ovplyvňuje celé jeho správanie, vždy ju budú ohrozovať inštinktívne automatizmy, ktoré pôsobia v opačnom smere. Duch Svätý neustále zapája kresťanov do duchovných zápasov, ktoré vyžadujú ušľachtilosť sebaobetovania."[38]

Záver

V pavlovskej teológii má rozlišovanie mnohostranný charakter. Vedie k poznávaniu Božej vôle a zároveň vyzýva ku konkrétnym rozhodnutiam v kontexte nového života ako nasledovania Krista. Celé rozlišovanie je jednoznačne zamerané na Boha a je pravdivo možné len v Božom Duchu, ktorý je v konečnom dôsledku iniciátor akéhokoľvek prehlbovania vzťahu medzi človekom a Bohom. Preto skutočné rozlišovanie nespočíva predovšetkým v šikovnosti a schopnosti človeka, ale najmä v jeho otvorenosti a pokore pred Bohom, ktorý nás neustále učí a vedie.

Zoznam použitej literatúry

AUGUSTYN, J.: *Bolo mu ho líto.* Trnava : Dobrá kniha, 1996.

DUFOUR, X. L. et al.: *Slovník biblickej teológie.* Zagreb : Kršcanska sadašnjost, 1990.

FESSARD, G.: *Dialektika Duchovních cvičení Ignáce z Loyoly.* Velehrad : Refugium, 2004.

FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí.* Trnava : Dobrá kniha, 1999.

FITZMYER, J. A.: *Duchovné cvičenia na základe Pavlovho Listu Rimanom.* [elektronický zdroj].

GALOT, J.: *Duch Svätý – Duch spoločenstva.* Trnava : Dobrá kniha, 1999.

Katechizmus Katolíckej cirkvi, 799. Trnava : SSV, 1998.

MERELL, J.: *Listy apoštola Pavla z vězení - překlad a výklad Listu k Efesanům a Kolosanům.* Praha : Česká kat. Charita, 1976.

MIKLUŠČÁK, P.: *Kristológia II.* Spišské Podhradie : CMBF UK, 1996.

NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich, Česká bilbická společnost, 1992.

ROTTER, H.: *Osoba a etika.* Brno : CDK, 1997.

RUPNIK, M. I.: *O duchovním otcovství a rozlišování.* Olomouc – Velehrad : CMTF UP, 2001.

---

37 ROTTER, H.: *Osoba a etika.* Brno : CDK, 1997, s. 105.

38 GALOT, J.: *Duch Svätý – Duch spoločenstva.* Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 267.

STOTT, J. R.W.: *Jediná cesta – výklad Pavlova listu Galatským*. Kutná Hora : Česká biblická práce, 1968.

SULLIVAN, F. A.: *Charizmy a Charizmatická obnova (Biblická a teologická štúdia)*. Bratislava : Serafín, 1998.

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

Sväté Písmo Starého i Nového zákona. Rím : Slov. ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995.

The Greek New Testament. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

TRUTWIN, W; MAGA, J.: *Otváral nám písma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár J. Vojtašáka, 1993.

VANNI, U.: Opojenie Duchom – Náčrt spirituality apoštola Pavla. Svit : KBD, 2005.

K niektorým aspektom vyhodnocovania fyziky 20. storočia smerom do theologia naturalis

MARIÁN AMBROZY
Katolícka univerzita, Pedagogická fakulta, Ružomberok

Abstract: *This article discusses some of the phenomena of science 20th century, the deterministic chaos, quantum mechanics, physical cosmology and anthropic principle. On space, contribution to a limited size we think, whether in these disciplines is something that would be something to renounce natural theology as a philosophical discipline. Text is separated from the ideas, whether and under what conditions it is possible or appropriate to talk about how God's action in the described models of science.*

Key words: *Deterministic Chaos. Quantum Theory. Universe. Anthropic Principle. Actualism. Theology Naturalis.*

Úvod

Filozofia 20. storočia v podstate hovorí aj o bohu. Nábožensky orientovaná filozofia, či už existencialistická alebo personalistická či evolučná hovorí prirodzene o kresťanskom Bohu Biblie. Prirodzená, či ak chcete prírodná teológia (z nemeckého Naturtheologie) sa zaoberá bohom z hľadiska filozofie, ktorý je istým spôsobom „bezfarebný". Nejde o boha akéhokoľvek zjaveného náboženstva. Takto pojednáva o bohu napr. Whitehead, ktorý ho nazýva princíp zrastania. V úplne apofatickej rovine a akoby v neprítomnosti sa k bohu vyjadruje Martin Heidegger.

Filozofické vyhodnocovanie fyziky je možné robiť aj smerom do theologia naturalis. Klasická fyzika zaiste znamenala po jej dobudovaní mnoho. „Fyzika koncom 19. storočia pripomínala neotrasiteľnú veľkolepú stavbu, o ktorej mohli jej tvorcovia s oprávnenou hrdosťou citovať slávne Horatiove verše:

Exegi monumentum aere perennius
Regalique situ pyramidum altius" [1]

Fyzika 20. storočia priniesla prevratné objavy aké nepriniesla dovtedajšia fyzika vôbec. Je signifikantné, že z nej vyplynuli do filozofie úplne nové konzekvencie. Medzi týmito výstupmi sa nachádzajú aj tie, ktoré majú čo povedať k filozofickej disciplíne theologia naturalis. Pravda, táto disciplína je stará a v európskej filozofii ju vystopujeme snáď od Xenofana, v Indii už najstaršie védske texty hovoria *aham brahma asmi-* ja som brahma. Niektoré fyzikálne objavy 20. storočia však môžeme využiť ako podklad pre priame výstupy do tejto filozofickej disciplíny, čím vystávajú nové kvality a závery, ktoré môžeme tvrdiť.

V tomto príspevku predstavíme tri oblasti fyziky, ktorých jednotlivé tvrdenia môžu poslúžiť ako antecedent pre závery do prirodzenej teológie. Je to teória chaosu a moderná fyzikálna kozmológia. Obe sa v podstate rozvinuli v dvadsiatom storočí a z oboch je možné urobiť filozofickú reflexiu.

Deterministický chaos a predikovateľnosť

Prvý sa teóriou deterministického chaosu zapodieval Henri Jules Poincaré. Tento Poincarého objav vegetoval na okraji záujmu až do 60. rokov, keď ho s objavením podivných atraktorov znova oživil Mitchell Feigenbaum, vynímajúc azda snahy akademika Kolmogorova o popísanie systému, prípadne určité pokusy zo strany Landaua. Na začiatku 70. rokov oprášili prírodovedci starú myšlienku klasikov hydrodynamiky Reynoldsa a Rayleigha, „aplikovať postupy skúmania fázových prechodov na prúdenie tekutín"[2]. Urobili to dvaja fyzici, Harry Swinney a Jerry Gollub, v snahe otestovať Landauovu teóriu nástupu turbulencie. Snažili sa preskúmať uzavretý systém, kde sú dva valce postavené vertikálne, jeden valec sa točí v druhom a medzi nimi je tekutina. Výsledok ukázal, že Landauova teória vzniku turbulencie sa vôbec nepotvrdila naopak, systém sa začal chovať chaoticky.

Mitchel Feigenbaum pri prepočte viacerých prechodov z rovnovážneho stavu do chaosu dospel k veľmi interesantnému výsledku. Odrazil sa z výpočtov Steva Smalea, ktorý skúmal hodnoty konkrétnej diferenčnej rovnice pri prechode z periodického správania na chaotické.

Robert Shaw prišiel na to, že mostom medzi mikroskopickým svetom, kde sa pohybuje veľké množstvo komponentov a údaje sa získavajú štatisticky a medzi svetom, kde je technicky možné sledovať každý

---

1 In: Kvasnica, Jozef; *Priekopníci modernej fyziky*, Bratislava, 1987, 073-027-87, s. 12

2 Gleick, James; *Chaos- vznik nové vědy*, Brno, 1996, ISBN 80-86047-04-4, s. 132

jeden objekt, t. j. svetom makrosveta sú systémy, ktoré sa správajú chaoticky, alebo sú tomu veľmi blízke. Pri chaotických procesoch totiž vznikajú informácie. Pokiaľ systém začína byť chaotický, začína vytvárať nové bity informácií. Informácie sa šíria práve cez podivný atraktor. Samotný atraktor zvyšuje začiatočnú náhodnosť do veľkých merítok. Súvislosť je práve s topológiou, „A. N. Kolmogorov a Jaša Sinaj vypracovali matematické vysvetlenie toho, ako „entropia systému pripadajúca na jednotku času" súvisí s geometrickou podobou plôch rozťahovaných a skladaných vo fázovom priestore"[3] Ide o prepis počiatočných podmienok do topológie a sledovanie rozličných dejov, otáčania, skladania atď, zmena plochy je pritom funkciou nejakého nárastu neurčitosti, ktorý sa týka získania alebo straty informácií z minulosti. V podstate tu ide o informácie ohľadom nepredvídateľnosti. No tieto informácie sú práve tým, čo má konštruktívny podiel na vzniku niečoho nového.

Ako príklad deterministického chaosu možno značiť predstavu, teoretickú konštrukciu, že okolo Slnka obiehajú dve Zeme a okolo nich obieha Mesiac. Mesiac sa na dráhe môže zraziť s rôznymi planétami, Zemou či Zemou 2, môže sa vzdialiť mimo Slnečnú sústavu, situácie sa môžu opakovať v poradí obehov okolo oboch Zemí, alebo sa proste situácia nezopakuje, t. j. Mesiac bude obiehať okolo Zeme, Zeme 2 či oboch ale vždy v inom poradí. Posledná možnosť je príkladom deterministického chaosu.

Ako charakterizovať deterministický chaos? Uvažujme o nasledovnom príklade na chaotické chovanie. Predpokladajme diskrétnu dynamiku opísanú rovnicou $y_{n+1}=ay_n(1-y_n)$, pričom v tejto nelineárnej diferenčnej rovnici budeme brať do úvahy interval reálnych čísel <0,1>, pričom pri a e <0,4>. Jestvuje určitá kritická hodnota parametru a, ktorý označíme napr. ako a_{cr}, kde pri $a \geq a_{cr}$ nastane situácia, že „existujú v intervale (0,1) periodické body s ľubovolnou periódou k; k= 1, 2 ... n a nespočetná podmnožina bodov x... (0,1), ktoré nie sú asymtoticky periodické"[4] Inak povedané, podľa Liho a Yorkeho je to chaotické riešenie rovnice. Nijakým spôsobom nemožno vedieť, či sa jedná o chaotické riešenie vyššie uvedenej rovnice, či naozaj o náhodné hádzanie mincou či akúkoľvek ekvivalentnú hru s podobnými znakmi. Môže to pripomenúť dobre známy Turingov test, v ktorom neobstál zatiaľ ešte nijaký počítač. „Pri Turingovom teste sa v jednej miestnosti nachádza počítač, naprogramovaný pre riešenie určitého typu problémov, v druhej miestnosti je človek znalý týchto problémov a v tretej miestnosti je porotca, ktorý môže s počítačom i znalcom

---

3 Gleick, James; *Chaos- vznik nové vědy*, Brno, 1996, ISBN 80-86047-04-4, s. 267

4 Andrey, Ladislav; *Paradigma deterministického chaosu, alebo existuje náhoda?*; In.: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3, s. 250

komunikovať."[5] Ak porotca nezistí, kto je počítač a kto človek, počítač myslí. Zatiaľ taký počítač testom neprešiel. V podstate sa jedná o inverzný problém. Kým dynamika rovnice je dokonale chaotická vtedy, keď človek nezistí či postupnosť je zapríčinená hádzaním mince alebo inou hrou, kde sa predpokladá neznalosť budúcnosti, alebo sa jedná o výsledky riešenia rovnice, počítač vie myslieť, ak jeho chaotické odpovede budú bez pozorovania nahradené usporiadanosťou ľudských odpovedí.

Odpovede na to, či deterministický chaos znamená aj ozajstnú nepredikabilitu sú rozličné. Chaotické riešenie rovnice by znamenalo jestvovanie takého usporiadaného algoritmu, ktorý dokáže simulovať ľudské vnímanie diania ako náhody. Na druhej strane českí vedci Čelikovský a Vaněček majú na problém iný názor. Tvrdia, „o chaotickom chovaní dynamického systému hovoríme vtedy, keď vzdialenosť dvoch stavov (t.j. bodov vo fázovom priestore) s rastúcim časom (lokálne) exponenciálne narastá."[6] Stáva sa to i v prípade, ak aj trajektória v obmedzenom priestore zotrvá, no nastáva jej skladanie, prehýbanie. Predikabilita je možná iba po určitú kritickú hodnotu, pri ktorej dojde ku Kolmogorovovej entropii.

Jestvujú situácie, kde ozaj nie je možné určiť následky príčiny. Dozadu sa to dá, ale v časovej línii vopred často nie, v tom je obmedzenie predikability. Tam kde k tomu dôjde, hovoríme vo fyzikálnom význame katastrofa, v etymologickom zmysle slova náhly zvrat v deji. „Táto nemožnosť je principiálna, tkvie v samotnej podstate sveta, nespočíva v nedokonalostiach pozorovania či merania alebo v obmedzení ľudského poznania vôbec"[7]. Deterministický chaos voláme deterministický v tom zmysle, že spätne je možné určiť vzťah príčina a následok.

Názory na pravú podstatu neurčiteľnosti do budúcna v deterministickom chaose sú nejednoznačné. Niektorí vedci sa domnievajú, že deterministický chaos je náhodný in stricto sensu, iní to popierajú. Dokonca sa nájdu vedci a filozofi, ktorí tvrdia že medzi náhodou a nutnosťou nie je rozdiel, napr. Raymond Smullyan. V každom prípade však deterministický chaos znamená nesmierne citlivú sústavu.

Povedali sme si že skupina teoretikov si myslí, že javy chaosu „aj keď vyzerajú náhodne, náhodné nie sú, pretože za zdaním náhody nachádzame pravidelnosť."[8] V tom prípade by bolo možné súhlasiť so známym slo-

---

5 Plháková, Alena; *Dějiny psychologie*, Havličkúv Brod, 2006, ISBN 80-247-0871-X, s. 233

6 Jelen, Josef; *Poznámky k teorii deterministického chaosu*; In.: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3, s. 255

7 Dvořák, J.; Dvořák, I.; Sýkora, J.; *Dúsledky teorie deterministického chaosu pro analýzu sociálních javní*; In: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3, s. 116

8 Blinkal, Oldřich; Hatina, Jiří; Fink, Tomáš; Rýmus, Jaroslav; Straka, Jaroslav; *Chaos, řád a meze poznání*; In: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-

venským teoretickým fyzikom, že „táto predikovateľnosť nie je však „ontologickej“ povahy, pretože príčiny chaotického režimu sú známe a dobre definované. Problém je len v tom, že je ich nespočítateľne mnoho, preto spracovanie vývoja systému za prítomnosti takýchto fluktuácií, ak sa nachádza v režime deterministického chaosu, sa vymyká všetkým technickým a psychickým možnostiam.“[9] Prakticky to znamená, že stabilita tohoto systému je extrémne nízka a ako je známe, entropia systému je tak vysoká, že i minimálna zmena množstva faktorov v podstate znamená radikálny obrat, jedná sa o známy efekt motýlieho krídla.

Kvantová fyzika a možnosti predikcie

Kvantová fyzika opisuje javy fyzikálne. Ako povedal Heidegger, „fyzika sama nie je možným predmetom fyzikálneho experimentu“[10] Preto jestvuje niekoľko vyhodnotení, interpretácií kvantovej fyziky. Poznáme ortodoxnú kopenhagenskú interpretáciu, klasickú interpretáciu prezentovanú najmä Davidom Bohmom, mnohosvetovú interpretáciu a niektoré iné menej vplyvné valuačné snahy.

Pre nás je podstatné, že interpretácie kvantovej fyziky možno rozdeliť na dve skupiny. V prvej skupine sú tie interpretácie, ktoré zastávajú pozíciu, že opisované javy garantujú nepredikovateľnosť a v nijakom prípade i pri znalosti presných údajov, komplementárnych z hľadiska Heisenbergovho princípu neurčitosti nezistíme vopred nič a to nielen skrz platnosť tohoto známeho princípu. Druhé stanovisko hovorí niečo iné, že doteraz nie sú známe vhodné opisy veličín a podstata fyziky je aj na kvantovej úrovni vopred predikovateľná. Aj keď väčšina interpretácií kvantovej fyziky sa radí do prvej skupiny, principiálne nemôžeme obísť ani druhú. Musíme brať obe ako možné správne vyhodnotenia.

Z toho vyplýva zaujímavá konzekvencia. Keďže kvantová fyzika nemá jednoznačnú interpretáciu a fyzici majú rozličný záver, možno otázku nepredikovateľnosti z hľadiska kvantovej fyziky zodpovedať len nejednoznačne.

Pokiaľ spojíme otázku predikability v deterministickom chaose a v kvantovej mechanike, v takom prípade tiež môžeme podať iba aporetickú odpoveď, pretože v žiadnej z týchto teórií nejestvuje ujednotená odpoveď. Predikovateľnosť jednoducho je alebo nie je. No ak uvažujeme spôsobom, že deterministický chaos je nesmierne citlivá sústava a sebamenšia fluktuácia dokáže spôsobiť značné zmeny, vtedy jestvujú zaujíma-

3, s. 379

9 Krempaský, Július; *Veda versus viera?*, Bratislava, 2006, ISBN 80-224-0896-4, s. 176

10 Heidegger, Martin; *Věda, technika a zamyšlení*, Praha, 2004, ISBN 80-7298-083-1, s. 55

vé konzekvencie, ktoré celkom určite môžeme aplikovať v prirodzenej teológii.

Ukázanie minimálne praktického indeterminizmu vo fyzike dáva priamo možnosť pre teistického boha, aby zasiahol v určitom prípade. Tento zásah môže byť realizovaný skrze tzv. deterministický chaos, fluktuácie vo väčšom rozmere, pri makrosvete a v mikrosvete môže byť realizovaný cez nepredikovateľnosť v kvantovej fyzike, pokiaľ ju možno interpretovať v zmysle kodanskej školy. Toto priamo ukazuje možnosť pre boha zasiahnuť. Je to zásah v takom zmysle, aby sa neporušili jeho zákony a svet si zachoval stabilitu, no súčasne je to zásah v plných dôsledkoch variability potencie skutočnosti. „Fyzici veľmi dobre vedia, že akékoľvek narušenie fyzikálnych zákonov by mohlo vo svete spôsobiť katastrofu“[11]. Preto ten zásah boha do sveta musí pôsobiť na inej fyzikálnej rovine. Samotné zasahovanie práve môže vstúpiť do sveta skrze chaos v makro- a mikrosvete. Význam chaosu pre zásah vo svete a pre boha samotného spočíva v tom, „že mu umožňuje ovplyvniť priebeh prírodných procesov tým, že zapojí do týchto procesov malé, všeobecne absolútne bezvýznamné „fluktuácie“, ktoré však môžu zvrátiť vývoj makroprocesov tak, že neublížia človekovi, ale mu pomôžu, pritom sa nemusí vôbec siahnuť na platnosť univerzálnych zákonov.“[12] Na rovine mikrosveta môže v prípade príslušnej možnosti takto vstúpiť cez principiálnu nepredikovateľnosť vývoja situácie kvantových objektov, proste môže usmerniť tento vývoj bez toho, aby to iná inteligibilná bytosť postrehla. Samotná kvantová fyzika pri indeterministických interpretáciách prináša v zmysle určenia predikovateľnosti „náhodnosť ako „ontologický“ fenomén našej reality. Všetko dianie v mikrosvete je náhodné a jeho charakteristiky možno vypočítať len s určitou pravdepodobnosťou.“[13]

Oblasť náhody, ktorá jestvuje minimálne na praktickej rovine pootvára dvere hypoteticky jestvujúcemu bohu, ktorý má úplne reálnu, vedou akceptovanú možnosť na svet nepozorovane pôsobiť. „A tak boh, je skrz naskrz imanetný, a základné fyzikálne procesy prírody môžu byť pomocou náuky kvantovej fyziky teraz viac pochopené, ponúkajúc určitý druh základu bytia, v ktorom rozdiely nemusia byť kontroverzné, dištinkcie nemusia byť izoláciami.“[14]

---

[11] Krempaský, Július; *Fyzika a modlitba*; In: Krempaský, Július; *Kresťanstvo a fyzika*, Trnava, 2001, ISBN- 80-7162-343-1, s. 214

[12] Krempaský, Július; *Fyzika a modlitba*; In: Krempaský, Július; *Kresťanstvo a fyzika*, Trnava, 2001, ISBN- 80-7162-343-1, s. 217

[13] Krempaský, Július; *Veda versus viera?*, Bratislava, 2006, ISBN 80-224-0896-4, s. 159

[14] Russell, John, R; *Quantum physics: philosophy- theology*; In: Ed.: Russell, J.R; Stoeger, W.R; Coyne, V.; *Physics, philosophy and theology*, Vatican Observatory- Vatican city state, 1988, ISBN 0-268-01576-7, s. 359

Fyzikálny opis vzniku sveta
k možnostiam filozofickej valuácie kozmológie

Ďalšou oblasťou fyziky, ktorá určite má nejaké spojitosti s prirodzenou teológiou je fyzikálna kozmológia. Konkrétnym styčným bodom je samotný vznik sveta, hľadanie paralel medzi opisom vzniku sveta v jazyku kresťanskej teológie a v jazyku fyziky.

V každom prípade sa v poslednej dobe pohľad na vznik vesmíru vo fyzike v niektorých bodoch ustálil. Uveďme základné tvrdenia fyziky, na ktorých sa zhodne súčasná obec serióznach kozmológov. „Štandardný model vesmíru predstavuje jadro viac-menej jednotnej *súčasnej kozmologickej paradigmy*, sfromovanej v procese postupného osemdesiatročného vývoja relativistickej kozmológie.“[15] Musíme konštatovať, že dejiny fyziky neviedli k tejto predstave nijakými priamočiarymi cestami, stojí to na zamyslenie pre výskum linearity a nelinearity vývoja vedy. V čase 10^{-43}s sa zjednotila sila charakterizujúca hypotetické Veľké zjednotenie a gravitačná sila. To čo bolo dovtedy je ťažké opísať, pretože sa to zrejme fyzikálnymi prostriedkami ani nedá. Napriek tomu, že fyzika nám úplne jasne opisuje inflačný model ako holý fakt, „všetky dedukcie, ktoré sa v súčasnosti na pôde vedy, konkrétne fyziky robia, opierajú sa o určité kvantitatívne vyjadrené zákonitosti a už takmer s istotou môžeme tvrdiť, že v onom „inkriminovanom“ čase (t=0) nijaký z terajších známych zákonov neplatil.“[16] Sily hypotetického Veľkého zjednotenia a gravitácie sa bezprostredne nato oddelili. V tom čase bola teplota vesmíru asi T- 10^{28} K, s energiou 10^{15} GeV. Toto sa udialo v čase do 10^{-35}s. Ak máme na pomyselnej stupnici túto hodnotu, v takom stave sa nám sily hypotetického Veľkého zjednotenia rozdelia na silnú a elektroslabú interakciu, ktoré dokázané sú. V čase od 10^{-35}s po 10^{-33}s trvala inflácia, ako vidíme prebehlo to vo veľmi krátkom čase, „ale pre vývoj vesmíru malo nedozierne (zrejme pozitívne) následky.“[17] V čase od 10^{-11}s sa začína rozpadať elektroslabá interakcia. V nasledujúcom období zaniká množstvo ťažkých častíc ako nukleóny a ťažšie leptóny, pričom zostávajú najmä ľahšie častice s veľkou rýchlosťou. Ďalší vývoj vesmíru je rozhodne veľmi zaujímavý, no už presahuje bod o ktorom sme chceli hovoriť.

Čo nás zastavilo ísť ďalej je Planckov čas, ktorý predstavuje z hľadiska fyziky hranicu neopísateľnosti. „Existencia tejto Planckovej bariéry však vôbec nebráni vedcom vytvárať určité hypotézy, z ktorých by logicky mohli vyplynúť všetky konkrétne javy a procesy, ktoré môžeme v súčas-

---

15 Skalský, Vladimír; *Dynamika vesmíru*, Bratislava, 1997, ISBN 80-227-1003-2, s. 48
16 Krempaský, Július; *Veda versus viera?*, Bratislava, 2006, ISBN 80-224-0896-4, s. 80
17 Krempaský, Július; *Vesmírne metamorfózy*, Bratislava, 1986, 73-034-86, s. 97

nom svete bezprostredne pozorovať."[18] Vznikli rôzne takéto vedecké hypotézy. Teoretici Zbygniew Jaczyna Onyskiewicz, Vladimír Skalský a Vilenkin uvažujú o modeli, ktorý by hovoril o vzniku vesmíru z vákua alebo z ničoho. Ak necháme bokom hypotézu G.I. Šipova o dištinkcii medzi fyzikálnym vákuom a absolútnou ničotou, musíme sa pristaviť pri istých skutočnostiach. Známou teóriou, príbuznou vyššie uvedených je hypotéza rozpínajúceho sa vesmíru, ktorú vypracoval G. Lemaĩtre. Hovorí, že svet sa v dobe pred 10^9 rokov nachádzal v stave singularity s nekonečnou hustotou. Tento stav vnímame ako časový počiatok sveta. Má to však jeden protiargument, „singulárny stav nie je determinovaný iným stavom, nemá materiálnu príčinu. Lemaĩtrova interpretácia hypotézy singulárneho stavu sveta stráca tak svoju vedeckú hodnotu."[19]

Poznáme aj iné hypotézy, ktoré sa vyjadrujú priamo k počiatku sveta. Zrejme najvplyvnejšia a najzaujímavejšia je tá, ktorú vyslovil známy kozmológ Stephen Hawking. Tvrdí, že vesmír osciluje medzi stavom úplnej kontrakcie a inflačným stavom. Hoci enormný nárast objemu vesmíru pokračuje, v istom bode sa po predchádzajúcom spomalení zastaví a následne dostane spätný chod, ktorý bude mať cieľ znova v singularite. Trocha to pripomína stoický kolobeh sveta, akurát Hawking nie je vyznavačom Laplaceovho determinizmu.

Vlastná fyzika akoby nás dostala priamo k vzniku sveta, avšak samotný proces vzniku neopisuje. Nemá naň právo, leží to za hranicami pozorovateľnosti a aj jej jazyka. Fyzika priamo poukazuje, že svet ležiaci v priestoročase vznikol z jedného bodu. Poukazuje v zmysle, že je to pravdepodobné a dalo by sa to takto domyslieť. Bod v zmysle Eukleida je to čo nemá časti a stricto sensu priestoročas Planckových rozmerov bodom nie je. Domýšľavosť bez dôkazu nie je vlastnosťou vhodnou pre exaktného vedca. Treba povedať, že fyzikálne obmedzenia ako aj filozofická otázka, či bolo niečo predtým nám zabraňujú na exaktnej úrovni jednoznačne zaujať stanovisko. Minimálne teória S. Hawkinga hovorí o jestvovaní sveta predtým. Vlastný eventuálny proces vzniku sveta sa tu priam ponúka „dotvoriť", no fyzika na to nemá páky.

Poznamenajme, že „v kozmológii nie je možná globálna extrapolácia z obmedzenej oblasti na celok. Kozmologický model (teória) odráža vždy len určitý fragment z nevyčerpateľnosti materiálneho sveta, t.j. nejakú jeho fyzikálnu oblasť."[20] To je už hypotetickou a nateraz nedokázateľnou časťou, kde jestvuje priestor pre náboženstvo. Filozofia môže povedať aspoň

---

18 Krempaský, Július; *Veda versus viera?*, Bratislava, 2006, ISBN 80-224-0896-4, s. 80

19 Dubnička, Ján; *Čas a kauzalita*, Bratislava, 1986, 71-040-86, s. 103

20 Zeman, Jiří; *Přírodovědecký a gnozeologický aspekt rozpornosti*, Praha, 1981, 25-105-81, s. 124

toľko, že dogmatický ateizmus sa nemôže v nijakom prípade používať fyzikálnu kozmológiu ako priestor pre argumenty, naopak moderná kozmológia ktorá opisuje Štandartný model inflačného vesmíru kreacionizmu vôbec neprotirečí.

Argumenty antropického princípu a Plantingov aktualizmus

Čosi vyťažiť pre problematiku theologia naturalis môžeme z antropického princípu. Situácia je zaujímavejšia, pokiaľ problematiku spojíme určitými aspektmi logiky možných svetov. Fyzika jasne ukazuje, že mnohé z konštánt sú nastavené veľmi presne. Pokiaľ i veľmi málo zmeníme povedzme hodnotu gravitačnej konštanty, diali by sa veľké zmeny. Ako uvádza profesor Krempaský „keby sme akokoľvek nepatrne zmenili hoci len jedinú z charakteristických konštánt, akými sú napríklad rýchlosť svetla, gravitačná a Planckova konštanta, znemožnili by sme existenciu života i človeka.“[21] Jestvuje mnoho faktov, ktoré korešpondujú s presvedčením, že k vzniku života došlo za splnenia podmienok, ktoré sú málo pravdepodobné. Nepatrná prevaha kvarkov nad antikvarkami, elektrónov nad pozitrónmi v čase 10^{-11}s, častíc nad antičasticami, objavenie sa protónu v excitovanom stave v minimálnej miere, ktorý je potrebný pre vznik deutéria, ďalší vznik izotopu hélia 3, všetko sú to mimoriadne nepravdepodobné a vzácne udalosti, ktoré boli potrebné pre vznik života.

Ako súvisí antropický princíp s logikou možných svetov? Aktualizmus ako názorová pozícia počíta s viacerými aktuálne možnými svetmi, pričom svet v ktorom sa nachádza subjekt je považovaný za reálny. Predstaviteľom uvedenej pozície je napríklad Alvin Plantinga, ktorý „neuznáva nevyhnutnú existenciu všetkých indivíduí vo všetkých možných svetoch“.[22] Uznáva za aktuálny práve jeden možný svet. Kvôli argumentácii s pravdepodobnosťou kritizuje Plantinga britského filozofa Richarda Swinburnea. Kritika sa týka Swinburnovej argumentácie pomocou pravdepodobnosti. Ak sa Swinburne pokúša povedať, hovorí Plantinga, že teistické pozície sú pravdepodobné, potom konjunkcia premís so záverom má mať vyššiu pravdepodobnostnú hodnotu než je polovica, t. j. 50%. Ak sa k jednej premise pridávajú ďalšie premisy, a výsledok je závislý na vzájomnom pôsobení použitých premís, potom je pridávanie premís nielen nadbytočné, ale dokonca oslabuje danú teóriu. Pokiaľ v teologickej argumentácii používame mnoho vieroučných právd, t. j. pokiaľ argumenty náboženskej teórie stoja na mnohých premisách, je to kontraproduktívne, ak sa o ne

---

21 Krempaský,Július; *Prírodné vedy, filozofia a náboženstvo v 20. storočí*; In: Krempaský, Július; Kresťanstvo a fyzika, Trnava, 2001, ISBN- 80-7162-343-1, s. 31

22 Andreanský, Eugen; *Možné svety z pohladu logickej sémantiky a analytickej filozofie*, Košice, 2010, ISBN 978-80-7097-837-5, s. 83

chceme opierať. Potom k pridávaniu ďalších argumentov k základnej propozícii- Boh jestvuje-, ako napr. je trojjediný, Kristus je Syn, Boh sa zjavil Mojžišovi etc. sa stavia A. Plantinga negativisticky. Výsledok pravdepodobnosti je nutne nižší, to, že „P_r (T | K) ≥ 0.9, Plantinga vzhľadom na svoje aj všeobecne rozšírené hodnotenie teistických argumentov považuje za nadsadene ústretové- čo platí aj pre jeho ostatné odhady."[23] Ďalšie pridávanie premís môže iba znížiť základnú pravdepodobnosť hlboko pod hodnotu 0,5 (50%), v závislosti od počtu pridaných predpokladov. Súčin medzi číslami s hodnotou menšou než je jednotka nutne znamená znižovanie výslednej hodnoty.

Aj keď má táto kritika argumentácie Richarda Swinburnea tiež svojich kritikov (napr. J. Colwell, spätnú reakciu pridal i sám Swinburne etc.), vzdávame sa ašpirácií na posudzovanie jej validity. Pre nás je zaujímavé použitie kritizovaného spôsobu argumentácie v našom prípade. Pokiaľ argumenty zjavenej teológie nahradíme argumentmi theologia naturalis, ktoré si vypožičiame z prírodovedy, výsledok môže byť celkom inakší. Fakty prírodných vied vypovedajú v zmysle antropického princípu úplne plauzibilne. Pravdivé výpovede, medzi ktorými môžeme uviesť ako príklad povedzme vznik deutéria a hélia 3 za pomoci protónu so zvýšenou energiou, ktorý sa objaví v pomere 1: 10 000 000 sú jednoducho vedeckými faktami. Naznačme na chvíľu spôsob Plantingovej argumentácie. Pokiaľ sa jedná o fakty, ktorých pravdepodobnosť výskytu je veľmi nízka, za všetko hovorím skutočnosť, že antropický princíp je založený na impostačnej situácii, ktorá pozostáva v málo pravdepodobnej konštelácii jestvujúcich skutočností, deskribovaných exaktnou prírodovedou. Dokonca, pokiaľ naše propozície budú vychádzať z Plantingovej pozície v oblasti logiky možných svetov, z aktualizmu, potom sa aktuálny, rozumej skutočný stav dostal oproti logicky možným, no neaktuálnym svetom do závidenia hodnej situácie, a to nielen z hľadiska aktuality. Aktuálny svet je proste jedinečným v rámci toho, aká málo pravdepodobná situácia z hľadiska možností potenciálne možných svetov nastala. Zaujímavá otázka, prečo nastáva práve tento aktuálny svet a nie nejaký iný, s pravdepodobnejším usporiadaným môže poslúžiť ako nezanedbateľný argument pre theologia naturalis.

Záver

Čo v podstate vyplýva pre prirodzenú teológiu z tých oblastí fyziky, ktoré sme tu načrtli? Predovšetkým to, že žiadna z nich nie je dôkazom pre jestvovanie boha vo svete. Na druhej strane si uvedomme, že ani fyzi-

[23] Vohánka, Vlastimil; *Plantinga a princip slábnoucí pravděpodobnosti*, In: Studia Neoaristotelica, ročník 6. (2009), č. 1, ISSN 1214-8407, s. 61

kálna kozmológia, ani kvantová fyzika a ani teória deterministického chaosu nijakým spôsobom neprotirečia možnosti božej existencie. Neprotirečia jej empiricky, pretože nejestvuje žiaden zákon, pravidlo alebo ako hovorí Henri J. Poincaré vedecký fakt, ktorý by empiricky protirečil existencii nejakej vyššej inteligibilnej bytosti. Tým menej jej niečo zo spomínaných teórií fyziky dvadsiateho storočia protirečí logicky. Nejestvuje nič, čo by podporovalo priamo dogmatický ateizmus. Ba čo viac, najmä teória deterministického chaosu ukazuje možnosť, ako by to mohlo po fyzikálnej stránke byť konzistentné so zasahovaním boha priamo do sveta. Ak by aj nejednoznačné odpovede na povahu deterministického chaosu a kvantovej mechaniky nakoniec vyzneli v prospech negácie nepredikability, i v takom prípade by citlivosť systému v režime deterministického chaosu zabezpečila narušiteľnosť akýmkoľvek iným spôsobom. Jestvujú vyššie formy usporiadania štruktúr než fyzikálne. Ak aj prijmeme starý Descartesov názor, že zvieratá sú v skutočnosti stroje a istá vágnosť v ich správaní nie je, ale ich správanie je deterministicky určené, zostáva nám ešte možnosť ovplyvňovania cez človeka, u ktorého určitú vágnosť v rozhodovaní predpokladáme.

Fyzikálna kozmológia nám opisuje vesmír takmer od bodu vzniku. Samotný bod t^0 neopisuje, pretože v súlade so zákonitosťami kvantovej fyziky ani nemôže- naráža na hranicu Planckovho času ako horizont udalosti. V takom prípade sa nemôže zodpovedne vyjadriť k problematike vzniku vesmíru. Vedecké hypotézy sa podobajú i nepodobajú náboženským, je to vec viery ale relevantnosť výpovedí fyziky o priamom vzniku vesmíru je malá- hoci dokáže veci doviesť takmer k počiatku. Vznik by sa dal domyslieť i nábožensky, rozhodne mu fyzikálny opis v nijakom zmysle neodporuje.

Antropický princíp sám osebe môže byť pokladaný za silný argument pre theologia naturalis. Domnievame sa, že jeho argument sa posilní v kontexte Plantingovej pozície názorov na povahu možných svetov. Ak zastávame názor, že aktuálny svet je len jeden a ostatné sú len potenciálne možné, potom je pozoruhodné, že nastal taký stav aktuálneho sveta, ktorý je málo pravdepodobný v rámci portfolio neaktuálnych možných svetov, navyše je prostredím priateľský k vzniku a udržaniu života.

Zoznam použitej literatúry

ANDREANSKÝ, E.; *Možné svety z pohľadu logickej sémantiky a analytickej filozofie*, Košice, 2010, ISBN 978-80-7097-837-5

ANDREY, L.; *Paradigma deterministického chaosu, alebo existuje náhoda?*; In.: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3

BLINKAL, O.; HATINA, J.; FINK, T.; RÝMUS, J.; STRAKA, J.; *Chaos, řád a meze poznání*; In: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3

DUBNIČKA, J.; *Čas a kauzalita*, Bratislava, 1986

DVOŘÁK, J.; DVOŘÁK, I.; SÝKORA, J.; *Důsledky teorie deterministického chaosu pro analýzu sociálních javů*; In: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3

GLEICK, J.; *Chaos- vznik nové vědy*, Brno, 1996, ISBN 80-86047-04-4

HEIDEGGER, M.; *Věda, technika a zamyšlení*, Praha, 2004, ISBN 80-7298-083-1

JELEN, J.; *Poznámky k teorii deterministického chaosu*; In.: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3

KREMPASKÝ, J.; *Veda versus viera?*, Bratislava, 2006, ISBN 80-224-0896-4

KREMPASKÝ, J.; *Vesmírne metamorfózy*, Bratislava, 1986

KREMPASKÝ, J.; *Fyzika a modlitba*; In: Krempaský, Július; *Kresťanstvo a fyzika*, Trnava, 2001, ISBN- 80-7162-343-1

KREMPASKÝ,J.; *Prírodné vedy, filozofia a náboženstvo v 20. storočí*; In: Krempaský, Július; *Kresťanstvo a fyzika*, Trnava, 2001, ISBN- 80-7162-343-1

KVASNICA, J.; *Priekopníci modernej fyziky*, Bratislava, 1987, 073-027-87

PLHÁKOVÁ, A.; *Dějiny psychologie*, Havličkův Brod, 2006, ISBN 80-247-0871-X

RUSSELL, J., R.; *Quantum physics: philosophy- theology*; In: Ed.: Russell, J. R; Stoeger, W. R; Coyne, V.; *Physics, philosophy and theology*, Vatican Observatory- Vatican city state, 1988, ISBN 0-268-01576-7

SKALSKÝ, V.; *Dynamika vesmíru*, Bratislava, 1997, ISBN 80-227-1003-2

VOHÁNKA, V.; *Plantinga a princip slábnoucí pravděpodobnosti*, In: *Studia Neoaristotelica*, ročník 6. (2009), č. 1, ISSN 1214-8407

ZEMAN, J.; *Přírodovědecký a gnozeologický aspekt rozpornosti*, Praha, 1981

Koncepcia spravodlivosti v Biblii

SILVIA DOLINSKÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Justice is one of the basic social´s worth. This term is derivated of hebrew words sedeq, s dáqa and too mišpat. Biblical term of justice can find in Old Testament an too in New Testament, where goes above all about relationship between human and God. Performer of term justice is Pavol, who speak about justice in Letter to the Romans and in Letter to the Corinthians. In general is justice cardinal virtue, because without her can not speak about orderliness together existence and too about orderliness coexistence of persons.*

Key words: *Justice. Justice of God. Justice in Olt Testatmet. Justice in New Testament. Letter to the Romans. Letter to the Corinthians.*

Úvod

Spravodlivosť je morálny princíp požadujúci rešpektovanie právnej normy, cnosť spočívajúca v rešpektovaní práv druhých. Spravodlivosť je jedna zo základných spoločenských hodnôt. Podľa Platóna je spravodlivosť cnosť, ktorá dbá, aby v rozumovej duši, v srdnatej duši a v žiadostivej duši bol náležitý poriadok.[1]

„Spravodlivosť je postoj, ktorý vytrvalou a húževnatou vôľou priznáva každému jeho právo, podľa klasického učenia o čnostiach je to druhá kardinálna čnosť, ktorá sa tradične delí na tri druhy podľa vzťahu spoločenského života:

a) komutatívna – vyrovnávajúca spravodlivosť vo vzájomnom vzťahu jednotlivcov,
b) distributívna – prideľujúca spravodlivosť vo vzťahu spoločenstva voči jej jednotlivým členom tak, že sa im priznáva určitá účasť na spoločnom dobre,

[1] Porov. *Spravodlivosť.* http://sk.wikipedia.org/wiki/Spravodlivosť. (2010-29-06).

c) legálna – spravodlivosť vo vzťahu jednotlivca k spoločnosti tak, že jednotlivec je zo svojej strany podriadený všeobecnému dobru."[2]

Slovo spravodlivosť vyvoláva najprv predstavu právneho poriadku: sudca vykonáva spravodlivosť tým, že zaisťuje rešpektovanie zákona. Morálny pojem vysvetľuje slovo spravodlivosť takú, ktorá dáva každému, čo mu patrí aj keby to nebolo učené zákonom. V prirodzenom práve sa povinnosť spravodlivosti redukuje na rovnosť, ktorú uskutočňuje výmena alebo rozdeľovanie. Nás však zaujíma pojem spravodlivosti z biblického pohľadu, kde ide predovšetkým o vzťah človeka k Bohu.[3]

1 Etymológia pojmu spravodlivosť

Pojem spravodlivosť je odvodený z hebrejského pojmu *sedeq, s dáqa* a tiež *mišpat. Sedeq* a *s dága* zodpovedajú významu byť priamy, čo vedie k predstave činu, ktorý zodpovedá nejakej norme. Biblické chápanie tohto pojmu je nesmierne obšírne preložiť jedným slovenským slovom. Základná súčasť predstavy spravodlivosti je vzťah a to vzťah medzi Bohom a človekom, a taktiež vzťah medzi ľuďmi. Slovo *mišpat* je prekladané ako súd, pravidlo, ktorým by sa mali riadiť sudcovia. Keď však *mišpad* a *s dáqa* stoja vedľa seba, interpretuje sa tento pojem ako súd a spravodlivosť. V Novom zákone sa predstavuje podstané meno spravodlivosť súčasne *krisis,* čo znamená súd a tiež grécke slovo *dikaiosyné*, čo znamená spravodlivosť.[4]

Biblický pojem spravodlivosť

Biblický pojem spravodlivosti je vymedzený v Starom a Novom zákone, kde sa priamo konštatuje, že existujú spravodliví, ktorí v Božej bázni a láske k blížnemu plnia svätú Božiu vôľu a neprevinia sa voči spoločnosti. V Starom zákone sa pod pojmom „spravodliví" označujú tiež chudobní, ponížení a prenasledovaní. Spravodlivosť je zasľúbením Božieho kráľovstva. Nový zákon obsahuje posolstvo o spravodlivosti, ktorá skutočne činí človeka milým Bohu a ktorú mu Boh z milosti udeľuje na základe viery ospravedlnenia.[5]

V náboženskom zmysle, keď ide o vzťahy človeka k Bohu, slovník spravodlivosti v našich rečiach pozná iba obmedzené aplikácie. Slovo spravodlivosť je blízke viacerým iným výrazom (priamosť, svätosť, pravosť, dokonalosť), ono je v strede presne ohraničenej skupiny slov, ktoré sa

---

2 RAHNER, K. – GRIMLER, H.: *Teologický slovník.* Praha : Zvon, 1996. s. 317.

3 Porov. DUFOUR, X. L.: *Slovník biblickej teológie.* Bratislava : Dobrá kniha, 1969. s. 1201.

4 Porov. DOUGLAS, J. D.: *Nový biblický slovník.* Praha : Návrat domu, 1982. s. 962- 963.

5 Porov. RAHNER, K. – GRIMLER, H.: *Teologický slovník.* Praha : Zvon, 1996. s. 317-318.

pravidelne prekladajú ako spravodlivý, spravodlivosť, ospravedlniť, ospravedlnenie. [6]

Slovo spravodlivosť môžeme chápať vo dvoch myšlienkových prúdoch. Podľa prvého myšlienkového prúdu, ktorý sa tiahne celou Bibliou, spravodlivosť je tá mravná čnosť, ako ju poznáme, iba rozšírená natoľko, že označuje celistvé zachovávanie všetkých Božích prikázaní, ale vždy chápaná ako titul, podľa ktorého sme pred bohom ako spravodliví. Boh sa prejavuje ako spravodlivý tým, že je vzorom bezúhonnosti, po najprv v tejto sudcovskej úlohe vedenia ľudu a jednotlivcov, potom ako Boh odplaty, ktorý trestá alebo odmeňuje podľa skutkov. To je predmet prvej časti: spravodlivosť v perspektíve súdu.

Druhý prúd biblického myslenia, ktorý chce Boh uplatniť vo svojom stvorení, dáva spravodlivosti širší zmysel a bezprostrednejšiu náboženskú hodnotu. Bezúhonnosť človeka je vždy iba ozvenou a plodom zvrchovanej Božej spravodlivosti, ktorou vedie vesmír a zahrňuje svoje stvorenia. Táto Božia spravodlivosť, ktorú človek dosahuje vierou, sa stotožňuje s jeho milosrdenstvom, a ako toto milosrdenstvo, aj ona označuje raz Boží atribút, raz konkrétne dary spásy, ktoré rozdáva táto veľkodušnosť. Toto rozšírenie obyčajného zmyslu slova spravodlivosť zaručene cítiť v prekladoch Biblie, ale táto hieratická reč neprekračuje hranice technickej reči v teológii. Kresťan, hoci aj vzdelaný predpokladá, že spravodlivosť, ktorú Boh zjavil v Ježišovi Kristovi, je práve jeho spásonosná spravodlivosť, to znamená jeho milosrdná vernosť.[7]

Spravodlivosť vyvoláva iné pocity u nás a celkom iné u biblických ľudí. Podľa nášho dnešného cítenia spočíva spravodlivosť človeka v tom, že každému dáva správne a nepodplatiteľne, čo mu prináleží, že nežije na úkor druhých, že nikomu nedáva prednosť a nikomu nekrivdí. Pre Izraelitov však spočívala spravodlivosť človeka v tom, že zachovával verne záväzky, ktoré buď na seba dobrovoľne vzal alebo ktoré už v jeho živote existovali. Otec rodiny bol spravodlivý vtedy, keď stál verne pri svojich ženách a deťoch, ale tiež pri svojich starých rodičoch, a staral o ich blaho. To znamená, že podľa biblického chápania sme spravodlivý do tej miery, do akej plníme svoje záväzky.[8]

Vo všeobecnosti považujeme spravodlivosť za kardinálnu čnosť, lebo bez nej nemožno hovoriť o usporiadanej spoločnej existencii a o usporiadanom spolužití osôb. Východiskom pre túto spravodlivosť je skutočnosť stvorenia. Boh je Stvoriteľom, čiže ustavičným darcom jestvovania. Každá

---

6 Porov. DUFOUR, X. L.: *Slovník biblickej teológie.* Bratislava : Dobrá kniha, 1969. s. 1202.

7 Porov. DUFOUR, X. L.: *Slovník biblickej teológie.* Bratislava : Dobrá kniha, 1969. s. 1202.

8 Porov. LIMBECK, M.: *Štuttgartský komentár 1, Evangelium svätého Matúša.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996. s. 71.

podstata jednotlivých stvorení pochádza od neho, tieto podstaty predstavujú odzrkadlenie odvekej myšlienky Boha a jeho plánu. Takto má v Bohu svoj zdroj celý poriadok prírody, lebo sa bezprostredne opiera o bytosti, ktoré jestvujú vo svete bytia, z čoho vyplývajú všetky závislosti, vzťahy a tiež spojenia medzi nimi. Vo svete živočíchov, realizuje tento poriadok sama príroda inštinktom. Vo svete ľudí musí byť realizovanie priadku prírody iné. To znamená na základe jeho pochopenia a rozumového poznania. Pochopenie a rozumové poznanie poriadku prírody je súčasne uznaním zákonov Stvoriteľa. A práve z toho vychádza základná spravodlivosť človeka vo vzťahu k Bohu. Človek je spravodlivý voči Bohu - Stvoriteľovi tým, že uznáva poriadok prírody a zachováva ho vo svojom konaní.[9]

Vysvetlenie pojmu ospravedlnenie

Ako už hovorila predchádzajúca kapitola, pojem spravodlivosť je blízky viacerým pojmom, najbližšia súvislosť je práve s pojmom ospravedlnenie.

Ospravedlnenie je podľa katolíckeho učenia proces, pri ktorom Boh slobodným činom lásky privádza človeka k sebe do toho vzťahu, ktorý ako svätý Boh od človeka vyžaduje a ktorý je mu ako Boh obdarúvavajúci milosťou ochotný darovať. Robí to tak, že činí človeka účastným božskej prirodzenosti. To sa deje tak, že Boh necháva v hlbinách podstaty človeka účinne prebývať svojho vlastného Ducha Svätého ako Ducha synovstva Božieho, Ducha slobody a sviatosti, ktorý činí človeka podobného Bohu. Duch slovom viery a sviatostným znamením vydáva svedectvo o tomto novom stvorení, v ktoré človek verí, ale nemôže ho reflektívne zistiť. Táto ospravedlňujúca spravodlivosť je súčasne odpustením hriechov. Božia vôľa k ospravedlneniu je zásadne vo svete prítomná, eschatologicky neodvolateľná a vtelením Božieho Syna, Ježiša Krista, jeho smrťou a zmŕtvychvstaním istá. [10]

„Vzkriesenie Ježiša Krista malo za cieľ naše ospravedlnenie. V pravde chcel Boh v Kristovi dokázať svoju spravodlivosť, že je totiž spravodlivý a ospravodlivuje tých, ktorí veria v Ježiša.“[41]

Pojem ospravedlnenie sa v Katechizme Katolíckej Cirkvi nahradil pojmom ospravodlivenie, ktoré vymedzuje takto: *„ospravodlivenie je zároveň prijatím Božej spravodlivosti vierou v Ježiša Krista.“* (KKC 1991).

Ospravodlivenie nám svojím umučením zaslúžil Ježiš Kristus, ktorý sa obetoval na kríži ako živá, svätá a Bohu milá obeta a ktorého krv sa stala

---

9 Porov. WOJTYLA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava : Metodicko . oedagigické centrum, 1986. s. 192 – 193.

10 Porov. RAHNER, K. – GRIMLER, H.: *Teologický slovník.* Praha : Zvon, 1996. s. 231.

11 DUFOUR, X. L.: *Slovník biblickej teológie.* Bratislava : Dobrá kniha, 1969. s. 792.

prostriedkom zmierenia za hriechy všetkých ľudí. Ospravodlivenie sa udeľuje krstom, sviatosťou viery. Cieľom ospravodlivenia je Božia a Kristova sláva a dar večného života. (KKC1992).

„Ale sú ospravedlnení zadarmo jeho milosťou, vykúpením v Ježišovi Kristovi. Jeho Boh ustanovil ako prostriedok zmierenia skrze jeho krv prostredníctvom viery, aby ukázal svoju spravodlivosť, lebo v minulosti prehliadal predošlé hriechy, vo svojej božskej zhovievavosti, aby v tom čase ukázal svoju spravodlivosť: že sám je spravodlivý a že ospravedlňuje toho, kto verí v Ježiša." (Rim, 3,24-26).

Keďže táto spasiteľná Božia vôľa je daná ľuďom v Ježišovi Kristovi, je predmetom viery, s ktorou sa stretne každý jednotlivec napriek svojej hriešnosti; je predmetom dôvery plnej nádeje, nie však sebaistej reflexnej istoty spásy. Božia činnosť pri ospravedlnení neobchádza slobodné jednanie človeka, ale stáva sa účinnou práve pri tomto slobodnom čine viery, nádeje a lásky, ktorou človek prijíma Božie sebazdieľanie. Preto sa táto Bohom darovaná a človekom prijatá spravodlivosť stráca, ak človek ťažkým hriechom z vlastnej viny odmietne Božiu lásku. Keďže sa ospravedlnenie deje ako udalosť v človeku, je skutočne radikálnym prechodom zo stavu hriechu do stavu ospravedlnenia aj keď na človeka naďalej dopadá hriech, nie je schopný s istotou subjektívne uvážiť svoj stav pred Bohom a stále hreší.[12]

Ospravodlivenie utvára spoluprácu medzi Božou milosťou a slobodou človeka. Zo strany človeka sa ospravodlivenie prejavuje v tom, že vierou súhlasí s Božím slovom, ktoré ho pozýva na obrátenie a láskou spolupracuje s vnuknutím Ducha Svätého, ktorý ho predchádza a ochraňuje.

Spravodlivosť Božia

Spravodlivosť Božia sa nazýva v teológii mravná vlastnosť Božej vôle zaujímať voči tvoru správny vzťah t. j. vzťah zodpovedajúci podstatám oboch strán. Jedinou normou spravodlivosti Božej je Božia vlastná svätá vôľa, ktorá je identická s Božou podstatou. Boh vo svojom stvorení a milosti činí človeka skutočným objektom svojho jednania a pritom rešpektuje slobodu tvora, ktorú sám stvoril. Preto môže byť Božia vôľa voči tvoru ako spravodlivosť, tak aj milosrdenstvo. Jeho spravodlivosť ho nenúti k určitému jednaniu, ako napríklad k vyžadovaniu plného zadosťučinenia. Boh vo svojej slobode môže na ľudskú vinu, ktorú pripustil a ktorá je skutočným odporom proti jeho svätej vôli, odpovedať odsúdením a odplatou práve tak, ako môže odmeniť ako spravodlivý sudca, zásluhu, darovanou jeho milosťou. Človek nedokáže zvládnuť jednotu milosrdenstva a spravodlivosti Božej, to dokazuje božský charakter oboch vlastností. Podľa

[12] Porov. RAHNER, K. – GRIMLER, H.: *Teologický slovník.* Praha : Zvon, 1996. s. 231.

zjavenia sa stávame spravodlivými a zúčastňujeme sa tak spravodlivosti Božej, tým Boh zjavuje, ako je súčasne milosrdný a spravodlivý, keď nás pretvára tak, že je voči nám jeho láska spravodlivá čo do podstaty a skutočnosti. [13]

a) spravodlivosť Božia podľa Izraelitov

Izraeliti mali o Bože spravodlivosti takúto predstavu: Boh nebol pre nich jednoducho „najvyššie bytie", o ktorom verili, že každého odmení za dobro a potrestá za zlo. Boh bol pre nich Bohom Abraháma a Izáka, Bohom, ktorý vyvolil Izrael medzi všetky národy a učinil ich svojim národom, Bohom, ktorý sa Izraelu zasľúbil ako Pán a partner v zmluve. Božia spravodlivosť preto spočívala pre Izraelitov tiež v tom, že Boh verne stál pri svojom národe, a preto bola Božia spravodlivosť a Božia pomoc v očiach Izraela to isté. Preto sa modliaci ľud Izraela dovolával vo svojej núdzi Božej spravodlivosti a nie Božieho milosrdenstva.[14]

Občianska spravodlivosť je v právnej praxi Izraelitov vyžadovaná od sudcov, ktorí sú vyzývaný k tomu, aby pri výkone svojich povinností prejavili integritu.[15] *„Vo všetkých bydliskách, ktoré ti dá Pán, tvoj Boh, ustanovíš podľa kmeňov sudcov a pisárov, aby súdili ľud spravodlivým súdom. Nech sa nechýlia na jednu stranu, nebudeš brať ohľad na osobu a dary neprijmeš, lebo dar zaslepuje oči múdrych a prevracia reči spravodlivých."* (Dt 16, 18-20).

Spravodlivosť sa taktiež očakávalo od kráľov, ktorí boli za spravodlivosť chválení. *„Dávid kraľoval nad celým Izraelom a Dávid vysluhoval právo a spravodlivosť všetkému svojmu ľudu."* (2Sam 8, 15).

„Nech je zvelebený Pán, tvoj Boh, ktorý má v tebe záľubu a dosadil ťa na trón Izraela! Pretože Pán má Izrael vždy rád, ustanovil ťa za kráľa, aby si vysluhoval právo a spravodlivosť." (1Kr 10, 9).

b) spravodlivosť Božia podľa Pavla

Hovoríme o niekom, že je spravodlivý, potom tým máme na mysli, že dáva svojmu blížnemu to, čo mu právom patrí. Ak je pre nás spravodlivosť čnosťou sociálnou, potom žid s pojmom spravodlivosť spája omnoho viac. Spravodlivý je pre neho ten, kto je „správny", kto je po všetkých stránkach „v poriadku". V poriadku je podľa židovského hľadiska ten, kto žije v správnom vzťahu s Bohom a so svojim blížnym, to znamená, že zachováva Božie prikázania a raduje sa z božích ustanovení. Takýto človek môže dúfať, že ho Boh raz pri poslednom súde prehlási za spravodlivého a daruje mu potom život a spásu. Vyvolený Žid vždy vedel

---

[13] Porov. RAHNER, K. – GRIMLER, H.: *Teologický slovník.* Praha : Zvon, 1996. s. 318.

[14] Porov. LIMBECK, M.: *Štuttgartský komentár 1, Evangelium svätého Matiša.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 72.

[15] Porov. PESCHKE, K. H.: *Křesťanská etika.* Praha : Zvon, 2004. s. 208.

a vie o tom, že spravodlivý nemôže získať poslednú istotu o spáse zo seba samého, ale že je to Boh, ktorý ho pri súde „ospravedlní", to znamená prehlási za spravodlivého.

Pavol vychádza v zásade z toho, že pred Bohom nie sú spravodliví tí, ktorí zákon počujú, ospravedlnení budú tí, ktorí zákon svojimi činmi plnia.

Kto si myslí, že v každodennom živote v spoločenstve veriacich môže ľahko rozlišovať medzi spravodlivými a nespravodlivými, zbožnými a bezbožnými, ten sa veľmi mýli. Podľa požiadaviek tóry nie je v poriadku žiadny človek, všetci sme hriešni. [16]

Pre Pavla je spravodlivosť Božia tá, ktorú Boh dáva, skutočnosť, ktorú Boh hriešnikovi a bezbožníkovi otvoril, keď ho pri krste povýšil a umožnil mu vo viere v Ježiša Krista a v jeho dielo spásy spravodlivosť, ktorá sa stala zjavnou v evanjeliu. Bezbožníkovi Boh sľúbil, že bude na eschatologickom súde uznaný spravodlivým. Ospravedlnenie skrze Boha je teda niečo, čo sa stalo, čo je však zásadnou myšlienkou do budúcnosti, záchrana človeka sa ako skutočne platná preukáže pri poslednom súde. Pre Pavla má zásadný význam, že zákon alebo naplňovanie zákona vyjadruje zákona človekom nemôže hrať pre spásu žiadnu úlohu. Preto svoj postoj k ospravedlneniu a k zákonu vyjadruje zásadne v polemikách, a preto prirodzene v závislosti na situácii. Jeho zásadným názorom je, že v Ježišovi Kristovi a v jeho diele spásy v smrti a v zmŕtvychvstaní bola človeku otvorená nová, konečná možnosť spásy. Pavlova pozícia je teda veľmi jednoznačná: Skutok zákona nijako neprispieva k spravodlivosti, tento názor môže apoštol aplikovať aj na ďalšie problémy. Pokiaľ ide o vlastnú spásu, človek je bezmocný. [17]

Vieme, že človek je uznaný za spravodlivého iba vtedy, keď uverí v Ježiša Krista a nie keď robí skutky ako prikazuje Zákon. Ak by nás mohol ospravedlniť Zákon, potom by Kristus zomrel zbytočne. Z toho dôvodu sme prijali vieru v Ježiša Krista. Tak sme boli uznaní za spravodlivých preto, že sme uverili v Ježiša Krista, nie preto že sme robili skutky podľa Zákona. Pre skutky Zákona nebude žiadny človek uznaní za spravodlivého. To je evanjelium, ktoré Pavol hlása medzi pohanmi. Hľadať spravodlivosť skrze skutky preto znamená odpadnutie od Krista. Podľa jeho názoru je ospravedlnenie bez skutkov Zákona uvedené už v Starom zákone.[18] Pavol menuje hneď Abraháma, ktorý bol ospravedlnený, pretože

---

[16] Porov. THEOBALD, M.: *Štutgardský komentár 6.* Kostelní Výdří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. s. 46.

[17] Porov. HOPPE, R.: *Štutgardský komentár 15 List Jakubov.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001. s. 59.

[18] Porov. PORSCH, F.: *Mnoho hlasu jedna víra.* Praha : Zvon, 1993. s. 149.

mu uveril. Je označovaný ako náš praotec podľa tela. Ide pritom o základnú otázku, ako práve Abrahám dosiahol ospravedlnenie. Pre Pavla je dôležité, že môže zdôrazniť, že Abrahám dosiahlo ospravedlnenie ešte ako neobrezaný. Obriezka je znamením pre pečať spravodlivosti z viery, t. j. potvrdením spravodlivosti, ktorú získal Abrahám ešte pred obriezkou, takže je otcom veriacich bez obriezky. Je tiež otcom tých obrezaných, ktorý ho nasledujú vo viere. Prísľub, ktorý dostal Abrahám pre seba a pre svojich potomkov, nie je viazaný na zákon, ale na vieru, preto je Abrahám otcom nás všetkých. Jeho viera zosilnela a on oslávil Boha. Abrahám bol pevne presvedčený, že Boh môže splniť to, čo sľúbil. Tu Pavol vidí spojitosť Abraháma a kresťanov. Ako jeho uznal Boh za spravodlivého, tak to isté platí tiež pre tých, ktorí veria tým istým spôsobom, t. j. všetkým tým, ktorí veria v zmŕtvychvstanie Ježiša, nášho Pána, ktorý zomrel za naše hriechy a vstal zmŕtvych pre naše ospravedlnenie.[19] Pavol sa otázke Božej spravodlivosti a ospravedlneniu hriešnika neskôr opäť venoval, rozvinul ju a prehĺbil v liste Rimanom.

c) spravodlivosť Božia v evanjeliu

Božia spravodlivosť v evanjeliu sa stala skutočnosťou podľa zasľúbenia Písma, evanjelium má teda hlbšiu súvislosť s nádejou Izraela, aj keď pre prevažnú väčšinu Židov skrytú. To ukazuje na jedno dôležité hľadisko, ktoré by mohlo byť tiež spolu v hre, keď Pavol v liste Rimanom zámerne hovorí o Božej vlastnej spravodlivosti. Označuje týmto obratom Božiu vernosť zmluve voči Izraelu aj keď je rozšírená univerzálne. Univerzalita evanjelia však neznamená, že by sa im jednoducho vymazali zvláštne dejiny Pánove s jeho ľudom. Má Božia vernosť zmluve s Izraelom upadnúť do zabudnutia skutočne iba z toho dôvodu, že Boh teraz svoju spásu obrátil ku všetkým ľuďom bez rozdielu.[20]

2 Starozákonná spravodlivosť u Pavla a Jakuba

Vernosť zákona a vytrvalosť v protivenstvách sú pre súčasné židovstvo podstatné predpoklady, za ktorých spravodlivý osvedčuje svoju spravodlivosť. Taká viera vedie k Božiemu uznaniu. Boh Abrahámovi pripočítal jeho živú vieru za spravodlivosť. Abrahámovo jednanie mu umožnilo stať sa priateľom božím. Pri všetkej podobnosti so židovskou tradíciou by sme však ani tu nemali prehliadnuť, že Jakub kladie nový dôraz. Autor spomína aspekt vernosti zákonu ako kritérium Abrahámovej viery, rovnako nehrá zákon žiadnu úlohu v porovnaní so spojením viery a skutku. Preto

---

[19] Porov. TICHÝ, L. a spol.: *Od Abraháma k novej zmluve*. Olomouc : Tiskservis, 2007. s. 158-159.

[20] Porov. THEOBALD, M.: *Štutgardský komentár 6*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. s. 48.

nebol nikdy skutok u Jakuba totožný so skutkom zákona a vznikol preto problém jakubovského poňatia viery vzhľadom k pavlovskému uvažovaniu o ospravedlnení.

Jakub kladie otázku pre usporiadanie viery a skutku a vyvodzuje odpoveď, že viera a skutok spoločne pôsobia spravodlivosť. S porozumením pojmu spravodlivosť je spojení zvláštny problém. Židovská predstava o tom, čo znamená byť spravodlivý, spojujeme so spravodlivosťou vyrovnávajúcu sociálne a určité ďalšie záujmy. V židovskom svete tým však bol myslený v prvom rade správny vzťah k Bohu. Jedná sa potom o stav človeka byť spravodlivý pred Bohom. [21]

Boží súd sa koná podľa pravdy alebo spravodlivo. To podľa Pavla znamená, že Boží rozsudok zodpovedá životnému konceptu každého človeka, na neho samotného nechá dopadnúť jeho následky v dobrom aj zlom a definitívne ich s nimi spojí. Uznávať výlučne skutky ako meradlo súdu však znamená, že Boh neberie ohľad na vážnosť osoby, či je človek židom alebo pohanom, to pri súde nehrá žiadnu úlohu. Ak je napriek tomu súdom postihnutý žid, tak to môže znamenať iba jedno: preto že žid má tóru, to znamená stelesnenú Božiu vôľu, bude volaný k zodpovednosti zvláštnym spôsobom. Z toho, že má tóru, neplynú žiadne privilégia, ale zvýšená zodpovednosť. V skutočnosti sa už ľudia podľa Pavla dávno rozhodli, a síce proti Bohu, preto Pavol nepochybuje o tom, aký výsledok súdu by bolo možné z ľudského hľadiska očakávať. Všetci, židia aj pohania, sú pod mocou hriechu a musia preto očakávať svoje odsúdenie. Rovnako ako žid nebude mať pri súde žiadnu prednosť pred pohanom iba preto, že má zákon, nepomôže mu ani jeho obriezka, aj keď podľa židovského chápania poskytuje účasť na ochrane, ktorou je Božia zmluva. Rozhodujúce bude, či uvádzal alebo neuvádzal v skutok boží prikázanie.[22] Skutočný význam možnosti univerzálnej kresťanskej spásy sa Pavlovi pravdepodobne rozjasnil postupne ako pracoval so židmi, ktorí o toto jeho posolstvo odmietali prijať a s pohanmi, ktorí o toto posolstvo dbali. Z jeho skorších listov vidno uvedomenie si privilegovanej pozície jeho bratov židov v Božom pláne spásy.[23]

Jakub vo svojej teológii ospravedlnenia nenadväzuje na Pavlove slová o skutku zákona, že sa v tom tiež odchyľujú nielen od Pavla samotného, ale líšia sa aj od židovskej teológie ospravedlnenia. Domnieva sa, že pokiaľ ide o túto tézu, môže sa odvolať na Pavla a na jeho teológiu ospravedlne-

---

21 Porov. HOPPE, R.: *Štuttgardský komentár 15 List Jakubov.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001. s. 59.

22 Porov. THEOBALD, M.: *Štuttgardský komentár 6 List Rimanom.* Kostelní Vydří : Karmelitánské , nakladatelství, 2001. s. 69.

23 Porov. SLIVKA, D.: *Rok svätého apoštola Pavla.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. s. 44

nia oslobodenú od zákona. Jakubova argumentácia ústí do verša 22, jedná sa o spolupôsobenie viery a skutku, pričom nemôže byť viera a skutok len vedľa seba, ale skutky sú priradené viere, patria k viere, ktorá zostáva stále subjektom. [24]

Spravodlivosť Božia v Liste Korinťanom

V liste Korinťanom vyložil Pavol svoje poňatie o ospravedlnení hriešnika na základe milosti vetami o uzmierení. Pavol zdôrazňuje, že Boha neuzmieril človek, ale že to bol Boh, ktorý pre Kristove zásluhy zmieril svet so sebou a ľuďom už neprirátava ich poklesky. Božia spravodlivosť sa podľa Pavla zjavila ako bezpodmienečná a v ústrety vychádzajúca láska. Boh dokazuje svoju lásku k nám tým, že Kristus zomrel za nás, keď sme boli ešte hriešnikmi. Tým budeme zachránení skrze neho od Božieho hnevu teraz, keď sme ospravedlnení jeho krvou. Môžeme sa chváliť skrze nášho Pána Ježiša Krista, pretože skrze neho sa nám teraz dostalo zmierenie.[25]

Spravodlivosť Božia v Liste Rimanom

Obsiahly list je možné rozdeliť do troch častí. Prvá časť obsahuje hlavnú tému, pôvodný význam evanjelia. Zapodieva sa otázkou, čo robí človeka spravodlivým pred Bohom. Potom nasleduje jadro listu. V ňom sa totiž zjavuje Božia spravodlivosť z viery pre vieru ako je napísané: *„Spravodlivý bude žiť z viery“.* Podobne ako v Liste Galaťanom, hovorí Pavol, že Boh robí človeka spravodlivým nie na základe skutkov Zákona, ale na základe viery v Ježiša Krista. Kde ale bezbožnosť alebo nespravodlivosť pravdu vytláča, tam sa ukáže Boží hnev. V dôsledných analýzach popisuje Pavol ako sa pohania a Židia stali pred Bohom hriešnikmi. I keď obaja mali schopnosť poznať Boha, neurobili, čo Boh chcel. Preto by sa mali obidvaja pred Bohom ospravedlniť. Toto však môžu získať jedine od Boha. Čo však spôsobuje Bohom darované ospravedlnenie? Ospravedlnenie z viery oslobodzuje človeka od mocností skazy, ktoré ho ohrozujú: od božieho hnevu, od hriechu, od Zákona a od smrti. Ospravedlnenie dáva človekovi pozitívne nový spôsob života, ktorého najdôležitejšie znaky sú: pokoj s Bohom, sloboda, nádej, radosť, a večný život. Asi nikde sa tak dôsledným spôsobom neukázalo nové kresťanské porozumenie človeka voči nekresťanskému človekovi ako tu v Liste Rimanom.[26]

---

[24] Porov. HOPPE, R.: *Štuttgardský komentár 15 List Jakubov.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001. s. 60-62.

[25] Porov. PORSCH, F.: *Mnoho hlasu jedna víra.* Praha : Zvon, 1993. s. 150-151.

[26] Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písma.* Spišské podhradie : Kňažský seminár biskupa J. Vojtašáka, 1993. s. 486-487.

V druhej časti hovorí Pavol zase o probléme Izraela. Neplatia tu už Božie prisľúbenia, ktoré platili v Starom zákone Izraelu. Zavrhol Boh svoj národ? Izrael už nemôže viac dosiahnuť ospravedlnenie preto, že priveľmi dbal na diela zákona.

V tretej časti vyzýva Pavol ku skromnosti a mierumilovnosti. Osobitný záujem oddávna vzbudzovala jeho výzva k poslušnosti voči štátnej vrchnosti: „Každý nech sa poddá vyššej moci, lebo niet moci, ktorá by nebola od Boha.[27]

Pavol sa v Liste Rimanom snaží brániť pred nedorozumeniami, ktoré vytvárajú priehradu na falošných miestach. Preto neskôr v oddieli (6,1-8,17), vykladá s ohľadom na „ospravedlnenie bezbožného", že ospravedlnenie bezbožného v evanjeliu nenahráva morálnemu úpadku, ale naopak uvádza do poriadku skutočne vo všetkých vzťahoch života toho, kto verí v Ježiša Krista. Lenže nie je všetka činnosť spravodlivosťou, všetka spravodlivosť plynie z toho, že jej predchádza bytie bezbožného, ktorý bol oslobodený. Naopak – základ Božieho výroku: Ty si v poriadku, ty si spravodlivý! Nie je z jednania človeka. Len preto, že Boh svojim oslobodzujúcim výrokom daroval bezbožnému nový priestor k životu a k bytiu, dokáže teraz i bezbožný zodpovedať Božej vôli. Pre list Rimanom je charakteristické, že v ňom Pavol už nehovorí, ako vo svojich doterajších listoch, len o ospravedlnení človeka a jeho spravodlivosti prijatej od Boha., ale pred tým aj o vlastnej spravodlivosti Božej. Človek dosiahne oslobodzujúci výrok nielen skrze téru, ale skrze vieru, tým vedome zabudováva tiež do svojho obrazu Boha. Boh ja spravodlivý sám a zjavil v evanjeliu svoju spravodlivosť, to znamená svoju bezpodmienečnú spásonosnú vôľu. [28]

Je všeobecne známe, že hlavná teologická tému listu Rimanom zodpovedá problematike, ktorú riešil apoštol Pavol v liste Galaťanom. Je to otázka ospravedlnenia človeka pred Bohom na základe viery. Pavol najprv zoširoka poukazuje na všeobecnosť hriechu, ktorá sa dotýka židov aj pohanov. A voči tomu ako jediné východisko predkladá zmierenie a vykúpenie Božou milosťou skrze vieru v Ježiša Krista. Hlavnou výpoveďou tohto oddielu nachádzame v 3, 28: „Človek je ospravedlňovaný vierou bez skutku zákona". [29]

V živote človeka môžu nastať situácie, kedy by človek mohol zabudnúť na svojho Stvoriteľa. Pavol však vie, že to všetko nemôže ospravedlnených oddeliť od Božej lásky v Ježiša Krista. Je si tiež istý, že nie len vtedy,

---

[27] Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písma.* Spišské podhradie : Kňažský seminár biskupa J. Vojtašáka, 1993. s. 486-487.

[28] Porov. THEOBALD, M.: *Štutgardský komentár 6.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. s. 47.

[29] Porov. TICHÝ, L. a spol.: *Od Abraháma k novej zmluve.* Olomouc : Tiskservis, 2007. s. 157.

keď príde viditeľné Božie kráľovstvo, sa nám dostane odpočinutie od utrpenia, ale už teraz sa vo všetkých utrpeniach veriacim otvára útočisko a domov skutočnejší ako všetko ostatné, Božia láska v Krista. [30]

Záver

Ospravedlnenie hriešnika je samozrejme vecou viery, ale nemôžme ho zamieňať s našimi skúsenosťami. Jeho spoľahlivosť nezávisí na našich dobrých pocitoch a duševnej rovnováhe. Ináč by nebolo ospravedlnenie hriešnika tým, čím svojou podstatou je: rozsudkom oslobodzujúcim z čírej milosti od všetkej našej viny, na ktorú sa ako na výrok spoľahlivého Boha môžeme spoľahnúť vo všetkých našich životných situáciách. To platí aj keď sa niekedy cítime úplne inak, skutočnosť našej viery však siaha hlbšie ako naše pocity. A predsa tento silne rečnícky a citovo zafarbený text pôsobí dojmom, že viera v ospravedlnenie v Ježišovi Kristovi môže, ba musí prispieť k citeľnej zmene nášho života smerom k väčšej vnútornej a vonkajšej slobode, k uzdraveniu nášho ľudstva v rôznych ohľadoch.

Spása v plnom kresťanskom zmysle nie je vypestovanie zdravej ľudskej osobnosti, ale iba v ospravedlnení hriešnika v Ježišovi Kristovi. Neoslobodzuje iba od strachu o seba samého, ktorý pochádza zo skúsenosti mojej konečnosti, ale dáva mi účasť aj na budúcom Božom svete, v ktorom už nebude smrť, ktorá je základom nášho strachu.[31]

Zoznam použitej literatúry

DOUGLAS, J. D.: *Nový biblický slovník.* Praha : Návrat domu, 1982. 1243 s. ISBN 80-85495-65-1.

DUFOUR, X. L.: *Slovník biblickej teológie.* Bratislava : Dobrá kniha, 1969. 1632 s.

HOPPE, R.: *Štuttgardský komentár 15, List Jakubov.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001. 109 s. ISBN 80-7192-498-9.

http://sk.wikipedia.org/wiki/Spravodlivosť

Katechizmus Katolíckej Cirkvi. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1999. 918 s. ISBN 80.7162-259-1.

LIMBECK, M.: *Štuttgartský komentár 1, Evanjelium svätého Matúša.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996, 279 s. ISBN 80.7192-146-7.

PESCHKE, K. H.: *Křesťanská etika.* Praha : Zvon, 2004. 695 s. ISBN 80-7021-718-9.

---

[30] Porov. THEOBALD, M.: *Štutgardský komentár 6.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. s. 74

[31] Porov. THEOBALD, M.: *Štutgardský komentár 6.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. s. 224 - 225.

PORSCH, F.: *Mnoho hlasu jedna víra.* Praha : Zvon, 1993. 246 s. ISBN 80-7113-077-X.

POTÚČEK, J.: *Biblická konkordancia.* Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 1997. 716 s. ISBN 80-85486-21-0.

RAHNER, K. – GRIMLER, H.: *Teologický slovník.* Praha : Zvon, 1996. 439 s. ISBN 80-7113-212-8.

SLIVKA, D.: *Rok svätého apoštola Pavla.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. 187 s. ISBN 978-80-8068-914-8.

SVATÉ PÍSMO. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2005.

THEOBALD, M.: *Štuttgartský komentár 6, List Rimanm.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. 489 s. ISBN 80-7192-433-4.

TICHÝ, L. a spol.: *Od Abraháma k novej zmluve.* Olomouc : Tiskservis, 2007, 191 s. ISBN 978-80-244-1845-2.

TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písma.* Spišské podhradie : Kňažský seminár biskupa J. Vojtašáka, 1993. 538 s. ISBN 80-7142-017-4.

WOJTYLA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava : Metodicko – pedagogické centrum, 1986. 223 s. ISBN 80-8052-170-0.

Fenomén pokánia vo Svätom Písme ako základ pre pochopenie liturgických textov

OĽGA FEJERČÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *This study analyzes the very concept of repentance and his understanding of the individual books of the Old and New Testaments, as the cornerstone of understanding the liturgical texts. The aim of this study is to highlight not only the dynamic shift in the understanding of the meaning of metanoia, as well as the broad-scope, which involves repentance. By combining the analysis still get the current call to repentance, which exceeds far beyond our time and not at all something is outdated, on the contrary, still shows us the way of life no matter where we already are.*

Key words: *Metanoia. Repentance. Old Testament. New Testament. Dynamic. Meaning.*

Na to, aby ľudstvo mohlo žiť na našej planéte bolo už od prvých rokov jeho existencie jasné, že potrebuje viac ako len životný priestor okolo seba a základné podmienky pre život. Človek si je odpradávna vedomý toho, že potrebuje iného človeka pre spoločenstvo, určité pravidlá, aby s ním komunikoval, chránil sa, vytváral vzťahy a zabezpečoval životný kolobeh na zemi. Čím sa však naša civilizácia stáva vyspelejšou, tým viac tieto základné potreby zaznamenávajú úpadok, či úplne absentujú, čo v konečnom dôsledku vedie k ďalekosiahlym celosvetovým problémom a krízam vo svete. Základ, na ktorom sa kedysi stavalo, dnes zvetráva a rozpadáva sa, čo skôr či neskôr spôsobí pád celej stavby. O komunikácii a medziľudských pravidlách, ktorých verejným prevedením je moderný zákon či charta ľudských práv, sa napísalo už tony slov. Kríza komunikácie či potláčanie osobnosti však naďalej pretrváva a má hlboké následky v celom ľudskom pokolení. A aj keď si je človek vedomý potreby dobrých základov a základnej bunky spoločnosti - rodiny, pri prvej prekážke sa vzdáva a necháva sa iba unášať vlnami obklopujúceho sveta a bezcieľne

prežíva, nechávajúc sa hádzať zo strany na stranu. Áno, značná časť ľudstva nežije, iba prežíva svoj život.

Pravidlá sú však preto, aby nás chránili a pomohli nám dosiahnuť cieľ. To isté platí i pre duchovný život, ktorý taktiež v celosvetovom meradle zaznamenáva hlbokú krízu identity. Na jednej strane badať obrovskú vlnu sekularizácie, ktorá degraduje vieru iba na bezduché a nelogické poučky a príkazy, predkladajúce ako nepotrebné pre život a prežitok moderného sveta. Na strane druhej je neschopnosť veriacich ľudí byť soľou tejto spoločnosti a jasne pomenovať základné problémy, ponúkať ich riešenie spojené s odovzdávaním živej viery a ducha s kresťanskými princípmi. Na to, aby však človek mohol byť dobrým zrnkom soli, potrebuje pravidelnú sebareflexiu, snahu poznať seba samého i princípy vlastného života. Táto sebareflexia je druhom sebaobnovenia a načerpania sily. Je mnoho spôsobov či prevedení tejto sebareflexie. Podstatným spájajúcim prvkom je však ochota podstúpiť ju.

Prirodzený človek sa nerád vidí v pravde, so svojimi chybami a nedostatkami, pretože by si ich musel priznať. A to je človeku od prvotného hriechu proti srsti. Je to však životne dôležité, kvôli pokore – matke všetkých čností. Múdry človek pozná hodnotu sebareflexie, aj keď kvôli hriechu sme často neschopní vidieť jej úplnú cenu, jej dôležitosť a nájsť si naň čas. A pretože zabúdame na tento dôležitý fakt, zlyháme. A cez toto zabúdanie, zlyhanie a hriech sa náš život stáva opäť starým, plytkým, tmavým a nakoniec bezvýznamným, nezmyselným putovaním k nezmyselnému koncu.[1] Myslíme si, že i preto sviatosť zmierenia zažíva takú krízu. Cirkev ako záchrana ľudstva nám však pravidelne prichádza na pomoc, keď nám neustále pripomína a sprítomňuje sviatky, vysluhuje sviatosti, pripravuje nás na ne a okrem toho nám ponúka napríklad množstvo literatúry približujúcej a vysvetľujúcej Božie slovo, vykonáva exercície, obnovy, prízvukuje pôst. Samotná dôležitosť pôstu je v dnešnej dobe tiež podceňovaná. Je potrebné nanovo apelovať na jeho potrebu a účinok, predovšetkým na podstatnú a skutočnú metanoiu v našom živote. Tú možno prirovnať ku generálnej kontrole stavu vozidla. Tak ako je i ona z času na čas potrebná, tak sú sebareflexia a pôst potrebné pre človeka. O čo dôležitejšiu a dlhšiu cestu máme pred sebou, o to viac dbáme o stav vozidla. O čo významnejší sviatok máme pred sebou, o to dôslednejšia by mala byť príprava naň.

Musí existovať príčina, prečo je pokánie také dôležité. A práve ukázať jeho podstatu a dôležitosť je cieľom tejto práce. Pokánie je totiž prostriedkom návratu na cestou spásy.

---

[1] Porov. SCHMEMANN, A.: *Veľký pôst*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996, s. 8.

1 Pokánie ako základný prvok života veriaceho človeka

Prvé slová, ktorými sa začalo ohlasovanie príchodu Božieho kráľovstva, boli výzvy k pokániu z úst Jána Krstiteľa. Viera a obrátenie, pokánie a zmierenie sú srdcom našej kresťanskej existencie. Táto hlboká pravda je zjavená už na úplnom začiatku Nového zákona. Pretože iba skrze ne môžeme pochopiť výzvu Predchodcu, ktorá zaznieva úplne na začiatku Kristovho verejného účinkovania: *„Kajajte sa a verte evanjeliu, lebo sa priblížilo nebeské kráľovstvo"* (Mk 1, 14). Ak nezačneme život pokáním, nemôžeme dosiahnuť cieľ zakorenený v každom jednotlivcovi – spočinúť a splynúť s Bohom, našim Pôvodcom a Stvoriteľom.

Po krátkych udalostiach vystupuje samotný Ježiš, ktorý tento apel ešte viac prízvukuje a definuje tak jasne svoju náplň činnosti už hneď na začiatku svojej pozemskej púte. Jeho prvé slová, ktoré povedal, zaznamenal evanjelista Marek v prvej kapitole: *„Keď Jána uväznili, Ježiš prišiel do Galiley a hlásal Božie evanjelium. Hovoril: „Naplnil sa čas a priblížilo sa Božie kráľovstvo. Kajajte sa a verte evanjeliu"* (Mk 1, 14-15). I evanjelista Matúš uvádza túto skutočnosť: *„Robte pokánie, lebo sa priblížilo nebeské kráľovstvo"* (Mt 4, 17). Táto katechéza je veľmi dobiedzavým volaním k zmene života, ktorý nám on sám svojim príkladom ukázal. Je teda zjavné, že Boh pripisuje pokániu tú najväčšiu vážnosť a hodnotu. Ono je východiskovým bodom celého nášho bytia, pretože všetko smeruje k Bohu a skrze pokánie možno k nemu prísť a ostať s ním naveky.

Boh si je vedomý toho, že hriech nemôže odpustiť nik, iba On sám (porov. KKC 1441). Knihy Starého i Nového zákona opakovane hovoria a dosvedčujú, že Boh je ten, ktorý vyzýva človeka k obráteniu, k zmene pomýleného správania a k novej orientácii v živote. Boh je ten, ktorý dáva človeku obrátenie (porov. Rim 5, 8), od ktorého vychádza prvá iniciatíva, ako aj uschopnenie a naplnenie nového života (porov. Flp 2, 13), v ktorom už nepanuje hriech, ale opäť Božia milosť. Obrátenie a pokánie je začiatkom a podmienkou pravého kresťanského života[2] a má svoje miesto v biblickom zjavení. Zakaždým sú uskutočňované v konkrétnom správaní sa človeka a predstavované symbolickými výrazmi - predovšetkým slovom, ktorým človek uznáva svoju vinu a tiež znamením, ktorým prejavuje ľútosť a presvedčenie o zmene života.

Biblický pojem zahŕňa v sebe dva aspekty - negatívny a pozitívny. Negatívna stránka je orientovaná na minulosť a predpokladá zmenu stavu, ktorá je častokrát spojená s bolesťou. Pozitívna stránka pokánia je zameraná na budúcnosť a otvára človekovi novú cestu, za cenu premeny, totiž obrátenia a posvätenia. Inými slovami povedané, pokánie teda záleží jednak v rozpoznaní a zanechaní hriechu, jednak v rozhodnutí a vykročení

[2] SCHMEMANN, A.: *Veľký pôst.* Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996, s. 6.

k novému životu. Pokánie sa nachádza medzi hriechom a spásou. Pokánie je mostom medzi dvoma svetmi. Má miesto práve tam, kde sa stretáva Božie kráľovstvo a kráľovstvo tohto sveta.[3]

Pre pochopenie fenoménu pokánia si musíme najprv jasne definovať základné výrazy (ako je pokánie a jeho formy), a taktiež ich vysvetliť vo svetle starozákonných a následne novozákonných textov. Tento rozbor nám ponúkne ucelenejší obraz fenoménu pokánia, ktorý je potrebný k vysvetľovaniu a pochopeniu i liturgických textov.

1.1 Chápanie pokánia a jeho prejavy v Starom zákone

Pohľad na človeka a jeho hriešny stav, sa vinie celým Starým zákonom. Človek si je vedomý svojho stavu a žije bez ilúzií, pretože vie že *„zmýšľanie ľudského srdca je od mladosti zlé“* (Gn 8, 21), *„niet človeka, ktorý by sa neprehrešil“* – hovorí sa v známej chrámovej modlitbe Šalamúna (1 Kr 8, 46). No zároveň trpko sám priznáva: *„naozaj som sa v neprávosti narodil a hriešneho ma počala moja mať“* (Ž 51, 7). Žalmista sa preto obracia k Bohu a modlí sa: *„Veď nik, kým žije, nie je spravodlivý pred tebou.“* (Ž 143, 2b) *„Ak si budeš, Pane, v pamäti uchovávať neprávosť, Pane, kto obstojí?“*(Ž 130, 3). No i napriek beznádeji a hriešnosti, nevedie toto zmýšľanie starozákonného človeka k rezignácii alebo pesimizmu, ani k úteku od vlastných vín, dokonca ani k izolácii jedincov. Toto vedomie vlastnej beznádeje je vyslovované na pozadí viery v Boha, ktorý vie o snahe ľudstva a jeho boji proti vlastnej hriešnej náklonnosti (porov. Gn 8, 21; 1 Kr 8, 46 – 51; Ž 130, 4). Celý Starý testament hovorí o Božej láske a milosrdenstve, preto môže svätopisec s nádejou na konci hovoriť aj o tragédii ľudstva – prvotnom hriechu a jeho následkoch. Už na konci známeho opisu prvotného hriechu počuje človek slová nádeje a vidí Božiu starostlivosť - Boh zaodieva Adama a jeho ženu Evu do šiat z kože (porov. Gen 3, 21) – to je hlboký a dojímavý obraz toho, že Božia starostlivosť sprevádza aj hriešnych ľudí.[4]

V Starom zákone sa slovom *„pokánie“* prekladali predovšetkým dva výrazy:

„~h;n“*(nāham)*[5] Tento výraz sa iba zriedka užíva v súvislosti s človekom (Ex 13, 17; Jób 42, 6; Jer 8, 6; 31, 19), avšak často v súvislosti s Bohom, kedy sa napr. spomína, že Boh „ľutuje zla“, zamýšľaného či uskutočneného. Tento silný výraz vyplýva z biblického pochopenia

---

3 Porov. JURIŠ, V.: *Pokánie – metanoia.* http://www.christ-net.sk/pokanie_metanoia. (05.11.2011).

4 ORTKEMPER F. J.: Der Ruf zur Umkehr in der Bibel. In: KOLEKTIV DEN AUTOREN: *Busse und Bussfeier.* Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1971. s. 38.

5 ľutovať, rmútiť sa, hlboko vzdychať, trápiť sa, zmeniť zmýšľanie. . KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník,* Praha : Návrat domů, 1996. s. 792.

Božieho postoja voči človeku na úrovni osobného vzťahu. Výraz, že Boh niečoho „ľutuje“ nepoukazuje na nestálosť, či protirečenie Božieho konania, ale na zmenu vzťahu – čin, kedy človek svojvoľne opúšťa Boha a jeho zákon.[6] Tento úmysel vidieť napríklad v knihe *Genezis* 6, 6n: *„Pán ľutoval, že stvoril človeka na zemi“* – tieto slová predchádzajú potope sveta, ktorá bola dôsledkom skazenosti človeka a jeho mravov. Zmenu vzťahu vidieť jasne aj v 1 Sam 15, 11: *„Ľutujem, že som* Šaula *ustanovil za kráľa, lebo odstúpil odo mňa a nesplnil moje slová.“* (Pozri ale aj 2 Sam 24, 16; Jer 18, 10). Boh vždy pri svojom rozhodnutí odhaľuje aj skutočnú príčinu svojho konania. Nikdy nekoná samoľúbo, ale spravodlivo. Pojmy spravodlivosť a milosrdenstvo sú neoddeliteľnými charakteristikami akéhokoľvek Božieho konania. Je potrebné tiež zdôrazniť, že samotný pojem *„spravodlivý“* je potrebné chápať v pozitívnom význame slova.[7] Vo všeobecnosti je totiž tento pojem chápaný skôr negatívne, automaticky sa spája s trestom, čo vzbudzuje dojem Boha ako zlého a prísneho Sudcu, akoby spravodlivý = trestajúci. Stáva sa to preto, že Boha si „poľudšťujeme“ vo svojich predstavách. Ak však neprichádza k zmene zo strany človeka, Boh nemôže byť milosrdný – nemôže „prehliadať“ zlo.

Akonáhle však človek činí pokánie, vždy, keď sa obráti späť k Bohu, nájde Boha milosrdenstva a lásky, nie súdu. *„Roztrhnite si srdcia, a nie rúcho, obráťte sa k Pánovi, svojmu Bohu, veď je dobrotivý a milosrdný, trpezlivý a veľmi ľútostivý a môže odvrátiť nešťastie“* (Joel 2, 13). Túto pravdu, samozrejme v rôznych obmenách, nám pripomínajú mnohí starozákonní proroci (pozri napríklad Jer 18, 8; Jon 3, 9n). Avšak tvrdosť Božieho odsúdenia hriechu nie je nikdy spochybnená. Boh však vždy dáva prednosť milosrdenstvu pred spravodlivosťou, ak sa človek obráti k Bohu, hoc v poslednej minúte života, Boh sa zjavuje ako milosrdný Boh, verný svojmu ľudu i napriek jeho nevere. Táto skutočnosť je zrejmá vo všetkých knihách Svätého Písma – ako v Starom, tak i v Novom zákone.[8]

V súvislosti s človekom, a jeho dynamickým procesom pokánia sa spája druhý výraz:

„שׁוּב“ ***(šûb)***[9] Používa sa v súvislosti s človekom, ktorý volá po návrate k Bohu a k obnove stvorenia. Špeciálny náboženský význam dosiahlo „שׁוּב“ v čase prorokov, badať to predovšetkým u predexilových prorokov.

---

6 Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník,* Praha : Návrat domů, 1996. s. 792.

7 Viac k pojmu spravodlivosti pozri ŠTRBA, B.: Spravodlivý a milosrdný Boh – už v knihe Exodus. In: *Liturgia – časopis pre liturgickú obnovu.* 2011, č. 1. s. 70.

8 Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník,* Praha : Návrat domů, 1996. s. 792.

9 *obrátiť sa, vrátiť sa* - jedná sa o obrátenie v zmysle odvrátenia sa zo súčasného stavu a návrat k východiskovému bodu. MERKLEIN, H.: Buße. In: BALZ H. - SCHNEIDER G.: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band II.* Stuttgart : W.Kohlhammer Verlag, 1981. s. 1024.

Najmä u Izaiáša, Ozeáša *a* Amosa je návrat k Bohu striktne orientovaný osobne – obracia sa a zahŕňa celú existenciu bytia a toto osobné obrátenie podmieňuje celému aktu návratu.[10] Napr. Prorok Amos 4, 6 - 11 jasne hovorí o tom, že zlo, ktorým Boh postihuje hriechy Izraela, nie je zlomyseľnou pomstou, ale prostriedok, ako priviesť Izrael k pokániu.

Jeden z najvýraznejších apelov na pokánie nájdeme u Ozeáša (6, 1-3 a 14, 1-2), za obzvlášť silnú pasáž sa považuje 11, 1-11.[11] Pri Jeremiášovi a taktiež u Ezechiela sa posúva myšlienka návratu od vlastných (osobných) hriechov do popredia.

I napriek tomu, že každá kniha vznikla v inej dobe a rôznych historických dejinách, proroci vždy zachytili podstatu hriechu a pokánia v tej najhlbšej podstate - koreň hriechu spočíval v zlom postavení voči Bohu, k odvráteniu sa od Jeho cesty. Toto odvrátenie bolo častokrát ľudu zobrazené aj na živote samotných prorokov – napríklad manželstvo Ozeáša s prostitútkou ako symbol nevernej lásky Izraela voči Bohu (Oz 1 – 3); prirovnanie Izraela k synom, ktorý sa vzpierajú voči svojmu otcovi (Jer 3, 14. 22). Jeremiáš sa opätovne sťažuje, že ľud zanechal Jahveho (Jer 1, 16; 2, 13.17.19; 5, 7.19), svoju prvú lásku (porov. Jer 2, 2). No zároveň ohlasuje, že návrat k Bohu je jedinou cestou záchrany (Jer 3, 23; 4, 1; 7, 3. 5; 15, 19n; 25, 5).[12]

Obrátenie v Starom zákone, vo svojich základných rysoch, sa teda sústreďovalo najmä na odvrátenie sa od cudzích bohov, o dodržiavanie prísneho monoteizmu, teda znamenalo predovšetkým návrat k Jahvemu a k zmluve medzi Izraelom a Bohom, neraz bolo považované i za znak uzdravenia.[13] Starý zákon *však podtrhuje aj to, že obrátenie znamená viac než len vonkajší prejav ľútosti a zmenu chovania.* Skutočný návrat k Bohu bez ohľadu na okolnosti zahrňuje vnútorné sebapokorenie, hlbokú zmenu v srdci a úprimné hľadanie Boha, čo sa naplno prejaví v *spisoch* Nového zákona (Dt 4, 29n; 30, 2. 10; Iz 6, 9n; Jr 24, 7).

Pokánie teda ako úkon mal u vyvoleného národa hlboký význam. Boh už prostredníctvom Mojžiša dáva svojmu ľudu rôzne obrady a úkony, ktorými by prejavovali svoje kajúce zmýšľanie za každodenné priestupky.

---

[10] Porov. MERKLEIN, H.: Buße. In: BALZ H. - SCHNEIDER G.: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band II.* Stuttgart : W.Kohlhammer Verlag, 1981. s. 1025. WERBICK, J.: Busse. In: KOLEKTIV DEN AUTOREN: *Lexikon für Theologie und Kirche, Band II.* Freiburg : Herder Verlag, 1994. s. 826.

[11] Ďalšie silné výroky nachádzame v Dt 30, 1-10; 1 Kr 8, 33-40; Iz 55, 6n; Ez 18, 21-24. 30-32; 33, 11-16.

[12] ORTKEMPER F. J.: Der Ruf zur Umkehr in der Bibel. In: KOLEKTIV DEN AUTOREN: *Busse und Bussfeier.* Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1971. s. 38.

[13] Porov. JURIŠ, V.: *Pokánie – metanoia.* http://www.christ-net.sk/pokanie_metanoia. (05.11.2011). MERKLEIN, H.: Buße. In: BALZ H. - SCHNEIDER G.: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band II.* Stuttgart : W.Kohlhammer Verlag, 1981. s. 1025.

A tak si ľudia na znak pokory a smútku sypali na hlavu popol, obliekali sa do vrecoviny a postili sa (2Sam 13, 19; Est 4, 3; Iz 58, 5; Jer 6, 26; Dan 9, 3), hlasito plakali a nariekali (Hos 7, 14; Jes 22, 12). Ale i tu badať stále nebezpečenstvo iba vonkajšieho pokánia (vyššie spomínané prejavy), ktoré nie vždy bolo nasledované vnútorným úprimným pokáním (Zach 7, 1 – 14; Iz 58, 3 - 10), čo malo za následok opätovné výčitky zo strany prorokov – *„roztrite si srdcia, a nie rúcho!"* (Joel 2, 13). V konečnom dôsledku badať, že všetky obety a modlitby nie sú nič platné, ak nejde o skutočné vyjadrenie osobného návratu k Jahvemu (1Sam 15, 22; Iz 1, 11 – 20; Jer 7, 3– 28; Oz 6, 6; Am 5, 21 – 27; Mich 6, 6 – 8). Všetky tieto miesta hovoria o jednom – Boh chce srdce človeka, nie jeho obetu.[14]

Pokánie sa tiež spájalo s rôznymi celoročnými obetami *a kultovým očisťovaním, a svoj vrchol dosiahlo v židovskom* „יום כיפור" (*jôm hakkippurîm).*[15] Starý Testament nepozná všeobecný názov „obety", ale v tomto význame užíva rôzne slová pre rôzne obety, podľa ich použitia a úmyslu.[16] Obety boli rozdelené podľa rôzneho druhu a spôsobu premeny (krvavé a nekrvavé), matérie (zviera, rastlina) alebo podľa úmyslu (poďakovanie, zmierenie, očistenie). S výnimkou celostnej zápalnej obety bola vždy iba časť obetného daru určená pre Boha, zvyšok sa použil napríklad na spoločnú hostinu do ktorej boli zahrnutí aj chudobný a siroty. *„Obeta sa nazýva aj darom, lebo predstavuje a zastupuje človeka, ktorý obetným darom výrazne uznáva Božiu velebnosť a ľudskú nehodnosť."*[17] Krv, ako nositeľka života (Lv 17, 11) nesmela byť obetovaná, ale vyliata. Všetky ľudské obety boli u Izraelitov prísne zakázané.

Deň zmierenia je dňom kajúcnosti – počas neho nesmel nikto z Izraelitov pracovať, ale dodržiavať prísny pôst (Lv 16, 29. 31; 23, 27 – 32; Nm 29, 7). Jeho detailné obradové slávenie je opísané v knihe *Levitikus v 16 kapitole. Tento výročný deň zmierenia sa slávil vždy 10. dňa siedmeho mesiaca (*tišri), čo je 5 dní pred sviatkom Stánkov. Nazýva sa tiež „veľkým" alebo „dlhým" dňom, nakoľko počas celého dňa sa prinášali rôzne obety a obetné dary už od predchádzajúceho deviateho večera do nasledujúceho desiateho večera. Bohoslužobné obrady konal výlučne len veľkňaz v jednoduchom rúchu kňazov.[18] Deň zmierenia mal pripomínať Izraelitom,

---

[14] ORTKEMPER F. J.: Der Ruf zur Umkehr in der Bibel. In: KOLEKTIV DEN AUTOREN: *Busse und Bussfeier.* Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1971. s. 38.

[15] Deň zmierenia. Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník,* Praha : Návrat domů, 1996, s. 158.

[16] BECHMANN, U. – FANDER, M.: *Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament.* München : Don Bosco, 2003. s. 186 – 187.

[17] *Sväté písmo Starého i Nového zákona.* Poznámky pod čiarou. Rím : SÚSCM, 1995. s. 193.

[18] Porov. *Sväté písmo Starého i Nového zákona.* Poznámky pod čiarou. Rím : SÚSCM, 1995. s. 220 – 221.

že denné, týždenné a ani mesačné zápalné obety nestačia k odčineniu hriechov. Taktiež mal okrem iného Izraelitov naučiť, že hriech zabraňuje človeku vstúpiť do Božej prítomnosti. Iba veľkňaz smel raz v roku vstúpiť do Svätyne svätých, a to nikdy bez krvi obetovanej na zmierenie za hriechy (Hebr 9, 7).

Priebeh všetkých obradov pochádza od priameho Božieho príkazu, ktorý zjavil Boh Mojžišovi po smrti dvoch *Áronových* synov (porov. Lv 16, 2n). Tento priebeh, vyvolený samotným Bohom, bol účelný, stal sa dokonalým predobrazom Kristovho zmierneho diela na kríži.

Aj v Novom *zákone nachádzame zmienku o Dni zmierenia, v Liste Hebrejom.* V 9 a 10 kapitole sa opäť vysvetľuje rituál Dňa zmierenia, no je to z dôvodu poukázania kontrastu medzi dokonalosťou Kristovho zmierenia a nedokonalosťou tradičných obradov (porov. Hebr 9 - 10). Ježiš je sám označovaný ako Veľkňaz a krv býčkov a capov obetovaná počas Dňa zmierenia je symbolom Jeho preliatej krvi na Golgote. Na rozdiel od kňazov sa nemusel Ježiš očisťovať, pretože bol bezhriešny. Zatiaľ čo veľkňaz svoje obety musel každoročne obnovovať, Ježiš svojou krvou priniesol svetu dokonalé, večné vykúpenie raz a navždy (porov. Hebr 9, 12). Za zmienku stojí taktiež ďalšia známa prax toho dňa, ktorá je taktiež Starozákonným predobrazom – telá zvierat obetovaných za hriechy v Deň zmierenia sa spaľovali mimo tábor Izraelitov. Preto i Ježiš trpel za bránami Jeruzalemu, aby naplnil svoje poslanie.

Obety zohrávali v náboženskom živote Izraelitov dôležitú úlohu. Boli pre nich životnou školou, ktorá formovala ich vzťah k Bohu a bola dôkazom vernosti, oddanosti a dôvery voči Bohu. *I napriek všemožnej snahe Izraelitov a mnohým zmiernym obetám, všetky mohli dosiahnuť iba „očistenie tela" – človeka očistili kultovo, ale vnútornú čistotu, ktorá je predpokladom pre spoločenstvo s Bohom, sprostredkovať nedokázali. A teda žiadna starozákonná obeta nebola natoľko silná, natoľko dokonalá, aby zmierila človeka opäť s Bohom.* To dokázala iba jediná obeta – obeta Ježiša Krista, Božieho Syna. Jeho dokonalou obetou boli všetky starozákonné obety zrušené (porov. Hebr 10, 5 – 18).

Izrael prešiel počas Starozákonnej doby očisťujúcou cestou pokánia. Vzdialil sa od vonkajšieho ritualizmu a snažil sa i vnútorne premieňať a ľutovať svoje previnenia. Vrcholom tejto premeny je i známy Dávidov žalm 51, ktorý zložil po hriechu s Betsabe.[19]

[19] Ďalšie kajúce žalmy sú: Ž 6, 32, 38, 102, 130, 143.

1.2 Chápanie pokánia a jeho prejavy v Novom zákone

V Novom zákone sa slovom *„pokánie“* prekladajú grécke výrazy „μετανοεῖν“ (*metamelomai)* a „μετάνοια“ (*metanoeō).*[20] Lútosť tohto druhu vnímame napríklad v podobenstve o farizejovi a mýtnikovi (Lk 18, 13), o odpúšťaní (Lk 17, 4), ďalej u Mt 21, 29. 32; 27, 3.

Novozákonné používanie týchto pojmov je ovplyvnené predovšetkým starozákonným pojmom „שוּב“[21]; v tomto duchu pokánie nie je iba pocitom ľútosti alebo zmenou spôsobu myslenia, ale jedná sa o *úplný zvrat, totálnu premenu základnej motivácie a zmierenia v živote.* Preto je najvhodnejšie prekladať termín *„metamelomai“* termínom *„obrátiť sa.“*[22]

Prvá výzva, ktorá sa nachádza na začiatku spisov Nového zákona, a taktiež na začiatku Kristovho verejného účinkovania, ako sme to už na začiatku naznačili, je mohutná výzva Jána Krstiteľa k pokániu. Ján Krstiteľ vyzýva Izrael ku krstu pokánia, aby sa všetok ľud kajal, pretože Boží súd je bezprostredne blízko. Táto výzva je radikálnou, existenciálnou výzvou, radikálnou metanoiou, ktorá v Jánovom krste pokánia a vo vyznaní hriechov našla svoje vonkajšie potvrdenie (Mt 3, 1 – 12, Mk 1, 2 – 8, Lk 3, 9. 17). Odvolávanie sa na predošlé skutky kajúcnosti a ich prax sa týmto aktom stávajú bezpredmetnými (Lk 3, 8 – 10), pričom metanoia tu nie je spojená s priamym prísľubom spásy, ale ukazuje sa ako jediná možnosť pre Izrael ako *uniknúť nastávajúcemu hnevu* (Lk 3, 7n).[23] Toto mal na mysli nielen Ján Krstiteľ, ale aj samotný Ježiš.

Charakter pokánia, ako ho Ježiš v celom svojom diele vyžadoval, však v synoptických evanjeliách vyjadrujú ďalšie výroky a udalosti. Tak napríklad Matúš 18, 3 poukazuje na to, že obrátiť sa, znamená stať sa dieťaťom, stať sa maličkým, teda priznať pred Bohom svoju bezmocnosť, i neschopnosť žiť mimo neho, a prijať svoju totálnu závislosť na Bohu, a byť pripravený prijať Božiu pomoc. Pretože ten, kto je ochotný nechať sa Bohom viesť, je ochotný nechať Boha, aby v ňom pôsobil.[24] Ježišove výzvy k pokániu letmo zmieňujú evanjelisti Marek a Matúš, väčší dôraz na ne kladie evanjelista Lukáš. Výzva k pokániu (a prísľub odpustenia) sa pravidelne objavuje najmä v jeho záznamoch kázania prvým kresťanom (Sk 2, 37; 3, 19; 8, 22; 17, 30; 20, 21; 26, 20).[25]

---

[20] V gréčtine zvyčajne znamenajú *„zmenu zmýšľania“*, teda i *„ľutovať, pociťovať výčitky“*.

[21] *„šúb“*

[22] KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník.* Praha : Návrat domů, 1996. s. 792.

[23] Porov. WERBICK, J.: Busse. In: KOLEKTIV DEN AUTOREN: *Lexikon für Theologie und Kirche, Band II.* Freiburg : Herder Verlag, 1994. s. 826.

[24] Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Slovník spirituality.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1999. s. 391.

[25] Okrem týchto zmienok hovorí Nový zákon o pokání napr. ešte v Rim 2, 4; 2 Tim 2, 25; 2 Pt 3, 9; Zj 9, 20n; 16, 9. 11. KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník.* Praha : Návrat

Mk 1, 15 vyžaduje obrátenie ako odpoveď na Božiu výzvu a dáva tak podstatnú podmienku skutočného návratu k Bohu – iba ten, kto sa najprv kajá a zároveň uverí, evanjeliu, bude spasení. Podstatným krokom vpred v Novom zákone je teda podmienka viery v evanjelium. Obrátenie tak získava ďalší rozmer, vyššie spomenutá podmienka viery v evanjelium je podmienkou kresťanskej viery a súčasťou obrátenia.

Charakteristickým prvkom, ktorý nachádzame u Lukáša, je tiež spojenie obrátenia s odpustením hriechov (porov. Sk 2, 38; 3, 19; 5, 31; 8, 22; 26, 18. 20; porovnaj taktiež Lk 3, 3; 24, 47), ale napríklad aj spojenie s krstom a obsiahnutím Svätého Ducha (Sk 2, 38; 11, 18).[26] Obrátenie je podmienkou odpustenia, a dosiahnutie uzdravenia či obsiahnutie Sv. Ducha má ústiť do konkrétnych skutkov, ktoré musia po obrátení nasledovať (porov. Sk 26, 20; Lk 3, 7).

Návrat z hriešneho spôsobu života je vyžadovaný z pohľadu odpustenia hriechov a uzdravenia, ktoré prišlo s osobou Ježiša Krista (porov. Lk 4, 16 – 21; 5, 23 - 25; 7, 47), no neskončila Jeho smrťou. Z utrpenia a zmŕtvychvstania Mesiáša plynie pre čas Cirkvi nová možnosť návratu a odpustenia hriechov, ktorá – počnúc Jeruzalemom – bola ohlásená všetkým národom (Sk 5, 31; Lk 24, 47). Nemožno však poprieť zachovanú postupnosť – Peter sa, spolu s Jedenástimi, obrátil so svojou prvou misijnou rečou najprv na Izrael, Boží vyvolený národ (Sk 2, 14 - 38; 3, 19) a potom – vďaka videniu, ktoré mal v Joppe, že Boh sám dáva túto možnosť obrátenia aj pohanom (Sk 11, 4 – 18) - môžeme túto časť spolu s Lukášom interpretovať – aj pohania majú možnosť návratu k Bohu (Sk 17, 30; 20, 21; 26, 20).[27] Boh túži po návrate každého jedného človeka, bez rozdielu jeho vierovyznania, zaradenia či minulosti. Bola to Božia voľba a túžba spasiť všetkých ľudí, ktorá si na túto prácu použila predovšetkým apoštola Pavla.

V ďalších spisoch Nového zákona vystupuje pojem metanoie v rôznych chápaniach. U Pavla a Jána sa obrátenie vracia späť do roviny slovného vyznania viery (napríklad 1Kor 6, 9n; Jn 3, 36; 5, 24). Často nachádzame aj u *Skutkov apoštolov* metanoiu ako slávnostnú reč, príhovor, nabádanie (Sk 2, 28; 3, 19; 5, 31 apod.). Obrátenie sa je Božím darom pre židov, ale tiež pre pohanov (Sk 2, 38; 3, 19; 17, 30 ; 20, 21; 26, 20) a znamená odvrátenie sa od *„súčasnej nevedomosti"* (Sk 3, 17. 19; 14, 15; 17, 23. 30) a obrátenie sa k Bohu cez Pána Ježiša Krista (Sk 20, 21; 26, 18. 20).

---

domů, 1996. s. 792 - 793.

[26] ORTKEMPER F. J.: Der Ruf zur Umkehr in der Bibel. In: KOLEKTIV DEN AUTOREN: *Busse und Bussfeier*. Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1971. s. 1027.

[27] Porov. MERKLEIN, H.: Buße. In: BALZ H., SCHNEIDER G.: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band II*. Stuttgart : W.Kohlhammer Verlag, 1981. s. 1030.

Radikálnejšie chápanie a vážnosť obrátenia, resp. pokánia nájdeme zas v *Liste Hebrejom*, kde svätopisec viackrát upozorňuje, že pri odpadnutí od viery nie je možná cesta pokánia a návratu (Hebr 6, 4 – 8; 10, 26 – 30; 12, 16n). Tieto vyjadrenia musia byť však chápané ekleziálne v celkovom kontexte *Listu Hebrejom*; svätopisec chce zdôrazniť existenciálnu vernosť k viere a vyznaniu, a nie dogmaticky zdôvodniť postavenie apostatov. V Knihe *Zjavenia apoštola Jána* sa opäť metanoia ukazuje ako jediná cesta, na ktorej sa aj slabšie spoločenstvo (resp. spoločenstvo, odkiaľ mnohí padajú) v bezprostrednej blízkosti konca, dá nanovo obnoviť (porov. Zjv 2, 5. 14n.20n).[28]

Nový zákon nám ukazuje i viacero osobných obrátení, nielen obrátenie celých skupín. Z nich boli niektoré veľmi dramatické (napríklad obrátenie Šavla – Sk 9, 5nn; Kornélia – Sk 10, 44n, filipského žalárnika – Sk 16, 29n), iné zas pokojnejšie a nenápadnejšie (etiópsky eunuch – Sk 8, 30n, Lýdie – Sk 14, 14), avšak Nový zákon neprejavuje žiadny záujem o psychológiu tohto aktu. Autori vnímajú obrátenie dynamicky, nehovoria o ňom ako o čine a interpretujú ho teologicky v pojmoch evanjelia, s čím obrátenec súhlasí a na neho odpovedá. „*Obrátenie v teologickom zmysle znamená oddanie sa Kristovi, rozhodnutie sa pre Krista a zjednotenie sa s ním, čoho symbolom je aj dnes krst.*“[29] Spojenie s Kristom berie novozákonný človek ako skutočnosť, fakt a podľa toho ďalej žije (porov. Rim 6, 1 – 14; Kor 2, 10 – 12. 20n; 3, 1n).

Vnútorné pokánie kresťana sa môže prejavovať veľmi rozmanitým spôsobom. Písmo a Otcovia zdôrazňujú najmä tri formy pokánia: pôst, modlitbu a almužnu (porov. Tob 12, 8; Mt 6, 1-18), ktoré vyjadrujú obrátenie vo vzťahu k sebe samému, vo vzťahu k Bohu a vo vzťahu k iným (KKC 1434). Tieto elementy vychádzajú postupne na povrch aj v jednotlivých nedeliach predpôstneho obdobia, s ktorými majú svoj hlboký súvis.

Z vyššie uvedených analýz jasne vyplýva, že samotné pokánie je jedným z najzákladnejších volaní Boha k človeku, ktoré zaznieva v každom čase a nestráca na svojej aktuálnosti. Táto výzva je o to opodstatnenejšia, že sa neustále blížime ku koncu sveta. Pokánie je odrazovým mostíkom v živote jedinca i spoločenstva. Je to cesta, proces, nie jednorazový úkon. Dovolíme si preto tvrdiť, že pokánie je spôsob života, spôsob sebauvedomovania si samého seba. A až keď človek poznáva samého seba, môže byť prínosom pre druhých a v konečnom dôsledku pre celý svet. Dôkazom toto tvrdenia sú mnohí svätci, ktorí zasvätili svoj život Bohu a službe blížnym.

---

[28] Porov. WERBICK, J.: Busse. In: KOLEKTIV DEN AUTOREN: *Lexikon für Theologie und Kirche, Band II.* Freiburg : Herder Verlag, 1994. s. 827.

[29] Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník.* Praha : Návrat domů, 1996. s. 688.

Zoznam použite literatúry

BECHMANN, U. – FANDER, M.: *Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament.* München : Don Bosco, 2003, 259 s. ISBN 3-7698-1407-X.

JURIŠ, V.: *Pokánie – metanoia.* http://www.christ-net.sk/pokanie_metanoia. (05.11.2011).

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 1999, 918 s. ISBN 80-7162-259-1.

KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník,* Praha : Návrat domů, 1996, 1243 s. ISBN 80-85495-65-1.

KOLEKTÍV AUTOROV: *Slovník spirituality.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1999, 1295 s. ISBN 80-7192-338-9.

MERKLEIN, H.: Buße. In: BALZ H. - SCHNEIDER G.: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band II.* Stuttgart : W.Kohlhammer Verlag, 1981, 1358 s.

ORTKEMPER F. J.: Der Ruf zur Umkehr in der Bibel. In: KOLEKTIV DEN AUTOREN: *Busse und Bussfeier.* Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1971, 163 s.

SCHMEMANN, A.: *Veľký pôst.* Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996, 127 s. ISBN 80-7097-331-5.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rím : SÚSCM, 1995, 2623 s. ISBN 80-7162-326-1.

ŠTRBA, B.: Spravodlivý a milosrdný Boh – už v knihe Exodus. In: *Liturgia – časopis pre liturgickú obnovu.* 2011, č. 1., 95 s. ISSN 1210-0676.

WERBICK, J.: Busse. In: KOLEKTIV DEN AUTOREN: *Lexikon für Theologie und Kirche, Band II.* Freiburg : Herder Verlag, 1994, 1388 s. ISBN 3-451-22002-4.

Metafora ako jeden z literárnych prostriedkov Biblie

MIRÓN DUDA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The work presents a short introduction into the problem of understanding of the biblical text and figurative language. At the same time implicitly points to its necessity for the correct understanding and interpretation of the Scriptures. The work focuses on the metaphor with its characteristics and the patterns with concrete examples from the New Testament. This work closes to the basic types of metaphor with emphasis on the Bible as a frequent element of anthropomorphism, as a common element of Old Testament narration about God and his manifestations or operation in this world.*

Keywords: *Bible. Figurative language. Metaphor. Allegory. Anthropomorphism.*

Obrazná reč Biblie

Štúdium Písma v sebe zahŕňa v istom zmysle aj proces komunikácie. Nejedná sa, pochopiteľne, o klasickú komunikáciu ako dialóg, pri ktorom sa stretnú v rovnakom čase dvaja ľudia, ktorí spolu rozprávajú, komunikujú. Ide skôr o sprostredkovaný proces komunikácie, kedy komunikátor – autor odovzdáva informácie prostredníctvom textu. Vďaka tomuto textu ako médiu komunikácie, sa informácie dostanú k iným ľuďom, recipientom – prijímateľom, aj napriek obrovskému časovému rozdielu. Lenže, toto odovzdávanie informácií a chápania sveta, toto odovzdávanie skúseností a životných právd sa práve s časovým odstupom stáva problematické,[1] nakoľko s časovým a kultúrnym posunom dochádza k posunu myslenia a spôsobov písania. A tak máme pred sebou text, ktorý bol napísaný v inom kultúrnom prostredí, v dobe, charakteristickou vlastným

[1] OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001. s. 17.

spôsobom myslenia a užívania literárnych druhov a prostriedkov. Preto, nakoľko je ľudským slovom, ktoré sa viaže na konkrétnu dobu a má historicko-kultúrny rámec, je potrebné, aby toto slovo bolo pochopené v jeho ľudskej dimenzii. *Pre správny výklad Písma treba dávať pozor na to, čo mali ľudský autori v úmysle naozaj povedať a čo nám chcel Boh ich slovami skutočne zjaviť.* (KKC 109) Práve tomu napomáhajú filologické štúdie, textová kritika či sémantický výskum z hľadiska tej ktorej doby.[2]

Je evidentné, že na to, aby sme mohli text vykladať a aktualizovať, musíme mu rozumieť. Musíme nájsť zmysel textu. Podľa dávnej tradície[3] možno rozlišovať dvojaký zmysel Písma a to literárny, teda slovný, a zmysel duchovný. Ten sa ďalej delí na alegorický, morálny a anagogický.[4] Treba však vedieť, že všetky zmysly Písma sa zakladajú na literárnom. (KKC 115-116) Ten je základom pre všetko úsilie o poznanie a interpretáciu textu. *Sensus litteralis* znamená slovný zmysel. Je to zmysel, ktorý mal na mysli pôvodca textu pri písaní a ktorý chcel vyjadriť tými slovami, ktoré v texte aj použil.[5]

Biblická reč má v mnohom odlišný ráz od nášho spôsobu vyjadrovania. Minimálne treba brať do úvahy to, že svätopisci boli obyvatelia Blízkeho východu a preto aj samotné Písmo nesie vo svojich spôsoboch ich kvetnatý štýl. Spôsob biblickej reči úzko súvisí s celou povahou a spôsobom života na Východe. Človek orientu rád berie obrazy z pastierskeho a kočovného spôsobu života. Využívajúc obraznosť, ktorú mu jeho spôsob života ponúkal, často užíva paronomáziu, protiklady, rôzne básnické figúry a trópy, aby tak dosiahol väčší účinok u svojich poslucháčov a čitateľov.[6]

Obrazné rozprávanie, zvlášť metafora, podobenstvo a alegória môžu mať vo všeobecnosti trojaký účel:

1. Svätopisci používajú obraznú reč, aby pomocou nej účinnejšie pôsobili na poslucháčov respektíve čitateľov. Veď pravda odetá

---

2 KAĽATA, D.: *Hermeneutika.* Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003. s. 46.

3 S rozlišovaním na dvojaký – literárny a duchovný – zmysel sa stretávame už v Alexandrijskej katechetickej škole, konkrétne u jej predstaviteľa Klementa Alexandrijského (3. stor.). SLIVKA, D.: *História interpretácie posvätných spisov kresťanstva I.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011. s. 24 – 25.

4 *„Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia."* Slovný zmysel učí čo sa stalo, alegória, čo treba veriť, morálny, čo treba robiť, anagógia, kam treba smerovať. (KKC 118) Alegorický zmysel vidí a rozoberá súvislosti medzi textom a vierou, názorom a učením. Morálny (etický) prehlbuje vieru, vzťah k Bohu i blížnemu. Anagogický poukazuje na eschatologické zameranie dejín ľudstva. KAĽATA, *Hermeneutika.* 2003. s. 49.

5 KAĽATA, *Hermeneutika,* 2003. s. 49.

6 COL, R.: *Biblická stilistika a poesie.* Olomouc : Nakladatelství dobré knihy, 1948. s. 13.

do krásneho rúcha obraznej reči dokáže viac zapôsobiť na čitateľa skôr zaujme než obyčajné slová. Je síce pravda, že Božie slovo nepotrebuje skvostnú vonkajšiu formu, predsa však ak aj forma sa svojou krásou približuje dôstojnosti obsahu, nie je to na škodu. Napokon, Svätý Duch ako prvotný autor ponechal svätopiscom ich osobné schopnosti čo sa týka podávania zjavených právd. Ich osobné schopnosti neboli zrušené ani potlačené. Je teda prirodzené, že sa svätopisci sami snažili zjavené pravdy podať v čo najlepšej forme, podľa ich ľudských možností a schopností.

2. Obraznou rečou chcú vyjaviť a priblížiť rôzne vyššie pravdy. Poetická reč dokáže podať často zreteľnejšie a názornejšie, niekedy aj nevtieravejšie, životné pravdy, a to tým skôr, pokiaľ ide o vznešené pravdy náboženské, ľudskému rozumu ťažko pochopiteľné a niekedy i vzdialené. Takto sa nám ukazuje, že práve vďaka obraznej reči sa náboženské pravdy stávajú prístupnejšie a pochopiteľnejšie. To vidíme napríklad pri podobenstvách, ktoré sú dobrým a vhodným prostriedkom k objasňovaniu vieroučných a mravoučných právd. Sám Kristus často používal podobenstvá a znázornil nimi celý počiatok a vzrast Cirkvi.
3. Niekedy je priamo zámerom svätopisca poetickou rečou zakryť pravdu, aby nebola zvlášť nepovolaným zjavná.[7]

Ako sa nám teda ukazuje, problematika jazykových prostriedkov a vôbec vnútornej stránky biblických textov je rozsiahla. V tejto práci sa budeme venovať jednému z literárnych prostriedkov – metafore.

Metafora

Metafora[8] z literárneho hľadiska predstavuje jeden zo základných básnických trópov.[9] Metafora je prenesením významu slova na základe vonkajšej podoby.[10] Slovenský zastaralý termín pre metaforu je *prenáška* (lat. *translatio*), čo nasvedčuje, že ide o nahrádzanie jedného slova slovom iného druhu a to na základe podobnosti. K preneseniu významu dochádza napríklad pri porovnaní vzhľadu, farby, tvaru, rozmeru, množstva, sta-

---

7 COL, *Biblická stilistika a poesie,* 1948. s. 38 – 39.

8 Metafora pochádza z gréckeho *metaphorá* = prenesené (pomenovanie). HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava : Don Bosco, 1998. s. 690.

9 Tróp je súhrnné pomenovanie na použitie slova, slovného zvratu alebo nejakého výrazu v prenesenom význame, pri ktorom nadobúda nový význam. Ak sa toto prenášanie významu z jedného javu na iný deje na základe podobnosti, hovoríme o metafore. ŠTRAUS, F.: *Slovník poetiky.* Bratislava : Literárne informačné centrum, 2007. s.259. Medzi trópy patrí metafora, synekdocha a metonymia. COL, *Biblická stilistika a poesie,* 1948. s. 21.

10 V súčasnej gréčtine sa pojem *metafora* používa vo význame transport, doprava. POKORNÝ, P.: *Hermeneutika jako teorie porozumění.* Praha : Vyšehrad, 2005. s. 56.

vu, pohybu, funkcie a iných kvalít. Metafora je preto nepriamym, obrazným pomenovaním, ktoré súvisí s prirovnaním. Často sa možno stretnúť dokonca aj s náhľadom, že metafora je skráteným prirovnaním (voda čistá ako krištáľ, ticho ako v hrobe, chladné ako mramor a pod. = prirovnania; krištáľová voda, hrobové ticho, mramorové čelo = metafory). Metafora však neprirovnáva niečo k niečomu v zmysle dvoch paralelne existujúcich realít, lež v ich vzájomnom skĺbení vytvára novú významovú realitu. Na základe podobnosti nahrádza slovo či slovný zvrat (predstavu) slovom alebo slovným zvratom (predstavou) z inej zmyslovej oblasti s mnohovýznamovým spektrom. Miesto vlastného pojmu ponúka obraz.[11]

Pre poetickú metaforu je charakteristická binárna konštrukcia, ktorá predpokladá analógiu medzi dvoma pojmami, javmi, ale zároveň aj rozdiely. Okrem prirovnávaného a prirovnávajúceho musí byť v metafore prítomné aj tzv. *tertium comparationis*, teda znaky podobnosti, spoločné črty, ktoré umožňujú spojiť dva pojmy do jedného obrazu.[12]

Proces metaforického pomenovania je vo svojej podstate dynamický, pretože sa nezameriava na opis samotnej veci, ale skôr na možnosti jej uskutočnenia.[13] Metafora obyčajne vzniká dvoma spôsobmi a to personifikáciou (zosobňovaním, oživovaním), alebo nahradzovaním abstraktných predstáv (pojmov) konkrétnymi.[14] Autor Werner uvádza, že metafora sa aktivizuje u národov, ktoré majú tabu, predmety, ktorých „vlastné“ mená nesmú byť vyslovené. To plne korešponduje s biblickými označeniami Jahweho, ktorého meno nesmelo byť vyslovené. Preto je Jahwe označený napríklad ako Skala. Ďalej uvádza, že metaforicky označujeme tiež to, čo milujeme, nad čím sa chceme pozastaviť a o čom chceme rozjímať, čo chceme vidieť zo všetkých strán a uhlov pohľadu.[15]

Častejšie, než iné trópy sa metafora vzťahuje ku skúsenostiam, ktoré nemusia byť poslucháčovi alebo čitateľovi známe. Vzťahuje sa k niečomu, čo by sa ináč ťažko definovalo a z toho titulu má aj istú poznávaciu, kognitívnu funkciu. Jej použite môže slúžiť ako alternatívna orientácia vo svete. Niekedy sa takéto metafory chápu ako zvláštne symboly a stávajú sa akoby poslami a reprezentantmi novej skutočnosti.[16]

Metafora ma obraznú a poznávaciu funkciu, pretože má za cieľ vyvolať v nás inú predstavu, než akú slovo samo osebe obyčajne znamená. Metafora sa tiež používa na to, aby sa oživil prejav a aby sa vyzdvihla

---

11 ŠTRAUS, *Slovník poetiky,* 2007. s.149.; HARPÁŇ, M.: *Teória literatúry.* Bratislava : TIGRA, 2004. s. 97.; COL, *Biblická stilistika a poesie,* 1948. s. 21.

12 ŽILKA, T.: *Poetický slovník.* Bratislava : TATRAN, 1984. s. 91.

13 HARPÁŇ, *Teória literatúry,* 2004. s. 97.

14 ŠTRAUS, *Slovník poetiky,* 2007. s. 150.

15 WELLEK, R. – WARREN, A.: *Teorie literatury.* Olomouc : Votobia, 1996. s. 279.

16 POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění,* 2005. s. 56.

niektorá vlastnosť javu, aby vyjadrenie bolo názorné, obrazné.[17] Medzi jej primárne kvality teda patrí obraznosť, preto sa neraz stotožňuje s básnickým obrazom. Metafora tiež výrazne prispieva aj k iným vlastnostiam textu – jeho umeleckému štýlu (expresívnosť, emocionálnosť, subjektívnosť, lyrizácia) čo následne reflektuje na významovej a poznávacej funkcii literárnej výpovede. Samotná kognitívna teória v jazykovede chápe metaforu nie ako deviáciu, lež ako spôsob, ktorý na základe analógie pomenováva to, čo bolo predtým nepomenovateľné.[18] Metafora čerpá predovšetkým zo základných skúseností človeka, z jeho zmyslového vnímania okolitého sveta a seba samého. Známe výrazy či pojmy a s nimi spojené skúsenosti sú v metaforách umiestnené do nových súvislostí a sprostredkúvajú tak novú, doposiaľ nie bežnú či dokonca neexistujúcu skutočnosť, skrytú v zatiaľ nedostupnej budúcnosti.[19] Aby sme mohli vycítiť a posúdiť metaforický zámer autora potrebujeme dôverne poznať jazyk, ale aj konkrétnu literárnu konvenciu.[20]

Môže sa zdať, že vo všeobecnosti náboženské prostredie, v ktorom sa metafora tak často objavuje, metaforu kompromituje, takže nemôže mať svoje miesto v kritickom procese teologickej reflexie. Čo je však podstatné, je jej správne užívanie a porozumenie. Pretože je to práve metafora, ktorá je často krát nositeľom nenahraditeľného, inak ťažko vyjadriteľného obsahu. Väčšinou sa s ňou stretávame tam, kde ide o skutočnosti nové, s ktorou ako adresáti správy ešte nemáme skúsenosť. Pri biblickom používaní metafory je treba podotknúť, že jej použitie je často späté so skúsenosťami zvlášť intenzívnymi, bežným poznaním ťažko overiteľnými, tiež skúsenosťami týkajúcimi sa celku, ktorého sme sami súčasťou a nemôžeme sa ho zmocniť objektívnym opisom, s odstupom, alebo napokon ide o skúsenosti s novými javmi, ktoré sa vymykajú doterajším slovným opisom (Zjavenie apoštola Jána). Z toho hľadiska je pochopiteľné, že náboženská reč obsahuje rôzne metafory (Boh Otec, Syn boží, Pastier, vykúpenie, Baránkova hostina, narodenie z Ducha a vody, ...). Množstvo metafor však nerobí náboženskú reč nevedeckou. Niektoré metafory sú skutočne nenahraditeľné. Nevyjadrujú niečo, čo sa dá vyjadriť aj inak, ale samé sú súčasťou inak nevyjadriteľnej skutočnosti, ktorú spoluutvárajú. Názorným príkladom toho je Ježišovo učenie rozvíjajúce metaforu „nebeského kráľovstva".[21]

---

17 COL, *Biblická stilistika a poesie,* 1948. s. 21.

18 HARPÁŇ, *Teória literatúry,* 2004. s. 97.

19 POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění,* 2005. s. 57.

20 WELLEK – WARREN, *Teorie literatury,* 1996. s. 278.

21 POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění,* 2005. s. 58.

Autor Pokorný uvádza niektoré vlastnosti a možnosti metafor:

a) *Podobnosť a provokácia.* Metafora väčšinou má alebo predpokladá takúto formu: subjekt – spojenie – (metaforický) prísudok. Jej provokácia spočíva v tom, že analogický charakter spojenia slov neohlási, zamlčí spojku „ako", ktorá je nevyhnutnou súčasťou prirovnania. Pri vytváraní metafor nehrá hlavnú úlohu zjavná podobnosť, ale skôr podobnosť nečakaná, na ktorú sa upozorní až konkrétnou metaforou. („*Ja som svetlo sveta.*" Jn 8,12)

b) *Otvorenosť metafory.* Skutočnosť, ktorú metafora zastupuje, presahuje to, čo metafora môže vyjadriť. Metafora nie je vyčerpávajúcim vyjadrením skutočnosti.

c) *Nahraditeľnosť.* Metaforu môžeme vysvetliť, ale nie priamo, iba stručnou analógiou.

d) *Metafora a odborný termín.* Často užívané metafory sa môžu zmeniť na slovo so špecifickým významom, na termín, alebo odborný výraz. Takéto ošúchané metafory už ani nevnímame ako metafory a ani s nimi vedome nepracujeme ako s metaforami. („Božie kráľovstvo" v modlitbe Otčenáš.)

e) *Metafora vo vede.* Metafory stretávame aj vo svete exaktných vied pri interpretovaní meraní, záznamov jednotlivých pokusov a pozorovaniach (čierna diera). Sú to predovšetkým metafory, ktorými odovzdávame nové skúsenosti týkajúce sa zásadných rozmerov ľudskej skúsenosti.

f) *Úspešnosť metafory.* Jej úspešnosť je priamoúmerná jej používaniu. V tom zmysle neexistujú neúspešné metafory, lebo sa nepoužívajú a tým pádom zaniknú. Tak ako neúspešný vtip, ktorý nikto neopakuje, nekoluje medzi ľuďmi a zaniká.

g) *Metafora ako projekt sveta.* Metafora sústreďuje pozornosť poslucháča alebo čitateľa na určitý jav, stavia ho do popredia a prezentuje ako niečo, čo má význam, ktorý presahuje bezprostredný kontext a umožňuje vnímanie danej skutočnosti v iných, širších skutočnostiach. Metafory vznikli z nespokojnosti nad možnosťou užitia bežného jazyka.

h) *Metafora ako analógia.* Najmarkantnejším prejavom analogickej funkcie metafory je jej nahraditeľnosť. Neponúka zobrazenie skutočnosti, ale jej analógiu, ktorá pôsobí z istého hľadiska obdobne ako predmetná skutočnosť. (Líška, behajúca vo voľnej prírode, o ktorej hovorí Ježiš v Lukášovom evanjeliu – *„Choďte a povedzte tej líške"* (Lk 13,31) – nemá nič spoločné s Herodesom, ale predsa ide o analógiu, ktorá ukazuje, na čo sa pri posudzovaní jeho

osoby a jeho vlády treba sústrediť, čo je na ňom bezpečné.[22] Líška metaforicky predstavuje prefíkanosť a ľstivosť. Prorok Ezechiel (Ez 13,4-5) prirovnáva prorokov Izraela k líške, ktorá sa stará hlavne o seba.[23]

Vhodné príklady metafor nachádzame u evanjelistu Jána v podobe Kristových sebazjavujúcich výrokov „Ja som", ktoré sa spájajú buď s obrazným výrazom alebo pojmom spásy. Tieto metaforické výroky poukazujú na Ježišov jedinečný nárok a jeho význam pre spásu.[24] Zároveň po nich nasleduje krátke vysvetlenie, vďaka čomu si aj môžeme uvedomiť prínos a potrebu metafory ako literárneho prostriedku pri objasňovaní nových skutočností:

„Ježiš im povedal: »Ja som chlieb života. Kto prichádza ku mne, nikdy nebude hladovať, a kto verí vo mňa, nikdy nebude žízniť.«" (Jn 6,35)

„Ja som chlieb života. Vaši otcovia jedli na púšti mannu a pomreli. Toto je ten chlieb, ktorý zostupuje z neba, aby nezomrel nik, kto bude z neho jesť. Ja som živý chlieb, ktorý zostúpil z neba. Kto bude jesť z tohoto chleba, bude žiť naveky. A chlieb, ktorý ja dám, je moje telo za život sveta." (Jn 6,48-51)

„A Ježiš im zasa povedal: »Ja som svetlo sveta. Kto mňa nasleduje, nebude chodiť vo tmách, ale bude mať svetlo života.«" (Jn 8,12)

„»Veru, veru, hovorím vám: Kto nevchádza do ovčinca bránou, ale prelieza inokade, je zlodej a zbojník. Kto vchádza bránou je pastier oviec. Tomu vrátnik otvára a ovce počúvajú jeho hlas. On volá svoje ovce po mene a vyvádza ich. Keď ich všetky vyženie, kráča pred nimi a ovce idú za ním, lebo poznajú jeho hlas. Za cudzím nepôjdu, ba ujdú od neho, lebo cudzí hlas nepoznajú.« Ježiš im to povedal takto obrazne, ale oni nepochopili, čo im to chcel povedať. Preto im Ježiš znova vravel: »Veru, veru, hovorím vám: Ja som brána k ovciam: Všetci, čo prišli predo mnou, sú zlodeji a zbojníci, ale ovce ich nepočúvali. Ja som brána. Kto vojde cezo mňa, bude spasený; bude vchádzať i vychádzať a nájde pastvu.«" (Jn 10,1-9)

„Ja som dobrý pastier. Dobrý pastier položí svoj život za ovce. Nájomník a ten, čo nie je pastierom a ovce nie sú jeho, opúšťa ovce a uteká, keď vidí prichádzať vlka, a vlk ich trhá a rozháňa. Veď je nádenník a nezáleží mu na ovciach. Ja som dobrý pastier. Poznám svoje a moje poznajú mňa, ako mňa pozná Otec a ja poznám Otca. Aj svoj život položím za ovce." (Jn 10,11-15)

---

22 POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění,* 2005. s. 60 – 69.

23 NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich, 1956. s. 380.

24 PORSCH, F.: *Mnoho hlasů jedna víra.* Praha : Zvon, 1993. s. 113.

„Ježiš jej povedal: »Ja som vzkriesenie a život. Kto verí vo mňa, bude žiť, aj keď umrie. A nik, kto žije a verí vo mňa, neumrie naveky.«“ (Jn 11,25-26)

„Ježiš mu odpovedal: »Ja som cesta, pravda a život. Nik nepríde k Otcovi, iba cezo mňa.«“ (Jn 14,6)

„Ja som vinič, vy ste ratolesti. Kto ostáva vo mne a ja v ňom, prináša veľa ovocia; lebo bezo mňa nemôžete nič urobiť. Ak niekto neostane vo mne, vyhodia ho von ako ratolesť a uschne. Potom ich pozbierajú, hodia ich do ohňa a zhoria.“ (Jn 15,5-6)

Aj v Matúšovom evanjeliu sa stretávame s podobnými metaforami, tie sa však netýkajú samotného Krista, ale jeho učeníkov, ktorým cez metaforu ukazuje potrebu, ba až nenahraditeľnosť ich apoštolátu. Apoštolov nazýva soľou zeme, svetlom sveta a mestom postavenom na návrší:

„Vy ste soľ zeme. Ak soľ stratí chuť, čím ju osolia? Už nie je na nič, len ju vyhodiť von, aby ju ľudia pošliapali. Vy ste svetlo sveta. Mesto postavené na návrší sa nedá ukryť.“ (Mt 5,13-14)

Nesprávne zásady a učenie farizejov a saducejov nazval kvasom:

„Ježiš im povedal: »Dajte si pozor a chráňte sa kvasu farizejov a saducejov!«“ (Mt 16,6)

Zlých duchov a ich ľudských pomocníkov nazval bránami pekelnými:

„A ja ti hovorím: Ty si Peter a na tejto skale postavím svoju Cirkev a pekelné brány ju nepremôžu.“ (Mt 16,18)

Napokon preberajúc Izaiášovo proroctvo, sám seba nazýva kameňom uholným:

„Ježiš im povedal: „Nikdy ste nečítali v Písme: »Kameň, čo stavitelia zavrhli, stal sa kameňom uholným. To sa stalo na pokyn Pána; vec v našich očiach obdivuhodná«? Preto vám hovorím: Vám sa Božie kráľovstvo vezme a dá sa národu, ktorý bude prinášať úrodu. Kto padne na ten kameň, doláme sa, a na koho on padne, toho rozdlávi.““ (Mt 21,41-44)

Druhy metafory

1. Inotaj alebo alegória
2. Antropomorfizmus a antropopatizmus

Inotaj alebo *alegória*[25] vykresľuje obrazným dejom skutočný utajený dej.[26] Alegória je v podstate rozpracovaná metafora.[27] Je to metafora pre-

[25] Alegória z gréckeho *allēgoría* pochádza z *álla agoréuō* = iné hovorím. Porov. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied,*1998. s. 186.

[26] COL, *Biblická stilistika a poesie,* 1948. s. 23.

[27] HARPÁŇ, *Teória literatúry,* 2004. s. 102.

sahujúca jednotlivé slovo.[28] Je to druh metafory uplatnený v celom texte – príbehu, ktorý vyjadruje skutočný, úplne alebo čiastočne utajovaný dej.[29] Jeho doslovný, prvý význam nie je až tak dôležitý. Obsahuje v sebe aj druhý význam, hlbší a skrytý. Úlohou alegórie je väčšinou tento pravý význam skryť tak, aby ho pochopili len niektorí. Alegória teda stavia na princípe dvoch súbežných príbehov. Jeden je rozprávaný (fiktívny), druhý je myslený (reálny). Poslucháč počuje fiktívny a jeho úlohou je dopátrať sa mysleného, reálneho zmyslu. Prvý zmysel pritom vo svojich prvkoch, podľa možnosti, čo najviac odkazuje na druhý.

Alegóriu rozlišujeme na čistú, to znamená takú, v ktorej sú všetky slová metaforické a zmiešanú, ktorá okrem slov metaforických obsahuje slová s ich vlastným slovným významom.

Prvky čistej alegórie sa nachádzajú aj v podobenstve z knihy proroka Izaiáša v ktorom Boh obrazom vinice odkazuje na Izraelský národ a vyčíta mu jeho nevernosť, lebo je Božím národom:

> *„Zaspievam svojmu miláčikovi pieseň svojho priateľa o jeho vinici. Vinicu mal miláčik môj na úrodnom úbočí. Okopal ju, skálie z nej vyzbieral, viničom ju vysadil, postavil uprostred nej vežu a lisom ju vystrojil. Potom čakal, že urodí hrozno, urodila však plánky. A teraz, občania Jeruzalema a mužovia Júdska, súďte medzi mnou a mojou vinicou! Čo som ešte mal urobiť svojej vinici a neurobil som jej? Prečo, kým čakal som hrozno, urodila len plánky? Teraz však nechže vám ukážem, čo urobím ja svojej vinici: pováľam jej plot a stane sa pastvou, zrúcam jej ohradu a bude pošliapaná. Obrátim ju na púšť, nebude strihaná a nebude kopaná, takže vzrastie tŕnie a bodľač; ba aj oblakom prikážem, aby ju neskropili dažďom. Bo vinicou Pána zástupov je dom Izraela a júdski mužovia jeho sadom rozkošným. On čakal na právo - a hľa, bezprávie, na spravodlivosť - a hľa, kvílenie." (Iz 5,1-6)*

Príkladom zmiešanej alegórie je 80. žalm s názvom *Izrael, Božia vinica*, kde metaforou Izraela je vinica, ktorú Pán preniesol z Egypta a vysadil v zasľúbenej zemi:

> *„1Zbormajstrovi na nápev „Ľalia je svedectvo". Asafov žalm.*
> *2 Pastier Izraela, čo ako ovcu vedieš Jozefa, počúvaj!*
> *Ty čo tróniš nad cherubmi, zaskvej sa*
> *3 pred Efraimom, Benjamínom a Manassesom.*
> *Vzbuď svoju moc a príď nás zachrániť.*
>
> *4 Bože, obnov nás,*
> *rozjasni nad nami svoju tvár a budeme spasení.*

[28] NÜNNING, A.: *Lexikon teorie literatury a kultury.* Brno : Host, 2006. s. 503.

[29] ŽILKA, *Poetický slovník,* 1984. s. 93 – 94.

5 Pane, Bože zástupov,
dokedy sa budeš hnevať na modlitby svojho ľudu?
6 Kŕmil si nás ako chlebom slzami
a slzami si nás napájal v hojnosti.
7 Dopustil si, že sa pre nás svária naši susedia
a naši nepriatelia si z nás robia posmech.

8 Bože zástupov, obnov nás,
rozjasni nad nami svoju tvár a budeme spasení.

9 Z Egypta si preniesol vinicu,
pohanov si vyhnal a vysadil si ju.
10 Pôdu si pripravil pre ňu,
zasadil si jej korene a zaplnila krajinu.

11 Svojou tôňou pokryla úbočia
a Božie cédre ratolesťami.
12 Svoje výhonky vystrela až k moru,
až po rieku Eufrat svoje letorasty.

13 Prečo si zbúral jej ohradu
a oberajú z nej všetci, čo idú okolo?
14 Diviak lesný ju rozrýva
a pasie sa na nej poľná zver.

15 Bože zástupov, vráť sa,
zhliadni z neba, podívaj sa a navštív túto vinicu.

16 A chráň ju, veď ju vysadila tvoja pravica,
chráň i výhonok, ktorý si si vypestoval.
17 Tí, čo ju vypálili od koreňa,
pred hrozbou tvojej tváre zahynú.
18 Nech je tvoja ruka nad mužom po tvojej pravici,
nad synom človeka, ktorého si si ty vyvolil.
19 Už neodstúpime od teba a ty nás
zachováš pri živote
a budeme vzývať tvoje meno.

20 Pane, Bože zástupov, obnov nás,
rozjasni svoju tvár a budeme spasení.“

Antropomorfizmus[30] a *antropopatizmus*[31] sa radia medzi metafory, prostredníctvom ktorých svätopisci pripisujú Bohu ľudské telo, ľudské úkony a prejavy. Všetky takéto vyjadrenia musíme brať iba ako metafory a tak im aj rozumieť. Zvlášť prvé knihy Starého zákona, ako si neskôr ukážeme, obsahujú mnohé takéto metafory. Niektorý svätopisci, v snahe čo najviac priblížiť čitateľom Boha, až príliš využili antropomorfickú a antropopatetickú názornosť, čo malo neskôr za následok opačnú tendenciu, kedy zvlášť pri prekladoch a výkladoch boli tieto opisy zmierňované (Stretávame sa s tým už pri preklade Starého zákona do gréčtiny – *Septuaginta*). Autor Col uvádza, že Izraeliti spočiatku nechápali naplno duchovnosť Boha a nemohli si ho inak predstaviť než ako bytosť s hmotným telom a telesnými prejavmi.[32] Naproti tomu autor Pokorný uvádza, že antropomorfné výroky knihy Genezis o Bohu ako stvoriteľovi neba a zeme boli pôvodne myslené ako „nový" mýtus, ako alternatívny projekt sveta, pričom nešlo ešte o metaforu, ale nový obraz sveta, ktorý transformoval staršie mýtické tradície.[33] V každom prípade pri výklade týchto miest je treba mať na pamäti, že Biblia hovorí o Bohu spôsobom ľudským a vtedajšou rečou. Preto je nutné rozumieť týmto vyjadreniam v prenesenom (obraznom) slovnom zmysle.[34]

Hneď prvá kniha Biblie obsahuje viacej príkladov pre antropomorfizmus:

Výraz "Boh povedal" v Gn 1,3.6n znamená úkon Božej vôle:

> *„Tu povedal Boh: »Buď svetlo!« a bolo svetlo. [...] Potom Boh povedal: »Buď obloha uprostred vôd a staň sa delidlom medzi vodami a vodami!« I urobil Boh oblohu a oddelil vody, ktoré boli pod oblohou, od vôd, ktoré boli nad oblohou. A stalo sa tak."*

Výraz "Boh odpočíval" v Gn 2,2 znamená, že Boh po stvorení už nekoná to, čo konal predtým:

> *„V siedmy deň Boh skončil svoje diela, ktoré urobil. A v siedmy deň odpočíval od všetkých diel, ktoré urobil."*

Výraz "Boh pracoval" v Gn 2,7-9 znamená účinok božského úradu:

> *„Vtedy Pán, Boh, utvoril z hliny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou. Potom Pán, Boh, vysadil na východe, v Edene, raj a tam umiestnil človeka, kto-*

---

30 Antropomorfizmus z gréckeho *ánthrōpos* = človek + *morphē* = podoba, tvar, zjav; *anthrōpōmorphos* = majúci ľudskú podobu. Porov. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied,*1998. s. 210.

31 Antropopatizmus z gréckeho *ánthrōpos* = človek + *páthos* = utrpenie, vášeň, cit. Porov. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied,*1998. s. 211.

32 COL, *Biblická stilistika a poesie,* 1948. s. 23.

33 POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění,* 2005. s. 60 – 69.

34 COL, *Biblická stilistika a poesie,* 1948. s. 23 – 24.

rého utvoril. A Pán, Boh, dal vyrásť zo zeme stromom všetkých druhov…"

Výraz "Boh sa prechádzal" v Gn 3,8 znamená Božiu všadeprítomnosť:

„A potom, keď počuli hlas Pána, Boha, ktorý sa za denného vánku prechádzal po záhrade, skryl sa Adam i jeho žena pred Pánom, Bohom, medzi stromami záhrady."

O Kristovi sa v Žalme 109,1 píše, že "sedí po pravici Boha". To znamená, že Kristovi i ako človeku prislúcha najvyššia moc a česť:

„Pán povedal môjmu Pánovi: »Seď po mojej pravici, kým nepoložím tvojich nepriateľov za podnožku tvojim nohám.«"

"Rameno Božie" v Iz 53,1 znamená Božiu všemohúcnosť[35]:

„Kto by uveril, čo sme počuli, a komu sa zjavilo Pánovo rameno?"

Starý zákon ako taký nikdy nehovorí o Bohu Jahwe bez pripisovaniu mu ľudských vlastností. Najmä Žalmy hovoria často krát o Bohu vo forme antropomorfizmu. Všetky antropomorfizmy majú však svojich predchodcov a paralely v posvätných textoch iných náboženstiev. To, že žalmisti pripisujú Bohu ľudské vlastnosti a činnosti nie je z dôvodu, žeby sa Bohu upierala nehmotnosť a dokonalosť. Je to literárny prostriedok, ktorým sa vyjadruje osobný vzťah Boha k človeku. Preto sa v žalmoch uvádza, že Boh má oči, tvár, uši, ústa alebo sa hovorí o Božej ruke, ramene, hlave. Podobne aj antropopatizmus predstavuje metaforický spôsob, ktorým svätopisci pripisujú Bohu ľudské city, ako aj ich prejavy. Boh hovorí, počuje, vidí, smeje sa, spí, hnevá sa atď. V žalmoch niet pochybností, že medzi Bohom a človekom je nekonečne veľký odstup. Tieto výrazy slúžia na vyjadrenie bezprostredného vzťahu človeka s Bohom.[36]

Na jednej strane môžeme povedať, že v kontexte antického spôsobu hovorenia a náboženskej viery antroporfizmy sťažili pochopenie transcendentálnosti Boha Jahwe. Avšak vďaka antropomorfizmom je možné poznanie Boha, ktoré nie je možné získať abstraktným uvažovaním. Akokoľvek, ľudská reč aj tak nedokáže opísať neopísateľnú Božiu realitu.

Antropomorfný opis však stále zvýrazňuje osobný charakter Jahwe – „Boha živého". Modlitby Starého zákona dosahujú vďaka antropomorfizmom intimitu a blízkosť, ktorá nemá takmer žiadnu paralelu, a ktorú by sa

---

35 COL, *Biblická stilistika a poesie,* 1948. s. 23 – 24.

36 TRSTENSKÝ, F.: *Kniha žalmov.* Ružomberok : Pedagogická fakulta katolíckej univerzity v Ružomberku, 2007. s. 93.; McKENZIE, J. L.: Koncept Teológie Starého Zákona. In: *The New Jerome Biblical Comentary.* spracoval Kľuska. B. brco.neonus.sk/download/skola/teologia/biblicka_teo_SZ.doc (31.1.2011).

inak nedalo dosiahnuť. Riskuje sa počlovečenie Boha, aby sa však uniklo mysleniu o ňom, ako o abstraktnej neosobnej sile.[37]

Zoznam použitej literatúry

COL, R.: *Biblická stilistika a poesie.* Olomouc : Nakladatelství dobré knihy, 1948. 111 s.

HARPÁŇ, M.: *Teória literatúry.* Bratislava : TIGRA, 2004. 283 s. ISBN 80-88869-36-6.

HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava : Don Bosco, 1998. 1366 s. ISBN 80–88933–07-2.

KAĽATA, D.: *Hermeneutika.* Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003. 68 s. ISBN 80-7141-409-3.

Katechizmus katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.

McKENZIE, J. L.: Koncept Teológie Starého Zákona. In: *The New Jerome Biblical Comentary.* spracoval Kľuska. B. brco.neonus.sk/download/skola/teologia/biblicka_teo_SZ.doc (31.1.2011).

NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich, 1956. 1405 s.

NÜNNING, A. (ed.): *Lexikon teorie literatury a kultury.* Brno : Host, 2006. 912 s. ISBN 80-7294-170-4.

OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001. 261s. ISBN 80-7021-518-6.

POKORNÝ, P.: *Hermeneutika jako teorie porozumění.* Praha : Vyšehrad, 2005. 508 s. ISBN 80-7021-779-0.

PORSCH, F.: *Mnoho hlasů jedna víra.* Praha : Zvon, 1993. 220 s. ISBN 80-7113-077-X.

SLIVKA, D.: *História interpretácie posvätných spisov kresťanstva I.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011. 137 s. ISBN 978-80-555-0390-5.

ŠTOCHL, M.: *Teorie literární komunikace.* Praha : Akropolis, 2005. 220 s. ISBN 80-86903-09-5.

ŠTRAUS, F.: *Slovník poetiky.* Bratislava : Literárne informačné centrum, 2007. 280 s. ISBN 978-80-89222-27-8.

TRSTENSKÝ, F.: *Kniha žalmov.* Ružomberok : Pedagogická fakulta katolíckej univerzity v Ružomberku, 2007. 130 s. ISBN 970-80-8084-202-4.

VALČEK, P.: *Slovník literárnej teórie. A – Ž* Bratislava : Literárne informačné centrum, 2006. 351 s. ISBN 80-89222-09-9.

---

[37] McKENZIE, J. L.: Koncept Teológie Starého Zákona. In: *The New Jerome Biblical Comentary.* spracoval Kľuska. B. brco.neonus.sk/download/skola/teologia/biblicka_teo_SZ.doc (31.1.2011).

WELLEK, R. – WARREN, A.: *Teorie literatury.* Olomouc . Votobia, 1996. 555 s. ISBN 80-7198-150-8.
ŽILKA, T.: *Poetický slovník.* Bratislava : TATRAN, 1984. 376 s.

Cholerová epidémia z roku 1831 a jej priebeh v rímskokatolíckych, gréckokatolíckych a evanjelických farnostiach Solianskeho okresu Zemplínskej župy

ANTON LIŠKA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The topic of this thesis is questionable of cholera disease in 1831. Main task of the thesis is clarify course of choleraic epidemic and calculate mortality of this designing infectious disease in the Roman Catolics, Greek Catolics and Evangelics parishes in the Soliansky district of the Zemplin county. Introduction of this thesis describes situation in the Soliansky district after the cholera outbreak. The second part describes course of choleraic epidemic in the villages and parishes of the Soliansky district. The last part of this thesis presents the calculations and age structure of victims of this disease in the villages and parishes in the surveyed area. The thesis is based on contemporary documents, church registers, church annals, monographs and studies, the titles of which are listed at the end of the thesis in bibliography.*

Key words: *Cholera. Zemplin county. Soliansky district. Roman Catolics. Greek Catolics. Evangelics. Parish.*

V prvej polovici 19. storočia bola chorobnosť a úmrtnosť obyvateľstva Uhorska do značnej miery ovplyvňovaná epidemickými chorobami. Na konci 18. storočia sa síce podarilo takmer úplne zlikvidovať epidémie morovej nákazy, no namiesto nich sa objavili nové, rovnako ničivé, ochorenia. K najviac rozšíreným na našom území patrili epidémie kiahní a týfových nemocí. Sporadicky sa vyskytovali aj iné, životu nebezpečné onemocnenia. Spomedzi všetkých epidémií, ktoré v prvej polovici 19. storočia zasiahli Uhorsko, mala najničivejší priebeh epidémia cholery, kto-

rá do Uhorska prenikla pravdepodobne z Haliče v lete 1831.[1] V júli 1831 zachvátila severovýchod krajiny, vrátane východoslovenských žúp, odkiaľ sa v priebehu niekoľkých týždňov rozšírila do zvyšných časti krajiny.

V Solianskom okrese[2] Zemplínskej župy vypukla cholera pomerne skoro. Prvý prípad tohto vysoko infekčného ochorenia tu zaznamenali už začiatkom júla a v priebehu necelého mesiaca sa epidémia postupne rozšírila do všetkých jeho obcí.

O priebehu ochorenia na území okresu podal už 21. júla 1831 stoličnej vrchnosti správu vrchný slúžny sudca Ján Revicky. Slúžny, jediný reprezentant stoličnej správy v okrese, nemal k dispozícii žiadneho lekára, iba nevzdelaného felčiara Leopolda Menczela. Felčiar, podobne ako mnohí uhorskí lekári, epidémiu výrazne podceňoval. Dokonca ju nepovažoval ani za choleru, ale iba za akési prechladnutie čriev.[3] Revicky však felčiarovi neveril, a preto podľa nariadenia štátnych úradov vo všetkých obciach Solianskeho okresu prikročil k vykonaniu preventívnych proticholerových opatrení. Medzi tieto opatrenia patrilo sypanie dezinfekčných prostriedkov do studní, hliadkovanie v chotároch či uzavretie postihnutých dedín za pomoci várt, ktoré boli umiestňované poniže obcí a ktoré *„…ani sem ani tam ísť nedopustili, a to ani veľké utekajúce panstvo“*[4]. Duchovným a kňazom Revicky zakázal chodiť do kostola, navštevovať chorých a zvoniť zomrelým. Richtárom zase nariadil zakladanie oddelených cholerových cintorínov a urýchlené pochovávanie mŕtvych.[5] Cholerové cintoríny

---

1 CORANIČ, J.: Episkopát Gregora Tarkoviča (1816 – 1841) a jeho prínos k organizácii Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva. In: *Theologos : teologická revue*, roč. XI, 2009, č. 2, s. 173.

2 Soliansky okres bol v roku 1831 súčasťou Zemplínskej župy. Administratívno-správnym centrom okresu bolo mesto Vranov nad Topľou. Do okresu patrilo 24 obcí, z toho bolo 23 dedín (Banské, Bystré, Čaklov, Čemerné, Čierne nad Topľou, Čičava, Davidov, Hencovce, Hermanovce nad Topľou, Hlinné, Jastrabie nad Topľou, Jusková Voľa, Kamenná Poruba, Komárany, Majerovce, Merník, Nižný Kručov, Rudľov, Sačurov, Skrabské, Soľ, Vechec, Vranovské Dlhé, Vyšný Žipov, Zlatník, Zámutov) a jedno mesto (Vranov nad Topľou). Všetky obce bývalého Solianskeho okresu sú dnes súčasťou okresu Vranov nad Topľou. (Anton Liška)

3 V čase šírenia cholerovej epidémie sa v Uhorsku vyskytovala aj tzv. žlčová úplavica, ktorá bola lekárom dobre známa. Mala podobné príznaky a priebeh ako cholera. Od cholery sa líšila predovšetkým dĺžkou trvania (kým cholera trvala spravidla od 2 do 5 dní, úplavica človeka trápila aj niekoľko týždňov) a sfarbením stolice (pri žlčovej úplavici vylučuje pacient krvavo-hnisavo-hlienovité hnačky, pri cholere vodnaté hnačky). Mnohí uhorskí lekári zo začiatku stotožňovali choleru so spomínanou žlčovou úplavicou, ktorá sa bežne vyskytovala v našich končinách a jej liečba bola úspešne podchytená. (Anton Liška)

4 ROJKO, Matej: *Kronika Cyrkwy Ewangelické Solanské (1783 – 1855).* Rkp., s. 140. Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou.

5 KÓNYA, Peter: Skrabské v sedliackom povstaní a revolúcií (1831 – 1849). In: *Dejiny Skrabského*. Ed. Peter Kónya. Prešov : Lana, 2002, s. 76.

mali byť budované na rozhraní chotárov dvoch, alebo viacerých obcí, čiže jeden spoločný cintorín pre viacero dedín. V prípade, že to možné nebolo, tak si mala každá obec postaviť svoj vlastný cintorín, ktorý mal byť situovaný najmenej tisíc krokov od intravilánu obce, alebo na mieste, ktoré by bolo ťažko dostupné ľuďom aj dobytku. Hroby na týchto cintorínoch boli zvyčajne spoločné, čiže jeden hrob slúžil na pochovanie pre viacerých mŕtvych. Pochovávanie mŕtvych prebiehalo nasledovným spôsobom: *„V každej dedine zaopatrení museli byť ľudia natoľko mocní, smelí a zmužilí, boli i cigáni, ktorí by zomrelých na choleru pochovávali [...] Richtári primútení boli k tomu vozík dať spraviť, ladu obecní z dosiek tak dať, aby na nej závesky boli, aby sa otvárať mohla, potom dať spraviť na drukoch železné kvaky tak, aby k pochovaní nastrojení ľudia mŕtvoly sa nedotýkali, ale s týmito kvakami a hákmi von z príbytku ho vytiahli, do tej nastrojenej truhly s tými kvakami strčili, potom na truhle dverce zavreli, na vozíku tom nahotovenýmpre zomrelých na choleru na cintorín odviezli a mŕtveho do nahotovenej doliny von z tej lady tak ako mrcinu vyhodili.“*[6]

Okrem toho, že vrchný slúžny zaviedol v obciach Solianskeho okresu proticholerové opatrenia, požiadal predstaviteľov Zemplínskej stolice o poskytnutie stoličného lekára Jozefa Baranyaya, aby liečil chorých v postihnutej oblasti. Doktor však žiadosť slúžneho odmietol a do okresu neprišiel.[7] S podobnou prosbou sa preto na stoličnú vrchnosť obrátil aj zamutovský zemepán Jozef Klobusiczky, ktorý žiadal vyslanie do cholerou zasiahnutých obcí stoličného lekára Jozefa Fortmeyera. Aj jeho žiadosť však lekár vyhodnotil ako neopodstatnenú, a preto stolica jeho vyslanie zamietla.[8] V dôsledku tohto nezodpovedného prístupu stoličných lekárov, ako aj nízkej úrovne hygieny u poddanského obyvateľstva, sa epidémia v Solianskom okrese šírila bez väčších prekážok ďalej a najmä na zaostalom vidieku hromadne hubila chudobné roľnícke obyvateľstvo.

Rýchlemu šíreniu cholery v okrese napomáhala aj nevedomosť poddanského obyvateľstva, ktoré nerozumelo opatreniam vrchnosti na zamedzenie nákazy, a preto ich prijímalo s nedôverou alebo ich dokonca úplne odmietalo.[9] K tejto situácií prispeli nemalou mierou najmä stoliční úradní-

---

6 ROJKO, Matej: *Kronika Cyrkwy Ewangelické Solanské (1783 – 1855).* Rkp., s. 141. Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou.

7 KÓNYA, Peter: Obce okolia Vranova v roľníckom povstaní v r. 1831. In: *Zborník referátov k východoslovenskému roľníckemu povstaniu z roku 1831.* Eds. Mária Kotorová-Jenčová, Peter Šafranko. Vranov nad Topľou : Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou, 2007, s. 16.

8 KÓNYA, Peter: Vo víre vojen a sociálnych zápasov (1800 – 1848). In: *Dejiny obce Sol.* Ed. Imrich Michnovič. Prešov : L.I.M, 1997, s. 46.

9 Poddaní najčastejšie sabotovali dezinfekciu studní a izoláciu chorých, nariaďovanú panstvom, richtármi a kňazmi. KÓNYA, Peter: Cholerová epidémia a revolúcia 1831 –

ci, ktorí miesto toho, aby sa ľuďom pokúsili spomínané nariadenia vysvetliť, sa k nim správali hrubo a arogantne. Je preto logické, že poddaní oveľa viac dôverovali prípravkom od miestnych ľudových liečiteľov, než prevencii a práškom, ktoré nariaďovala vrchnosť. A to bol ďalší dôvod, prečo cholera tak rýchlo postupovala. Ľudoví liečitelia totiž ľuďom neposkytovali potrebné lieky, ale bezvýznamné prípravky ako kuchynskú soľ, ktorým pripisovali zázračné účinky. O skutočných účinkoch týchto produktov podáva vo svojej kronike evanjelický farár zo Soli Matej Rojko nasledujúcu správu: *„Než ona snáď tolko ľudí neumorila, ako istý bez svedomia obyvateľ jastrabský, nazývaný Ihnat Janko so svojou napravenou od zbesneliny a porobiska soľou, ktorú od nebo ľudia brali [...] ľuďom, ktorí tak húfne, ako na jarmoku stáli, svoju soľ, zmiešanú s práškom chrobaček, nazývaným Kantarides, za drahé peniaze z tej poverčivosti, že cholera morbus je porobenisko, predával. V ničom nepoblúdim, keď to podotknem, že mnohí ľudia nie od cholery, ale od tohto zaživaného prášku tento svet zanechať museli.“*[10]

V súvislosti s liečbou cholery v Solianskom okrese sa z kroniky Mateja Rojku dozvedáme aj o prípravku, nazývanom arcanum, *„ktorý stovkám pomohol a ktorého sa kedysi najšikovnejší lekári chytili, takže pacienti nemali k nemu nijakú dôveru, u nás zázraky robil“*[11]. O spomínanom lieku a jeho pozitívnych účinkoch pri liečbe cholery informoval Mateja Rojku prostredníctvom listu jeho syn Ján Rojko. Podľa jeho svedectva, užívanie tohto lieku zachránilo od istej smrti jeho a 30 ľudí zo služobníctva na panstve, kde pracoval.

Proticholerové opatrenia, zavedené v Solianskom okrese v polovici júla, boli začiatkom augusta odvolané. Hlavným dôvodom tohto rozhodnutia miestnej vrchnosti bol fakt, že sa prostredníctvom týchto opatrení nie len že choleru nepodarilo zastaviť, ale vďaka nim sa ľud začínal búriť. V snahe zabrániť vypuknutiu rodiacej sa rebélie ponechala proticholerová komisia v Solianskom okrese *„...všetko ísť svojim behom, otvorila cesty mesta, duchovní potom chovali mŕtvych, aj zvoniť sa dalo...“*[12].

1849. In: KÓNYA, Peter – MICHNOVIČ, Imrich: *Dejiny Hencoviec*. Hencovce : Obecný úrad Hencovce, 2006, s. 58.

10 ROJKO, Matej: *Kronika Cyrkwy Ewangelické Solanské (1783 – 1855)*. Rkp., s. 141. Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou.

11 ROJKO, Matej: *Kronika Cyrkwy Ewangelické Solanské (1783 – 1855)*. Rkp., s. 141. Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou.

12 ROJKO, Matej: *Kronika Cyrkwy Ewangelické Solanské (1783 – 1855)*. Rkp., s. 141. Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou.

Priebeh cholery vo farnostiach Solianskeho okresu

Prvou farnosťou okresu Vranov nad Topľou, v ktorej vypukla cholera, bola podľa dochovaných matričných záznamov rímskokatolícka farnosť vo Vranove nad Topľou. Prvý prípad úmrtia na toto zákerne infekčné ochorenie zaznamenal miestny správca fary Martin Jarabin 8. júla 1831 vo filiálke Hencovce. Toho dňa skonal na choleru vo veku 40 rokov miestny sedliak Ján Poliemsik. Išlo vôbec o prvú obeť cholery v Solianskom okrese. Najmladšou obeťou cholery vo farnosti bola Karolína Gajdošová z Vranova, ktorá zomrela 18. augusta vo veku jedného roka. Cholere podľahla aj Mária Dudášová z Hencoviec, ktorá zahynula 26. augusta a vo veku 72 rokov bola zároveň najstaršou farníčkou, ktorá podľahla tejto epidemickej nákaze. Cholera vo farnosti kulminovala v dňoch 27. až 31. júla, v priebehu ktorých zahynulo spolu 27 ľudí. Epidémia si vo farnosti vyžiadala dokopy 94 ľudských životov. Najviac farníkov zomrelo 27. júla (7). Poslednou obeťou nákazy vo farnosti bola Mária Ješková z Nižného Kručova, ktorá zahynula 29. augusta vo veku 40 rokov.[13]

Cholera si v okolí Vranova vyžiadala obete aj z radov miestnych gréckokatolíkov. Správca gréckokatolíckej farnosti v Čemernom Ján Szaktovszky vo svojej matrike uvádza, že následkom epidémie tam zomrelo 53 gréckokatolíckych veriacich. Najmladšou obeťou bol Ján Jenosov z Čemerného, ktorý zahynul vo veku dvoch rokov. Najstaršiu obeť epidémie pochovali vo Vechci. Bol ňou Juraj Červeniak.[14]

Dva dni potom, ako zaznamenali prvý prípad cholery v Hencovciach, zomiera v neďalekej obci Komárany pre rovnakú príčinu tridsaťročný Ján Jukov. V Komáranoch, ktoré z administratívneho hľadiska patrili do gréckokatolíckej farnosti Čičava, zaznamenal miestny farár Ján Mihályi dňa 16. augusta smrť šesťmesačného Ján Gyrvikova, najmladšej obete epidémie vo farnosti. Cholera aj tu kosila ľudí všetkých vekových kategórií. Jej najstaršími obeťami sa stali štyria šesťdesiatnici z obce Komárany, Alžbeta Pifronská a Anna Mityaová, ktoré zomreli 30. júla, Juraj Koszab ktorý zahynul 4. augusta, a Alžbeta Sabová, ktorá skonala o deň neskôr. Epidémia vo farnosti kulminovala v dňoch 5. až 8. augusta, keď zahynulo 15 ľudí. Najviac ľudí zomrelo 6. augusta (6). Farnosť Čičava prišla kvôli cholere dokopy o 52 farníkov. Poslednou obeťou bol Ján Vatruvov z Merníka, ktorý skonal 16. augusta vo veku 31 rokov.[15]

---

13 Štátny archív (ŠA) Prešov, fond Cirkevné matriky (CM), inv. č. 1431. *Matrika zomrelých rím. kat. farnosti Vranov n/T z rokov 1796 – 1836.*

14 ŠA Prešov, fond CM, inv. č. 160. *Matrika zomrelých gr. kat. farnosti Čemerné z rokov 1831 – 1863.*

15 ŠA Prešov, fond CM, inv. č. 184. *Matrika zomrelých gr. kat. farnosti Čičava z rokov 1787 – 1843.*

Evanjelický farár Matej Rojko, ktorý bol v čase epidémie správcom farnosti Soľ, vo svojej matrike uvádza, že cholera v jeho obvode[16] zúrila od 20. júla do 21. augusta. Z radov evanjelikov si vyžiadala 151 obetí, z radov gréckokatolíkov 118 obetí a počet zomrelých rímskokatolíkov bol podľa jeho údajov 174.[17]

Správca rímskokatolíckej farnosti Soľ Matej Lieszkovszky vo svojej matrike uvádza, že prvý rímskokatolík zahynul na choleru 27. júla, posledný 22. augusta. Dokopy si táto infekčná choroba podľa jeho záznamov vyžiadala vo farnosti 219 rímskokatolíckych životov. Jej najmladšou obeťou sa stala iba trojdňová Alžbeta Dzuričková zo Soli. Aj najstaršia obeť cholery pochádzala zo Soli a bola ňou Alžbeta Zavadová, ktorá skonala vo veku 70 rokov.[18]

Epidémia sa nevyhla ani evanjelickej a. v. farnosti Kladzany. Prvý prípad úmrtia na choleru zaznamenal v matrike miestny farár 20. júla. Prvou obeťou sa stal tridsaťročný Michal Lukáč z Hencoviec. Najmladšia obeť zákernej infekčnej choroby, ktorou bol šesťmesačný Michal Juhás z Kladzian, zomrela 23. júla. Najstaršími farníkmi, ktorí podľahli cholere, boli Ján Lukáč a Anna Korseiova z Hencoviec. Obaja zomreli 23. júla vo veku 64 rokov. Vo farnosti zahynulo počas epidémie celkovo 62 ľudí. Posledný prípad úmrtia zaznamenali 10. augusta v Kladzanoch, kde cholere podľahol vo veku 41 rokov Michal Hravčík.[19]

Do gréckokatolíckej farnosti Davidov dorazila cholera v prvý augustový deň. Ako prvý jej podľahol dvadsaťjedenročný Juraj Keba z Davidova. Najmladšími obeťami boli Anna Juresová z Dávidova, ktorá zahynula 10. augusta a Mária Kebová, ktorú pochovali o deň neskôr. Obe dievčatá sa dožili iba jedného roku života. Najstaršiu obeť, Alžbetu Ivajskú, pochovali 31. augusta v obci Kamenná Poruba. Dožila sa 64 rokov. Cholerová epidémia kulminovala vo farnosti Davidov v dňoch 6. až 11. augusta, keď zahynulo 23 ľudí. Najviac farníkov zomrelo 9. augusta (7). Celkový počet obetí sa vyšplhal na číslo 47. Ako posledný na choleru zomrel vo farnosti Davidov 31. augusta Michal Ikarus z Kamennej Poruby.[20]

---

16 V roku 1831 boli súčasťou evanjelickej farnosti Soľ filiálky Hlinné, Čakľov, Zamutov a Rudľov. (Anton Liška)

17 ŠA Prešov, fond CM, inv. č. 1138. *Matrika zomrelých ev. a.v. farnosti Soľ z rokov 1822 – 1864.*

18 ŠA Prešov, fond CM, inv. č. 1131. *Matrika zomrelých rím. kat. farnosti Soľ z rokov 1810 – 1864.*

19 ŠA Prešov, fond CM, inv. č. 430. *Matrika zomrelých ev. a.v. farnosti Kladzany z rokov 1805 – 1833.*

20 ŠA Prešov, fond CM, inv. č. 199. *Matrika zomrelých gr. kat. farnosti Davidov z rokov 1780 – 1833.*

Cholera sa nevyhla ani severnejším farnostiam okresu. V evanjelickej a. v. farnosti Hanušovce nad Topľou vypuklo toto smrteľné infekčné ochorenie 6. augusta. Jej prvou obeťou sa stal Juraj Vagasky z Čierneho nad Topľou, ktorý zomrel vo veku 71 rokov. Najmladšími obeťami epidémie boli iba trojdňové dievčatá Anna Gdovinová z Petroviec, ktorá zomrela 24. augusta a Anna Kentošová z Bystrého, ktorá zahynula 2. septembra. Najstaršou obeťou bol Michal Kaňuch z Pavloviec, ktorý zomrel 22. augusta vo veku 78 rokov. Cholera vo farnosti Hanušovce nad Topľou kulminovala v dňoch 17 až 22. augusta, počas ktorých zahynulo 63 ľudí. Najviac ľudí zomrelo 22. augusta (13). Spolu vo farnosti zahynulo 182 ľudí. Posledná obeť epidémie, ktorou bol Ján Klima z Pavloviec, zomrela 20. septembra.[21]

Jednou z posledných farností v Solianskom okrese, v ktorej vyčíňala cholera, bola gréckokatolícka farnosť Sedliská. Prvú obeť zaznamenal miestny farár do matriky 17. augusta. Bol ňou Peter Kopča zo Sedlísk, ktorý podľahol infekcii vo veku 54 rokov. Pred cholerou sa neubránila ani najmladšia obeť epidémie, šesťročná Mária Handzová z Majeroviec, ktorá zahynula 17. augusta. Dňa 14. augusta sa v dôsledku cholery pobral na druhý svet aj Ivan Pundzala zo Sedlísk. V čase úmrtia mal 57 rokov a bol najstaršou obeťou epidémie vo farnosti. Najviac ľudí zomrelo 12. augusta (3). Dohromady tu zahynulo 30 ľudí.[22]

Rímskokatolícky farár v Sačurove Ján Tapoltsányi uviedol v matrike iba mená obetí za jednotlivé filiálky. Absentuje však údaj o dátume ich úmrtí, prípadne dĺžke trvania epidémie vo farnosti. V tejto farnosti zahynulo následkom cholerovej epidémie 156 ľudí.[23]

Gréckokatolícky správca farnosti Petkovce Ján Taraszovics vo svojej matrike tiež uvádza iba mená obetí za jednotlivé filiálky, bez udania presného dátumu úmrtia, prípadne údaja o dĺžke trvania epidémie vo farnosti. Najmladšia obeť epidémie z tejto farnosti, Mária Jurečková z Vyšného Žipova, mala iba jeden rok. Najstaršia obeť, Juraj Gajdoš z Vyšného Žipova, zahynul vo veku 78 rokov. Epidémia si tu vyžiadala 50 ľudských životov.[24]

---

21 ŠA Prešov, fond CM, inv. č. 282. *Matrika zomrelých ev. a.v. farnosti Hanušovce n/T z rokov 1824 – 1842.*

22 ŠA Prešov, fond CM, inv. č. 1086. *Matrika zomrelých gr. kat. farnosti Sedliská z rokov 1807 – 1859.*

23 ŠA Prešov, fond CM, inv. č. 1072. *Matrika zomrelých rím. kat. farnosti Sačurov z rokov 1820 – 1846.*

24 ŠA Prešov, fond CM, inv. č. 815. *Matrika zomrelých gr. kat. farnosti Petkovce z rokov 1814 – 1906.*

Prehľad o počte a vekovej štruktúre obetí cholery v Solianskom okrese

Pri poslednom celokrajinskom súpise obyvateľstva pred vypuknutím cholerovej epidémie, ktorý sa uskutočnil v roku 1828, žilo v Solianskom okrese 15 329 obyvateľov, z toho bolo 11 256 katolíkov (rímskokatolíkov a gréckokatolíkov), 3126 protestantov (evanjelikov a. v. a kalvínov) a 947 židov.[25] Epidémia z roku 1831 tieto štatistické údaje za necelé tri mesiace svojho trvania výrazne poopravila.

Určiť približný počet obetí cholery v Solianskom okrese Zemplínskej župy je možné na základe troch druhov dobových dokumentov, v ktorých sa nachádzajú potrebné údaje o cholerovej úmrtnosti v roku 1831.[26]

Prvým z prameňov je kronika evanjelického farára Mateja Rojku, ktorý v období cholerovej epidémie pôsobil ako správca farnosti Soľ. Matej Rojko zaznamenal údaje o obetiach cholery do prehľadnej tabuľky, umiestnenej na 140. strane kroniky. V tabuľke sú zaznamenané informácie pojednávajúce o dĺžke trvania cholerovej epidémie v obciach farnosti Soľ a o počtoch obetí za príslušné obce a vierovyznania.[27] Akékoľvek ďalšie informácie o obetiach cholery v Rojkovom kronikárskom zázname absentujú. Tento kronikársky záznam bol vyhotovený až po prekonaní cholerovej epidémie v danom okrese, a preto možno údaje o počtoch obetí, ktoré sú v ňom zaznamenané, považovať za presné. Rojko pri zostavovaní tabuľky pravdepodobne nevychádzal len zo svojich vlastných záznamov, ale použil tiež údaje o zomrelých získané od duchovných správcov z priľahlých

[25] NAGY, Lodovicus: *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae.* Budae 1828, s. 438-454.

[26] K týmto trom zdrojom je potrebné zarátať ešte správy cirkevných predstavených gréckokatolíckych dištriktov na území Prešovskej eparchie, v ktorých informujú svojho biskupa Gregora Tarkoviča, o obetiach cholery vo farnostiach a filiálkach na svojich cirkevných územiach. Korešpondencia tohto typu je uložená vo fondoch Archívu gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov v Prešove. V archíve sú uložené dokumenty pojednávajúce o zomrelých na choleru v popradskom, hostoviczkom a svidníckom dištrikte ako aj zoznam zomrelých na choleru na hornom Spiši. Bohužiaľ, v archíve absentuje podobný dokument, ktorý by obsahoval údaje o obetiach cholery z gréckokatolíckych dištriktov rozprestierajúcich sa na území Solianskeho okresu. Archívny fond však ešte nie je úplne spracovaný, a preto je možné domnievať sa, že dokument takéhoto typu sa v archíve predsa len nachádza. Z tohto dôvodu bude potrebné v budúcnosti archív opätovne navštíviť a v prípade objavenia nových dokumentov doplniť text tejto práce o nové poznatky. (Anton Liška)

[27] Autor uvádza vo svojom kronikárskom zázname počty obetí z radov príslušníkov rímskokatolíckeho, gréckokatolíckeho a evanjelického vierovyznania v obciach Soľ, Hlinné, Čakľov, Rudľov a Zamutov. (Anton Liška)

katolíckych farností (rímskokatolíckej farnosti Soľ a gréckokatolíckej farnosti Hlinné).[28]

Podľa záznamov z kroniky zahynulo v spomínaných piatich obciach Solianskeho okresu spolu 487 ľudí, z toho bolo 174 osôb rímskokatolíckeho, 158 gréckokatolíckeho a 155 evanjelického a. v. vierovyznania (tabuľka 1).[29] Percentuálny podiel obetí cholery v týchto obciach dosiahol úroveň 15,2%. Najviac ľudí zahynulo v Soli (124), najmenej v Rudlove (54).

Tabuľka 1 Výpočet obetí cholery farnosti Soľ zostavený podľa údajov kroniky Mateja Rojku[30]

Názov obce	**Dátum prvého úmrtia**	**Počet obetí cholery podľa záznamov z kroniky Mateja Rojka**				**Rím. kat. v r. 1831**		**Gr. kat. v r. 1831**		**Ev. a.v. v r. 1831**	
		Rím. kat.	**Gr. kat.**	**Ev. a.v.**	**Spolu**	**Počet**	**%**	**Počet**	**%**	**Počet**	**%**
Čaklov	2.8.	32	3	58	93	212	15,1	21	14,3	352	16,5
Hlinné	22.7.	28	37	20	85	240	11,7	254	14,6	72	27,8
Rudlov	2.8.	8	44	2	54	50	16	342	12,9	13	15,4
Soľ	1.8.	70	15	39	124	492	14,2	199	7,5	207	18,8
Zamutov	2.8.	36	59	36	131	232	15,5	193	30,6	318	11,3
Spolu		**174**	**158**	**155**	**487**	**1226**	**14,2**	**1009**	**15,7**	**962**	**16,1**

Druhým prameňom, na základe ktorého bolo možné určiť približný počet obetí cholery v obciach Solianskeho okresu, je úradná správa pojednávajúca o počtoch obetí cholery zo všetkých miest a obcí Zemplínskej stolice. Táto správa bola rovnako ako kronikársky záznam Mateja Rojku, zostavená až po ústupe cholerovej epidémie z územia spomínanej župy. Správa bola vypracovaná vo forme prehľadnej tabuľky, ktorá obsahuje informácie o výskyte prvého prípadu cholery, o počte nakazených, vyliečených a zomrelých v konkrétnej obci resp. meste Zemplínskej župy.

[28] V roku 1831 bol farárom v rímskokatolíckej farnosti Soľ Matias Lieszkovszky a farárom gréckokatolíckej farnosti Hlinné Ján Sztempák. *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperiessiensis pro Anno Domini M.D.CCC.XXXI.* Budae 1831, s. 113; *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Cassoviensis ad annum Jesu Christi MDCCCXXXI.* Cassoviae 1831, s. 104.

[29] ROJKO, Matej: *Kronika Cyrkwy Ewangelické Solanské (1783 – 1855).* Rkp., s. 140. Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou.

[30] Tabuľka 1 bola zostavená na základe údajov získaných z kroniky Mateja Rojku (údaje o počtoch obetí cholery) a zo schematizmov rímskokatolíckej a gréckokatolíckej cirkvi za rok 1831 (údaje o počtoch veriacich v príslušných obciach za príslušné vierovyznanie). (Anton Liška)

Mestá a obce sú v tabuľke rozdelené podľa jednotlivých okresov župy, ktorých boli v roku 1831 administratívou súčasťou a v rámci okresov sú usporiadané v abecednom poradí.

Podľa úradnej správy sa v obciach Solianskeho okresu nakazilo cholerou v roku 1831 dokopy 1595 ľudí. Z nich sa 460 vyliečilo a 1135 v dôsledku tohto vysoko infekčného ochorenia zahynulo (tabuľka 2). Percentuálny podiel obetí cholery za celý Soliansky okres podľa úradnej správy dosial úroveň 7,4%, čo je o 7,8% menej, ako uvádza Rojkova kronika. Podľa údajov z úradnej správy zomrelo na choleru najviac ľudí v Soli (124), najmenej v Zlatníku (4). Najviac nakazených ľudí zaznamenali vo Vranove n/T (160), najmenej v Zlatníku (10). [31]

Tabuľka 2 Výpočet obetí cholery v Solianskom okrese zaznamenaný v úradnej správe Zemplínskej župy[32]

Názov obce	**Dátum výskytu prvého ochorenia v obci**	**Počet nakazených**	**Počet vyliečených**	**Počet obetí**	**Počet obyvateľov v roku 1828**	**Percen-tuálny podiel obetí**
Banské	28.7.	80	32	48	689	7%
Bystré	1.8.	15	5	10	188	5,3%
Čakľov	3.8.	93	0	93	632	14,7%
Čemerné	20.7.	50	15	35	1001	3,5%
Čierne n/T	27.7.	40	15	25	712	4,7%
Čičava	2.8.	25	8	17	267	6,4%
Davidov	29.7.	96	50	46	571	8,1%
Hencovce	12.7.	90	45	45	720	6,3%
Hermanovce n/T	27.7.	25	6	19	88	21,6%
Hlinné	27.7.	91	10	81	593	13,7%
Jastrabie n/T	4.8.	50	3	47	364	12,9%

[31] Borsod-Abaúj-Zemplénmegyei Levéltár, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely vo fonde Epekórság, inv. č. 1001/h, sign. 297/1832. *Conspectus Comitatus Zempliniensis Locorum, in quibu, contagiosus Morbus erupit cum numeria et correptorum, ex tris que resanatorum, mortuorum vel sub Cura manentium desigratione.*

[32] Tabuľka 2 bola zostavená na základe údajov získaných z úradnej správy Zemplínskej župy o počtoch obetí cholery v Solianskom okrese (údaje o počtoch obetí cholery) a z publikácie Lodovica Nagya *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae* (údaje o počtoch obyvateľov príslušných obcí za rok 1828). Úradná správa Zemplínskej župy o počtoch obetí cholery v Solianskom okrese je uložená v Borsod-Abaúj-Zemplénmegyei Levéltár, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely vo fonde Epekórság, inv. č. 1001/h, sign. 297/1832. (Anton Liška)

Jusková Voľa	4.8.	30	10	20	285	7%
Kamenná Poruba	2.8.	30	7	23	663	3,5%
Komárany	27.7.	47	17	30	396	7,6%
Majerovce	12.7.	12	7	5	228	2,2%
Merník	2.8.	45	5	40	543	7,4%
Nižný Kručov	27.7.	46	29	17	306	5,6%
Rudľov	29.7.	54	0	54	421	12,8%
Sačurov	28.7.	102	35	67	1304	5,1%
Skrabské	1.8.	17	6	11	338	3,3%
Soľ	3.8.	134	10	124	802	15,5%
Vechec	4.8.	40	4	36	660	5,5%
Vranov n/T	10.7.	160	67	93	1494	6,2%
Vranovské Dlhé	11.7.	73	49	24	665	3,6%
Vyšný Žipov	4.8.	40	0	40	487	8,2%
Zamutov	3.8.	100	19	81	762	10,6%
Zlatník	30.7.	10	6	4	150	2,6%
Spolu		**1595**	**460**	**1135**	**15329**	**7,4%**

Posledným prameňov, pomocou ktorého je možné rekonštruovať počty obetí cholery z roku 1831 v obciach Solianskeho okresu, sú cirkevné matriky. Zo skúmaného obdobia sa dochovalo dokopy jedenásť cirkevných matrík, z toho sú tri evanjelické (Hanušovce n/T, Soľ, Kladzany), tri rímskokatolícke (Soľ, Sačurov, Vranov n/T) a päť matrík je gréckokatolíckych (Čemerné, Čičava, Davidov, Petkovce, Sedliská). Všetky skúmané matriky boli v roku 1831 písané v latinčine. Záznamy o obetiach cholery boli v matrikách robené troma spôsobmi. V prvom, najobvyklejšom prípade, uvádzali kňazi mená obetí počas kalendárneho roka v mesiacoch, v ktorých cholera v danej farnosti zúrila (Hanušovce n/T, Kladzany, Sačurov, Vranov n/T, Čičava, Dávidov, Petkovce, Sedliská). V druhom prípade kňazi zaznamenali mená obetí na osobitné strany matriky, zvyčajne oddelené od predošlých matričných záznamov čistým listom (Čemerné, Soľ rím. kat.). Po ňom nasleduje časový údaj o trvaní cholery vo farnosti, prípadne krátky text viažuci sa k udalostiam súvisiacim s cholerou. Ďalej nasleduje výpočet obetí epidémie. V matrike evanjelickej a.v. farnosti Soľ tamojší farár Matej Rojko uvádza na konci roku 1831 tabuľku, v ktorej sú zaznamenané počty obetí cholery v jeho farnosti. Ako jediný z kňazov v matrike neuvádza žiadne údaje o zomrelých, iba ich počet. Kňazi vo svojich záznamoch o zomrelom zväčša uvádzajú údaje akými sú meno zomrelého, jeho vek, sociálny status, dátum, miesto a príčina úmrtia. V matrike evanjelickej

a.v. farnosti Soľ absentujú všetky spomínané údaje. Sačurovský rímskokatolícky farár uvádza v matrike iba menoslov obetí za jednotlivé filiálky bez udania dátumu, veku a sociálneho statusu zomrelého. Údaj o dátume úmrtia sa nenachádza ani v záznamoch matrík rímskokatolíckej farnosti Soľ a gréckokatolíckych farností Petkovce a Čemerné.

V dochovaných cirkevných matrikách rímskokatolíckych, gréckokatolíckych a evanjelických a. v. farností Solianskeho okresu zaznamenali miestni kňazi v roku 1831 spolu 1008 prípadov úmrtia na choleru. Z nich bolo 463 rímskokatolíkov, 262 evanjelikov a. v. a 310 gréckokatolíkov (tabuľka 3).[33] Najviac ľudí zahynulo v Soli (123), najmenej v Majerovciach (2). Percentuálny podiel obetí cholery za celý Soliansky okres podľa údajov z dochovaných cirkevných matrík dosial úroveň 10,7%, čo je o 4,5% obetí menej ako uvádza Rojkova kronika a o 3,3% viac, ako uvádza úradná správa.

Tabuľka 3 Výpočet obetí cholery zostavený z údajov z cirkevných matrík farností Solianskeho okresu[34]

Názov obce	Dátum prvého úmrtia	Počet obetí cholery podľa záznamov z cirkevných matrík				Rím. kat. v r. 1831		Gr. kat. v r. 1831		Ev. a.v. v r. 1831	
		Rím. kat.	Gr. kat.	Ev. a.v.	Spolu	Počet	% podiel	Počet	% podiel	Počet	% po-diel
Banské	–	–	–	0	–	28	–	573	–	0	0
Bystré	13.8.	–	–	23	23	304	–	178	–	280	8,2
Čaklov	5.8.	32	3	55	90	212	15,6	21	14,3	352	15,6
Čemerné	–	38	29	–	67	500	7,6	444	6,5	34	–
Čierne n/T	6.8.	–	2	34	36	60	–	64	3,1	450	7,3
Čičava	20.7.	6	15	0	21	38	15,8	214	7	0	0

[33] Údaje o zomrelých nie sú úplné, a to z toho dôvodu, že z roku 1831 sa dochovalo iba 11 cirkevných matrík. Celkovo tak chýbajú informácie o 1114 rímskokatolíkoch, 1081 evanjelikoch a.v., 1784 gréckokatolíkoch, 7 kalvínoch a 947 židoch. Možno preto predpokladať, že úmrtnosť na choleru bola vyššia, ako sa javí na základne údajov zozbieraných z dochovaných matrík. (Anton Liška)

[34] Tabuľa 3 bola zostavená na základe údajov získaných z cirkevných matrík zomrelých rímskokatolíckych, gréckokatolíckych a evanjelických a. v. farností Solianskeho okresu, vedených v rokoch 1780 – 1906 (údaje o počtoch obetí cholery) a zo schematizmov rímskokatolíckej a gréckokatolíckej cirkvi za rok 1831 (údaje o počtoch veriacich v príslušných obciach za príslušné vierovyznanie). Spomenuté cirkevné matriky sú uložené v Štátnom archíve Prešov, pobočka Nižná Šebastová, vo fonde Cirkevné matriky pod inventárnymi číslami 160, 184, 199, 282, 430, 815, 1072, 1086, 1131, 1138 a 1431. (Anton Liška)

Davidov	1.8.	–	36	0	36	9	–	537	6,7	0	0
Hencovce	8.7.	4	2	16	22	436	0,9	10	20	255	6,3
Hermanovce n/T	10.8.	–	–	38	38	168	–	77	–	444	8,3
Hlinné	22.7.	23	37	19	79	240	9,6	254	14,6	72	26,4
Jastrabie n/T	–	18	–	–	18	96	18,8	188	–	49	–
Jusková Voľa	–	–	10	0	10	4	–	243	3,7	0	0
Kamenná Poruba	13.8.	5	15	–	20	333	1,5	237	5,5	7	–
Komárany	10.7.	34	26	–	61	159	21,4	139	18,7	64	–
Majerovce	13.8.	–	2	–	2	99	–	98	2	7	–
Merník	21.7.	2	11	–	13	70	2,9	105	10,5	241	–
Nižný Kručov	20.8.	7	–	0	7	334	2,1	20	–	0	0
Rudľov	–	8	44	2	54	50	16	342	12,9	13	15,4
Sačurov	–	59	–	–	59	601	9,8	549	–	15	–
Skrabské	–	–	16	–	16	146	–	136	9,6	28	–
Soľ	1.8.	69	15	39	123	492	14	119	12,6	207	12,7
Vechec	–	22	14	–	36	400	5,5	225	6,2	5	–
Vranov n/T	10.7.	76	–	–	76	1002	7,6	103	–	21	–
Vranovské Dlhé	12.8.	–	3	–	3	200	–	65	4,6	350	–
Vyšný Žipov	–	–	11	–	11	81	–	108	10,2	236	–
Zlatník	–	–	–	–	–	15	–	96	–	24	–
Zámutov	3.8.	33	19	36	88	232	14,2	196	9,2	318	11,3
Spolu		**436**	**310**	**262**	**1008**	**6309**	**10,2**	**5341**	**9,4**	**3415**	**12,4**

V dochovaných matričných záznamoch kňazi okrem iného uviedli aj vek obetí, ktoré zomreli v dôsledku cholerovej epidémie. Tento údaj chýba iba v jednej[35] z jedenástich skúmaných matrík. Zo zozbieraných údajov vyplýva, že v Solianskom okrese cholerová epidémia najviac postihla deti vo veku 0 až 10 rokov. Tých zahynulo v dôsledku cholery 175 (27 %), čo predstavuje viac ako štvrtinu z celkového počtu obetí epidémie v sledovaných obciach okresu. Druhú najpočetnejšiu skupinu obetí tvorili ľudia v produktívnom veku 31 až 40 rokov, ktorých následkom epidémie zahynulo 125 (19 %), čo predstavuje takmer pätinu z celkového počtu obetí tejto infekčnej choroby. Najmenej, 42 (7%) obetí, pochádzalo z radov dôchodcov vo veku 61 až 80 rokov. Aj napriek tomu, že ich bolo najmenej, patrili spolu s deťmi a slabšími, podvyživenými jedincami, k cholerou najviac ohrozených skupinám obyvateľstva.[36]

[35] Ide o matriku evanjelickej a.v. farnosti Soľ. (Anton Liška)

[36] MIŠÍKOVÁ, Alena: Cholerová epidémia na panstve Sztáraiovcov v lete 1831. In: *Zborník referátov k východoslovenskému roľníckemu povstaniu z roku 1831.* Eds.

Tabuľka 4 Veková štruktúra obetí cholery v Solianskom okrese podľa údajov z dochovaných cirkevných matrík[37]

Vek (v rokoch) / Farnosť	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – 70	71 – 80
Hanušovce n/T	40	15	7	31	32	11	17	6
Kladzany	18	9	3	15	10	3	4	0
Soľ	67	25	33	51	28	13	6	0
Vranov n/T	14	7	13	22	12	3	6	3
Čičava	8	8	12	10	8	5	0	0
Čemerné	12	2	8	13	5	3	3	0
Dávidov	10	5	14	5	8	7	1	0
Petkovce	14	5	11	8	1	8	0	1
Poša	13	11	13	22	20	4	2	0
Sedliská	2	2	4	5	4	7	0	0
Spolu	**175**	**72**	**95**	**125**	**85**	**50**	**32**	**10**

Zoznam použitej literatúry

Archívne pramene

Borsod-Abaúj-Zemplénmegyei Levéltár, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely
Fond: *Epekórság.*
Štátny archív Prešov
Fond: *Cirkevné matriky.*

Edície, kroniky, štatistiky a iné publikované pramene

NAGY, Lodovicus: *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae.* Budae 1828. 638 s.

ROJKO, Matej: *Kronika Cyrkwy Ewangelické Solanské (1783 – 1855).* Rkp., 162 s. Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou.

Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperiessiensis pro Anno Domini M.D.CCC.XXXI. Budae 1831. 146 s.

Mária Kotorová-Jenčová, Peter Šafranko. Vranov nad Topľou : Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou, 2007, s. 29.

37 Tabuľa 4 bola zostavená na základe údajov získaných z cirkevných matrík zomrelých rímskokatolíckych, gréckokatolíckych a evanjelických a.v. farností Solianskeho okresu, vedených v rokoch 1780 – 1906. Spomenuté cirkevné matriky sú uložené v Štátnom archíve Prešov, pobočka Nižná Šebastová, vo fonde Cirkevné matriky pod inventárnymi číslami 160, 184, 199, 282, 430, 815, 1072, 1086, 1131, 1138 a 1431. (Anton Liška)

Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis pro Anno Domini M.DCCC.XXXI. Budae 1831. 222 s.
Schematismus venerabilis cleri dioecesis Cassoviensis ad annum Jesu Christi MDCCCXXXI. Cassoviae 1831. 127 s.

Literatúra

CORANIČ, J.: Episkopát Gregora Tarkoviča (1816 – 1841) a jeho prínos k organizácii Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva. In: *Theologos : teologická revue*, roč. XI., 2009, č. 2, s. 164 - 179. ISSN 1335-5570.
KÓNYA, Peter: Cholerová epidémia a revolúcia 1831 – 1849. In: KÓNYA, Peter – MICHNOVIČ, Imrich: *Dejiny Hencoviec.* Hencovce : Obecný úrad Hencovce, 2006, s. 57-69. ISBN 80-969597-6-X.
KÓNYA, Peter: Obce okolia Vranova v roľníckom povstaní v r. 1831. In: *Zborník referátov k východoslovenskému roľníckemu povstaniu z roku 1831.* Eds. Mária Kotorová-Jenčová – Peter Šafranko. Vranov nad Topľou : Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou, 2007, s. 15-19. ISBN 978-80-969862-0-0.
KÓNYA, Peter: Skrabské v sedliackom povstaní a revolúcií (1831 – 1849). In: *Dejiny Skrabského.* Ed. Peter Kónya. Prešov : Lana, 2002, s. 75-86. ISBN 80-968312-5-9.
KÓNYA, Peter: Vo víre vojen a sociálnych zápasov (1800 – 1848). In: *Dejiny obce Sol'.* Ed. Imrich Michnovič. Prešov : L.I.M, 1997, s. 44-53. ISBN 80-967778-1-5.
MIŠÍKOVÁ, Alena: Cholerová epidémia na panstve Sztáraiovcov v lete 1831. In: *Zborník referátov k východoslovenskému roľníckemu povstaniu z roku 1831.* Eds. Mária Kotorová-Jenčová, Peter Šafranko. Vranov nad Topľou : Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou, 2007, s. 25-30. ISBN 978-80-969862-0-0.

Soteriológia, eschatológia hinduizmu a budhizmu

ANNA KREHLIKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *This article is oriented on soteriology and eschatology Hinduism and Buddhism. These religions traversed an evolutionary epochs and they have their particularity. Hinduisms how the religion-sociable system, isn't the Epiphany religion, how's it perception in instance Christendom. Hinduisms haven't his progenitor. Buddhism have the progenitor Buddha, but this religion is more a trace (how philosophy or religion), which prevents to rescue a human from misery and provide salvation. These religions have common a doctrine about the two basic truths; it's reincarnation, which base on trek a spirit (sansara) through another-new avatars and a law of karma (it is a Sanskrit word), which speak about the moral responsibility behind means "action". These facts adjudge about avatar a human after a death.*

Key words: *Hinduism. Buddhism. Soteriology. Eschatology. Cosmology.*

Úvod

Ľudské myslenie sa rozličnými cestami usilovalo vyjadriť to, čo sa skrýva pod zdanlivo jednoduchým pojmom náboženstvo. Náboženstvo je však mnohovrstvový jav, preto je ťažko jednoznačne vyjadriť jeho podstatu.[1] Ako náhle si človek uvedomí svoju konečnosť, v tu chvíľu doľahne naň otázka po zmyslu života, prekračujúceho živočíšnu oblasť a dostáva sa do oblasti náboženskej. Človek je bytosť, ktorá vie o svojej konečnosti, a tak je sama sebe problémom. Ľudské myslenie sa nedá nastaviť, aby prestalo uvažovať o svojom bytí, či nebytí alebo tvorbe a vzniku nových náboženstiev, siekt a hnutí. Skôr naopak, u mnohých mysliteľov badáme snahu zadefinovať určitým spôsobom, čo je vlastne náboženstvo.

---

1 Porov. KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika: Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny.* Bratislava : Univerzita Komenského Bratislava, 1994. s. 5.

Už mních Evagrius Ponticus vyjadril hlbokú pravdu o duchovnom živote svojim výrokom: *„Chceš poznať Boha? Poznaj najskôr sám seba .“*[2] Poznanie seba samého bolo vždy dôležitou výzvou pre každého, kto sa rozhodol budovať vzťah lásky k Bohu. Jedným z dôležitých aspektov v náboženstve ak spomíname Boha je náboženský systém, ku ktorému sa jedinec hlási. Či je to náboženský systém *teistický* alebo *neteistický*. Teistický systém môžeme ďalej rozdeliť na *monoteistický* a *polyteistický* alebo s prechodným stupňom *henoteizmu*.[3]

Cieľom tohto príspevku je poukázať na *soteriológiu* a *eschatológiu* hinduistického a budhistického náboženstva. Pojem soteriológia (z gr. *soteria,* „oslobodenie, spasenie“) je náuka o spasení. Spása alebo spasenie v niektorých kontextoch používa aj slovo *vykúpenie*. Eschatológia (z gr. *eschatos*, „posledný“; *logos*, „slovo, náuka“) je náuka o posledných veciach človeka – ľudstva (vrátane posmrtného života). Sú to otázky ohľadom: smrti, nesmrteľnosť ľudskej duše, osobný súd, posledný súd, posmrtný život, nebo, peklo, očistec, parúzia, vzkriesenie z mŕtvych.

Hinduizmus a jeho posvätné texty

Hinduizmus je náboženstvom väčšiny spoločnosti obývajúcej Indický polostrov a práve v tejto krajine Indii, okolo roku 2. tis. pr. Kr. bol vypracovaný systém predstáv, obyčajou, zvykov a náboženských rituálov, ktoré sa na tomto subkontinente s určitými zmenami udržali až dodnes.[4]

V hinduizme sa rozlišujú ti základné periódy:

- *Védyzmus* – prírodný kult árijských Indov, vyznačujúci sa prevažne polyteizmom. Božstva sú usporiadané väčšinou rodinne ako hierarchický, mnohé božstvá sú dôsledkom oduševnenia prírodných javov.
- *Brahmanizmus* – náboženské formy vychádzajúce z védyzmu spojené s obetnou praxou, kastovníctvom a mystickými špekuláciami.
- *Klasický hinduizmus* – ten k brahmanizmu pridáva nové náboženské idey, božstvá a rituály.[5]

---

2 Porov. SLANINKA, L.: *Psychológia a spiritualita: Základne psychologická aspekt duchovného života.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008. s. 5.

3 Porov. KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. a kol: *Základy asijských náboženství I. Díl: Judaismus, islám, hinduismus, džinismus, buddhismus, sikhismus, parsismus.* Praha : Nakladatelství Karolinum, 2004. s. 10.

4 Porov. KARDIS, K.: *Úvod do dejín náboženstva I.* Prešov : PRO COMMUNIO, 2006. s. 23.

5 Porov. JAURA, D.: *Kresťanstvo a hinduizmus.* http://rozmer.sk/sk/articles/show/762 (15.04.2011).

Hinduistom sa človek nestáva (ako je to napr. v kresťanstve) alebo konverziou a prijatím tohto filozofického systému, ale splynutím s daným sociálnym a náboženským spoločenstvom – narodením do niektorej z kást.

Hinduizmus ako nábožensko-spoločenský systém nie je zjaveným náboženstvom, v takom slova zmysle ako to chápeme v prípade kresťanstva a nemá ani svojho zakladateľa. Zjavenie v indickom náboženstve má dve koncepcie.

- Prvou je koncepcia „*vac*“, prvotného slova, ktoré bolo zosobnené. Je to posvätné slovo, ktoré bolo naplnené božou mocou. Je to božská kozmická sila, ktorá je rečou samotného boha. Je nesmrteľná, aktuálna v každom veku, chápaná ako večný zvuk vesmíru. Zvuk je prototypom absolútna.
- Druhou je koncepcia „*avatara*“, vtelenia boha na zemi. Prvá zmienka náuky o božských vteleniach opisujú Rgvédy, v starobylom mýte o stvorení sveta z bohyne Adity (nekonečna), ktorá v ňom predstavuje ukrytú dimenziu reality.[6]

Historické dejiny hinduizmu sa začínajú spolu so vznikom a objavením sa svätých, posvätných textov, zredigovaných v archaickom sanskrite – *Védy*. Posvätné texty hinduizmu tvoria dve veľké skupiny zvané *Šruti a Smrti*.

- Šruti – sú božského pôvodu a majú kanonický charakter. Obsahujú staré hymny Véd – zbierku štyroch textov a komentárov k týmto védam.
- Smrti – posvätné knihy, ktoré majú ľudsky pôvod a obsahujú rozprávania profesionálnych rozprávačov. Patri k nim najmä epos *Ramajana*, *Mahabharata*, jej súčasť *Bhagavadgita*, *purany*, *tantry*, atď.[7]

Posvätné texty Védy, obsahujú zbierku diel s rôznym obsahom, vzniknutých počas niekoľkých stáročí. Základ tvoria štyri zbierky *(smahity)*:

- *Rgveda* – zbierka hymnov recitovaných pri obetiach, obsahujúca mytologické a svetonázorové výpovede. Je to najstarší známy indicky text, vznikol 16. – 12. str. pr. Kr.
- *Jadžurveda* – zbierka obetných výrokov.
- *Samaveda* – zbierka piesní spievaných pri obetiach.
- *Atharvaveda* – zbierka obsahuje magické výroky a hymny, využívané predovšetkým v súkromnom kulte, je pomenovaná podľa mýtického kňaza.[8]

---

6 Porov. WERNER, K.: *Malá encyklopédie hinduizmu.* Brno: Atlantis, 1996. s. 189.

7 Porov. KARDIS, *Úvod do dejín náboženstva I.*, 2006, s. 25.

8 Porov. WERNER, K.: *Náboženské tradice Asie I.* Bratislava : CAD PRESS, 2008. s. 42-43.

Ako druhú skupinu textov tvoria *brahmany* – čiže komentáre a výklady napísané kastou brahmanov, týkajúce sa každej zbierky prvej skupiny.

Tretiu skupinu textov tvoria *aranjaky* (lesné knihy) s *upanišadami,* sú to výroky, ktoré prednášali mudrci a učitelia svojim žiakom pri spoločnom sedení – tajne v lese. Tieto texty sú väčšinou komentármi k pôvodným Védam, ale ich autori nie sú brahmanmi. Všetko, čo vzniká neskôr nepatrí k vedám, ale do oblasti spísaných ľuďmi – písomná tradícia.

Védy boli odovzdávané ústnou tradíciou. Brahmanská ortodoxia považuje tieto texty za večné a nestvorené. Védy sú základným náboženským kódexom indickej kultúry, veľkou encyklopédiou ako už bolo spomínané rituálov, obradov a obyčajou, teologickej a filozofickej exegézy. Neskôr sa význam týchto Véd zmenšil. Za najdôležitejšie písomné prameme súčasného hinduizmu sú pokladané Mahabharata a Ramajana.[9]

Predstava spásy a posmrtného života v hinduizme

Hinduizmus ako indický náboženský fenomén, vychádzal z náboženských predstáv védyzmu a brahmanizmu. Obdobie védyzmu sa spája s príchodom Árijcov do Indie (približne v 2. tis. pr. Kr.), ktorí priniesli náboženstvo založené na viere prejavovanej prostredníctvom prinášania obiet.

Medzi hlavné druhy obiet patrilo hovädzie mäso, soma – opojná šťava získaná lisovaním istej rastliny atď. Veľký vplyv na védskeho človeka mala príroda a javy, ktoré ovplyvňovali jeho život. Védsky človek začal tieto javy personifikovať a uctievať. Staroveké myslenie bolo obrazné, symbolické, odlišne od nášho abstraktného myslenia. Medzi najznámejších bohov védskeho obdobia patria: *Indra* – boh neba, vojny; *Agni* – boh životnej sily, ohňa; *Varuna* – udržiavateľka kozmického poriadku. Neskôr tieto božstvá vystriedala trojica božstiev tzv. *Trimúrti – Brahma, Višnu* a *Šivu.* Brahma je neosobnou, neviditeľnou, nekonečnou univerzálnou kozmickou silou, ktorá nemá začiatok ani koniec, v prírode má nekonečne veľa prejavov. Je pánom celého vesmíru, je zobrazovaný ako postava so štyrmi tvárami, ktoré pozerajú na štyri strany sveta. Višnu je udržiavateľom, pánom ľudského osudu, je priateľom a pomocníkom ľudí. Šivu je ničiteľom i tvorcom nového života. Je pokladaný za zdroj dobra i zla.[10]

Neskoršia etapa vo vývoji védskeho náboženstva bol brahmanizmus (okolo 9. str. pr. Kr.). Tu badáme ohromný vplyv kasty brahmanov (kňazov) na celok náboženského života. V brahmanskom období sa spoločnosť delila na 4 *varny – kasty.* Kasta bola skupina, do ktorej sa človek rodí, žije, vstupuje do manželstva i umiera. K spomínaním kastám patria:

---

9 Porov. KARDIS, *Úvod do dejín náboženstva I.*, 2006, s. 24-25.

10 Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 70-76.

brahmani – kňazi, *kšatrijovia* – vladári, bojovníci, *vaišijovia* – roľníci, obchodníci, bankári, *šudrovia* – otroci, sluhovia. Obrady mohli vykonávať len brahmani. V období brahmanizmu bola do tohto náboženstva uvedená doktrína o putovaní duše – *reinkarnácia*.

V reinkarnácii: *„Dochádza k situácii, že všetko, čo sa narodilo, musí zomrieť a všetko čo zomrelo, musí sa narodiť. Spôsoby znovuzrodenia alebo obnovenia sa duše riadi karman, chápaný ako druh matérie, alebo ako časť vedomia. Niektorí ju chápu ako svetovú silu, tajomné fluidum prenikajúce do ľudského života, určujúceho kolobeh jestvovaní. Táto teória je pre hinduistu prekliatím. Človek sa musí obnovovať, aby mohol nájsť spôsob na prelomenie cyklu narodenia i smrti a na odstránenie svojho karmana, na dosiahnutie vyslobodenia – mokše“.*[11]

Mokša – spása je oslobodením od neznalosti, nepoznania, z ktorého prameni podstata ľudského hriechu. Putovanie duší – *sansára* – sa opiera o hriech a neznalosť, no skôr čí neskôr sa každý z tohto cyklu vtelení raz vyslobodí a dôjde k bohu. Nevediaci má dlhšiu cestu. Nemenným elementom vo všetkých bytostiach je *átman – duša*.[12]

Počas obdobia védyzmu a bráhmanizmu, vo vzťahu k eschatológii na vyššej úrovni védskych náuk sa vyskytujú predstavy, podľa ktorých je smrť predstavovaná ako dočasné rozptýlenie zložiek ľudskej osobnosti. Osobnosť je nesená nepostihnuteľným jadrom, zvaným *adža* (nezrodené), ktoré je pravdepodobne všetkým tvorom spoločné a zostáva nedotknuté smrťou. Individualita osobnosti je daná jej vnímateľnou formou, označovanou výrazom *tanu* (Rg-véda 10,15,14), ktorá sa navonok javí ako telesná podoba a vnútorne ako charakter, a je to akási „nádoba“, udržujúca pohromade ostatné zložky osobnosti; dá sa teda popísať moderným výrazom „štruktúra“.[13]

Ostatné zložky osobnosti sú *maňas* (myseľ, mentalita), životné sily, duševné a zmyslové schopnosti a telesný organizmus. Všetky tieto zložky osobnosti sú univerzálne a dynamické. Sú to kozmické sily či mocnosti (Rg-véda 10,16,3; Atharva-véda 5,9,7), označované pojmom *dévatá* (božstvá). Osobnosť je z nich zložená a sformovaná štruktúrnou silou tanu, ktorá ju drží pohromade „ako ohrada stádo dobytka“ (Atharva-véda 11,8,32). Pri kremácii sa tieto sily rozptýlia a splynú so svojimi komickými „elementmi“ čiže dimenziami (Rg-véda 10,16,3), ale hneď sa zasa vrátia do „ohrady“ osobnosti v novom zoskupení v inom svete (Rg-véda 10, 16,4) a jedinec pokračuje takto ďalej sériou nasledujúcich životov (*aníčíná džívitá* – Rg-

[11] Porov. KARDIS, *Úvod do dejín náboženstva I.*, 2006, s. 57.
[12] Porov. KARDIS, *Úvod do dejín náboženstva I.*, 2006, s. 41.
[13] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 45.

-véda 4,54,2) a v každom novom živote sa opäť tešia na nové potomstvo (Rg-véda 10,16,5).[14]

V konkrétnych ľudových predstavách sa hovorí o zosnulom, ako blúdi najprv v blízkosti známych miest na zemi, potom sa ocitne v ríši smrti pred sudom *Jamy*, kráľom podsvetia, a podľa zásluhy putuje do tmavej diery, pekla, alebo do ríše blažených predkov či do nebeských oblastí bohov. Nikde však nezostane večne, opätovne smrti neunikne. Zásluhy pre budúce životy je možné získať na zemi zbožnosťou, prinášaním obetí, hrdinskými činmi v boji proti nepriateľom árijských bohov a dobrým životom.[15]

Na vyššej úrovni sa objavuje túžba dôjsť k nesmrteľnosti tak ako bohovia a legendárni žreci, ktorí k nej našli cestu vo svojej meditatívnej vízii za života na zemi. Väčšina védskych Indov, však nemyslela ďaleko dopredu a ich prianím bolo zaistiť si priazeň bohov na zemi a blaženosť medzi predkami alebo v nebeskom svete po smrti. Zaistením si potomstva v mužskej línii a pokračovaním obetných rituálov za zosnulých v rodine bolo možno oddialiť opätovnú smrť predkov v ríši blažených do neurčitá.

Ku konci obdobia bráhmanizmu, kedy árijská civilizácia dosiahla značného rozmachu sa začala prejavovať i v širokých vrstvách únava z prebujnených rituáloch a nespokojnosť z učením kňazov, ktorí bohatli z obetných darov. Popularita neortodoxných hnutí zatienila védsko-bráhmanské náboženstvo na niekoľko storočí, pričom tu hrala dôležitú úlohu i priazeň panovníka. Za *Maurju*, prvej cisárskej dynastie sa jej zakladateľ *Candragupta* (okolo 321 – 297 pr. n. 1.), priklonil k džinizmu, a jej tretí predstaviteľ *Ašóka* (okolo 272 – 232 pr. n. 1.) sa stal nasledovníkom učenia Budhu a preslávil sa organizovaním budhistických misií v zahraničí.[16]

Základné rysy védsko-bráhmanského náboženstva však zo života spoločnosti nevymizli, pretože boli príliš zviazané s dôležitými rodinnými i štátnymi udalosťami. Brahmani len ťažko niesli stratu dominantnosti a snažili sa nájsť vhodné riešenie. Sila kňazského vplyvu vždy spočívala v kulte a brahmani ho urobili prijateľnejším pre ľudí i štát tým, že zmiernili obetné rituály na únosnú mieru a opustili krvavé obeti v súlade so zásadou neubližovať *(ahimsá),* ktorá bola šírená rôznymi jóginskými smermi, džinizmom, budhizmom a medzi ľuďmi sa veľmi ujala. Taktiež urobili zmeny v učení a vypracovali životnú schému pre členov „dvojzrodených" kást alebo bola prvýkrát jasne sformulovanú náuku o Božích vteleniach či manifestáciách v prejavenom vesmíre. Zadefinovali *inkarnačnú náuku* o zostúpení *(avatára)* Boha na zem, ktorá sa neskoršie stala

---

[14] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 45.

[15] Porov. ELIADE, M.: *Pojednání o dějinách náboženství.* Praha: Argo, 2004. s. 384-405.

[16] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 51.
Porov. KARDIS, *Úvod do dejín náboženstva I.*, 2006, s. 22.

dôležitou zložkou hinduizmu a bola systematicky spracovaná v puránoch. Boli prijímané, aj ďalšie nesúrodé elementy náboženskej povahy domorodých kmeňových spoločenstiev a priebežne modifikované – začleňované do indickej civilizácie. S touto skutočnosťou sa Brahmanská teológia vyrovnala tvrdením, že božstvo sa prejavuje mnohými spôsobmi, na mnohých úrovniach, podľa schopnosti bytostí ich pochopiť. Toto zvrchovane tolerantné pojatie umožnilo mnohým kmeňovým spoločenstvám zachovať si svoju identitu i pri prechode do kastovníckeho systému. Všetky tieto a podobné zmeny pretvorili povahu pôvodnej elitnej védsko-bráhmanskej sústavy natoľko, že je možne hovoriť o zrodení nového náboženstva menom hinduizmus.[17]

Najzákladnejšou tézou hinduizmu je božská povaha absolútnej skutočnosti, ktorá má charakter osobnosti, avšak ďaleko presahuje rámec osobnosti ako je známa z ľudskej skúsenosti, a preto sa javí nášmu mysleniu ako nekonečná a neosobná, ale inteligentná, vesmírna sila či mocnosť – *brahman*. Ak však ide o zdôraznenie osobnostného charakteru najvyššej skutočnosti je vtedy použitý výraz *puruša*. Miesto človeka je v tomto obraze komického diania ústrednou témou, ako by sa všetko dialo so zreteľom na naplnenie ľudského života spásu – vykúpenie. To je dane učením o božskej podstate jeho vnútorného ja, ktorým je *átman* (kozmický puruša), ktorý sa v kontexte života jedinca javí ako ich individuálna osobnosť zvaná *džívátman* (alebo individuálna puruša), obklopená štruktúrou zložiek „obalov" *(kóša)* a „tiel" *(šaríra)*. Toto učenie má svoj začiatok ako už bolo spomínané v Rg-véde a pokračuje v upanišadách.[18]

Časom sa ustálilo aj niekoľko variant systému klasifikácie zložiek ľudskej osobnosti. Zjednodušene povedané, najnižším a najhrubším obalom javovej osobnosti je hmotné telo *(sthúla šaríra)*, ktoré ako ďalšia zložka osobnostnej štruktúry obsahuje jemné telo *(súkšma šaríra)*, podobné „astrálnemu telu" v európskej okultnej tradícii. Tento „jemnohmotný dvojník", ako je niekedy astrálne telo popisované má svoju vlastnú zložitú fyziológiu a je zložené z niekoľko ďalších „obalov"; jeden z nich je vodičom životnej sily *(prána)*, iný je nositeľom citových hnutí a iný sídlom mentálnych pochodov atď. Vnútri obalu jemného tela sa nachádza „kauzálne" telo *(liňga* alebo *káraná šaríra)*, ktoré je nositeľom záznamu alebo stôp vykonaných činov *(karma)* jedinca a osobných charakterových znakov *(vásana)*, spolu s jeho voľnou kapacitou, pre budúce životy. Kauzálne telo je teda štruktúrnou dynamickou jednotkou, ktorá prechádza v procese znovuzrodenia z života do života. Jadro osobnosti átman či puruša, však zostává sledom týchto životov nedotknuté.

---

[17] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 54-55.

[18] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 56.

Hinduistická kozmológia

Vo vzťahu ku karmickým následkom je potrebné si ozrejmiť aj verziu hinduistickej kozmológie. Existuje niekoľko verzií. Keďže všetky majú spoločnú základnú štruktúru je možné podať akýsi jednotný globálny pohľad na hinduistický obraz sveta. Podľa nich je vesmír oblý či kruhový a pôvod tejto predstavy má korene v starobylom mýte o vývoji vesmíru z kozmického vajca. Vo svojom vyvinutom stave obsahuje vesmír obrovské množstvo sústav a má mnoho úrovní či dimenzií – hmotných, duchovných i priepastne temných. Každá svetová sústava je vlastne zmenšeným vydaním celkového vyvinutého vesmíru, s menšími miestnymi variantmi.

V grafických zobrazeniach má sústava nášho sveta za svoj stred hmotnú úroveň ako je nám známa z bežnej ľudskej skúsenosti. Nad ňou je istý počet vyšších úrovní, súhrnné nazývaných *svarga* (nebo), pod ním sú oblastí podsvetia *(pátáld)* s niekoľkými pododdeleniami a najnižšie sa nachádza množstvo pekelných oblasti *(naraka).* Nižšie a vyššie oblasti však nie sú priestorovo oddelené ale sa prelínajú (tak ako hmotné telá s jemnými). Je tu teda jasný pojem – multidimenzionálny priestor.[19]

Všetky oblastí vesmíru sú obývané nespočetnými kategóriami bytostí, ktoré sa dočasne rodia podľa svojich karmických zásluh a dispozícií.

1. *Bytostí vyšších sfér* sa zvyčajne nazývajú bohovia *(déva)* a sú mierou svojich schopností a významom hierarchicky odstupňovaní. Vo svojom sprievode majú množstvo bytostí typu nebeských géniov a víl. Na vrchole tejto hierarchie je najvyšší boh Brahma, zvaný tiež Mahá Brahma. Na okraji nebeských oblastí je svet súperov bohov, tzv. *asurí,* ktorí sú často označovaní ako démoni, čo nie je celkom správne označenie. Je ich možne skôr zrovnávať s akýmisi *titánmi* – trieda bytostí z indoevropskej mytológie.
2. *Obyvatelia našej hmotnej oblasti* sú taktiež hierarchickí odstupňovaní, podľa svojich schopností a duševnej úrovne. Je to tak medzi ľuďmi i v ríši zvierat, spolu s vtáctvom a hmyzom.[20]
3. *Podsvetie* je obývané kategóriami bytostí najrozličnejších druhov. Mnohé z nich sú známe z mytologických prameňov, v spojitosti s javmi z oblasti prírody a majú svoju podobu vo folklóre, ktorú prakticky poznáme vo všetkých národov. Sú to rôzne typy nymf, lesné žienky, vodné víly alebo rusalky, elfovia, gnómovia, salamandri apod.
4. *Pekelné sféry* sú obývané jednak aktívnymi démonickými bytosťami, opäť tu existujú rôzne druhy týchto bytostí, a jednak pasívne trpiacimi bytosťami v mnohých rôznotvárnych pododdeleniach,

[19] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 56.
[20] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 57.

ktoré zodpovedajú povahe utrpenia, kde si odpykávajú svoje karmické viny. Medzi susednými kruhovými svetovými sústavami je neutrálna temná prázdnota, ktorá je tiež obývaná bytosťami, kde ich karmické určenie dočasne uväznilo.

Hlavným posolstvom takmer všetkých hinduistických náuk je výzva ku všetkým bytostiam a hlavne k tým, ktoré dosiahli stupňa inteligencie na základe ktorej môžu pochopiť, aby použili možností úniku z tohto kolobehu (v časovo-priestorovo obmedzených formách existencie) a dosiahli spásu *(mokša)* oslobodením a vystúpením z tohto väzenia putovania *(sansár),* do nadčasovosti, ktorá sa nazýva ako *brahma - nirvána.*[21]

Monistický smer védánty ju popisuje ako splynutie s božstvom ako sa rieka vleje do mora. Teistické smery vykazujú celú škálu možností existencie vo večnosti či nadčasovosti. Od harmónie alebo zjednotenia s Bohom až po naivné predstavy života v raji – v spoločenstve blažených, tvárou v tvár ich osobnému bohu. Podľa predstáv dualistickej školy sa duch úplne vymkne z účasti na procesoch prírody a prebýva v bližšie neurčenej duchovnej oblasti slobody.

Cesty ku konečnému cieľu oslobodenia sú:

- cesta činov *(karma-márgá)* zahrňuje nesebecké plnenie povinností bez zreteľa na odmenu a v ortodoxnom ponímaní taktiež plnením rituálnych povinností;
- cesta lásky *(bhakti-márga)* vyžaduje bezmedznú oddanosť osobnému bohu, čo sa musí premietnuť do celého života vyznávača;[22]
- cesta poznania *(džňána-márgá)* vedie skrze štúdium svätých písem k meditatívnemu rozjímaniu o podstate a cieli života i sveta, a k realizácii konečnej pravdy priamym intuitívnym zrením.[23]

Spása ponímaná v budhizme

Budhizmus je viac cesta, ktorá vedie k vyslobodeniu človeka z utrpenia a umožňuje mu dosiahnutie spásy, ako filozofia či náboženstvo. Budha, ktorý žil okolo roku 563 – 483 pr. n. l.[24] nebol zakladateľom náboženstva založeného na filozofických a teologických interpretáciách či koncepciách, ale podal a odovzdal ľuďom pravdu o spáse, poukázal na cestu vedúcu k jej naplneniu, získaniu a uskutočneniu.

Ako univerzálne náboženstvo bolo nasmerované ku všetkým ľuďom, odmietajúc pritom sociálne, politické a rasové rozdiely. V budhizme sa

---

21 Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 59.

22 Porov. JAURA, D.: *Kresťanstvo a hinduizmus.* http://rozmer.sk/sk/articles/show/762 (15.04.2011).

23 Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 60.

24 Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 109.

uskutočnila demokratizácia náboženského života, v ktorej prvé miesto zaujal človek, a nie trieda alebo vrstva. Neortodoxnosť budhizmu v Indii sa prejavovala v odmietnutí védskeho zjavenia a rozdelenia spoločnosti na kasty a triedy, a v novej interpretácii základných pojmov brahmanizmu. Keďže budhizmus bol tolerantný voči iným svetonázorom, veľmi často prijímal cudzie formy náboženstva. Treba tiež zdôrazniť, že celý etický systém s ideálmi lásky, zľutovania, morálnej solidarity, dobra, spravodlivosti a rovnosti všetkých ľudí bol veľmi zaujímavý pre ľudí a uľahčoval rozširovanie sa budhizmu na celom indickom subkontinente.[25]

Učenie budhizmu o spáse sa zakladá na dvoch základných pravdách prevzatých z brahmanizmu, ktorý bol oficiálnym indickým náboženstvom počas života Budhu. Tieto pravdy sú: pravda o prevteľovaní *(reinkarnácia),* ktorá sa zakladá na putovaní duše *(sansára)* prostredníctvom ďalších vtelení a právo *karmana*, ktoré hovorí o morálnej zodpovednosti za konané skutky, a tie rozhodujú o vtelení človeka po smrti.[26]

Budha vo svojej prvej kázni vymenoval štyri základné šľachetné pravdy o utrpení, ktoré dávajú odpoveď na základné otázky ľudskej existencie: prečo žijeme, aký je cieľ nášho života, kam spejeme, odkiaľ je toľko zla. Prvá pravda – *pravda o existencii utrpenia.* Druhá pravda – *o príčine utrpenia, o vzniku utrpenia.* Tretia pravda – *pravda o odstránení utrpenia.* Štvrtá pravda – *pravda o ceste k odstráneniu utrpenia.*[27]

Podstatou doktríny v budhizme je problém utrpenia a vyslobodenia. Cieľom budhistu je *nirvána* chápaná ako koncové vyhasnutie túžob, vyhasnutie navzájom sa podmieňujúcich elementov života.

„*Číže nirvána znamená stav vyhasnutia tak, ako zhasína sviečka, Nirvána je úplne nová skutočnosť nazývaná večná blaženosť, šťastie plnosť pokoja, pravda, sloboda. Nirvána je skutočnosťou nadčasovou a transcendentnou, ktorá ako taká je nevyjadriteľná a neobsiahnuteľná. Nirvána ako konečný ciel nie je zničením osoby ale jej dokonalým vyslobodením. Stav bez utrpenia a žiadostivosti je nirvána.*“[28]

Krédo budhizmu sa skladá z troch základných elementov: *Budha* – hlásateľ pravdy, *Dharm* – učenie ním zjavené a *Sangha* – budhistické spoločenstvo preukazujúce jeho učenie. Prvé obdobie starého budhizmu sa nazýva *hinajána* – malý voz (3. str. pr. n. l.). Hinajana je určená jedine pre najlepších, vyvolených, najlepšie pripravených. Je exkluzívnou cestou,

---

25 Porov. KARDIS, *Úvod do dejín náboženstva I.*, 2006, s. 48.

26 Porov. KARDIS, *Úvod do dejín náboženstva I.*, 2006, s. 47.

27 Porov. LESTER, R.C.: *Buddhismus: Cesta k osvícení. Praha* : PROSTOR, 2003. s. 56.
Porov. KARDIS, *Úvod do dejín náboženstva I.*, 2006, s. 61.

28 Porov. KARDIS, *Úvod do dejín náboženstva I.* , 2006, s. 59.
Porov. DALAJLAMA: *Dobré srdce – Budhistický pohled na Ježišovo učení.* Praha : DharmaGaia, 2004. s. 23.

metódou určenou pre mníchov. Vyslobodenie sa dosahuje vlastným úsilím a prekonaním každej vášne. Ide o dosiahnutie vyslobodenia vlastnými silami – *autosoteriológia*. Jednotlivec zaoberá sa kontrolou svojej mysle a za metódu tohto sebaovládania pokladá psychologickú analýzu. Etika v hinajáne je etikou asketickej samoty a má egoistické črty. *Arhat* – je ideál svätca, v ktorom vyhasli všetky žiadostí a túžby.

Budhizmus *mahajány* – veľký voz (1. str. pr n. l. – 2. str. n. l.) je určený pre každého človeka a spása je dostupná všetkým ľuďom, s vyššou pomocou. Tento smer rozvinul pojem svätca *bodhisattva*[29] – bytosť, ktorá usiluje o oslobodenie všetkých ostatných bytostí a najvyšším jeho prianím je stáť sa budhom.

Tantrizmus – diamantový voz – *vadžrajana* vznikol v 7. – 12. str. n. l. Tu medzi prostriedky, ktoré vedú k spáse patrí recitovanie magických formúl, technika metapsychických cvičení, magické a rituálno-orgiastické praktiky. *Siddha* – je človek žijúci v harmónii so všehomírom. Má schopnosť manipulovať kozmickými silami v sebe, aj mimo seba.[30]

Budha a an-átman (nie-Ja)

Budha odmietal názor, že existuje stály a nemenný *átman*. Podľa neho neexistuje žiadny všadeprítomný transcendentný základ, ktorý je zároveň imanentný. ktorý je možné intuitívne poznať a tak dosiahnuť vyslobodenie od strachu a nešťastia. Neexistuje žiadna trvalá a absolútna entita, ktorá by bola nemennou substanciou za meniacim sa svetom fenoménov, neexistuje žiadna trvalá osoba, či duša *(dživa)* v podobe konateľa alebo subjektu skúsenosti. Budha bol presvedčený, že nie je potrebné vytvárať z praktických dôvodov takúto abstraktnú pojmovo bezobsažnú teóriu, ktorá nakoniec spôsobuje len ďalšie znovuzrodenie a tým pádom aj utrpenie.. Predstava átmana naopak vytvára škodlivé myšlienky typu „ja“ a „moje“, sebeckú túžbu, pripútanie, egoizmus, zlu vôľu, pýchu a spôsobuje iba problémy a utrpenie.[31]

Pokiaľ však ale žiadny skutočne nemenný subjekt či konateľ neexistuje, akým spôsobom potom budhizmus vysvetľuje naše skúsenosti a činy, morálnu zodpovednosť za svoje činy, či identitu a kontinuitu osoby? Kto sa znovuzrodzuje a akým spôsobom tento kolobeh znovuzrodenia *(sansára)* spolu s náukou o morálnej zodpovednosti za naše činy *(karman)* prebieha, ak tvrdí, že žiadny stály a nemenný subjekt či Ja neexistuje? Všetky tieto a im podobné otázky v nás vyvstávajú v prípade an-átmana.

---

29 Porov. LESTER, *Buddhismus. Cesta k osvícení,* 2003, s. 56.

30 Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 77.

31 Porov. CHLUP, R. a kol.: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa.* Praha : DharmaGaia, 2007. s. 299.

Budhizmus to vysvetľuje náukou, že všetky veci sú nestále: vznikajú a zanikajú na základe svojich príčin a podmienok. A keď sú príčiny nestále a pomíňajúce, platí to iste aj pre následky. Na základe týchto skúsenosti Budha zadefinoval existenciu: strasti *(duhkha)* a nie-Já *(an-átman)*.[32]

Kauzálna povaha univerza je stabilná a „ovláda" všetku zmenu, ktorá práve vďaka nej, nie je chaotická, nesúvislá alebo nahodila. Procesy, ktoré prebiehajú vo svete sú kvôli tejto kauzalite na sebe závislé a sú ňou riadené a určované. Základná ontologická kategória nie je substancia ale *proces*. Všetky súcna sú nestále a vo všetkých ohľadoch v procese zmeny, ktorá je podriadená kauzálnej povahe univerza, podľa nej je priebeh každého procesu závislý alebo podmienený procesom či procesmi inými. Je nutné zdôrazniť, že sa nejedná o deterministicky pojatú kauzalitu. Nové súcna nevznikajú iba vďaka kauzálnemu pôsobeniu hlavnej príčiny, ale skrze pôsobenia celého komplexu príčin a podmienok.

Zmena, podmienenosť a nestálosť našej existencie spôsobujú, že ju zažívame ako utrpenie či nespokojnosť *(duhkha)*. Utrpenie a nespokojnosť našej existencie spočíva podľa budhizmu v tom, že nie sme schopní zhliadnuť skutočnú povahu sveta, to jest jeho podmienenosť a nestálu zmenu, a naopak sa stále snažíme podchytiť jeho domnelú stálosť a nemennosť. Pokiaľ človek nedosiahne hlbokého vzhliadnutia do nestálosti a premenlivosti všetkej existencie, nemôže dosiahnuť vyslobodenie zo strastného kolobehu znovuzrodzovania *(sansára)*. Koncept nestálosti je veľmi úzko spojený s budhistickou náukou o nie-Ja *(an-átman)* či s axióm, že žiadne súcno v sebe nemá nijakú stálu a nemennú inherentnú esenciu či substanciu. Žiadne súcno neexistuje samo o sebe a nezávisle. Tyká sa to samozrejmé i ľudských bytostí, ak je všetko nestále a podlieha zmene, nemôže ani v nich existovať žiadna stála, nemenná a šťastná „duša" či Já *(átman)*.

Náuka o nie-Ja *(an-átman)* je považovaná za základ budhistickej soteriológie. Aby mohlo dôjsť k vyslobodeniu zo strastného kolobehu existencií *(sansára)*, budhizmus sa pokúša veci vidieť tak, ako sa v skutočnosti majú a rozkladá preto všetku existenciu – zdanlivo pevnú a relatívne stálu do prúdu procesov a zmien. Domnieva sa, že je možno veci rozložiť bez zvyšku na päť neosobných zložiek, skupín či súborov *(skandha)*, z ktorých sa skladá všetko, čo existuje. Sú to: materiálna forma *(rúpa)*, pociťovanie *(védaná)*, vnímanie *(sandžňá)*, mentálna formácia *(sanskára)* a vedomie *(vidžňána)*. Tieto zložky sa dajú ďalej rozložiť na tzv. *dharmy*, ktoré sú síce už nedeliteľné, majú však rovnakú povahu ako zložky *(skandha)*, tj. sú nestále, podliehajúce zmene a sú podmienené. Neživé veci ako napr. skaly, stromy majú iba materiálnu formu *(rúpa)*, zatiaľ čo

[32] Porov. CHLUP a kol., *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, 2007, s. 300.

ľudské bytostí (spolu so zvieratami) majú navyše svoj mentálny „život“, ktorý je vytváraný štyrmi zvyšnými zložkami, ktorým sa súhrnne hovorí *náma* (dosl. „meno“). Týchto päť zložiek je neoddeliteľne zviazaných medzi sebou, a vytvárajú tak živú bytosť či psycho-fyzickú osobnosť v jej jednote nazývanú *námarúpa* (dosl. „meno-a-tvar“).[33]

1. Materiálna forma *(rúpa)* – anatomické telo, v ňom je zahrnutých našich päť zmyslových orgánov tj. oči, uši, nos, jazyk, telo a im odpovedajúce objekty vo vonkajšom svete, tj. tvary, zvuky, pachy, chute, hmotné veci a taktiež niektoré myšlienky, ideí alebo koncepty, ktoré sú v našej mysli.[34]
2. Pociťovanie *(védaná)* – vzniká skrze kontakt fyzických a mentálnych orgánov z vonkajšieho sveta a môže byť príjemné, nepríjemné a neutrálne.
3. Vnímanie *(sandžňá)* – vzniká rovnako ako pociťovanie kontaktom s vonkajším svetom, postupne rozpoznáva, klasifikuje a interpretuje predmety, ktoré naše zmysly a myseľ uchopujú.
4. Mentálna formácia *(sansára)* – týka sa všetkého, čo nás núti k jednaniu. Je to napr. vôľa, chcenie, prianie, túžby, názory, predstavy apod. Tieto akési karmanové preddispozície či „predurčujúce podmienky“, ktoré môžu byť rovnako eticky priaznivé, nepriaznivé alebo neutrálne, tak hrajú zásadnú úlohu pri vytváraní karmana. Pre jeho výslednú povahu je najdôležitejší zámer či vôla *(čétaná),* skrze ňu človek jedna telom, rečou a mysľou.
5. Vedomie či uvedomovanie *(vidžňána)* – (dosl. „to, čo poznávame skrze rozlišovanie“) sa obecne vzťahuje k faktu, že si uvedomujeme samých seba ako mysliace a vnímajúce subjekty, či vecí okolo nás v ich vzájomných vzťahov.[35]

Náuka o zložkách, ktorá popisuje to, čo sa deje v človeku sa netyká ani tak objektívnej analýzy ľudských bytostí, ako skôr snahy pochopiť povahu podmienenej existencie z hľadiska zakúšajúceho subjektu. Zložky predstavujú päť aspektov našej individuálnej skúsenosti sveta, každá zložka je prúdom neustále sa meniacich, kauzálne podmienených javov, ktoré vznikajú a zanikajú v závislosti na svojich príčinách v procese vedomia či uvedomovania si *(vidžňána)* šesť zmyslov a ich predmetov. Veľmi dôležité je, že každá z uvedených päť zložiek má tieto tri charakteristiky: nestálosť *(anitja),* utrpenie *(dukkha)* a neexistencia Ja *(an-átman).*[36]

---

[33] Porov. CHLUP.a kol., *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, 2007, s. 300.
[34] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 127.
[35] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 128.
[36] Porov. CHLUP a kol., *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, 2007, s. 301.

To znamená, že zložky podliehajú zmene a zániku, spôsobujú utrpenie a nespokojnosť *(duhkha)* a nie sú skutočným, stálym a nemenným Ja *(át-man).* Lipnutím na týchto zložkách,, ktoré obyčajné nevedomí ľudia považujú za svoje Ja, rovnako spôsobuje utrpenie a nespokojnosť.

Štruktúra sveta a kategórie bytostí

V budhizme rozdelenie sveta na rôzne existenčné úrovne je dané skúsenosťou jednotlivých bytostí či skupín a sú Budhom obvykle spomínané v súvislosti s „odchodom" *(gati)* zosnulého na jeho budúce miesto znovuzrodenia. Celkový prehľad existenčných úrovní je možný vďaka Budhovej globálnej skúsenosti (vízii) a tiež iných duchovne pokročilých alebo osvietených bytostí – „múdrych tohto sveta", ktorých existenciu a vyššiu duchovnú schopnosť Budha uznával.[37]

Celkový obraz komickej sústavy existenčných úrovní nie je v textoch raného budhizmu podaný v systematickom prehľade. Kanonické texty sa o nich síce zmieňujú ale celkový systém bol postupne vypracovaný až v komentároch, a Budhaghósovom diele *Visuddhimagga* („Cesta očisty") v 5. str. n. l. Podľa neho sa svet delí na tri hlavné oblasti, z ktorých každá má ďalšie sféry a tie opäť ďalšie pododdelenia. Sú to oblastí *žiadostí*, *foriem* a *beztvarého bytia.*

Oblasť žiadostí (káma-avačard) obsahuje nám zo skúseností známe všetky ríše života. K ním pristupujú svety, s ktorými nás zoznamuje náboženská tradícia. Sú to ríše diablov, démonov, duchov, anjelov a iných nadprirodzených bytostí. Budhizmus ich pôvodne zahrnul do päť, neskoršie šesť sfér, z ktorých každá má niekoľko oblastí.[38]

1. Najnižšie je podsvetie, kde je vládcom Jáma *(jama-lóká)* a zahŕňa mimo iného aj pekelnú sféru *(niraja-lóka),* ktorú ovládajú diabolské bytostí, pekelní strážcovia *(niraja-pála).* Tu si trpiace bytostí odpykávajú svoje ťažké karmické viny.
2. Zvierací svet *(tiraččhána-lóka)* so všetkými rozmanitými druhmi vodných a pozemských zvierat, vtáctva a hmyzu, ktorý koexistuje s ľudským svetom.
3. Svet zosnulých *(péta-lóka)*, tj. duchov medzi vteleniami, ktorí sa doposiaľ nevymanili z vplyvu pozemských záujmov a túžob. Podľa karmických zásluh sa delia na tých, ktorí trpia, pretože svoje túžby a potreby nemôžu uspokojovať tzv. „hladní duchovia" a na „obyvateľov palácov",, ktorí v magických palácoch žnú zásluhy za dobré skutky, ale nemohli sa zrodiť v nebeských svetoch pre nízku duchovnú vyspelosť, pre zmiešané karmické zásluhy

[37] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 120.
[38] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 120.

a viny. Mnohé z týchto bytostí v noci zažívajú pohodu a cez deň trpia. Do tejto kategórie patria tiež nižšie božstvá a pravdepodobne i prírodné božstvá živlov, vegetácie i legendárne hadie bytostí.

4. Ľudský svet *(mamtssa-lóka)* so všetkou svojou rozmanitosťou rás, národov a civilizačných stupňov.
5. Titanský svet *(asura-lóká)* nadprirodzených bytostí, ktorých oblasť sa prekrýva s úrovňou nižších bohov nebeského sveta.
6. Božský či nebeský svet *(déva-lókd),* kde budhizmus kladie (mimo vyššie duchovné pokročilé bytostí), všetkých védsko-brahmanských bohov (okrem Brahma) a ich družiny so štatútom bohov i sprevádzajúce nižšie božstva.[39] Stratifikácia tejto oblasti je dosť prepracovaná.
   - Najnižšie je oblasť „štyroch veľkých kráľov“ *(čátum-mahárádžika),* ktorí vládnu nad okrskami štyroch svetových strán a sú sprevádzaní početnými družinami.
   - Vyššie je oblasť „tridsiatich troch“ *(távatimsa),* tzv. nebo vyšších védsko-brahmanských bohov, ktorým kraľuje Indra (Sakka). Cnostní ľudia sa sem môžu znovuzrodiť ako „synovia bohov“.
   - Ďalej nasleduje oblasť bohov s vyvinutou duchovnou disciplínou *(jáma),* ktorí sa úplne povzniesli nad záujem o svetské záležitosti.
   - Nad nimi je oblasť blaha *(tusitá)* akási sféra odpočinku, kde sa mimo iného znovuzrodzujú duchovne vyspelé bytostí, aby si odpočinuli pred ďalším náporom na svojej ceste za dokonalosťou.
   - Ďalšia oblasť sa vyznačuje kategóriou bohov, ktorí nachádzajú uspokojenie v tvorivosti *(nimmána-rati).* Je to oblasť kde sa dočasne znovuzrodzujú umelci všetkých druhov a ich diela smerujú k povzneseniu.
   - Najvyššia oblasť nebeského sveta je doménou bohov, ktorí inšpirujú k tvorivosti druhých a prebývajú v kontemplácii ich výtvorov. Je to „inspiračná“ oblasť, z ktorej tvoriví umelci nevedomky čerpajú svoje podnety.[40]

Oblasť foriem (rúpa-avačara) zahŕňa tieto úrovne:

1. Brahmanská úroveň *(brahma-lóka),* tá predstavuje svet brahmanských bytostí. Budhizmus hlása zásadu, že všetky bytostí v prejavenom vesmíre spolu s védskými bohmi podliehajú í karmickému zákonu. Znovuzrodenie je súčasťou hinduistickej mytológie v puránoch, epickej literatúre a platí i pre Brahmu, nie však

[39] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 121.
[40] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 122.

pre Višnu a Šivu. Táto úroveň zodpovedá prvému meditatívnemu vnoreniu.

2. Úroveň žiariacich bohov *(ábhassará)* žijúcich v blaženosti, zodpovedá druhému konkrétnemu meditatívnemu vnoreniu.
3. Úroveň bohov pokrytých krásou *(subha-kinna, subha-kinhá),* zodpovedá tretiemu konkrétnemu meditatívnemu vnoreniu.
4. Úroveň tých, ktorí dosiahli výsostného plodu *(véhapphala),* tj. dosiahli štvrtého konkrétneho meditatívneho vnorenia, z ktorého je možne získať oslobodenie. Tu prebývajú aj tí, čo dosiahli suspenziu z uvedomovacieho procesu *(asaňňa),* ktorý je predstupňom *nibbány.* Je to taktiež úroveň pobytu „čistých" *(suddhávása),* ktorí zomreli na prahu oslobodenia a ho aj dovŕšia.

Oblasť beztvarého bytia (arúpa-avačará) je najsubtílnejšou sansárovou sférou so štyrmi druhmi existencie, kde sa rodia na dobu trvania svetového obdobia tí, ktorí v meditačnej praxi dosiahli úplného odputánia od sveta tvarov, takže prebývajú v abstraktných stavoch vedomia, ktoré sú štyri. Tie zodpovedajú zážitkom príslušných druhov meditatívneho vnorenie *(samádhi).* Je to oblasť:

1. „nekonečného priestoru" *(ákása-ánaňča-ájatana);*
2. „nekonečného vedomia" *(viňňána-ánaňča-ájatana);*
3. „ničoty" *(ákiňčaňňa-ájatana);*
4. „oblasť uvedomovania a neuvedomovania (vrchol cyklickej existencie)" *(néva-saňňá-asaňňá-ájatana).*[41]

Teoretický sa dá povedať, že v budhistickom učení ak dosiahnu všetky bytostí oslobodenia, vesmír ako ho poznáme prestane existovať.

Záver

Kolískou hinduistického a budhistického náboženstva je India. Tieto obidve náboženstvá majú spoločnú náuku o dvoch základných pravdách týkajúcich sa spásy. Hinduistické náboženstvo nemá svojho zakladateľa a vychádzalo z védsko-bráhmanskej sústavy. Zahŕňa v sebe mnohé (i protichodné) prvky rozličných vierovyznaní, kultov, rituálov (animizmu, polyteizmu, monizmu, monoteizmu, ateizmus). Toto náboženstvo s určitými zmenami pretrváva na tomto subkontinente až dodnes.

Budhizmus má svojho zakladateľa Budhu, ktorý prevzal časť učenia z brahmanizmu. Učenie o dvoch už spomínaných základných pravdách týkajúcich sa spásy; pravda o prevteľovaní *(reinkarnácia)*, ktorá sa zakladá na putovaní duše *(sansára)* prostredníctvom ďalších vtelení a právo *kar-*

[41] Porov. WERNER, *Náboženské tradice Asie I.*, 2008, s. 122-124.
Porov. RINPOČHE, L. – HOPKINS, J.: *Smrt, mezistav a znovuzrození v tibetském buddhismu.* Brno: Barrister $ Principal, 2006. s. 64.

mana, ktoré hovorí o morálnej zodpovednosti za konané skutky. Tie rozhodujú o vtelení človeka po smrti. Zároveň prišiel s novou náukou o štyroch pravdách o utrpení. Okrem tejto náuky jeho učenie uskutočnilo aj demokratizáciu náboženského života, kde prvé miesto zaujal človek a nie kasta. Neortodoxnosť budhizmu v Indii sa prejavovala nielen v odmietnutí védského zjavenia a rozdelenia spoločnosti na kasty, ale aj v novej interpretácii základných pojmov brahmanizmu. Budha prišiel s novým učením an-átmana (nie-Ja). Keďže budhizmus bol tolerantný voči iným svetonázorom, veľmi často prijímal cudzie formy náboženstva a rýchlo sa šíril i do okolitých krajín. Dnes má budhizmus svojich stúpencov po celom svete nevynímajúc Európu, ktorá má svoje korene v kresťanstve.

Kresťanská koncepcia života je úplne odlišná od tej, ktorú prezentuje budhizmus a hinduizmus. Odlišný má pohľad na spásu a náuku o posledných veciach človeka. Cirkev v kresťanstve zdôrazňuje jedinečnosť, vznešenosť a hodnotu ľudského tela, ktoré je predurčené na vzkriesenie a oslávenie. Ktoré je v pozemskom živote oživované duchovnou dušou ako životným oživujúcim princípom. Napriek tomu, že všetci ľudia musia zomrieť (Rim 5, 12), *„život ľudskej osoby pokračuje po smrti duchovným spôsobom“* (KKC 996). *„Ja človeka“,* aj naďalej existuje, hoci nemá začas svoju plnú telesnosť. Kresťanská viera ohlasuje vzkriesenie tela a život večný. Smrť, ktorá je zakončením pozemského putovania sa tak opisuje ako prechod do života, oddelenie tela a duše, oslávené telo, stretnutie so zosnulými, stretnutie so súdiacim a zároveň milujúcim Bohom, blaženosť v novom živote. Skončenie nášho jediného pozemského života nie je nejakým návratom do iných pozemských životom.

Zoznam použitej literatúry

BĚLKA, L.: *Budhistická eschatológie.* Brno : Masarykova univerzita, 2004. 171 s. ISBN 80-210-3491-2.

CHLUP, R. a kol.: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa.* Praha : DharmaGaia, 2007. 340 s. ISBN 978-80-86685-82-3.

CONZE, E.: *Stručné dějiny buddhizmu.* Brno : JOTA, 1997. 239 s. ISBN 80-7217-002-3.

DALAJLAMA: *Dobré srdce – Buddhistický pohled na Ježíšovo učení.* Praha : DharmaGaia, 2004. 131 s. ISBN 80-86685-37-3.

ELIADE, M.: *Pojednání o dějinách náboženství.* Praha : Argo, 2004. 458 s. ISBN 80-7203-589-4.

HALLOVÁ, J.: *Karma vztahu: Astrologie a minulé životy.* Praha : GRADA, 2011. 352 s. ISBN 978-80-247-3352-4.

JAURA, D.: *Kresťanstvo a hinduizmus.* http://rozmer.sk/sk/articles/show/762 (15.04.2011).

KARDIS, K.: *Úvod do dejín náboženstva I.* Prešov : PRO COMMUNIO, 2006. 113 s. ISBN 80-969416-4-X.

KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. a kol.: *Základy asijských náboženství I. Díl: Judaizmus, islám, hinduismus, džinismus, buddhismus, sikhismus, parsismus.* Praha : Nakladatelství Karolinum, 2004. 269 s. ISBN 80-246-0832-4.

KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika: Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny.* Bratislava : Univerzita Komenského Bratislava, 1994. 156 s. ISBN 80-223-0823-4.

LESTER, R.C.: *Buddhismus: Cesta k osvícení.* Praha : PROSTOR, 2003. 202 s. ISBN 80-7260-087-7.

PRABHUPÁDA, Š.: *Vedecké poznaní duše.* Bratislava : ISKCON, 2009. 302 s. ISBN 978-91-7149-332-3.

RABTEN, G.: *Úvod do dharmy.* Praha : DharmaGaia, 2004. 131 s. ISBN 80-86685-37-3.

RINPOČHE, L. – HOPKINS, J.: *Smrt, mezistav a znovuzrození v tibetském buddhismu.* Brno : Barrister $ Principal, 2006. 102 s. ISBN 80-7364-030-9.

SLANINKA, L.: *Psychológia a spiritualita: Základne psychologické aspekty duchovného života.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008. 93 s. ISBN 80-7162-713-5.

SOGJAL-RINPOČHE: *Tibetská kniha o životě a smrti.* Praha : ARGO, 2005. 470 s. ISBN 80-7203-661-0.

TSCHENZE, V.: *Čím jste byly, Čím jste – Vaše karma a reinkarnace.* Bratislava : Eugenika, 2009. 400 s. ISBN 978-8100-100-0.

VASWANI, J. P.: *O karmě co byste měli vědět.* Bratislava : Eugenika, 2008. 184 s. ISBN 978-80-8100-054-6.

WERNER, K.: *Náboženské tradice Asie I.* Bratislava : CAD PRESS, 2008. 392 s. ISBN 978-80-88969-29-7.

-. *Malá encyklopedie hinduizmu.* Brno : Atlantis, 1996. 216 s. ISBN 80-7108-129-9.

ZURRER, R.: *Reinkarnace: Úvod do vědy o putování duší.* Praha : EarthSave CZ, 2007. 126 s. ISBN 978-80-86916-01-9.

Posvätné spisy islamu v živote moslimov

LENKA JALČAKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The work highlight the importance of sacred writing of islam canonized, especially the Quran, Hadith and Sunnah for the everyday lives of Muslims. A brief content analysis of the Quran is the main pillars of islam that shaped the lives of Muslims in the past and today. Highlight the impact of basic religious writings in the field of morals, ethics and rights of Muslim sociey and its relations to the outside Muslim world.*

Kľúčové slová: *Religions. Islam. Sacred writings. Revelation. Quran. Sunnah. Hadith. Allah. Muhammad. Muslims.*

Úvod

Z historických prameňov vieme, že v Arabskom svete pred islámom prevládali najmä polyteistické náboženstvá, akými boli mazdaizmus, mithraizmus či manicheizmus. Často mali charakter antropomorfného naturalizmu, pričom personifikáciu prírody a uctievanie astrálnych božstiev sprevádzalo i klaňanie sa kamenným modlám. Arabi, ktorí patrili ku kočovným národom sa na svojich cestách za obchodom neraz stretávali s kresťanmi i židmi, preto im myšlienky monoteizmu neboli celkom cudzie. V arabskom svete však vládla duchovná rozháranosť, ktorú neraz sprevádzala i ľahostajnosť k tradičným hodnotám. Arabi tak skoro spoznali, že judaizmus a kresťanstvo sú rozvinutejšie náboženstvá ako ich tradičné pohanské kulty. Niektorí z nich dokonca dospeli k presvedčeniu, že najvyšší boh v ich panteóne je to isté božstvo, ktoré uctievajú židia i kresťania, avšak tento Boh k nim zatiaľ proroka neposlal a nedal im ani písmo v ich jazyku. V polemikách so židmi i kresťanmi, ktorých stretávali im neraz vyhadzovali na oči, že Boh s nimi asi nepočíta. Mnohí Arabi preto zápasili s myšlienkou, že sú na samom okraji civilizovaného sveta a Boh na nich zabudol.[1]

[1] Porov.: ARMSTRONGOVÁ, K.: *Islam.* Bratislava : Slovart, 2002. s. 41.

Táto situácia sa výrazne zmenila v roku 610, kedy mal prorok Muhammad prvé zjavenie. Muhammad patril medzi hanífov, teda mužov, ktorých neuspokojovalo ich pohanské prostredie a preto často odchádzali na niekoľko dní do horských oblastí, kde meditovali. Podľa tradície sa i Muhammad každý rok utiahol na mesiac do jaskyne na úboči hory Hirá neďaleko Mekky. Práve tam mu boli zjavené prvé verše Koránu, prostredníctvom archanjela Gabriela, ktorého moslimovia nazývajú posol Boží - Džibríl. Tieto zjavenia začali ovplyvňovať nielen samotného proroka, ale aj životy ľudí jeho blízkeho okolia.

Islam je označovaný za najmladšie monoteistické náboženstvo. Pre túto relígiu je centrálnou ideou nekompromisný monoteizmus, ktorý vyzdvihuje jedinečnosť Boha (*tawhíd*). Hoci každé náboženstvo sa odvoláva na zjavenie, v islame má neobyčajný charakter. Zakladá sa na zázraku – *karáma* čo v preklade znamená milosť, dar, ktorý Alláh odovzdáva vo forme zjavenia nebeskej knihy Koránu. Toto zjavenie je znakom Božej priazne a Korán ako najvyššie zjavenie Božieho slova v písanej podobe, sa považuje za rovnako večný, ako je sám Alláh. Zjavením v islame teda nie je osoba, ale samotná kniha Korán.

1 Korán

Korán tvorí najdôležitejšiu podstatu islamskej spirituality. Slovo Korán v arabčine *al-Qur´án* je odvodené od slovesa *qara´a*, čo znamená čítať alebo prednášať. Chápeme ho, ako prednes zjavenia, ktoré bolo dané prorokovi Muhammadovi. Tento posvätný spis označujú moslimovia niekedy aj úctivým „*al-Kitáb*“ Kniha. K samotnému slovu Korán sa často pridávajú aj atribúty ako drahocenný, ctihodný „*al-karím*“. Pre moslimov je Korán knihou, ktorej sa žiadna iná nevyrovná. Vyznávajú doktrínu o nedosiahnuteľnej a neprekonateľnej jedinečnosti Koránu, ba dokonca aj o jeho zázračnosti (*i´džáz*). Korán je teda sám o sebe zázrakom, ktorý poukazuje na Božiu moc a považovaný je za najväčší dar od samotného Alláha. Pre veriaceho moslima má Korán jedinečný význam, lebo je chápaný ako priame slovo Božie, ktoré je nestvorené a večné. Jeho odvekým predobrazom je *umm al-Kitáb* čo znamená „matka knihy“. Táto kniha sa nachádza v nebesiach pri Alláhovi.[2]

Posvätné texty Koránu boli zjavované jedine Muhammadovi, ktorý ich najprv uchovával v pamäti, až neskôr v medinskom období dal niektoré časti zaznamenať. Po jeho smrti bolo známych najmenej sedem rôznych verzií Koránu v kmeňových alebo oblastných dialektoch.[3] Súbežne s týmito textami začali vznikať ďalšie iné varianty, ktoré sa začali rozširovať

---

2 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu.* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 28.

3 Porov.: HAERI, F, Š.: *Základy islámu.* Olomouc : Votobia, 1997. s. 74.

v oblastiach ďalej od centra. Aby sa tomu predišlo, kalif Usmán ustanovil v Medine komisiu, ktorá v rokoch 651-656 vypracovala kanonický text Koránu.[4] Tento *textus receptus* sa v islamskej tradícii nazýva *qira´a mašhíra* čo v preklade znamená „slávne čítanie".[5]

Koránom je iba dielo, ktoré je vydané v arabčine. Delí sa na kapitoly, ktoré sa nazývajú *súry* (súra – stupeň, krok o ktorý vždy veriaci postúpi duchovne ďalej) a verše *ája* (áját – znamenie). Jednotlivé verše sú znamením Božej múdrosti, dobroty a výtvorom samotného Alláha. Stavba Koránu pozostáva zo 114 súr, ktoré majú svoje vlastné názvy. Do kánonu boli súry usporiadané mechanicky a to podľa počtu veršov, od najdlhšej 2. súry, ktorá má 286 veršov až po najkratšiu zo 4-6 veršami. Súra je obvykle pomenovaná podľa nejakého kľúčového slova, ktoré sa objavuje v texte. Príkladom je najdlhšia 2. súra, ktorá sa nazýva Krava, je to kvôli zmienke o obeti kravy, ktorú Mojžiš žiadal od Izraelitov. Názov s obsahom nemá mnoho spoločného, ale zaujímavé na jednotlivých súrach je práve to, že rozoberajú osobité námety, o ktorých sa pojednáva v niekoľkých súrach súbežne.[6] Takmer všetky súry začínajú *basmalou*, ktorej znenie je nasledovné: *Bismi ´lláhi ´rrahmáni ´r-rahím* (V mene Boha milosrdného, láskavého*)*. Pôvodne sa táto formula využívala na oddeľovanie jednotlivých súr, neskôr sa ustálil zvyk používať ju na začiatku každého závažného textu, príhovoru alebo knihy.[7] Úvodnou súrou Koránu je *Fátiha* – Otvárateľka knihy, tiež nazývaná *Vstupná brána Knihy*. Vedie každého moslima k dokonalej modlitbe. Znenie Fátihy je nasledovné: „*V mene Boha milosrdného, láskavého. Chvála Bohu, Pánovi ľudstva všetkého, milosrdnému, láskavému, vládcovi dňa súdneho! Teba uctievame a Teba o pomoc žiadame, veď nás cestou priamou, cestou tých, ktorých si zahrnul svojou milosťou, nie tých na ktorých si rozhnevaný ani tých, ktorí v bludoch sú*". Fátiha sa značne odlišuje od ostatných súr v Koráne a javí sa, ako by jej pôvodcom nebol sám Alláh. Býva často chápaná ako modlitba Muhammada.[8] Veriaci moslim recituje Fátihu až sedemnásť krát za deň. Odriekava sa pri všetkých dôležitých obradoch a pri významných udalostiach v živote človeka.[9]

Korán predstavuje alfu a omegu islamského náboženstva v tom zmysle, že všetko čo je islamské, či sú to už zákony, myšlienky, duchovné a morálne učenie alebo dokonca umelecké vyjadrenia, to všetko má svoje korene práve v posvätnom texte. Moslimovia označujú Korán ako „*bez-*

---

4 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. s. 127.
5 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2006. s. 29.
6 Porov.: COOK, M.: *Muhammad*. Praha : Odeon, 1994. s. 72.
7 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. s. 39.
8 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2006. s. 30.
9 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. s. 66.

pečný prístav a trvalý dar blaženosti, vynikajúci argument a nezvratný dôkaz".[10] Text koránu je rozčlenený do 4 častí: *akida* - dogmatika, *ibádat* - rituálna prax, *achlak* - etika, *mú ámalát* - spoločenské vzťahy.

Najdôležitejšie a veľmi obsiahle učenie, ktoré je podávané v Koráne môžeme všeobecne rozdeliť do dvanástich bodov. Prvým bodom učenia a zároveň najdôležitejším je viera, ktorá bezvýhradne akcentuje monoteizmus. Tvorí ju päť pilierov islámu, ktoré riadia život moslima. Veriaci ich nazývajú *arkán ad-dín*. Prvým pilierom je vyznanie viery – *šaháda*. Termín šaháda znamená „svedectvo". Jej znenie je nasledovné: *ašhadu an lá iláha illá-lláh wa-ašhadu anna Muhammadan rasúlu-lláh* (Vyznávam, že niet božstva okrem Boha a Muhammad je posol Boží).[11] Šaháda sprevádza moslima celým jeho životom. Ako prvá veta sa šepká pri narodení do ucha dieťaťa a ako posledná sa vyslovuje pred smrťou moslima. Slová šahády zvolávajú veriacich islámu po celom svete k modlitbe - *salát*, ktorá je druhým pilierom islámu. Modlitba patrí medzi najdôležitejšie prvky islamského náboženského obradu. Povinná modlitba sa koná v arabčine predpísaným obradným spôsobom. Je platná iba vtedy, keď boli splnené všetky predpísané podmienky. Predovšetkým ide o rituálnu čistotu - *tahára*, ktorej sa venuje veľká pozornosť. Pri ľahkom znečistení môže veriaci dosiahnuť stav rituálnej čistoty čiastočným omytím - *wudú*. Ťažšie znečistenie odstráni iba umytie celého tela. Veriaci vykonáva modlitbu bez obuvi, či je to v mešite, doma alebo na pracovisku. Pri modlitbe musí byť moslim vždy obrátený smerom k Mekke. Tento smer – *kibla* je pre veriaceho záväzný. Moslim sa musí modliť päť krát denne. Prvá modlitba sa koná na svitaní, potom nasleduje poludňajšia modlitba, modlitba medzi poludním a západom slnka, modlitba po západe slnka a modlitebný rituál ukončuje nočná modlitba. Ak veriaci v stanovenom čase modlitbu nevykoná musí ju neskôr nahradiť.[12] Pri modlitbe sú podstatné aj polohy tela a úkony, ktoré majú veriacemu pripomenúť, že každý moslim sa musí zbaviť pýchy a sebectva, veď človek pred Bohom nič neznamená, je úplne bezmocný.[13] Dôležitá je najmä piatková modlitba, ktorá sa nazýva spoločnou a je doplnená kázaním. Pre dospelých mužov je povinná a svoj pôvod má vo vyhlásení proroka Muhammada. Keď sa ho pýtali, prečo zvolil piatok, odpovedal že Židia majú sabat, kresťania nedeľu, preto moslimom patrí piatok na základe ich prednosti.[14] Moslim sa môže modliť na každom mieste, ktoré je čisté a dovoľuje nerušené vykonávanie

---

10 Porov.: SPENCER, R.: *Islám bez závoje*. Praha : Triton, 2006. s. 32.

11 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. s. 203.

12 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. s. 149.

13 Porov.: ARMSTRONGOVÁ, K.: *Islam*. Bratislava : Slovart, 2002. s. 44.

14 Porov.: *Lexikón svetových náboženstiev*. Bratislava : Aktuell, 2006. s. 169.

modlitby. Spoločná modlitba v mešite má väčšiu hodnotu, preto sa častejšie uprednostňuje. Pre moslima modliť sa správne znamená mať nejaké znalosti o Bohu a jeho vlastnostiach, jeho vzťahu k človeku a k jeho tvorivým aktom, ktorými ho zahrňuje. Modlitba znamená pochopiť prazáklad z ktorého pochádza každá ľudská bytosť a taktiež cieľ, ktorý je duchovným poslaním až do Božieho súdneho dňa. A tak sa má veriaci moslim pri modlitbe odovzdávať do vôle Boha a hľadať jeho svetlo.[15] Tretím pilierom islamu je pôst - *sawm*. Tradícia uvádza, že zavedenie tridsaťdňového pôstu súvisí s víťazstvom moslimov pri Badre v mesiaci ramadán v roku 624. Základné pravidlá pôstu sú stanovené v Koráne ale v priebehu storočí islamskí právnici podrobne rozpracovali jeho pravidlá. V súčasnej dobe sú zásady pôstu v jednotlivých právnych školách rozdielne. Avšak, aj napriek tomu, že existujú odlišnosti, jestvujú určité dominantné prvky, ktoré zaväzujú všetkých moslimov. Pôstnym mesiacom je ramadán. Prvý deň pôstu musí veriaci človek vysloviť zbožné predsavzatie - *níja*. Postiť sa začína pred východom slnka a končí sa po jeho západe. Dodržiavanie pôstu je záväzné pre každého dospelého, duševne a telesne zdravého moslima. Ten, kto bezdôvodne poruší pôst, musí okrem náhradného pôstu vykonať skutok kajúcnosti.[16] Počas pôstneho mesiaca musí moslim cez deň od východu slnka až po jeho západ obmedziť jedlo, pitie a fajčenie, zakázané je požívanie alkoholických nápojov a prikázané je zdržiavať sa pohlavného styku. Pre veriaceho moslima je to doba pokánia, asketizmu a konania dobrých skutkov.[17] Medzi štvrtý pilier islamu sa zaraďuje povinná almužna – *zakát*. Samotný Korán učí moslimov odovzdávať náboženskú daň alebo almužnu chudobným. Bývalo zvykom, že každý dával *zakát* podľa výšky svojho majetku. V súčasnej dobe šari´a určila konkrétne percentá z úrody a príjmu, ktoré musí zbožný moslim odovzdať. Almužna sa používa na pomoc chudobným, pre potreby pocestných a niekedy aj na vykúpenie zajatcov. Okrem toho, každý kto môže, má poskytovať dobrovoľnú almužnu - *sadaka*.[18] Piatym pilierom islamu je púť do Mekky *hadždž*. Podľa učenia Koránu, každý moslim je povinný raz za život vykonať púť do Mekky. Toto pravidlo platí pre všetkých dospelých, telesne i duševné zdravých moslimov, mužov i ženy. Táto púť ma presne stanovené obrady. Pred vstupom na posvätné územie musí putujúci vykonať rituálnu očistu a oblečie si pútnicky odev, čo je pruh bielej nezošitej látky, ktorú si prehodí cez plece a druhú časť použije ako sukňu. Počas púte nie je dovolené sa holiť, česať, strihať si vlasy, fúzy a nechty.

---

15 Porov.: HRBEK, I.: *Vznešený Korán*. Praha : AMS, 2007. s. 17.

16 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. s. 177.

17 Porov.: ŠTAMPACH, I.: *Přehled religionistiky*. Praha : Portál, 2008. s. 128.

18 Porov.: ARMSTRONGOVÁ, K.: *Islam*. Bratislava : Slovart, 2002. s. 44.

Je zakázané prelievať krv, trhať rastliny, používať voňavky a mať sexuálny styk.[19] Po príchode do Mekky pútnik vykoná „*tawáf*", čiže sedemkrát obíde Kabu, kde je uložený posvätný kameň a vykonáva beh medzi pahorkami, čo mu má pripomenúť ako Abrahám hľadal vodu pre svojho syna Izmaela. Pútnici pokračujú do údolia Miná, kde podľa prorokovho zvyku strávia noc v meditáciách a zúčastnia sa poslednej kázne. V údolí Miná tiež hádžu kamene do stĺpa, ktorý predstavuje satana a nakoniec vykonajú obetu. Týchto päť pilierov islamu vedie veriaceho moslima k tomu, aby sa podriadil Božej vôli a oslobodil sa od všetkého zlého. Často sa do súboru týchto piatich povinností pripája aj svätý boj - *džihád*.[20] Džihád znamená zápas, úsilie a rozlišujú sa dva typy svätého boja. Rozdelenie je potrebné hľadať v prorockom hadíse. Veľký džihád je zápas so zlom, vnútorný boj, ktorý vedú všetci moslimovia počas svojho života. Malý džihád je zákonom povolená vojna.

Druhým bodom učenia v Koráne je náuka venovaná prorokovi Muhammadovi, ktorá poukazuje na jeho osobnosť, poslanie a na milosť Alláha voči nemu. Veľmi sa zdôrazňuje zázračná cesta do neba a dodržiavanie jeho učenia. Určité texty Koránu prikazujú veriacim moslimom, ako si majú uctievať proroka, jeho manželky a dcéry a hľadať v nich príklad a zároveň prosiť proroka, aby rozprestrel svoje ochranné krídla nad veriacimi.[21]

Tretím bodom učenia je samotný Korán ako posvätný text, ktorému sa preukazuje veľká úcta. Učenie o Koráne poukazuje na jeho správnu recitáciu, na povinnosť v neho veriť, jeho pravosť, jeho nenapodobiteľnosť, na povinnosť vládnuť podľa neho a padnúť na tvár pri jeho recitácii.[22]

Štvrtým bodom je vzdelanie. Prorok poukazoval sa povinnosť moslima študovať náboženstvo a povzbudzovať ostatných druhov k používaniu rozumu pri štúdiu vedeckých poznatkov, ktoré sú obsiahnuté v Koráne. Niektoré súry podávajú učenie o astronómii, moreplavectve, rečníctve, poézii, ľudskom živote, vesmíre, zemi, zvieratách, rastlinách či hygiene. Hoci samotný Muhammad zdôrazňoval, že každý muž a žena sa musia usilovať získavať vedomosti, mnohí vzdelaní moslimovia zastavali názor, že veda je nebezpečná pre náboženstvo. Vyzdvihovali iba také vzdelanie, ktoré je užitočné a podporuje zbožnosť. Preto často odmietali a kritizovali štúdium prírodných vied, filozofie, logiky a posudzovali to ako niečo škodlivé.[23]

---

19 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. s. 78-79.
20 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2006. s. 91.
21 Porov.: HRBEK, I.: *Vznešený Korán*. Praha : AMS, 2007. s. 713.
22 Porov.: HRBEK, I.: *Vznešený Korán*. Praha : AMS, 2007. s. 734-736.
23 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. s. 224.

Medzi piaty bod koránskeho učenia sa môžu zahrnúť činy človeka. Toto učenie o skutkoch vyzýva ku konaniu dobrých činov, k povinnosti konať podľa miery schopnosti, k zodpovednosti a taktiež o zlých skutkoch, ktorých sa ma človek strániť. Korán podáva učenie o ľudských hriechoch, ktoré sú príčinou toho, že sa na zemi objavila skazenosť. „*A objavila sa na pevnine i na mori spúšť za to, čo spôsobili ruky ľudí a tak Boh im dal okúsiť časť z toho čo si zaslúžili, možno sa obrátia*" (30.41). Ľudské činy sú podľa právneho systému kvalifikované do piatych tried: 1. *fard*, *wádžib* – činy povinné podľa Koránu. 2. *sunna*, *mustahabb* – činy doporučené na základe hadísov. 3. *mubáh* – činy indiferentné, teda tie, ktoré nie sú prikázané ani zakázané. 4. *makrúh* – činy ktorým je potrebné sa vyhýbať aj keď nie sú trestané. 5. *harám* – činy zakázané, trestné.

Ako šiesty bodom učenia, ktorý sa často rozoberá v Koráne je výzva k Bohu. Toto výzva má byť povinnosťou pre každého moslima, aby neutajoval to čo je zjavené v Koráne a ohlasoval to všetkým ľuďom. Moslim musí povzbudzovať svojich druhov, aby neochabovali vo viere, ktorá ich má priviesť k cieľu ich života, ktorým je konečný príbytok, posmrtný život v nebi. „*Tí ktorí vytrvajú a majú túžbu vidieť tvár svojho Pána, modlia sa a z toho čo im bolo uštedrené tajne i verejne rozdávajú a zle dobrým odháňajú, pre tých prichystaný je príbytok konečný*" (13.22). Výzva nesie v sebe múdrosť, preto úlohou zbožného moslima je pridržiavať sa tejto múdrosti obsiahnutej v Koráne. Islam prikazuje veriť v Alláha, byť príkladom pre ostatných a konať dobro, aby zlo a nespravodlivosť boli porazené.

Siedmym bodom učenia je džihád. Islámska právna teória delí svet na dve oblasti. Jedna sa nazýva územie islámu - *dár al-islám*, kde je všetko podriadené islamským zákonom. Druhá oblasť je *dár al-harb* územie vojny v ktorom sa moslimovia usilujú presadiť islám. Tomuto úsiliu sa hovorí džihád. Korán vo svojich veršoch podáva osobité povinnosti ktoré sa týkajú džihádu. Stanovuje presné vojenské inštrukcie, podrobne rozvádza povinnosti bojovníka a poukazuje na následky vojny. Tí bojovníci, ktorí zomreli počas svätej vojny sú podľa Koránu vyhlásení za mučeníkov. Je to postavenie, ktoré im Alláh pripravil.

Za ôsmy bod učenia, ktorý Korán dopodrobna rozoberá je téma človeka a jeho vzťahu k spoločnosti. Mnohé súry detailne rozoberajú postavenie muža a ženy v spoločnosti, dávajú presne pokyny ako majú vyzerať vzťahy medzi mužom a ženou, vzťahy v rodine a príbuzenské vzťahy.

Deviatym bodom učenia je morálka. Korán prináša ako súčasť zákona i množstvo morálnych, právnicky ťažko definovateľných výziev k zbožnosti, úprimnosti, vľúdnosti, veľkodušnosti, štedrosti, trpezlivosti, zdvorilosti, miernosti, cudnosti, milosrdenstva a dobrým činom. Mnohé tie-

to pokyny pripomínajú starozákonné Desatoro. Dôležitým predpokladom hodnoty náboženských a etických skutkov je zbožný úmysel *níja*. Iba formálne plnenie náboženských povinností nestačí, viera sa musí preukazovať dobrými skutkami.[24]

Medzi desiaty bod učenia Koránu patrí náboženské právo *šária*. Táto oblasť práva zahrňuje vzťah človeka k Bohu a taktiež vzťah človeka k druhým ľuďom. Islamské právo neuznáva rovnosť všetkých pred zákonnom a rozdeľuje ľudí do viacerých kategórií, ktoré majú presne vymedzené práva a povinnosti. Rozoznáva tri kategórie osôb: slobodní moslimovia, otroci a inoverci.[25] Šária nikdy nebola kodifikovaným právnym systémom, hoci je založená na božskom zjavení. Korán podáva presné pravidlá, ktoré sa dotýkajú rodinného práva, občianskeho práva, trestného práva, dedičského práva, súdnych vzťahov, politických a verejných vzťahov. Celé stáročia boli tieto pravidla doplňované jednotlivými generáciami právnych učencov *fuqahá*, ktorí sa zaoberali právom ako vedným odborom nazývaným *fiqh*. Právnici stanovili základy práva podľa štyroch zdrojov ktorými sú Korán, sunna, qijás (analógia) a idžmá (súhlasný názor autorít).[26]

Príbehy a samotná história islámu je jedenástym bodom učenia v Koráne. Toto učenie pojednáva o histórii miest, o synoch Adamových, o starozákonných patriarchoch ako bol Noe, Abrahám, Lót, Jakub či Mojžiš. Z novozákonných postáv Korán často spomína Ježiša (*Isá*), ktorého tiež nazýva Pomazaný (*al-Masíh*), Slovo Božie a označuje ho ako proroka (*nabi*) a posla (*rasúl*), ktorý ľuďom prináša zjavenú Knihu - evanjelium (*indžíl*). Spomínaná je aj Ježišova matka Mária (*ibn Marjam*), ktorá počala Ježiša priamym tvorivým slovom Božím, podobne ako kedysi stvoril Alláh Adama.[27] Korán uvádza, že Mária bola dcérou Imrána a Máariinu matku ako tú, ktorá očakávala dieťa mužského pohlavia: *„A keď priviedla dieťa na svet zvolala Pane môj priviedla som na svet dcéru, a Boh dobre vedel, čo priviedla na svet“* (3. 36). Korán učí, že matka Márie nebola sklamaná z toho že sa jej narodila dcéra, pretože verila v Boží plán, ktorý je lepší, ako akékoľvek jej prianie.[28] Korán spomína aj Ježišových apoštolov, ktorých nazýva pomocníci (ansárovia) a spolu s celou obcou prvých kresťanov ich zaraďuje medzi moslimov, pretože podľa jeho presvedčenia, až ďalšie pokolenia skazili pôvodný monoteizmus tým, že Ježiša vyhlásili za Božieho Syna.[29]

---

24 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2006. s. 147-149.
25 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. s. 178.
26 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2006. s. 118.
27 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2006. s. 229.
28 Porov.: HRBEK, I.: *Vznešený Korán*. Praha : AMS, 2007. s. 73.
29 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2006. s. 234.

Dvanástym bodom učenia Koránu sú náboženstvá. Spomína sa tu najmä židovstvo, kresťanstvo, zoroastrizmus a taktiež sú spomínaní sabejci. Hnutie sabejcov sa v arabčine nazýva Subbí a za jeho prívržencov boli označovaní kresťania sv. Jána, gnostici, ktorí boli znalcami pravého života, obliekali sa do bieleho rúcha, praktizovali krst ponorením do vody a vyznávali teóriu svetla a tmy, podobne ako zoroastrovci.[30] V Koráne je moslimovi presne podané, ako ma rozvíjať vzťah k týmto relígiam, k ľuďom Písma (*ahl al-kitáb*), ktorí už dostali Božie zjavenie.[31] Rozoberané sú aj vzťahy moslimov k modloslužobníkom (*al-mušrikun*), čo v preklade znamená pohania.[32]

Múdrosť Koránu sa odvodzuje od múdrosti autora, ktorým je Alláh. Korán veľkú pozornosť venuje všetkým stránkam života, potrebám človeka a hovorí o nich tak, aby človeku pomohol uvedomiť si vznešené ciele jeho bytia. Predovšetkým sa Korán zameriava na Jediného Najvyššieho Boha. Všetko čo bolo, je a bude sa vysvetľuje Koránom ako aktívna prítomnosť univerzálneho Boha. Toto učenie vedie k poznaniu, že Boh je jediným a konečným cieľom človeka. Úlohou Koránu je moslimovi vždy pripomínať budúcu posmrtnú existenciu, ktorá bude formovaná podľa skutkov na tomto svete, v oblasti akcie a interakcie. Po smrti bude človek stáť so svojimi skutkami tvárou v tvár Najvyššej realite – Alláhovi, ktorý je Boh mocný a múdry.[33]

Všetci moslimovia či už muži alebo ženy sú povinní každý deň recitovať niekoľko veršov z Koránu. Tieto verše sa recitujú zvyčajne pri modlitbách. Samotná recitácia Koránu je pre moslima dôležitou formou kultu a dennou záležitosťou. V arabskom prostredí bol Korán po stáročia hlavnou témou školského vzdelávania. Žiaci sa podľa jeho textov učili čítať a písať a dodnes sa dokážu naučiť naspamäť celé súry tohto posvätného spisu. Kto to zvládne má právo dostať čestný titul *hafíz*. Korán preto tvorí základ islamskej vierouky a práva.[34]

Exegéti stále hľadajú a študujú, prečo bola tá, ktorá súra zjavená. Využívajú pri tom kritéria textu ako je jazyk, štýl, slovnú zásobu. Exegéza koránu *tafsír* vznikla z potreby obce správne chápať zložitý a rozporuplný text posvätného spisu. V Koráne je veľa zložitých odkazov a narážok, ktoré postupom času začali byť menej zrozumiteľné.[35] Tafsír bol ohniskom mnohých sporov medzi jednotlivými moslimskými školami. V prvom rade

---

30 Porov.: HRBEK, I.: *Vznešený Korán*. Praha : AMS, 2007. s. 27.

31 Porov.: ARMSTRONGOVÁ, K.: *Islam*. Bratislava : Slovart, 2002. s. 48.

32 Porov.: SPENCER, R.: *Islám bez závoje*. Praha : Triton, 2006. s. 35.

33 Porov.: HAERI, F, Š.: *Základy islámu*. Olomouc : Votobia, 1997. s. 44 -45.

34 Porov.: KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B.: *Základy asijských náboženství*. Praha : Karolinum, 2004. s. 82.

35 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. s. 212.

medzi mutazilou a ortodoxiou. Mutazila je islamská racionalistická škola, ktorá považuje Korán za stvorený v čase. V boji proti antropomorfizmom sa často prikláňa k symbolickým výkladom, a pri interpretácii Božej jedinosti (*tawhíde*) používa ako jedno z kritérií aj rozum. Obhajuje slobodu vôle ako jeden z predpokladov Božej spravodlivosti, odmieta predestináciu a svojou logikou a racionalistickým prístupom k etike prispela k vytváraniu špekulatívnej islamskej teológie (*kálamu*). Mutazila svojou doktrínou ovplyvnila aj židovských teológov. Ortodoxia zase chápe Korán ako nestvorené Slovo Božie, teda Večné a Nemeniteľné.[36]

Všetky tieto problémy boli riešené v duchu koránského veršu - (2,106): *„Kedykoľvek zrušíme nejaký verš alebo na nebo zabudneme, prinesieme iný, lepší alebo podobný. Či nevieš, že Alláh všetko zmôže“*.[37] Spomenuté zrušené verše sa nazývajú *mansúch* a boli nahradené neskoršími rušiacimi veršami *násich*.

Aj keď novodobý tafsír ostáva často formálne veľmi podobný exegetickým dielam klasického obdobia, predsa je u interpretačného pojatia zreteľná snaha o prístup bližší modernému človeku a súčasnému svetu. Moderné tendencie vo výklade Koránu sa najprv prejavili v arabskej oblasti, najmä v Egypte a v Indii, následne aj v ďalších častiach islamského sveta. V Egypte bola hybnou silou obrody legendárna skupina salafija, ktorú viedli al-Afghání (1897), Muhammad Abduh (1905) a Rašíd Ridá (1935). V tafsíre, ktorý Abduh a neskôr Rida tlačili v káhirskom časopise Maják (Al-Manár), vidia príčinu ustrnutia islamu v stuhnutom dogmatizme 4 právnych škôl a kladú dôraz znova na osobné úsilie (*idžtihád*) a spoločný prospech (*maslaha*), ktorý závisí aj na dobových podmienkach. Proti starému zvyku vyhľadať v každom verši dôvody jeho zjavenia, Abduh zdôrazňuje cieľavedomú jednotnosť Koránu. Sám sa drží zásady, že Boh nezjavil Knihu, aby v nej vykladal skutočnosti a javy prírodného diania vedeckým spôsobom. Preto o prírode sa hovorí len aby sa preukázala múdrosť Stvoriteľa. Boh zoslal dve knihy: stvorenú, čím je samotná príroda a zjavenú, čím je Korán. Šáh Walijulláh (1762), pakistanský priekopník na rozdiel od predchádzajúcich učencov rozlišuje medzi podstatou a konkrétnou formou náboženstva. Podstata náboženstva je platná a spoločná pre všetky doby a národy, zatiaľ čo formy sa môžu meniť. Kladie dôraz na psycho-sociologický aspekt náboženstva. V týchto názoroch sa Walijulláh javí ako naozaj moderný myslitel'. Ahmad Chán, Sajjid (1898), indický islamský reformátor, hovorí otvorene o tom, že text Koránu bol zjavený do písmenka presne, ale zároveň v súlade s myšlienkovými horizontmi starých Arabov. Boh v Koráne sa dával poznať tak, aby mu starí Ara-

[36] Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2006. s. 35.

[37] Porov.: HRBEK, I.: *Vznešený Korán*. Praha : AMS, 2007. s. 34.

bi rozumeli. Ahmad Parwez (1903), pakistanský modernistický islamský mysliteľ dospieva k vízii nového sveta, ktorý má byť vytvorený na základe revolučných názorov Koránu a úlohou človeka je vybudovať práve takúto ríšu Božej vôle. Balič s Bosny pripisuje Koránu historický rozmer, otvorenosť v čase pre konkrétne ľudské situácie.[38]

2 Sunna a hadísy

Druhým a veľmi rozsiahlym súborom záväzných ponaučení a noriem je *sunna*, ktorá je často priraďovaná na rovnaký stupeň dôležitosti, ako Korán. Sunna predstavuje ustanovené tradície, ktoré majú moslimovia vo veľkej úcte.[39] V počiatočnom období islámu sa termín sunna používal pri debatách o rituálnych a právnych otázkach na označenie každého dobrého príkladu, ktorý pochádzal od ľudí minulosti, vrátane proroka. Išlo teda o zvyky minulých pokolení, ale aj zvyklosti Božie pri riadení sveta „*sunnat Alláh*". Pri riešení rôznych problémov si moslimovia pripomínali ako sa v danej situácii zachoval prorok a jeho druhovia. Tieto príbehy sa najprv tradovali ústne, pričom neskôr ustálili spôsob, ako určiť pravosť tradície. Jednotlivé časti začali systematicky zoraďovať do *isnádov*, čo je reťazec tradentov, ktoré siahali až k prorokovi a jeho druhom.[40]

Vzťah medzi sunnou a Koránom bol spočiatku rovnocenný, no postupne sa upravoval. Môže byť v zásade trojaký. Prvým vzťahom je úplný súlad sunny a Koránu. Druhým vzťahom môže byť výklad jedného textu druhým a tretím vzťahom môže byť nadväznosť tematiky. V sunne prorok dáva moslimom vzor, ako prakticky uskutočňovať povinnosti a podrobnejšie rozoberá uskutočnenie viery v moslimskej praxi. Prorok Mohamed vyjadril sunnu svojimi činmi, výrokmi, alebo tým, že mlčky schválil nejaké jednanie. Niektorí zberatelia tradícii dokonca zdôrazňovali, že sunna bola Muhammadovi rovnako ako Korán zjavená, preto ju aj mnohokrát uprednostňovali a kládli na miesto najvyššej autority.[41]

Konkrétna správa v sunne sa nazýva *hadís* - výrok, resp. svedectvo o prorokových výrokoch. Každý hadís má dve časti: *isnád* – reťazec tradentov a *matn* - čo je samotná správa. Prorok dal súhlas, aby sa jeho proroctvá a výroky zapisovali a zaistil, aby bolo rozlišované medzi jeho výrokmi a Koránom a taktiež rovnako boli oddeľované výroky inšpirované priamo Alláhom, ktoré sa nazývajú *hadísy Kudsí*, - posvätné, božské príbehy.[42] Jeho správy boli odovzdané ústne a to *sahábmi* – spoločníkmi

---

38 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu.* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 40-57.
39 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu.* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 47.
40 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu.* Bratislava : Kalligram, 2005. s. 200.
41 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu.* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 48.
42 Porov.: HAERI, F, Š.: *Základy islámu.* Olomouc : Votobia, 1997. s. 76.

Muhammada a prvej generácie Koránu a *tabiun* – generáciou nasledovníkov. Existuje obrovské množstvo hadísov, medzi nimi aj falošné, ktoré sa už v minulosti často miešali. Tieto problémy spôsobovali meniace sa pomery v islamskej ríši, rôzne politické, ekonomické a etické spory, právne názory a taktiež vplyv iných náboženstiev, čim narastal počet takýchto falošných hadísov.[43] Pre rozlišovanie pravých tradentov od falošných sa v treťom storočí hidžry ustanovil samostatný vedný odbor – veda o hadísoch. Tento odbor sa postupne rozvetvil do piatich metodických špecializácií: skúmanie tradentov, o rozdieloch a proti-tvrdeniach, o nedostatkoch v isnáde, o jazykových nedostatkoch a o rušiacich výrokoch. Veľká pozornosť sa sústreďovala na vierohodnosť isnádu. Po odhalení apokryfných podvrhov bádatelia roztriedili hadísy do troch skupín. *Sadíh* (správne) – do tejto skupiny patria hadísy, ktorých isnád nemá žiadny nedostatok a ich zmysel nie je v rozpore s prevládajúcim presvedčením. *Hasan* (dobré) – hadísy, ktorých isnád nie je úplný, čiže sú nejaké pochybnosti. *Daif* (slabé) – hadís obsahuje tradície, o ktorých sú vážne pochyby o obsahu. Potom je tu delenie na hadísy so vsuvkami a hadísy s jedným slabým tradentom. Z hľadiska autority, ktorým sa hadís zaoberal, rozlišujeme hadísy o prorokovi, o druhoch a o autoritách z generácie proroka.[44] Učenci zisťovali či sa uvedené tradenty mohli spolu stretnúť a skúmali ich dôveryhodnosť. To viedlo k vzniku obsiahlej životopisnej literatúry o tradentoch a významných osobnostiach islamského sveta. Táto kritická činnosť úzko súvisela s kodifikáciou islamského práva, ktorá prebiehala približne v tom istom čase. Jej výsledkom bola zbierka hadísov.[45] Samotná veda sa začala rozvíjať, ako sme už vyššie spomenuli v období druhého a tretieho islamského storočia, ale až v deviatom storočí nášho letopočtu sa objavilo niekoľko veľkých zbierok, z ktorých najznámejšie sú zbierky Buchárího (zomrel r. 870) a Muslima (zomrel r. 878). Obidve tieto zbierky sú sunnitské.[46] Šíti majú vlastnú tradíciu a vlastný výklad Koránu. Nepoužívajú termín hadís ale *chabar* - čo znamená správa (*pl. achbár - správy*) a uznávajú len tie, ktoré sa opierajú o autoritu Aliho a jeho potomkov. Zbierky Buchariho a Muslima odmietajú.[47]

Všetky zozbierané hadísy majú zväčša spoločné náboženské idey ako je viera v Alláha, dodržiavanie 5 pilierov islámu, Korán a jeho povinná recitácia, Božia milosť, dôležitosť mešít a dodržiavanie tradícii stanovených prorokom Muhammadom.

---

43 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu.* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 49-50.
44 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu.* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 50.
45 Porov.: DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu.* Bratislava : Kalligram, 2005. s. 78.
46 Porov.: HAERI, F, Š.: *Základy islámu.* Olomouc : Votobia, 1997. s. 77.
47 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu.* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 53.

Tradície boli zbierané podľa dvoch rozdielnych metód. Zbierky, ktoré boli delené podľa tradentov a ktorými sa otvára reťazec isnádu sa nazývajú *musnad*. Zbierky, ktoré sú usporiadané podľa obsahu sa nazývajú *musannaf*. Prvý spôsob prevládal najmä v staršom období a najvýznamnejším dielom je Musnad od slávneho právnika Ibn Hanbala (zomrel r. 855). Toto dielo obsahuje 40 tisíc hadísov od 700 rôznych druhov proroka. Mnohé z nich sa často prekrývajú a dokonca aj opakujú. Druhé triedenie podľa obsahu bolo zavedené Buchárím. Tematické okruhy musannafov zahrňujú rituálnu čistotu, modlitbu, pôst, púť do Mekky, dedičstvo, zmierenie. Táto metóda upravená Buchárím úplne prevládla. Zbierke Buchárího sa prejavovala zvláštna úcta a samotné tematické okruhy musannafov získavali obecné uznanie autorít sunnitského islámu, ako knihy spoľahlivé, ktorých miesto má byť hneď za Koránom.[48] Najvýznamnejšie zbierky hadísov sa ľudovo nazývajú Šesť kníh (*al-kutub as-sitta*).[49] K týmto knihám patrí Správna zbierka (*Kitáb al-džami as-sahíh*) od Buchárího. Túto zbierku napísal v rodnej Buchare po 16 ročnom cestovaní, ktoré uskutočnil po jednotlivých kultúrnych centrách islamského sveta. Buchárí niekedy pripája svoje vlastné poznámky a stanovisko k sporných otázkam. Druhú zbierku hadísov tvorí Správna kniha (*Kitáb as-sahíh*) od Muslima. Tieto dve zbierky od Buchárího a Muslíma sa spoločne nazývajú dve správne (*as-sahíhán*) a majú najväčšiu autoritu. Treťou zbierkou je Kniha tradícii (*Kitáb al-Marasil*) od Abú Dáwúda (z. 889), štvrtú knihu tvorí Správna zbierka (*Al-Jami al-Sahih*) od Tirmidhího (z. 892), piatu časť tvorí Kniha tradícii (*Kitáb as-sunan al Sughra*) od Al-Nasáiho (z. 915) a poslednou zbierkou je Kniha tradícii (*Sunan ibn Majah*) od Ibn Mádžiho (z. 886).[50]

Veľkú autoritu pripisovali aj súboru 1720 hadísov v knihe (*Al-Muwatta*) Upravená cesta od Málika ibn Anasa, známeho zakladateľa právnickej školy. Neskôr sa hadísy začali rozpracovávať ako komentáre. Takáto forma spracovania postupne získavala veľkú obľubu. Uznanie kánonu týchto šiestych kníh nevyriešilo ani v sunnitskom prostredí otázku pravosti a hodnovernosti hadísov. Pochybnosti priniesla najmä moderná doba. Koncom minulého storočia Ignaz Goldziher zakladateľ moderných islamských štúdii v Európe vyslovil záporné stanovisko k autorstvu hadísov, podľa ktorého len máloktorá tradícia odráža slová a jednanie Proroka. Podľa neho je to produkt ideového a spoločenského vývoja spoločnosti. Jeho štúdie o hadísoch nikdy neboli preložené do arabštiny a stali sa predmetom útokov. Ďalším významným predstaviteľom, ktorý sa zaoberal hadísmi bol Sidqí. On na začiatku 20. storočia vytvoril myšlienku obrodného hnutia

[48] Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu.* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 52.
[49] Porov.: HAERI, F, Š.: *Základy islámu.* Olomouc : Votobia, 1997. s. 77.
[50] Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu.* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 52-53.

a návratu ku koránskému zjaveniu s presvedčením, že Korán sám odpovedá na všetky otázky náboženstva i na svetské otázky a že sunna nie je podstatná. Podľa neho sunna dávala pokyny len prvým pokoleniam moslimov a dnes už stratila právny význam. Neskoršie tieto názory musel odvolať. Významným bádateľom, ktorý polemizoval v oblasti hadísov bol Rašíd Rida. Zdôrazňoval univerzálny a trvale platný charakter Mohamedovej profécie. Poukazoval na koránske výzvy sledovať prorokovu múdrosť a na jednotný spôsob modlitby, ktorý sa zakladá u všetkých moslimov na sunne. Navrhol novú stupnicu hodnotenia hadísov a to na najslabšie – (*zann – domnienka*) a vyššie stupne – (*jaqín – istota*).[51]

Sunna proroka vyvoláva dodnes mnoho závažných otázok, ale aj napriek rôznym polemikám tieto texty sú v islame hneď za Koránom a pretože sú obsiahlejšie a podrobnejšie ako Korán, sú hlavným zdrojom pre šáriu – islamské právo a pre väčšinu islamských zvykov. Ahmed Von Denffer významný bádateľ v oblasti štúdia Koránu a sunny vo svojej príručke k štúdiu Koránu vyhlasuje, že „*Medzi moslimskými učencami panuje zhoda, že obsah sunny je taktiež od Alláha a z tohto dôvodu ju popisujú ako niečo, čo je výsledkom určitého druhu vnuknutia*“.[52]

Na počiatku sa ľudstvo zoznamovalo s posolstvom Muhammada skrze jeho súčasníkov, žijúcich uzavreto vo vlastnom svete, neskôr smerovalo ku všetkým jeho doby a pokračovalo ďalej. Tak, ako sa hlásalo vtedy, odovzdáva sa a šíri sa i dnes. Islam je jediné z veľkých svetových náboženstiev, ktorého počet stúpencov neustále narastá. Napríklad v západoeurópskych krajinách tvoria moslimovia po kresťanstve druhé najpočetnejšie náboženské spoločenstvo.[53] Sila islámu spočíva najmä v jednotlivých veriacich, ktorí prísne dodržiavajú učenie, ktoré im bolo odovzdané cez Muhammada. Prostredníctvom týchto zbožných moslimov sa rozširuje učenie islámu do sveta a takto si získava ďalších zbožných stúpencov.

Záver

Každé náboženstvo má svoje jadro viery, ktoré sa interpretuje a prejavuje či už v intelektuálnej rovine alebo v praktickej činnosti. Najdominantnejšie je však vyjadrené v posvätných textoch, ktoré poukazujú na zásah Boha do dejín ľudstva, ktorý chce prostredníctvom svojho konania priviesť človeka k sebe. Pre islám je Korán posvätným spisom a zároveň zákonom, ktorý má viesť veriaceho moslima k Bohu, je to cesta naplnená náboženskými príkazmi, ktoré majú posväcovať celý jeho život. Tento posvätný spis moslimov nám podáva vieru v jediného Boha a zároveň sa prezentuje

---

51 Porov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2006. s. 53-56.

52 Porov.: SPENCER, R.: *Islám bez závoje*. Praha : Triton, 2006. s. 58.

53 Porov.: *Lexikón svetových náboženstiev*. Bratislava : Aktuell, 2006. s. 141.

ako etický kódex. Je zrkadlom duchovného života moslimov a umožňuje skúmať ich relígiu z mnohých hľadísk. Jeho analýzou získavame vedomosti o teológii, dogmatike, kulte a tiež historickom pozadí daného náboženstva. Keďže aj moslimovia hľadajú prejavy Božej existencie v dejinách, ich hlavnou povinnosťou je usporiadať takú spoločnosť, v ktorej sa všetkým členom aj tým najslabším a bezradným, bude preukazovať rovnaká úcta. Ich hlavným cieľom je preto žiť v súlade s Božou vôľou, ktorá je jednou z centrálnych prvkov ich viery. Na rozdiel od iných náboženstiev, islam požaduje od svojich veriacich komplexný prístup, ktorý neodlišuje sekulárny svet od náboženskej sféry. To je jedna z príčin silnej moslimskej spolupatričnosti a solidarity, ktorú často veriaci iného náboženstva označujú ako fanatizmus.[54]

Zoznam použitej literatúry

ARMSTRONGOVÁ, K.: *Islam*. Bratislava : Slovart, 2002. 254 s. ISBN 80-7145-683-7.

COOK, M.: *Muhammad*. Praha : Odeon, 1994. 98 s. ISBN 80-207-0498-1.

DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islámu*. Bratislava : Kalligram, 2005. 270 s. ISBN 80-7149-764-9.

HAERI, F, Š.: *Základy islámu*. Olomouc : Votobia, 1997. 235 s. ISBN 80-7198-212-1.

HRBEK, I.: *Vznešený Korán*. Praha : AMS, 2007. 760 s. ISBN 978-80-902419-0-9.

KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B.: *Základy asijských náboženství*. Praha : Karolinum, 2004. 269 s. ISBN 80-246-0832-4.

KROPÁČEK, L.: *Duchovný cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2006. 292 s. ISBN 80-7021-821-5.

KROPAČEK, L.: *Variace na Korán*. Praha : Orientálny ústav Akadémie vied, 1999. 172 s. ISBN 80-85425-34-3.

LEXIKÓN SVETOVÝCH NÁBOŽENSTIEV. Bratislava : Aktuell, 2006. 375 s. ISBN 80-89152-28-3.

SPENCER, R.: *Islám bez závoje*. Praha : Triton, 2006. 236 s. ISBN 80-7254-761-5.

ŠTAMPACH, I.: *Přehled religionistiky*. Praha : Portál, 2008. 237 s. ISBN 978-80-7367-384-0.

[54] Porov.: KROPAČEK, L.: *Variace na Korán*. Praha : Orientálny ústav Akadémie vied, 1999. s. 8.

RECENZIA
PUSKÁS, L.: *Blažený Teodor Romža. Život a smrť biskupa - mučeníka*. Michalovce: BYZANT Košice s. r. o. - vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach, 2011. 304 s. ISBN 978-80-8551-59-1.

PETER ŠTURÁK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

V novodobých dejinách Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie patrí medzi významnými osobnosťami čestné miesto biskupovi - mučeníkovi Teodorovi Romžovi. Plodnému životu a mučeníckej smrti tohto biskupa je venovaná aj publikácia s názvom *Blažený Teodor Romža - Život a smrť biskupa – mučeníka* z pera Lázslá Puskása. Toto hodnotné dielo vyšlo v slovenskom rozšírenom vydaní vo vydavateľstve BYZANT Spolku sv. Cyrila a Metoda pod editorstvom jeho podpredsedu Vladimíra Teodora Miroššaya. Je to zaiste záslužný počin tejto našej nábožensko – kultúrnej ustanovizne, veď je našou kresťanskou povinnosťou viac a viac spoznávať osobnosti našej Gréckokatolíckej cirkvi. A osobnosť mukačevského biskupa - mučeníka blaženého Teodora Romžu medzi nich zaiste patrí. Celkom právom ho môžeme zaradiť k „naším“ blahoslaveným mučeníkom na Slovensku Pavlovi Petrovi Gojdičovi, Vasiľovi Hopkovi a Metodovi Dominikovi Trčkovi, veď ako je to aj uvedené v Editoriáli tejto publikácie: „Teodor Romža je prvým novodobým blahoslaveným (spolu)svätcom z radov občanov niekdajšieho Československa.“ Územie Podkarpatskej Rusi bolo totiž neoddeliteľnou súčasťou tzv. 1. ČSR a len politickými rozhodnutiami na nátlak Stalina bolo po druhej svetovej vojnej násilne pripojené k Sovietskemu zväzu.

Autor tejto publikácie Lászlo Puskás veľmi pútavým spôsobom, ale aj historickými faktami doloženými informáciami, vykresľuje čitateľovi vynikajúcu osobnosť mukačevského gréckokatolíckeho biskupa - mučeníka blahoslaveného Teodora Romžu. Je zaiste prínosom tejto publikácie, že život a smrť tohto biskupa je zasadený v jednotlivých kapitolách do dejinných udalostí, aby čitateľo-

vi bol čo najviac ozrejmený dejinný kontext týchto udalostí v živote biskupa Romžu, na druhej strane však až veľmi vedecké a popisné zobrazenie jednotlivých súvislostí, pôsobí niekedy trochu rušivo a akoby prerušovali životnú niť hlavnej postavy. Zároveň pochopenie týchto udalostí si vyžaduje aj určitú erudovanosť čitateľov, aby porozumeli spletitosti niektorých javov a publikácia predstavujúca osobnosť biskupa - mučeníka Teodora Romžu je venovaná predovšetkým širšej laickej verejnosti a tak štýl má byť skôr náučno – popularizačný. Pozitívum pri vykreslení jednotlivých dejinných súvislostí vidíme v tom, že čitateľ si môže vytvoriť ucelenejší pohľad na celú mašinériu stalinovského aparátu, pre ktorý bola Cirkev, zvlášť Gréckokatolícka nepriateľom číslo jeden a režim jej nedal žiadnu šancu na existenciu.

Predložená publikácia je celkovo rozdelená do ôsmych základných častí, ktoré však nie sú numericky očíslované. Okrem nich súčasťou knihy je *Dodatok k slovenskému vydaniu* a obrazová príloha, ktorá vhodne v základných ilustráciách dopĺňa textovú časť knihy. V prvej časti s názvom *Historické súvislosti* autor vhodným spôsobom čitateľa oboznamuje s dejinným prierezom Mukačevskej eparchie, o ktorej vieme, že z nej vyčlenením takmer pred dvesto rokmi vznikla Prešovská eparchia. V druhej časti sú vykreslené v krátkosti rodinné pomery, z ktorých pochádzal neskorší biskup Romža a taktiež je podaný stručný obraz ako prebiehalo základné a stredné vzdelanie mladého žiaka a študenta. Ďalšia druhá časť práce, ktorá nesie pomenovanie *Seminarista* je venovaná duchovnej a intelektuálnej formácii na štúdiách v tzv. Germanicu, ale predovšetkým v Russicu v Ríme. Tu možno vidieť mladého seminaristu Romžu ako veľmi zapáleného študenta, ktorý sa pripravoval na pôsobenie v misiách v Rusku. Tretia časť knihy s označením *Kňaz*, nám predstavuje ďalšiu etapu v jeho živote, ktorá sa začína kňazskou vysviackou, ďalej jeho pôsobením na vojenskej službe a vo farnostiach na vidieku, kde mal možnosť spoznať veľkú duchovnú biedu a nevedomosť veriacich. V ďalšej časti, *Duchovný vodca, špirituál*, ako to vyjadruje jej názov, má možnosť čitateľ sa oboznámiť s pôsobením mladého kňaza Romžu v užhorodskom seminári. Tu má možnosť formovať budúcich kňazov nielen svojimi bohatými vedomosťami, ale predovšetkým svojím príkladným kňazským životom. Po predstavení doterajších etáp v živote Romžu nasleduje časť pojednávajúca vykreslením dejinných udalostí, ktoré mali rozhodujúci vplyv na ďalšie jestvovanie Mukačevskej eparchie, nakoľko štátna moc začala v duchu stalinovských pokynov doslova s prudkými útokmi voči Cirkvi, ktoré mali priniesť jej totálnu likvidáciu. Zvlášť tieto opatrenia boli nasmerované proti Katolíckej cirkvi a v priamom dôsledku predovšetkým voči Gréckokatolíckej cirkvi v celom Soviet-

skom zväze, Ukrajinu nevynímajúc. Veľmi dôležitou a obsahovo najrozsiahlejšou časťou je tá, ktorá je venovaná etape v živote Teodora Romžu, keď je menovaný za biskupa v ťažko skúšanej Mukačevskej eparchii. Najprv na pozadí dejinných udalostí autor vykresľuje zosilnený tlak štátnych orgánov na miestnu Cirkev a ponúka aj náčrt veľmi dôležitých dokumentov, ktoré jasne prezrádzajú plány spôsobu likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi na čele, ktorej stál biskup Romža. V snahe povzbudzovať kňazov a veriacich biskup Romža navštevuje mnohé farnosti vo svojej eparchii a posilňuje k vytrvalosti vo viere a vo vernosti Svätému Otcovi. Vyvrcholeniu síce na prvý pohľad krátkej životnej púte biskupa Romžu, je venovaná časť nesúca výstižný názov *Mučeník*. Biskup Teodor Romža pre svoju vernosť Bohu, Cirkvi a Svätému Otcovi sa stáva obeťou naplánovanej vraždy, ktorou sa štátne orgány chceli zbaviť nekompromisného pastiera Mukačevskej eparchie. Posledná časť publikácie, ako hovorí jej pomenovanie *O pol storočia neskoršie*, ponúka čitateľovi udalosti o pol storočia neskôr, keď boli nájdené ostatky biskupa - mučeníka Teodora Romžu a následne boli podrobené vedeckej expertíze, ktorá potvrdila ich pravosť.

Samotná publikácia je obohatená časťou, ktorá nesie názov *Dodatok k slovenskému vydaniu*, ktorý zostavil už spomínaný editor publikácie p. Vladimír Teodor Miroššay, podpredseda Spolku SS a prináša opis udalostí súvisiacich s beatifikáciou biskupa - mučeníka Romžu, ďalej prenesenia jeho úctyhodných ostatkov, ako aj slávenia jeho pamiatky.

Predkladaná publikácia venovaná osobnosti blaženého biskupa - mučeníka Teodora Romžu má nezastupiteľné miesto, nakoľko širšej verejnosti ponúka príkladný život tohto pastiera svojej Cirkvi až po obetu vlastného života. V načrtnutých dejinných okolnostiach má čitateľ možnosť vidieť krutosť totalitného režimu v rôznych podobách prenasledovania Cirkvi v komunistickom Sovietskom zväze. Hrdinskosť tohto novodobého martýra Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie má nás povzbudiť k hrdosti na svoju Cirkev a tiež k tomu, aby sme si viac vážili tých, ktorí za svoju Cirkev neváhali priniesť aj tú najcennejšiu obetu a to obetu vlastného života.

Rezenzia
Čitbaj František: *Cirkev nie sú steny a strecha, ale viera a život... Katolícka kánonická ekleziológia*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. 256 s. ISBN 978-80-555-0148-2.

ANDREJ SLODIČKA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove prináša slovenskej verejnosti knihu *Cirkev nie sú steny a strecha, ale viera a život... Katolícka kánonická ekleziológia*, ktorej autorom je doc. František Čitbaj. Kniha je určená tým, ktorí sa venujú nielen problematike kánonického práva, ale aj tým, ktorých zaujíma náuka o Cirkvi. Autorov úmysel väzí v túžbe a v úsilí tvoriť a budovať v slovenskom čitateľovi orientáciu v náboženskom chaose súčasnosti.

Samotná publikácia je rozdelená do 8 kapitol. V prvej kapitole autor prezentuje teologicko-biblický aspekt Cirkvi. Správne reflektuje skutočnosť Cirkvi v posolstve Starej a Novej zmluvy i v posvätnej Tradícii. V druhej kapitole František Čitbaj sa venuje prezentácii pokusov o kánonické hľadanie stratenej jednoty prostredníctvom únií. Hneď na to predstavuje osudy unionizmu na Slovensku.

Tretia kapitola obsahuje teologickú reflexiu Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965) o ekleziológii. Na tomto mieste je vhodne zaradená nielen katolícka ekleziológia v dokumentoch Koncilu, ale aj nekatolícke ekleziológie. Druhý vatikánsky koncil spomína duchovné bohatstvá aj u nekatolíkov: „Mnohí z nich majú totiž v úcte Sväté písmo ako pravidlo viery a života, prejavujú úprimnú náboženskú horlivosť, s láskou veria v Boha Otca všemohúceho a v Krista, Božieho Syna a Spasiteľa, prijali krst, ktorý ich spája s Kristom, ba uznávajú a prijímajú vo svojich cirkvách alebo cirkevných spoločenstvách aj iné sviatosti. Viacerí z nich majú aj episkopát, slávia svätú Eucharistiu a nábožne si uctievajú panenskú Bohorodičku. K tomu sa pripája spoločenstvo v modlitbách a iných duchovných dobrách, ba

aj určité spojenie v Duchu Svätom, pretože on svojou posväcujúcou silou účinkuje aj v nich svojimi darmi a milosťami, ba podaktorým dal silu vyliať i vlastnú krv za Pána.[1]

Prácu charakterizuje ekumenický aspekt, čo sa prejavuje v analýze ekumenických princípov, ktoré sú aplikované v Kódexe kánonov východných cirkví a v Direktóriu na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme v štvrtej kapitole. Piata kapitola sa venuje kánonicko-ekleziologickej charakteristike Katolíckej cirkvi. Autor správne upozorňuje, že ku kritériám príslušnosti ku Katolíckej cirkvi patrí spoločenstvo (lat. *communio*) viery, sviatostí a hierarchie. V kontexte takýchto kritérií autor prezentuje štruktúru východných katolíckych cirkví v Kódexe kánonov východných cirkví. Východné katolícke cirkvi sui iuris majú svoju vlastnú hierarchickú a teritoriálnu štruktúru pod právomocou rímskeho pápeža, ktorá je odlišná od hierarchickej štruktúry latinskej cirkvi. Patriarchálne, veľkoarcibiskupské, metropolitné cirkvi patriarchálne alebo sui iuris a ostatné cirkvi sui iuris tvoria štruktúru východných katolíckych cirkví. František Čitbaj pri reflexii nad štruktúrou Cirkvi zdôrazňuje rovnoprávnosť obradov v Katolíckej cirkvi.

V šiestej kapitole autor prezentuje bohatú paletu kresťanského dedičstva na Slovensku. Okrem latinských katolíkov a katolíkov konštantínopolskej tradície žijú v Slovenskej republike veriaci nekatolíckych spoločenstiev západnej a východnej tradície. V súčasnosti sa v Katolíckej cirkvi jednota predstavuje v kontexte mnohorakosti. Autor nezabúda ani na túto skutočnosť v siedmej kapitole, ako sa ona realizuje v slovenskom prostredí skrze účasť na svätých tajomstvách (sviatosti). Ôsma kapitola obsahuje fenomén katolíckeho spoločenstva v kontexte ekumenizmu. Autor vychádza z konštatovania, že krst je základom ekumenizmu, na čo poukázal Druhý vatikánsky koncil. Ďalej nasleduje prezentácia problematiky účasti na svätých veciach (lat. *communicatio in sacris*).

Autorovi sa podarilo vhodným spôsobom prezentovať katolícku ekleziológiu, vo svetle svätých kánonov poukázať na systém života súčasnej Katolíckej cirkvi, ktorého vyjadrením je katolícke spoločenstvo (lat. *communio*), ktoré je tvorcom jednoty. Čitbajove komentáre obsahujú aj kánonické ekumenické princípy Katolíckej cirkvi po Druhom vatikánskom koncile. Prínos práce vidíme v aplikácii týchto úvah do konkrétnej situácie cirkví v Slovenskej republike, lebo nefalšovaná ekumenická spolupráca aj na Slovensku je jedným z prostriedkov, ako sa dá čeliť sekularizovanej spoločnosti.

[1] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Lumen gentium. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu.* Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008, čl. 15.

RECENZIA
SLODIČKA, A.: *Staroorientálne ortodoxné cirkvi*. Uniwersytet IM. Adama Mickiewicza, vidzial teologiczny, Poznaň 2009, počet strán 179, ISBN 978-83-60598-12-2

MÁRIA POLIAKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Zvolenú tému považujem za mimoriadne aktuálnu z dôvodu naliehavosti ekumenického dialógu medzi Katolíckou cirkvou a staroorientálnymi cirkvami.

Z úvodu tejto publikácie jasne vysvitá prečo sa autor rozhodol pojednávať o téme staroorientálnych ortodoxných cirkví. Túto svoju prácu chápe ako príspevok k prehlbovaniu ekumenického dialógu a porozumenia medzi Katolíckou cirkvou a týmito cirkvami. Zároveň publikácia podľa slov autora chce byť príspevkom k významným výročiam a historickým medzníkom v dejinách gréckokatolíckej cirkvi.

V prvej kapitole nás autor veľmi starostlivo a podrobne oboznamuje s kristologickými otázkami v staroveku. Právom tu venuje pozornosť teológii Logosu v Byzantskej liturgii a poukazuje na to ako táto teológia prispela k formovaniu kristologickej dogmy. Autor tu analyzuje tri etapy vo vývoji teológie Logosu.

V druhej kapitole autor podáva dobrý a fundovaný prehľad o vzniku a histórii Sýrskej cirkvi, vysvetľuje niektoré kľúčové pojmy a aspekty predchalcedónskych cirkví, ktoré neprijali rozhodnutie Chalcedónskeho koncilu v roku 451. Autor tu uvádza a komentuje historické fakty, pričom sa snaží osvetliť osobu a dielo Ignáca Antiochijského a priblížiť históriu obnovy sýrskeho monofyzitizmu.

V ďalšej kapitole autor historickými faktami dokladá a legitimuje existenciu Arménskej cirkvi. Zhŕňa hlavné udalosti života a poslania sv. Gregora Osvietiteľa, poukazuje na liturgiu a vierouku Arménskej cirkvi.

Vo štvrtej a v piatej kapitole autor osvedčuje svoju zbehlosť v kultúre, histórii a náboženskom živote etiópskych a koptských kresťanov.

Zvláštna pozornosť v tejto publikácii je venovaná kresťanom v Indii

a evanjelizačnej činnosti sv. Tomáša apoštola. Autor uvádza a komentuje hierarchiu, vieru a liturgiu malabarských kresťanov.

Dobre je spracovaná siedma a ôsma kapitola, ktoré pojednávajú o histórii, hierarchii, liturgii a vierouke Maronitskej a Asýrskej cirkvi, kde sa autor opiera o konkrétne historické fakty a udalosti, pričom sa snaží o objektívny prístup.

Predložená publikácia má vzornú grafickú a formálnu úpravu, obsahuje 172 strán vrátane zoznamu použitej literatúry. Má úvod, bohatý a zaujímavý obrazový materiál. Poznámky k textu sú uvádzané na príslušných stránkach pod čiarou. Technické spracovanie tejto publikácie je veľmi starostlivé. Môžem teda konštatovať, že táto publikácia obsahuje všetky požadované náležitosti a po formálnej stránke tak spĺňa požiadavky kladené na odborné práce.

Podaná práca svedčí o tom, že autor preštudoval a použil celý rad odborných slovenských i cudzojazyčných publikácií. V bibliografii sú uvedené relevantné diela sekundárnej literatúry, čím autor preukazuje svoju schopnosť tvorivým spôsobom pracovať s odbornou literatúrou.

Práca ja napísaná s veľkým osobným zanietením a vyhraneným zameraním. Tému, ktorú si autor zvoli za tému svojej práce autor vyčerpal a som si vedomá toho, že nemohol urobiť viac, nakoľko každá časť by mohla byť spracovaná ako samostatná práca.

RECENZIA
Kružíková, Jana; *Heideggerovo pojetí vědy,* České Budějovice, 2010, ISBN 978-80-87258-49-1

MARIÁN AMBROZY
Katolícka univerzita, Pedagogická fakulta, Ružomberok

Monografií venovaných Martinovi Heideggerovi vychádza v posledných rokoch viac. Okrem všeobecných prehľadových prác, reprezentovaných povedzme útlou knižkou Pozvanie k Heideggerovi z pera profesora Novosáda vyšlo niekoľko monotematických prác, zväčša z produkcie českých vydavateľstiev ako Heidegger a nacisté, Heidegger a zen, či knižka Ivana Dubského Ve věci Heidegger. K tematike Heideggerovho vzťahu k vede zatiaľ nevyšla žiadna monografia v českom, ani v slovenskom jazyku, a i nájsť k danej téme v uvedených jazykoch čo i len štúdiu alebo článok vyžaduje dlhšie hľadanie.

Hoci Martin Heidegger nepatrí k typickým filozofom vedy, reflexia vedy v jeho podaní je nesmierne nápaditá, ale najmä z nej vyplývajú dôležité konzekvencie pre holistický pohľad na poznanie človeka. Napísanie publikácie Heideggerovo pojetí vědy je vydareným pokusom dokumentovať názory tohto veľkého filozofa na vedu a jej hodnotu.

Kniha sa usiluje postupovať cez Heideggerove názory chronologicky. Autorka hľadá korene inšpirácií nášho filozofa v oblasti názorov na vedu v Diltheyovi a Husserlovi. Nachádza ich v koncipovaní logickej štruktúry teórie vedy. Prvá kapitola opisuje hľadanie tzv. logického pojmu vedy predovšetkým v prednáške *Zeitbegriff in der Geschichtwissenschaft.* Vychádza z textov, ktoré Heidegger napísal v časoch svojej habilitácie. Dôležitým momentom je, že podľa Heideggera sa vo filozofii vedy prejavuje metafyzická túžba. Odhalenie logickej štruktúry vied by malo viesť k vytýčeniu základných pojmov vied, kategórií. Vlastná teória vedy by mala poukázať na rozdiel medzi prírodnými a dejinnými vedami. V uvedenej prednáške Heidegger analyzuje poňatie času vo fyzike. Fundamentálnym pojmom je poloha, ktorá je v spojení s časom faktorom vyjadrujúcim pohyb. Takáto fyzikálna paradigma jestvuje od Galilea Galileiho, ktorý objavil zákon voľného pádu. Cieľom fyzi-

ky sa tak stáva redukcia na matematicky vyjadriteľný invariant pohybu. Heidegger vyslovil uvedený názor v časoch zavŕšenia VTR a na podporu názoru citoval i slávnu stať *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*, kde Einstein jednoducho opisuje pohyb ako udávanie zmien súradníc hmotného bodu v čase.

Ďalšia kapitola pokračuje mapovaním Heideggerových názorov na vedu, ktoré vyslovil v medzivojnovom období. Autorka sa opiera o texty *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, *Sein und Zeit*, a *Was ist die Metafysik*. Skrz určenie pobytu Heidegger analyzuje vzťah k vnútrosvetskému súcnu. Pojmové uchopenie súcna je ontologickým porozumením bytiu, vedecké chovanie človeka nevzniká z predvedeckého, pri vedeckom chovaní ide človeku o súcno samo. Už v tomto období Heidegger hovorí, že novoveká prírodoveda prevádza matematický rozvrh v ktorom človek spredmetňuje súcna, ktoré sú určiteľné pojmovo. Spredmetňovanie je základom vedy. Výstavba pojmov na základe spredmetnenia sa týka i základných pojmov vedy. Schopnosť prepracúvania základných pojmov na báze ich krízy je skutočným znakom pokroku vo vede. Vlastné základné pojmy sú pre vedu neuchopiteľné, ide v nich o bytie súcna. Prebádať vecné obory jednotlivých vied nemôžu vedy samy, ale len ontológia. Heidegger rozlišuje ontické pýtanie sa konkrétnych vied (regionálna ontológia), a ontologické pýtanie sa po bytí. Univerzálna ontológia sa nazýva fundamentálnou ontológiou, porozumenie bytiu musí predchádzať porozumeniu súcnu, základ akejkoľvek vedy je vo filozofii. Vedou sa človek vzťahuje k súcnu, vykročiť za súcno už znamená vstúpiť na pole metafyziky. O tom je známe vyklonenie sa pobytu do Ničoho.

Tretia kapitola sa venuje obratu (Kehre). Po stručnej polemike, kedy vlastne k obratu došlo nasleduje krátke vysvetlenie, k čomu došlo v Heideggerovom diele počas obratu, pričom sa autorka zameriava na aspekt zmeny priority medzi bytím a časom. Poznamenáva, že dochádza i k zmene heideggerovskej terminológie, napr. písanie Seyn miesto Sein, premena dovtedajšieho označenia času na pravdu bytia, etc.. V poňatí reflexie vedy je tiež badateľný istý posun. Na jednej strane ide o posun v poli záujmu, Heidegger po obrate reflektuje súčasnú vedu, kdežto pred obratom šlo o novovekú vedu vcelku. Na druhej strane sa Heidegger snaží po novom vymedziť metafyziku a jej vzťah k filozofii a vede.

Štvrtá kapitola pojednáva o jednej z kľúčových prednášok o vede *Vek obrazu sveta*, o prednáške *Die Frage nach dem Ding* a o publikácii *Beträge zur Philosophie*. Autorka v nej taxatívne vymenúva podstatné rysy novovekej vedy v *Die Frage nach dem Ding* a *Vek obrazu sveta*. Rozvádza význam pojmov matematický a τα μαθηματα. Charakterizuje

modernú fyziku po Newtonovi ako zaujímajúcu sa o invariantnosti. Taktiež je to veda, ktorá určuje pohyb hmotných bodov závislých od času, pričom nie je privilegované nijaké miesto. Prísnosť a exaktnosť každej vedy vôbec spočíva v niečom inom. Každá veda si vytvára okruh, predmety vytrháva z kontextu a stavia ich pred seba. Heidegger upozorňuje na fakt, že niekedy veda potvrdzuje platnosť známeho niečím neznámym. Experiment či iné kritérium exaktnosti, napr. pramenná kritika slúži k verifikácii i falzifikácii. K novovekej vede patrí k kauzálny spôsob myslenia. Ďalší zo symptómov je prevádzka a špecializácia. Miesto učenca, invenčne i autenticky mysliaceho nastupuje výskumník, ktorý len vykonáva prevádzku. Táto prevádzka je spojená s plánovaním. Toto plánovanie vpred a často ruka v ruke s ekonomikou určuje cesty výskumu, dokonca publikačnú činnosť. Výskumník vykonáva dopredu určené činnosti a neostane veľa priestoru pre to, aby využíval pohľady na jednotlivú situáciu z rôznych uhlov. Prílišná špecializácia zabraňuje, aby si pospájal v problematike čo najširšie súvislosti. Heidegger v tomto období navrhuje deliť vedy na matematické a empirické. Autorka v kapitole stručne načrtáva i Heideggerovu filozofiu matematiky. Záver kapitoly patrí analýze chápania rozdelenia vied, kde sa zdôrazňuje príslušnosť každej vedy k istej oblasti súcna.

Kratučká piata kapitola dokumentuje Heideggerovo hľadanie metafyzického základu novovekej vedy v Descartesovej metafyzike. Poukazuje na to, že povestná veta cogito ergo sum nie je úsudok s výsledkom ja som, ale vlastné ja ako subjekt (hypokeimenon) je centrom diania a prvým počiatkom uvažovania. Spredmetňovanie súcna je tak spojené s predstavovaním pred ja, pred subjekt.

Šiesta kapitola sa venuje z hľadiska Heideggerovho vzťahu k vede nesmierne dôležitej prednáške *Veda a zamyslenie*. Po úvode, stručne pojednávajúcom o úlohe Gestell vo vzťahu k vede a človeku nasledujú silno etymologizujúce pasáže o vysvetľovaní pojmov skutočné a teória. Heidegger si všíma spoločné indoeurópske korene gréckych a nemeckých ekvivalentov uvedených pojmov. Zároveň sa autorka usiluje v zmysle vychádzania z koreňov Platóna a Aristotela reprodukovať Heideggerov pokus vyjadriť rozdiel medzi pojmami essentia a existentia. Dostáva sa k metafyzickým konzekvenciám, kde Heidegger rozlišuje medzi čo- bytím a že- bytím. Vyslovuje presvedčenie, že latinský preklad θεορια ako contemplatio prudko pozmeňuje pôvodný význam pojmu. Ďalej sa kapitola venuje objasneniu podstaty novovekej vedy na príklade fyziky. Fyzika je odkázaná na φυσισ, spredmetňovanie vychádza z prírody. Spredmetňovanie je iba jeden zo spôsobov ukazovania sa prírody, kde príroda nie je obsiahnutá v plnej bytnosti. Sama

veda nemôže reflektovať svoje základy, pochopiť svoju vlastnú bytnosť, fyzika nemôže referovať sama o sebe. S vecným obsahom súvisí zabudnutosť rozdielu medzi súcnom a bytím. Veda je ovládaná Gestellom, na druhej strane sama ovláda skutočné. Záver kapitoly sa zaoberá prepojením základných pojmov a vied, Za základné pojmy možno pokladať v určitom zmysle odborové pojmy. Základné pojmy sa vzťahujú k oblastiam, ktoré vedu prekračujú ako dejiny, príroda, život. Siahajú až k súcnu a v skutočnosti nie sú základnými pojmami, sú hlavnými pojmami. Samotná oblasť súcna je vedám neprístupná, vedecké vedenie je partikulárne, neobsahuje súcno vcelku.

Záverečná kapitola sa zaoberá vzťahom vedy a techniky. Tu sa príroda ukazuje ako použiteľný stav (Bestand). V otázke techniky tiež vládne Gestell podobne ako vo vede. Dokonca moderná fyzika už ani nespredmetňuje, ale vníma skutočnosť len ako štatistické informácie. Možnosť nebezpečia myslenia ovládaného Gestellom je napríklad v tom, ak sa kauzálne vysvetľovanie zamieša do theologia naturalis a Boh bude zamenený s prvou príčinou. Napokon môže ako použiteľný stav chápať i ľudské bytosti. Človek si musí k technike zachovať slobodný vzťah. Machenschaft nie je len prevaha moci, ale aj prevaha súcna nad bytím. Hoci je technika staršia než novoveká veda, technika vládne v jej bytnosti.

Publikácia je na záver doplnená o prehľad literatúry na tému Heidegger a veda.

Neveľká kniha Jany Kružíkovej sa ako prvá monografia venuje v našich jazykoch danej téme. Okrem prehľadu, ktorý ponúka v chronologickej línii je jej význam v zdôraznení toho, že medzi Heideggerovým pohľadom na vedu v období pred obratom a po ňom nie je bytostný rozdiel a v celom jeho diele možno v otázke vedy nájsť mnohé spoločné postoje ako aj to, že otázka vedy má v Heideggerovom myslení kľúčové miesto.

RECENZIA
TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova (výber kapitol)*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010, 146 s. ISBN 978-80-555-0142-0

IRENA ANTONIČOVÁ
Prešovská univerzitza v Prešove, Fakulta humanitných a prírodných vied, Ústav pedagogiky a psychológie, Prešov

Rodina je považovaná za základný článok spoločnosti a má nenahraditeľnú úlohu pri výchove detí. U dieťaťa vytvára a formuje základy jeho osobnostných vlastností. Dnešná doba je veľmi hektická a vyžaduje si hlavne po psychickej a zvlášť po emocionálnej stránke silného človeka. Rodina by mala poskytnúť dieťaťu dobré zázemie, uspokojovať všetky jeho potreby, s porozumením chápať jeho prejavy, názory, postoje. Usporiadané harmonické vzťahy v rodine umožňujú dieťaťu správny telesný i duševný vývin. Recenzovaná práca je venovaná problematike rodinnej výchovy a bude užitočná pre každého, kto sa s ňou stretáva prakticky i teoreticky.

Obsah rukopisu 2. kapitoly je venovaný manželstvu a rodine ako živému spoločenstvu. Autor v tejto časti pozornosť venuje komunikácii v rodine, ako základnej zložke medziľudských vzťahov. Ďalšou spracovanou problematikou sú hodnoty, hodnotový systém ako zdroj motivácie a pilier zmyslu života človeka. Primeranú pozornosť venuje funkcii manželstva a rodiny, štruktúre rodiny, rozvoju osobnosti a zrelosti v dospelosti, výberu a voľbe partnera pre manželstvo, stálosti manželstva a rodiny.

Obsah rukopisu 3. kapitoly rieši problematiku rodiny z pohľadu výchovy. Analyzuje výchovné prostredie, výchovu a katechézu detí, výchovné štýly, približuje antické inšpirácie výchovného procesu. Dotýka sa tu niektorých okruhov veľmi dôležitých v našom živote. Stručne popisuje predškolské obdobie a vstup do školy, a obdobie adolescencie, ktoré je prechodným obdobím medzi detstvom a dospelosťou. Súčasťou tejto kapitoly sú vybrané špecifiká rodinnej výchovy, kde uvádza niektoré problémy v rodine – mentálne postihnutie die-

ťaťa, deviantne správanie.

Predložené učebné texty sú potrebnou literatúrou pre študentov, budúcich učiteľov -katechétov, študentov rôznych pomáhajúcich profesií, pre študentov teológie. Obsahové zameranie textov korešponduje s jej aktuálnou poznatkovou úrovňou.

Spracovanie týchto časti je po odbornej i metodicko-didaktickej stránke veľmi dobré. Pánovi ThDr. Petrovi Tirpákovi, PhD. z Katedry aplikovanej edukológie sa podarilo zhrnúť poznatky do veľmi zrozumiteľnej podoby, čím sa uľahčí študentom príprava na dielčie i štátne skúšky.

Recenzia
Monika Zaviš: *Repetitórium z religionistiky 1*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2008. 100 strán. ISBN 978-80-223-2554-7.

RENATA KNEZOVIĆ
Ústav sociálneho lekárstva a lekárskej etiky, LF UK, Bratislava

REBEKA RALBOVSKÁ
ČVUT, Fakulta biomedicínskeho inženýrství, Praha

Autorka publikácie ThDr. Monika Zaviš, PhD. pôsobí ako odborná asistentka na Inštitúte kontextuálnej teológie EBF UK. Na základe pedagogickej praxe si všimla potrebu vytvorenia vysokoškolskej učebnice, ktorá by prioritne slúžila študentom pripravujúcim sa na štátnu skúšku z oblasti religionistiky. Témy kapitol učebnice sú teda zvolené na základe Vedeckou radou schválených okruhov otázok na štátnu skúšku. V procese tvorby je aj Repetitórium z religionistiky 2, v ktorom bude spracovaná druhá polovica celkového počtu vyššie spomínaných tém. Učebnica slúži aj študentom predmetov Dejiny náboženstiev 1 a Dejiny náboženstiev 2, ktoré sú pre program evanjelickej teológie povinné. Využívajú ju však aj študenti iných vysokých škôl humanitného zamerania.

Osem kapitol učebnice sa zameriava jednak na *teoretické východiská religionistiky* ako systematickej vedy, ale aj na vybrané témy z *deskriptívnej religionistiky*, čiže dejín náboženstiev. Po predstavení religionistiky ako vedného odboru, ktorý má v komparácii s teológiou jasne odlíšené východiská a ciele (s. 15) sa autorka presúva na pole dvoch dominantných skupín hypotéz o vzniku náboženstva – *evolučnej a degeneračnej (deprivačnej)*. V celku venovanom primitívnym (neliterárnym) náboženstvám sa venuje *manizmu* (s. 28 – 36) a *totemizmu* (s. 36 - 40). Panteón *kanaánskeho náboženstva* zastupuje oblasť starovekých náboženstiev. Tento celok učebnice je výsledkom dlhodobého štúdia autorky. Keďže ide o náboženstvo kmeňov, medzi ktoré sa

dostali Izraelci na pôde zasľúbenej zeme, téme kanaánskeho náboženstva, ktorá nebýva bežne spracovaná v literatúre z dejín náboženstiev, sa na hodinách autorky študenti dôkladne venujú.

Svetové náboženstvá sú zastúpené v kapitolách 6 a 7: *Sviatky a životné medzníky v židovskom náboženstve; Formálne princípy islamu.* 8. kapitola sa venuje *Bahájskej viere,* ktorá patrí medzi najmladšie registrované náboženské spoločenstvá na území SR. V recenzovanej publikácii nie sú prezentované náboženstvá zo všetkých aspektov ich existencie a aplikácie, ale sú analyzované vybrané témy z nich.

Učebnica obsahuje aj tematicky ladenú fotodokumentáciu, ako aj didakticky prospešné zoznamy použitej a odporúčanej literatúry za každou kapitolou. V rámci spolupráce so svojimi študentmi autorka mala možnosť využiť ich fotoarchív a spropagovať umelecký talent študenta Dušana Vaňku, ktorého kresby sa nachádzajú na obálke a patitule knihy.

Vedecká rada Evanjelickej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave na svojom zasadnutí dňa 23. júna 2008 schválila tento titul ako vysokoškolskú učebnicu pre odbor religionistiky. Recenzentmi publikácie sú prof. ThDr. Dušan Ondrejovič a doc. ThDr. Peter Gažík.

RECENZIA
ROSSANO, M. J.: *Supernatural Selection. How Religion Evolved,* Oxford University Press: New York, 2010, 288 s. ISBN 978-0-19-538581-6

MATÚŠ DEMETER
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Evolučná a kognitívna archeológia náboženstva patrí v súčasnej dobe medzi mladý, no dynamicky sa rozvíjajúci akademický smer, ktorý vo svojom predmete záujmu – hľadanie a vysvetlenie počiatkov náboženských predstáv/rituálov v prehistorickom období pomocou metód evolučnej a kognitívnej psychológie a antropológie – dosiahol mnohé pozoruhodné výsledky. Pre zainteresovaných netreba upozorňovať na mená ako Steven Mithen (The Prehistory of the Mind, 1996) či Robin Dunbar (The Human Story. A New History of the Mankind´s Evolution, 2004), ktorí zanechali na poli „archeológie mysle" svoje nezmazateľné stopy v priekopníckych prácach osvetľujúcich prvopočiatky kultúry a náboženstva. Jedným z najnovších impulzov k zhodnoteniu aplikovania výsledkov kognitívnej a evolučnej psychológie na archeologický materiál je publikácie profesora psychológie zo Southeastern Lousiana University Matt J. Rossana *Supernatural Selection. How Religion Evolved.*

Ústrednou myšlienkou knihy je hypotéza, že na (vy)formovaní rodu homo sapiens malo kľúčový význam objavenie sa náboženstva („religion made us human"). Rossano chápe náboženstvo ako extenziu sociálneho sveta, ako supranaturalizáciu sociálnych vzťahov. Vychádza z predpokladu, že náboženstvo je v prvom rade sociálna záležitosť, určujúca a formujúca vzťahy v skupine a to skrze rituálnu akciu: „Náboženstvo a rituál sú zložito vnútorne previazané, pretože rituál je esenciálnym prvkom sociálneho života, a ak náboženstvo presahuje sociálny život, potom logicky musí taktiež presahovať rituál." (s. 20). V úvodnej časti sme oboznámený s autorovou metodologickou koncepciu stavajúcou na viacerých teóriách obsahujúcich evolučné perspektívy: kognitívne teórie, teórie záväznosti (commitment theories), ekologické teórie,

performančné teórie (performance theories) a experimentálne teórie. Podľa autora – odkazujúc predovšetkým na evolučný adaptačný prístup - sa náboženstvo objavuje/vzniká ako kultúrna adaptácia, v prostredí skupinovej súťaživosti a ekologických tlakov, pričom práve skupiny participujúce na náboženských predstavách vykazujú z evolučného hľadiska väčšiu perspektívu k prežitiu (schopnosť kooperácie, kohéznosti, stabilnosti) ako non-náboženské skupiny. Náboženstvo - ako extenzia sociálnych vzťahov a ako prirodzený produkt ľudskej evolúcie - teda vytvorilo (rozumej: selekčne intra a interskupinovo zvýhodnilo) anatomicky moderného človeka (homo sapiens sapiens). Rituálny aspekt viažuci sa k teórií o signalizácií nákladnosti (costly-signaling theory) a teórií záväzností (Kirkpatrick) skupiny počas narastania komplexnosti v spoločnosti predchádza vznik náboženstva. Na základe výsledkov pozorovaní primatológov, zistení vývinových a evolučných psychológov a komparačných etnológov hľadá autor v archeologickom materiály prvé odkazy k nábožensko-rituálnemu aspektu a nachádza ich v archaickom rode homo sapiens usídlenom na africkom kontinente. Autor rozvíja sled odvážnych tvrdení (napr. že pred pol milióna rokmi boli naši predkovia schopní rituálne sa zapájať do akcií založených na tanci a speve) smerujúc k záveru, že pôvod náboženských predstáv možno hľadať u skupín aktívne participujúcich na špecifických rituálnych akciách (napr. iniciácie) vedúcich okrem iného k zmenám vedomia (extatickým stavom) majúcich svoj obraz v šamanských seansách. Práve šamanské rituály s dôležitým liečiteľským aspektom (rituálno-náboženský placebo efekt) v tomto krízovom období mali podľa Rossana kľúčový význam v prežití jedincov i skupiny a podporovali upevňovanie vzťahov nielen v naturálnom svete, ale i tzv. nadprirodzenom, ako formovanie a rozvíjanie predstáv o nadprirodzených činiteľoch participujúcich na svetských akciách (kult predkov a mýticko-naračná zložka sa podľa autora objavuje príchodom jaskynného umenia). Podľa autora dokážeme dokonca vysledovať čas a miesto vzniku náboženstva a to v etape tzv. afrického interregna, približne v období okolo 70 000 p. n. l. V tomto čase totiž nastávajú v danom prostredí výrazné klimatické zmeny (erupcia Torby), ktoré vedú prehistorické lovecko-zberačské skupiny k vytváraniu nových stratégií k prežitiu.

Po tomto skratkovitom oboznámení sa s obsahom možno pristúpiť ku kritickým výhradám voči dielu. Z časti už boli vyššie naznačené a vo všeobecnosti sa dotýkajú špecifického (často veľmi voľného) narábania s archeologickými nálezmi, resp. s ich interpretáciami. Predovšetkým je od autora veľmi odvážne usudzovať na základe istých analógií v správaní súčasných primátov na rituálny aspekt spätý s tancom a spevom

(sic!) u hominidov v období pred 500 000 rokmi. Autor sa pri týchto hypotézach síce opiera o kognitívnu teóriu mimetickej akcie (M. Donald), teda vedomého zapamätania si a spracovania motorických akcií, jeho závery však v súčasnosti (ešte) nenachádzajú potvrdenie/vyvrátenie v archeologickom materiály (nálezy kostrových zvyškov nám nedokážu povedať či archaický homo sapiens dokázal „spievať a tancovať". Opierať sa iba o schopnosť výroby nástrojov nevedie priamo ku predstavám o existencií vedomého a cieleného rituálneho spolčovania sa). Druhá vážna výhrada sa dotýka datovania existencií samotných nadprirodzených predstáv (u Rossana šamanských). Nachádzať takto rozvinuté náboženské predstavy už v strednom paleolite je prinajmenšom diskutabilné. Matt Rossano ako dôkaz uvádza dodnes vo vedeckom svete problematicky interpretované nálezy červeného okru na zvyškoch kostrových nálezov či stôp vykazujúcich kanibalizmus. Pre podporu svojej predstavy o rozvinutom (!) nábožensko-rituálnom charaktere v danom období autor odkazuje k nedávnemu (2006) nálezu obrovskej skalnej podoby hadej hlavy v africkom Tsodilo Hills (70 000 p. n. l.). Hoci všetky tieto archeologické objavy majú istú výpovednú hodnotu o sociálnych vzťahov hominidov, s presahom ku rituálnym modelom, predsa len prevažujúca absencia symbolických foriem v tomto období (ako napr. jaskynné umenie, symbolický antropomorfizmus) dáva za pravdu skôr Mithenovej koncepcií objavenia symbolického myslenia a teda aj náboženstva až v neskoro-paleolitickom období. Celkovo možno povedať, že Rossano pracuje so značne limitovanými archeologickými dôkazmi či teóriami (autor vôbec nereflektuje Mithenovu koncepciu kognitívnej fluidity!) dokazujúcimi jeho tvrdenia a gro svojej práce opiera o výsledky bádaní (teórií) a experimentov evolučných psychológov (bez akéhokoľvek vlastného prínosu či aspoň výskumu orientovaného týmto smerom). A poslednú kritickú pripomienku by som adresoval autorovej hypotéze o úlohe náboženstva pri (s)formovaní rodu homo sapiens sapiens. Rossano vychádza z teórie evolučného biológa D. Sloana Wilsona (Darwin´s Cathedral, 2002), ktorý vidí v náboženstve pozitívnu adaptačnú výhodu v evolúcií ľudstva. Toto tvrdenie však už bolo vystavené kritike stúpencov prúdu náboženstva ako vedľajšieho produktu (by-product), ktorí argumentujú konceptom exaptácie či spandrelu. Teda to čo dnes vnímame ako (možné) pozitívne prvky náboženstva (skupinová kooperácia, kohéznosť etc.) nemožno bezproblémovo prenášať a predpokladať aj vo vzdialenej minulosti. Jednoducho povedané súčasné funkcie náboženstva neznamenajú nevyhnutne rovnaké „poslanie" v pleistocénnom období.

Aplikovať výsledky evolučnej a kognitívnej psychológie na archeologický materiál má v súčasnos-

ti svoj význam a opodstatnenie (ako napríklad už u spomínaného Mithena či Dunbara). Tento spôsob však vyžaduje od autora pátrajúceho po pôvode náboženstva zvýšenú ostražitosť pri práci s dôkazovým (archeologickým!) materiálom, aby výsledok nepresiahol mieru vedeckosti a objektívnosti a vo svojich záveroch nevedomky nevkročil na pôdu špekulácií či dokonca fantázie. Kniha Matta Rossana *Supernatural Selection* trpí práve týmto neduhom a hoci čitateľsky veľmi pútavá, vedie v narábaní s archeologickými nálezmi, metódami či teóriami prinajmenšom k odvážnym a v súčasnosti neverifikovateľným záverom.

RECENZIA
HISTORIA ECCLESIASTICA, časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe, 1,2/2010. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 412 s. ISSN 1338-4341.

ANTON LIŠKA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

V roku 2010 pribudlo k vedeckým recenzovaným časopisom Prešovskej univerzity v Prešove nové periodikom s názvom Historia Ecclesiastica. Ide o odborný časopis, ktorý uverejňuje zásadne len vedecké práce (štúdie, pramene resp. materiály) zaoberajúce sa problematikou dejín cirkví a náboženstiev na území Slovenska, prípadne ostatých krajín strednej Európy, ako aj recenzie vedeckej literatúry a správy z vedeckých podujatí viažuce sa k tej istej problematike. Vedecké práce, pramene, materiály a stále rubriky časopisu (recenzie, anotácie, správy) sú uverejňované v slovenskom alebo svetovom jazyku, prípadne v maďarčine, češtine alebo poľštine. Historia Ecclesiastica vychádza dvakrát ročne. Vydáva ju Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu PU v Prešove.

Vnútorná štruktúra časopisu je nasledovná: obsah (dvojjazyčný), štúdie, archív (pramene a materiály), recenzie a anotácie, kronika (správy z vedeckých podujatí), zoznam autorov, zoznam recenzentov, informácie pre prispievateľov.

Prvé dvojčíslie I. ročníka vedeckého recenzovaného časopisu Historia Ecclesiastica prináša čitateľovi 11 štúdií, 5 materiálov (prameňov), 26 recenzií a 6 správ z vedeckých podujatí, na ktorých sa autorsky podieľalo 7 zahraničných a 23 slovenských, renomovaných historikov.

Zo zahraničných autorov publikovali v tomto dvojčíslí predstavovaného časopisu svoje štúdie, resp. pramene a materiály, títo historici: štúdie (BÍLÍ, J.: *Ostatky a hrob sv. Cyrila jako součást cyrilometodějské úcty*; DAVID, P. D.: *Luteran churches in Eastern Europe: The burden of history*; SCHWARZ, W. K.: *Der „Politische" kalvinist Georg Erasmus Tschernembl /1567-1626/ und sein kampf um*

die religionsfreiheit in Oberösterreich; BALOGH, J.: *A reformáció Miskolcon. A reromáció megjelenésének körülményei és okai*), pramene resp. materiály (THOMAS, E. I.: *Kwestia stosunków wyznaniowych w XX. Wieku w mikroskali malej galicyjskiej miejscowośti*; WIERZBIENIEC, W.: *Rola „Almanachu Żydowskiego" w prezentowaniu judaizmu i jego dziejów na zemiach Polskich*).

V štúdijnej a archívnej časti Historiae Ecclesiastici publikovali svoje príspevky aj deviati historici, pôsobiaci na PU v Prešove.

Imrich Belejkanič vo svojej štúdií s názvom *Martin Luther a jeho videnie kresťanstva* predstavuje, rozoberá a vysvetľuje názory Martina Luthera na vybrané teologické a dogmatické otázky a problémy a zaujíma k nim vlastný postoj, v súlade s učeným pravoslávnej cirkvi.

Príspevok *Kalvínska reformácia v krajinách koruny českej* autorky Annymárie Kónyovej sa zaoberá opisom náboženských pomerov pred a na začiatku reformácie a charakteristikou počiatkov, priebehu a problémov pri šírení kalvínskej reformácie v Čechách a na Morave. Ide o prvú podrobnú štúdiu, ktorá sa venuje danej problematike na sledovanom území.

Štúdia Petera Kónyu *Protestantský kostol z čias rekatolizácie* vykresľuje dôvody a priebeh výstavby evanjelického a. v. chrámu (kaplnky) v Horných Ozorovciach. Súčasne popisuje problémy, ktoré v súvislosti s výstavbou chrámu postretli zhotovovateľa stavby, kuruckého generála a evanjelického kazateľa Juraja Ottylka. Autor pri zostavovaní práce využil doposiaľ nepublikované primárne archívne pramene zo Štátneho archívu v Bytči, súdobú (*Corpus Iuris Hungarici, Tyrnavia 1743*) aj novodobú odbornú literatúru.

Peter Borza a Mons. Peter Šturák v štúdií *Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1948* vykresľujú formovanie aniklerikálnej politiky KSČ v prvých troch rokoch od ukončenia 2. svetovej vojny, namierenej voči gréckokatolíckej cirkvi. Prínos práce spočíva v tom, že autori pri zostavovaní príspevku využili okrem dostupnej odbornej literatúry, viažucej sa k téme štúdie, aj doposiaľ nepublikovaný pramenný materiál, uložený v Národnom archíve v Prahe a Historickom archíve arcibiskupského úradu v Prešove.

Príspevok Jaroslava Coraniča s názvom *Prierez históriou Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva za episkopátu Jozefa Gaganca (1843-1875)* prináša informácie o živote a pôsobení Jozefa Gaganca vo funkcii prešovského eprachu. Vysokú odbornú úroveň štúdie podopiera fakt, že je zostavená predovšetkým z archívnych prameňov, uložených v Historickom archíve arcibiskupského úradu v Prešove. Primárne pramene autor vhodne doplnil odbornou literatúrou.

Monika Bizoňová vo svojom v príspevku s názvom *Rozprávanie niekoľkých uplynulých udalos-*

tí v živote Gottfrieda Szentmiklosiho predstavuje „zabudnutú“ domácu kroniku spišskonovoveského krajčíra a prísažného Gottfrieda Szentmiklosiho, vedenú v rokoch 1693-1772. Článok v sebe zahŕňa stručný životopis Gottfrieda Szentmiklosiho, základné informácie o kronike (doba vzniku, členenie, rozsah, rozmery, spôsob písania textu) a prepis vybraných kapitol kroniky (kap. 35-44). Vďaka spomenutému prepisu autorka urobila zo „zabudnutej“ a „neznámej“ kroniky kroniku známu a prístupnú širokej verejnosti.

Prvá časť príspevku *Slobodomurárske buly, encykliky a apoštolské listy pápežov 18. a 19. storočia* historika Martina Javora prináša prehľadný zoznam pápežských dokumentov, vydaných v rokoch 1738-1894, ktoré boli namierené proti slobodomurárom. V druhej časti sa autor venuje krátkemu rozboru bul *In eminenti apostolatus specula, Providas romanorum pontifucus* a encykliky *Humanum genus*. Na konci príspevku sa nachádzajú slovenské prepisy buly *In eminenti apostolatus specula* a encykliky *Humanum genus*, ktoré poskytujú čitateľom možnosť oboznámiť sa s obsahom dvoch najdôležitejších protislobodomurárskych pápežských dokumentov.

Patrik Derfiňák na začiatku svojho príspevku, pod názvom *K histórií cirkevných objektov poškodených vojnovými operáciami v rokoch 1914-1915 na severe Šariša*, približuje priebeh bojových operácií z obdobia prvej svetovej vojny v oblasti severného Šariša. Využíva pri tom dostupné odborné publikácie. V druhej časti príspevku prináša podrobný prehľad o počte, miere poškodenia a výške spôsobených škôd vojnou zničených, resp. poškodených sakrálnych stavieb v sledovanom regióne. Prínos jeho práce spočíva v tom, že pri zostavovaní druhej časti príspevku využil všetok dostupný pramenný materiál, viažuci sa k téme príspevku, uložený vo fondoch Štátneho archívu v Prešove.

Svoje štúdie pod názvom *Nemeckí evanjelici seniorátu šiestich slobodných kráľovských miest v období 1781-1918* resp. *Archeologický výskum zaniknutej sakrálnej architektúry a predurbárne osídlenie Levoče* uverejnili v tomto dvojčísle predstavovaného časopisu aj Marián Damankoš resp. Anton Karabinoš.

Pokiaľ ide o formálnu stránku publikovaných vedeckých prác (štúdie, pramene, materiály), je potrebné vyzdvihnúť a kladne ohodnotiť nasledujúce skutočnosti: súčasťou všetkých vedeckých prác je anglický abstrakt; práce, ktoré sú napísané vo svetovom, maďarskom a poľskom jazyku, sú na konci doplnené o slovenský abstrakt; používanie jednotnej citačnej formy vo všetkých vedeckých prácach (metóda citácií v poznámkach); jazyková úprava všetkých uverejnených príspevkov.

Publikovaným vedeckým prácam možno po formálnej stránke vytknúť tieto nedostatky: absencia poznámkového aparátu v príspevku autora Irenusza E. Thomasa a nesprávny

citačný zápis elektronických dokumentov.

Recenzná časť Historiae Ecclesiastici ponúka čitateľom hodnotné recenzie 26 publikácií, zborníkov, časopisov a revue domácej i zahraničnej produkcie.

V poslednej časti predstavovaného časopisu – v kronike, je uverejnených šesť správ z vedeckých konferencií, ktoré sa venovali problematike dejín cirkví a náboženstiev na Slovensku resp. v ostatných krajinách strednej Európy.

Časopis Historica Ecclesiastica má vďaka svojmu úzkoprofilovému zameraniu, vysokej odbornej úrovni, ktorú garantuje široká plejáda špičkových historikov zastúpených v redakčnej rade časopisu, v zozname recenzentov i v samotnom menoslove autorov, ďalej vďaka obsahovo hodnotným článkom, anglickým abstraktom, dvojjazyčnému obsahu a vedeckým prácam uverejňovaným vo svetových a cudzích jazykoch, veľký potenciál osloviť a zaujať vedeckú obec i širokú verejnosť tak doma, ako i v zahraničí. Ostáva len veriť, že si nájde svoje miesto v knižniciach všetkých, čo majú záujem o rozširovanie svojich obzorov v oblasti dejín cirkví a náboženstiev v stredoeurópskom regióne.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

prof. ThDr. Baán István, PhD.
Szent Atanáz Görög Katolikus
Hittudományi Főiskola
Történelmi Tanszék
Nyíregyháza
baangorkat@gmail.com

prof. ThDr. Ivancsó István, PhD.
Szent Atanáz Görög Katolikus
Hittudományi Főiskola
Liturgikus Tanszék
Nyíregyháza
Bethlen G. u. 13-19
ivancsoi@atanaz.hu

Mgr. Martin Klapetek, Ph.D.
Jihočeská univerzita
v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
klapetek@centrum.cz

prof. PaedDr. ThLic. Martin Weis, Th.D.
Jihočeská univerzita
v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
weis@tf.jcu.cz

Dr hab. Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM, prof. KUL
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
isledwon@gmail.com

ks. dr hab. Bogdan Węgrzyn
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie
Wydział Teologiczny w Tarnowie
Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła
Zawodowa w Nowym Targu
Ul. Kokoszków 71, 34-400 Nowy Targ
bogdanwegrzyn@op.pl

dr Lucyna Rotter
Uniwesytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie
Wydział Historii i Dziedzictwa
Kulturowego – adiunkt
Ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków
lucyna.rotter@upjp2.edu.pl

Dr Adam Mazur
Skarbek University in Warsaw
Wyższa Szkoła Handlu i Finansów
Międzynarodowych im. Fryderyka Skarbka
w Warszawie
Al. Jerozolimskie 65/79, 00-697 Warsaw
eamazur@wshifm.edu.pl

Mgr. Vít Machálek, Dr.
Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Studentská 95, 532 10 Pardubice
vit.machalek@upce.cz

Dr. h. c. prof. Dr. hab. Tadeusz Zasępa
Katolícka univerzita v Ružomberku
Nám. A. Hlinku 60, 034 01 Ružomberok
rektor@ku.sk

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
michal.hospodar@unipo.sk

doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
frantisek.citbaj@unipo.sk

ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

Mons. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lubomir.petrik@unipo.sk

Mgr. Mária Poliaková, PhD.
Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
maria.poliaková@unipo.sk

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

Mgr. Marián Ambrozy, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Pedagogická fakulta
Nábrežie Jána Pavla II. 15, 058 01 Poprad
ambrozy.marian@gmail.com

Mgr. Silvia Dolinská
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
silvia.dolinska@smail.unipo.sk

Mgr. Oľga Fejerčáková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
olga.fejercakova@smail.unipo.sk

Mgr. Mirón Duda
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
miron.duda@smail.unipo.sk

Mgr. Anton Liška
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
anton.liska@smail.unipo.sk

Mgr. Anna Krehlíková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
akrehlikova@centrum.sk

Mgr. Lenka Jalčaková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jalcakova.lenka@gmail.com

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

doc. PaedDr. ThDr. Andrej Slodička, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
andrej.slodicka@unipo.sk

Doc. PhDr. Irena Antoničová, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Fakulta humanitných a prírodných vied
Ul. 17. novembra 1, 081 16 Prešov
antonic@fhpv.unipo.sk

PhDr. Renata Knezović, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave
Lekárska fakulta, Ústav sociálneho lekárstva a lekárskej etiky
Sasinkova 2, 813 72 Bratislava
renata.knezovic(at)fmed.uniba.sk

PhDr. et. Mgr. Rebeka Ralbovská, Ph.D.
České vysoké učení technické v Prahe
Fakulta biomedicínskeho inženýrství
Nám. Sítná 3105, 272 01 Kladno 2
rebeka.ralbovska@fbmi.cvut.cz

Mgr. Matúš Demeter
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
matus.demeter@smail.unipo.sk