

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

T H E O L O G O S
teologická revue
theological revue

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

REDAKČNÁ RADA THEOLOGICKEJ REVUE THEOLOGOS

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

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

ČLENOVIA: *prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., Ottawská univerzita, Kanada*
prof. dr. hab. Tadeusz Zasępa, KUL Lublin, Poľsko
prof. ThDr. Vojtech Bobáč, 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.
ThDr. Lubomír Petřík, PhD.
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

RECENZENTI:

prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PhD.; prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD.; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; Sac. Prof. Dr Hab. Artur J. Katolo; prof. ThDr. RNDr. Jana Moricová, PhD.; prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD.; prof. UPJPII dr hab. Wojciech Życiński; doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. ThDr. Ján Jenčo, PhD.; doc. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.; doc. PaedDr. ThDr. SSLic. František Trstenský, PhD.; doc. PaedDr. ThLic. Martin Weis, Th.D.; ThDr. Peter Borza, PhD.; ks. dr hab. Szymon Drzyżdżyk, PhD.; ThDr. Mária Kardis, PhD.; ThDr. Jana Koprivniáková, PhD.; ThDr. PaedDr. Ing. Ferdinand Kubík, PhD.; ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Pala, PhD.; ThDr. Štefan Paločko, PhD.; ThDr. Mária Poliaková, PhD.; PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.; ThDr. Peter Tirpák, 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

ANDRZEJ PASTWA

*Katechizmowe ujęcie formy zawarcia małżeństwa.
Postęp czy regres doktrynalny?*

9

SZYMON DRZYŻDŹYK

Sakrament chorych a odpuszczanie grzechów

28

MAREK ZABOROWSKI

*Wymagania stawiane kandydatom do bierzmowania
w aspekcie historycznym*

40

STANISŁAW CIUPKA

Mit - literacka forma Biblii

51

JOZEF JURKO

*Snaba o kvalitu života chorých, handicapovaných
a zdravotne ťažko postihnutých ľudí*

58

ALEXANDER CAP

*Metodológia biblických vied a starozákonné apokryfy
z pohľadu pravoslávnej Cirkvi*

72

PETER VANSÁČ

Dobrovoľníctvo ako špecifická služba človeku súčasnosti

84

MARTINA PETRÍKOVÁ

Modlitba Milana Rúfusa

*(Na príklade básnickej zbierky Anjeličku,
môj strážničku, ktorí ilustrovala Jana Kiselová-Siteková)*

99

MARTIN VAŠEK

Augustínova kritika pelagiánskych názorov v spise De gestis Pelagii

109

MARIÁN AMBROZY

Podstata zla u Augustína Aurelia

118

MARTIN LUPČO	
<i>Príprava, priebeh a dôsledky Akcie „P“ na východnom Slovensku</i>	135
JANA TIRPÁKOVÁ	
<i>Estetické východiská byzantského chápania umenia a krásy</i>	157
VOJTECH BOHÁČ	
<i>Biblický obsah paschalného kánona</i>	167
ANDREJ SLODIČKA	
<i>Dejiny slovenskej religionistiky a religionistické pracoviská na Slovensku</i>	179
PETER BORZA	
<i>Pôsobenie kňaza a spisovateľa Štefana Sebastiána Sabola, OSBM na Slovensku v rokoch 1939 – 1948</i>	190
PETER TIRPÁK	
<i>Úloha farského spoločenstva pri rozvoji manželstva a pri budovaní domácej cirkvi</i>	201
MÁRIA KARDIS	
<i>Kwestia społeczna w nauczaniu Błogosławionego Jerzego Matulewicza</i>	214
SLÁVKA MICHANČOVÁ	
<i>Prevenca sexuálneho zneužívania detí</i>	226
IVANA HALGAŠOVÁ	
<i>Katechéza a evanjelium ako misijné poslanie v živote blahoslaveného Jána Pavla II.</i>	244
JOZEF ČUPA	
<i>Koncepcia voľného času u detí s narušenou komunikačnou schopnosťou</i>	255

RECENZIE

STANISLAV STOLÁRIK

Dancák, P.: Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia. Prešov : PU GTF, 2009, 138 s. ISBN 978-80-8068-990-2. 263

PETER ŠTURÁK

Borza, P.: Kapitoly z dejín kresťanstva. Od reformácie po 20. storočie. Prešov : GTF PU, 2011, 118 s. ISBN 978-80-555-0396-7. 265

ANDREJ SLODIČKA

Poliaková, M.: Vybrané problémy zo štúdia judaizmu a islamu. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2011, 127 s. ISBN 978-80-555-0394-3. 267

MATÚŠ DEMETER

Teehan, J.: In the Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence, Willey-Blackwell : London, 2010, 288 s. ISBN 978-1-4051-8382-6. 269

ADRESÁR AUTOROV

272

CONTENT

ANDRZEJ PASTWA	
<i>Understanding of conclusion of the marriage in the catechism. Gradual doctrinal decline?</i>	9
 SZYMON DRZYŻDŹYK	
<i>Sacrament of the sick and forgiving of the sins</i>	28
 MAREK ZABOROWSKI	
<i>Requirements for Confirmation in the historical aspects</i>	40
 STANISŁAW CIUPKA	
<i>Myth - literary form of the Bible</i>	51
 JOZEF JURKO	
<i>Research on quality of life of sick, handicapped and severely disabled people</i>	58
 ALEXANDER CAP	
<i>Methodology of Biblical Sciences and the Old Testament Apocrypha from the perspective of the Orthodox Church</i>	72
 PETER VANSACĚ	
<i>Volunteering as a specific service of present person</i>	84
 MARTINA PETRÍKOVÁ	
<i>Prayer of Milan Rufus (on example of poetry collection Anjeličku, můj strážníčku, illustrated by Jana Kiselová-Siteková)</i>	99
 MARTIN VAŠEK	
<i>Augustine's criticism of pelagian reviews in document De gestis Pelagii.</i>	109
 MARIÁN AMBROZY	
<i>The principle of evil in Augustine Aurelius</i>	118

MARTIN LUPČO	
<i>Preparation, process and consequences of Action „P“ in Eastern Slovakia</i>	135
JANA TIRPÁKOVÁ	
<i>Aesthetic basics of byzantine understanding of art and beauty</i>	157
VOJTECH BOHÁČ	
<i>Biblical content of paschal canon</i>	167
ANDREJ SLODIČKA	
<i>History of Slovak religion studies and religious departments in Slovakia</i>	179
PETER BORZA	
<i>The activities of the priest and writer Stefan Sebastian Sabol, OSBM in Slovakia in 1939 – 1948</i>	190
PETER TIRPÁK	
<i>The role of the parish community in the development of marriage and building of a home church</i>	201
MÁRIA KARDIS	
<i>Social questions in the doctrine of blessed Jerzy Matulewicz</i>	214
SLÁVKA MICHANČOVÁ	
<i>Prevention of child sexual abuse</i>	226
IVANA HALGAŠOVÁ	
<i>Catechesis and the gospel as a missionary role in the life of blessed John Paul II.</i>	244
JOZEF ČUPA	
<i>The concept of leisure time of the children with impaired communication ability</i>	255

REVIEWS

STANISLAV STOLÁRIK

Dancák, P.: Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia. Prešov : PU GTF, 2009, 138 s. ISBN 978-80-8068-990-2. 263

PETER ŠTURÁK

Borza, P.: Kapitoly z dejín kresťanstva. Od reformácie po 20. storočie. Prešov : GTF PU, 2011, 118 s. ISBN 978-80-555-0396-7. 265

ANDREJ SLODIČKA

Poliaková, M.: Vybrané problémy zo štúdia judaizmu a islamu. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2011, 127 s. ISBN 978-80-555-0394-3. 267

MATÚŠ DEMETER

Teehan, J.: In the Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence, Willey-Blackwell: London, 2010, 288 s. ISBN 978-1-4051-8382-6. 269

ADDRESSES OF AUTHORS

272

Katechizmowe ujęcie formy zawarcia małżeństwa. Postęp czy regres doktrynalny?

ANDRZEJ PASTWA

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny, Katowice

Abstract: *An article deals with a difficult issue which is faced by Catholic theologians and canonists regarding different approaches to the form of the marriage celebration presented in CIC (1983) and CCEO (1990). Supporting the authors, who search for the answers considering this problem, the adequate reconciliation of the East and the West doctrine is exposed by the Church in the Decree on Ecumenism recommendation: „What has just been said about the lawful variety that can exist in the Church must also be taken to apply to the differences in theological expression of doctrine.” This attitude is also justified by “lawful variety” found in the same Council’s document: „In the study of revelation East and West have followed different methods, and have developed differently their understanding and confession of God’s truth” (UR 17). On the other hand, following the Council’s indications do not bring clear answer to the title question of the article if this new approach to the form of the marriage celebration in Catechismus Ecclesiae Catholicae is the doctrinal progress or regress. To sum up, considering the quoted recommendation of the Decree on Ecumenism about “the lawful variety”, one should hope that the norms of CIC and CCEO (especially about correct interpreting the law) will be explained due to the old one and the present one catechismal formulas of paragraph 1623 de forma celebrationis matrimonii.*

Key words: *The Church. The Council. Catechismus Ecclesiae Catholicae. CIC. CCEO.*

Wprowadzenie

Ojcowie Soboru Watykańskiego II, ogłaszając programowe *aggiornamento* odrzucili pokusę fundamentalistycznego wznoszenia i utwierdzania filarów „prawdziwej” doktryny. Wymownie tę nowość w twórczym, opartym na diagnozie „znaków czasu”, podejściu do żywej Tradycji

– wedle prawideł „hermeneutyki odnowy zachowującej ciągłość”¹ – oddaje soborowy *Dekret o ekumenizmie*. Najpierw wtedy, gdy m.in. afirmuje bogactwo różnorodności w łonie samego katolicyzmu. A następnie, gdy z jednej strony sankcjonuje odrębności w dyscyplinie Kościoła łacińskiego i Kościołów wschodnich katolickich, z drugiej – gdy legitymizuje różnice ujęć w katolickiej doktrynie teologicznej Wschodu i Zachodu. Czytamy w wymienionym dokumencie: „Co powiedziano wyżej o uprawnionej różnorodności, wypada również stwierdzić o odmiennym teologicznym formułowaniu prawd wiary, ponieważ na Wschodzie i na Zachodzie do badań nad prawdą objawioną stosowano odmienne metody i podejścia w celu poznania i wyznawania prawd Bożych. Stąd nic dziwnego, że niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich”².

Jeśli tę ostatnią enuncjację Magisterium odnieść do obszaru teologicznych i prawnych ujęć sakramentu małżeństwa, w pełni uprawniona jest następująca konstatacja: podczas gdy doktryna łacińska skupia uwagę niemal wyłącznie na naturalnej umowie małżeńskiej, to wschodnia „wersja” katolickiej doktryny jest zogniskowana wokół misteryjnej, liturgiczno-sakramentalnej akcji Kościoła-Ludu kapłańskiego (z minimalną obecnością koncepcji kontraktualistycznej)³. Takiej też chrystologicznej i pneumatologicznej wizji „siódmego” sakramentu chciała dać wyraz Papieska Komisja do Rewizji Prawa Kanonicznego Kościołów Wschodnich w kanonie otwierającym kodeksowe prawo małżeńskie (1990)⁴. O ile § 1 kanonu 776 CCEO zasadniczo oddaje treść kanonu 1055 § 1 KPK⁵ (z pominięciem formuły: *a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos eventum est*), o tyle osobny opis normatywny małżeństwa jako sakramentu w § 2 kanonu 776 CCEO stanowi istotną nowość w stosunku do łacińskiej

¹ W jednym z pierwszych swych przemówień, po wyborze na Stolicę Piotrową, papież Benedykt XVI ogłosił, że hermeneutyka „odnowy zachowującej ciągłość” (hermeneutyka „reformy”) jest jedynym kluczem do zrozumienia myśli Soboru i wprowadzania w życie jego postanowień – BENEDYKT XVI, „Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu”. Przemówienie do kardynałów, biskupów i pracowników Kurii Rzymskiej [22 XII 2005], L'Osservatore Romano – wydanie polskie [dalej: OsRomPol] 27/2 (2006), s. 17-18.

² SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* [21 XI 1964] [dalej: UR], n. 17.

³ POR. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*. Roma-Bologna 1994, s. 14.

⁴ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, Città del Vaticano 1990, [dalej: CCEO], can. 776-866.

⁵ *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*. Città del Vaticano 1983. *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

kodyfikacji. Co warto podkreślić, w opisie tym dochodzi do głosu głębia teologicznej idei *mysterion*⁶, która nie pozwala widzieć przyczyny konstytuującej sakramentalne przymierze w woli samych małżonków, lecz także w woli Chrystusa⁷.

W niniejszym kontekście najlepiej widać, jak cenna – w trosce o spójność całego systemu katolickiego prawa małżeńskiego⁸ oraz optymalizowania jakości ewangelizacyjnego świadectwa (by, jak to wyraził Jan Paweł II, czynić transparentne oblicze Kościoła: *speculum iustitiae*⁹) – jest uwaga Karla-Heinza Selgego. Ten znany niemiecki kanonista jest zdania, że komparatystyczne zestawienie dwóch kodeksów Jana Pawła II pozwala na postawienie ważnej tezy: doskonalsze (teologicznie bardziej „dopracowane”) określenie sakramentu małżeństwa w CCEO należy uznać za nieodzowny wyznacznik i pomoc w wykładni analogicznych uregulowań w KPK¹⁰. Trudno nie zauważyć, że niniejsza konstatacja jest ideowo zbieżna z drugą częścią cytowanego fragmentu *Dekretu o ekumenizmie*: „Trzeba powiedzieć, iż te odmienne sformułowania teologiczne

⁶ POR. E. EID, *La definizione del matrimonio e le sue proprietà essenziali*, in: *Il matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Studi Giuridici, vol. 32, Città del Vaticano 1994, s. 95-96.

⁷ *Der orientalische Christ sieht in der Liebe Christi zur Kirche das Bild des unzertrennlichen Bundes der Ehe. In diesem Text kommt die theologische Auffassung der Ostkirchen deutlich zum Ausdruck, daß das Sakrament der Ehe nicht allein durch den Willen der Eheleute entsteht, sondern auch durch den Willen Christi. Daß die Ehe im konkreten Fall überhaupt zustandekommt, hängt zwar vom Willen der Eheschließenden ab, aber Sinn und Wesen der sakramentalen Ehe wird durch Gott bestimmt. Gott selbst wirkt bei der Eheschließung mit, um die Ehegatten im sakramentalen Ehebund zu vereinigen. Das geht aus Mt 19,6 und Mk 10,9 deutlich hervor, wo es heißt: „Was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen“* – J. PRADER, *Der Ehebegriff im orientalischen Kodex. Unterschiedliche Bestimmungen zwischen dem CCEO und dem CIC*, Archiv für katholisches Kirchenrecht 160 (1991), s. 409.

⁸ W czasie prac nad przygotowaniem nowego kodeksu Kościoła łacińskiego aktywny udział w wyrażaniu tej troski miał wybitny polski kanonista kardynał Zenon Grocholewski – Z. Grocholewski, *De „communione vitae” in novo Schemate „De matrimonio” et de momento iuridico amoris coniugalitatis*, Periodica de re morali, canonica, liturgica [dalej: PRMCL] 68 (1979), s. 439-455. Piszę o tym w opracowaniu – A. Pastwa, *Autorskie projekty reformy kan. 1086 § 2 (CIC 1917). Zmiana paradygmatu: odwrót od formuł kontraktualistycznych ku ujęciom personalistycznym*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 42,2 (2009), s. 182-194.

⁹ IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali* [17 II 1979], Communicationes 11 (1979), s. 12, n. 4.

¹⁰ K.-H. SELGE, *Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie*, Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 12, Frankfurt am Main 1999, s. 286-292.

nierzadko raczej się wzajem uzupełniają, niż przeciwstawiają. Gdy chodzi o autentyczne tradycje teologiczne chrześcijan wschodnich, to trzeba przyznać, że są one znakomicie zakorzenione w Piśmie św., że wspiera je i uwydatnia liturgia, a zasila żywa tradycja apostołska oraz pisma Ojców wschodnich i autorów ascetycznych, że zmierzają one do właściwego unormowania życia, a nawet do pełnej kontemplacji prawdy chrześcijańskiej. Obecny Sobór [...] oświadcza, iż ta cała spuścizna duchowa i liturgiczna, obyczajowa i teologiczna przynależy w swych różnorodnych tradycjach do pełnej katolickości i apostołskości Kościoła”¹¹.

1. Dwie tradycje – dwa określenia formy kanonicznej w KPK i CCEO

Kompetentne badania porównawcze, skoncentrowane na węzłowych obszarach *De matrimonio* obu kodyfikacji¹², odnotowują zasadniczo odmienny opis sakramentalności w KPK i CCEO. Nie wchodząc w meritum kwestii szczegółowych¹³, w badaniach tych podkreśla się koherencję systemową „wschodniego” ustawodawstwa małżeńskiego, osiągniętą w dużej mierze dzięki wspomnianemu wykrystalizowaniu się osobnej (w stosunku do określenia małżeństwa naturalnego) formuły sakramentu. Przyjęła ona kształt następujący: „Z ustanowienia Chrystusa ważne małżeństwo między ochrzczonymi jest tym samym sakramentem, przez który Bóg łączy małżonków na wzór doskonałej jedności Chrystusa z Kościołem, tak że są oni jakby konsekrowani i umacniani łaską sakramentalną”¹⁴. W ocenie komentatorów spójności „wschodniego” systemu *ius matrimoniale* miały przysłużyć się dodatkowo zabiegi techniczno-redakcyjne,

¹¹ UR, n. 17.

¹² ZOB. J. PRADER, *Il diritto matrimoniale latino e orientale: Studio comparativo*, in: *Studi sul Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, ed. S. GHERRO, Padova 1994, s. 51-78; U. NAVARRETE, *Ius matrimoniale latinum et orientale. Collatio Codicem latinum inter et orientalem*, PRMCL 80 (1991), s. 609-639; W. GÓRALSKI, *Sakrament małżeństwa w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Studium Porównawcze*, Roczniki Nauk Prawnych 3 (1993), s. 5-16; P. CONNOLLY, *Contrasts in the Western and Eastern Approaches to Marriage*, *Studia canonica* 35 (2001), s. 357-402.

¹³ Wspomnę tylko o jednakowym, centralnym usytuowaniu zasady *eo ipso sacramentum* w systemie prawa małżeńskiego KPK i CCEO – ZOB. A. PASTWA, „Sacramentalitas” czwartym dobrem małżeństwa?, w: „*Ars boni et aequi*”. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy Urodzin, red. J. WROCENSKI, H. PIETRZAK, Warszawa 2010, s. 391-409.

¹⁴ *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur* [przekł. – A.P.].

by w języku prawa wyrazić całą teologiczną głębię przymierza w Panu¹⁵ – wydarzenia sakramentu, w którym Bóg łączy mężczyznę i kobietę świętym węzłem za pośrednictwem kapłana: reprezentanta Chrystusa i Kościoła¹⁶. Tym należy tłumaczyć, dlaczego w czasie prac redakcyjnych przygotowujących kodyfikację „wschodnią” z taką pieczołowitością chciano wyrazić ścisły związek przytoczonego „substancjalnego” opisu sakramentu małżeństwa z – odnoszącym się wprost do *ritus sacer* – uregulowaniem formy zawarcia małżeństwa¹⁷. Według komunikatu zamieszczonego w „Nuntia” – organu urzędowego Papieskiej Komisji do Rewizji Prawa Kanonicznego Kościołów Wschodnich, na zebraniu plenarnym tegoż gremium 3-14 listopada 1988 roku padł wniosek dodania do omawianego kanonu nowego paragrafu. Wnioskodawcom chodziło o wyraźne uwypuklenie *benedictio Ecclesiae* – drugiego, obok zgody małżeńskiej, elementu konstytuującego małżeństwo chrześcijan¹⁸. Jak wynika z wyjaśnień sekretarza Komisji¹⁹, ostateczna decyzja o nieprzyjęciu postulatu wynikała z woli podtrzymania tradycyjnego „miejsca” usankcjonowania świętego obrzędu, a mianowicie w kanonie dotyczącym prawnej formy celebracji małżeństwa. Ostateczny sens tych zabiegów dobrze ilustruje opinia przywołanego już wybitnego eksperta w zakresie prawa małżeńskiego Josepha Pradera: „W Kościołach wschodnich (katolickich – A.P.) forma liturgiczna i forma prawna celebracji małżeństwa są od siebie nierozdzielne, podczas gdy w Kościele łacińskim mają one różną funkcję i różną skuteczność: obrzęd liturgiczny jest wymagany tylko do godziwości, forma prawna natomiast – do ważności małżeństwa. W dyscyplinie wschodniej święty obrzęd (*ritus sacer*) z błogosławieństwem kapłańskim jest elementem istotnym formy prawnej”²⁰.

Właściwy kanon o formie kanonicznej, do którego odsyła kodeks łaciński brzmi następująco: „Tylko te małżeństwa są ważne, które zostają zawarte wobec asystującego miejscowego ordynariusza albo proboszcza, albo wobec kapłana lub diakona delegowanego przez jednego z nich; a także wobec dwóch świadków, według zasad wyrażonych w następ-

¹⁵ 1 Kor 7, 39.

¹⁶ POR. E. CORECCO, *Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament*, in: „*Ius Sacrum*“, Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, HG. A. SCHEUERMANN, G. MAY, München-Paderborn-Wien 1969, s. 525; J. PRADER, *Il diritto matrimoniale latino e orientale...*, s. 65.

¹⁷ POR. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio...*, s. 34.

¹⁸ Czterech członków Komisji zaproponowało następującą treść rzeczonego paragrafu: *Essentiales actus, qui matrimonium constituunt sunt: consensus matrimonialis et benedictio Ecclesiae* – Nuntia 29 (1989) s. 71.

¹⁹ ZOB. IBIDEM.

²⁰ J. PRADER, *Il Matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 1992, s. 228.

nych kanonach i z uwzględnieniem wyjątków, o których w kan. 144, 1112, § 1, 1116 i 1127, §§ 2-3 (§ 1). Za asystującego przy zawieraniu małżeństwa uważa się tylko tego, kto jest obecny i pyta nowożeńców, czy wyrażają zgodę i przyjmuje ją w imieniu Kościoła (§ 2)²¹. Nie trzeba specjalnie wskazywać na różnice między cytowanym kanonem a jego odpowiednikiem w kodeksie Kościołów wschodnich – can. 828, bo widoczne są gołym okiem: „Ważne są tylko małżeństwa zawarte w świętym obrzędzie wobec hierarchy miejsca lub proboszcza miejsca lub kapłana, któremu przez jednego z nich zostało udzielone upoważnienie do błogosławienia małżeństwa i przynajmniej dwóch świadków, jednak według przepisów następnych kanonów i z uwzględnieniem wyjątków, o których w kan. 832 i 834 § 2. Obrzęd ten należy rozumieć jako święty przez sam udział kapłana asystującego i błogosławiącego”²². Dość powiedzieć, że za jednym i drugim zapisem normatywnym stoi wielowiekowa tradycja, której

²¹ KPK, kan. 1108. Jak słusznie zauważa Dimitri Salachas ważne w tym kontekście są także kanony 1111 i 1112. I tak kan. 1111 reguluje: „Ordynariusz i proboszcz, dopóki ważnie sprawują swój urząd, mogą delegować kapłanom i diakonom również ogólne upoważnienie do asystowania przy zawieraniu małżeństw w granicach swego terytorium (§ 1). Aby delegacja upoważnienia do asystowania przy małżeństwach była ważna, wymaga się, by została przekazana określonym osobom w sposób wyraźny. Delegacja specjalna winna być dana do określonego małżeństwa, natomiast delegacja ogólna powinna być udzielona na piśmie (§ 2)”. Z kolei zgodnie z kan. 1112 – „Gdzie nie ma kapłanów i diakonów, biskup diecezjalny, uzyskawszy - po wcześniejszej pozytywnej opinii Konferencji Episkopatu - zezwolenie Stolicy Apostolskiej, może delegować świeckich do asystowania przy zawieraniu małżeństw (§ 1). Należy wybrać odpowiedniego świeckiego, który potrafi przygotować nupturientów i właściwie odprawić liturgię zawierania małżeństwa”; D. SALACHAS, *I matrimoni misti nel Codice latino e in quello delle Chiese Orientali Cattoliche*, in: *I matrimoni misti*, Studi Giuridici, vol. 47, Città del Vaticano 1998, s. 70-71.

²² *Ea tantum matrimonia valida sunt, quae celebrantur ritu sacro coram Hierarcha loci vel parrocho loci vel sacerdote, cui ab alterutro collata est facultas matrimonium benedicendi, et duobus saltem testibus secundum tamen praescripta canonum, qui sequuntur, et salvis exceptionibus, de quibus in cann. 832 et 834 § 2 (§ 1). Sacer hic censetur ritus ipso interventu sacerdotis assistentis et benedicentis (§ 2)* [przekł. – A.P.]. W kanonie wymienione są tylko dwa wyjątki, które dotyczą: formy nadzwyczajnej (can. 832) i formy zawarcia małżeństwa z osobą Kościoła wschodniego akatolickiego, wiążącej jedynie do godziwości (can. 834 § 2) – z czego wprost wynika, że regulacja „wschodnia” (w odróżnieniu od „łacińskiej”) nie przewiduje możliwości delegowania osoby świeckiej do błogosławienia małżeństwa. Tu za Dimitrim Salachasem wypada jeszcze podkreślić wagę can. 830: *Hierarcha loci et parochus loci, dum legitime officio funguntur, possunt sacerdotibus cuiusvis Ecclesiae sui iuris, etiam Ecclesiae latinae, facultatem conferre, intra fines sui territorii determinatum matrimonium benedicendi (§ 1). Facultatem generalem vero matrimonia benedicendi conferre potest solus Hierarcha loci firmo can. 302, § 2 (§ 2). Collatio facultatis matrimonia benedicendi, ut valida sit, determinatis sacerdotibus expresse immo, si de facultate*

przekaz jest stosunkowo prosty. Ugruntowana w Kościele łacińskim doktryna głosi, że małżeństwo powstaje przez zgodę małżeńską wyrażoną zgodnie z prawem (*contractus sui iuris*)²³ i – co istotne – sami nupturienti są szafarzami sakramentu. Ważne w ugruntowaniu tej doktryny było – potwierdzone w słynnym *Decretum pro Armenis* oraz przypieczętowane nauką Soboru Trydenckiego – teologiczne ujęcie św. Tomasza: *Verba quibus consensus exprimitur matrimonialis, sunt forma huius Sacramenti non autem benedictio sacerdotalis, quae est quoddam sacramentale*²⁴. Z kolei w doktrynie Wschodu niezmiennie panuje pogląd, że szafarzem sakramentu małżeństwa jest tylko kapłan²⁵, który błogosławiąc małżonków aktualizuje istotowy (relevantny prawnie) święty obrzęd.

Implikacje takiego właśnie rozumienia *ritus sacer* znalazły odbicie w „ekumenicznych” normach (obu kodeksów), dotyczących formy kanonicznej małżeństw mieszanych. I tak przepis kan. 1127 § 1 KPK w pierwszym zdaniu reguluje: „Co do formy małżeństwa mieszanego należy zachować przepisy kan. 1108”. Zaraz jednak dodaje: „Jeśli jednak małżeństwo zawiera strona katolicka ze stroną niekatolicką obrządku wschodniego, kanoniczna forma zawarcia wymagana jest tylko do godziwości; do ważności zaś konieczny jest udział świętego szafarza, z zachowaniem innych wymogów prawa”. Podobny zapis znajdziemy w analogicznym unormowaniu CCEO. Kanon 834 § 2 stanowi: „Jeśli [...] strona katolicka należąca do jakiegoś Kościoła wschodniego *sui iuris* zawiera małżeństwo ze stroną, która należy do Kościoła wschodniego akatolickiego, to formę [...] należy zachować jedynie do godziwości; do ważności zaś wymagane jest błogosławieństwo kapłana z zachowaniem innych wymogów prawa”²⁶.

generali agitur, scripto conferri debet (§ 3); D. SALACHAS, *I matrimoni misti nel Codice...*, s. 71.

²³ POR. KPK, kan. 1057 § 1.

²⁴ STh, III /Suppl./, q. 42, a. 1 ad 1.

²⁵ Tu warto odnotować objaśnienie tego segmentu „małżeńskiej” doktryny Wschodu – z zaznaczeniem radykalnych różnic w stosunku do doktryny łacińskiej – przez cenionego teologa rosyjskiego prawosławia Paula Evdokimova: *Il sacerdote è il ministro del sacramento, che è di istituzione divina; il reciproco consenso esprime che i fidanzati sono liberi da ogni altro vincolo, ma la grazia non viene se non dal rito completo e compiuto. Gli sposi non potrebbero in nessun senso essere i ministri del sacramento. Dal secolo XIII in poi (concilio di Lione) e quindi presso Pietro Moghila e il patriarca Dositeo, il matrimonio è un sacramento fra sette noti e il suo ministro è il sacerdote* – P.N. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore, il mistero coniugale secondo la tradizione ortodossa*, Bergamo 1966, s. 146. Szerzej o szafarzu sakramentu małżeństwa w tradycji Kościołów wschodnich – G. KADZIOCH, *Il ministro del sacramento nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997, s. 219-225.

²⁶ *Si vero pars catholica alicui Ecclesiae orientali sui iuris ascripta matrimonium celebrat cum parte, quae ad Ecclesiam orientalem acatholicam pertinet, forma*

2. Prawnokanoniczna waloryzacja treści art. 1623 *Katechizmu Kościoła Katolickiego*

Różnice w kodeksowych ujęciach formy zawarcia małżeństwa (w KPK i CCEO) nie powinny dziś być odbierane inaczej, niż jako ucieleśnienie – z rozmysłem afirmowanego przez ojców Soboru – bogactwa różnorodności myśli katolickiej. Warto raz jeszcze przypomnieć słowa soborowego dekretu *Unitatis redintegratio*: „odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajem uzupełniają, niż przeciwstawiają [...]. [Wszak] cała spuścizna duchowa i liturgiczna, obyczajowa i teologiczna przynależy w swych różnorodnych tradycjach do pełnej katolickości i apostołskości Kościoła”²⁷. Prawdę o tych różnicach – ześrodkowanych wokół kluczowych kwestii: jakie znaczenie ma święty obrzędu oraz kto jest szafarzem sakramentu? – dobrze oddawał art. 1623 *Katechizmu Kościoła Katolickiego* z 1992 roku (tekst oficjalny w języku francuskim): „W Kościele łacińskim uważa się zazwyczaj, że sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając wobec Kościoła swoją zgodę. W liturgiach wschodnich szafarzem sakramentu (nazywanego „ukoronowaniem”) jest prezbiter lub biskup, który po przyjęciu wzajemnej zgody małżonków koronuje męża i żonę na znak przymierza małżeńskiego”²⁸.

I właśnie w tym miejscu wypada odnotować zdarzenie, którego „ekumeniczne” implikacje – dziś, po upływie przeszło dekady – są trudne do przecenienia. Wraz z ogłoszeniem *editio tipica* Katechizmu Kościoła Katolickiego w 1998 roku (oficjalna wersja łacińska), wprowadzona została korekta do przytoczonego artykułu katechizmowego – z odesłaniem (w przypisach) do can. 817 i 828 CCEO. Odnowiona treść wymienionego artykułu jest następująca: „Według tradycji łacińskiej sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając wobec Kościoła swoją zgodę. W tradycjach Kościołów wschodnich kapłani lub biskupi, którzy przewodniczą ceremonii, są świadkami wzajemnej zgody małżonków, ale ich błogosławieństwo jest konieczne także dla ważności sakramentu”²⁹. Od razu nasuwa się pytanie – oczywiście, zważywszy na specyfikę normatywnego języka wypowiedzi katechizmowej i języka kanonów KPK i CCEO – czy, i ewentualnie – jakie kanonicznoprawne konsekwencje niesie z sobą dokonana

celebrationis matrimonii iure praescripta servanda est tantum ad liceitatem; ad validitatem autem requiritur benedictio sacerdotis servatis aliis de iure servandis [przekł. – A.P.].

²⁷ UR, n. 17.

²⁸ *Catechismus Catholicae Ecclesiae. Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 (2 wyd. poprawione: Poznań 2002) [dalej: KKK], art. 1623.

²⁹ KKK (*ed. tipica*), art. 1623.

korekta art. 1623 KKK. Czy rację ma obecny sekretarz Kongregacji Kościołów Wschodnich, rektor Papieskiego Instytutu Wschodniego arcybp Cyril Vasil', który istotę zmiany określa krótkim acz dobitnym stwierdzeniem: w nowym sformułowaniu art. 1623 akcent został położony na rolę kapłana jako urzędowego świadka zgody małżeńskiej³⁰.

2.1. W optyce „łacińskiej”

Jakkolwiek już na wstępie wypada zastrzec, że nie przez wszystkich znawców przedmiotu skorygowana formuła art. 1623 KKK przyjęta została z entuzjazmem³¹, to jej swoiście artykułowany ekumenizm zyskał też zwolenników, patrzących na nowy zapis katechizmowy wyraźnie przez pryzmat małżeńskich uregulowań kodeksu łacińskiego. Można wręcz odnieść wrażenie, że nowy art. 1623 przyczynił się do zmotywowania niektórych kanonistów Zachodu, do podjęcia prób zharmonizowania (scale-nia?) w łonie katolicyzmu doktryny małżeńskiej „łacińskiej” i „wschodniej”. Taką próbę podjął w 2003 roku Andrej Saje w dysertacji doktor-skiej obronionej na Uniwersytecie Gregoriańskim³², której niebłahę konkluzje – w przedmiotowym zakresie nawiązujące do idei Urbana Navarretego i Josepha Pradera – warto są zaprezentowania. Autor podkreśla istotność drugiego zdania art. 1623 KKK, że przewodniczący celebracji liturgicznej *ritu sacro* kapłani lub biskupi, „są świadkami wzajemnej zgody małżonków”, a „ich błogosławieństwo jest konieczne także dla ważności sakramentu”. Wymowa takiego ujęcia jest jednoznaczna. Jeśli w Koście-

³⁰ *Die Erwähnung des Priesters oder des Bischofs als „Spender des Sakramentes“ wurde verändert und der Akzent verschob sich auf seine Rolle als Zeuge des Konsenses. Die wörtliche Erwähnung einer Eheschließungsliturgie (genannt auch „Krönung“) wurde ausgelassen. Es wurde die Notwendigkeit der priesterlichen Segnung „ad validitatem sacramenti“ betont – C.VASIL', Der ritus sacer und die priesterliche Segnung – Elemente der Form der Feier der Eheschließung gemäß c. 828 CCEO: intereklesiale und ökumenische Implikationen, DPM 12 (2005), s. 52.*

³¹ W nawiązaniu do teologii błogosławieństwa, którą zawiera następny artykuł KKK: („Różne liturgie zawierają wiele formuł błogosławieństw i modlitw epikletycznych, w których prosi się Boga o łaskę i błogosławieństwo dla nowożeńców, szczególnie dla żony. W epiklezie tego sakramentu małżonkowie otrzymują Ducha Świętego jako komuniję miłości Chrystusa i Kościoła. Jest On pieczęcią ich przymierza, zawsze żywym źródłem ich miłości, mocą, w której będzie odnawiać się ich wierność – art. 1624) – krytyczną opinię o nowym kształcie art. 1623 formułuje cytowany już Dimitri Salachas: *Ovviamente nella nova formulazione del art. 1623 viene meno sottolineata la tradizionale teologia orientale, secondo la quale il ministro del sacramento del matrimonio è il presbitero o il vescovo che, dopo aver ricevuto il reciproco consenso degli sposi, benedice lo sposo e la sposa in segno dell'alleanza matrimoniale, invocando su di loro lo Spirito Santo – D. SALACHAS, I matrimoni misti nel Codice..., s. 72.*

³² A. SAJE, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma 2003.

le łacińskim akcentuje się, że zgoda małżeńska jest przyczyną sprawczą naturalnego i sakramentalnego małżeństwa, a w Kościołach wschodnich wskazuje się przede wszystkim na istotny obrzęd liturgiczny, dokonywany przez kapłana błogosławiącego nupturientów – to, biorąc pod uwagę jedno i drugie, nie wolno zapominać, że „błogosławieństwo kapłana nie wywoła żadnego efektu, jeśli wcześniej nupturienti nie wymienią między sobą zgody, która należy do istoty małżeństwa, a mianowicie ją konstytuuje. W tym sensie wolno stwierdzić, że wszystkie trzy osoby są szafarzami (ministrami), ale nie na tej samej płaszczyźnie. Nupturienti konstytuują małżeństwo jako szafarze umowy-sakramentu, podczas gdy kapłan, jako szafarz świętego obrzędu udziela błogosławieństwa wymaganego do ważności formy zwyczajnej”³³. Co więcej, wobec afirmowanej na Wschodzie i Zachodzie doktryny o nierozdzielności umowy małżeńskiej i sakramentu³⁴, a także w oparciu o funkcjonujące w kanonistyce rozróżnienie między aktem istotnym (zgoda małżeńska) i obrzędem istotnym (ceremonia liturgiczna z błogosławieństwem) – za oczywisty Andrej Saje uznaje pogląd, że ministerialna funkcja błogosławiącego małżeństwo kapłana należy w Kościołach wschodnich jedynie do istotnego obrzędu. Funkcja ta bowiem nie jest z prawa naturalnego, jak w przypadku nieodzownej i niezastąpionej zgody małżeńskiej, lecz została przypisana w prawie pozytywnym Kościoła do formy zwyczajnej zawarcia małżeństwa. Toteż w sytuacji poważnej niedogodności, gdy pozytywne prawo ludzkie znajdzie się

³³ TAMŻE, s. 214.

³⁴ *Nota bene* szkoda, że w tym miejscu autor nie wskazał na doskonalszy sposób usankcjonowania zasady nierozłączności przymierza małżeńskiego (w obu jego wymiarach: *fieri i facto esse*) i sakramentu – w „definicji” małżeństwa w CCEO. Zwraca na to uwagę Carlos J. Errázuriz, gdy uwypukla większą precyzję kan. 776 § 2 (CCEO) w stosunku do kan. 1055 (KPK): *Questa formulazione contiene la stessa tesi di fondo del parallelo canone 1055 del CIC, ma espressa in modo positivo e in una prospettiva che consente di estenderla al matrimonio «in facto esse» come sacramento permanente* – C.J. ERRÁZURIZ, *Contratto e sacramento: il matrimonio, un sacramento che è un contratto. Riflessioni attorno ad alcuni testi di San Tommaso d'Aquino*, in: *Matrimonio e Sacramento*, Studi Giuridici, vol. 65, Città del Vaticano 2004, s. 43, przyp. 1. Z kolei Héctor Franceschi zauważa: *Da questo canone si evince con chiarezza l'inseparabilità tra matrimonio e sacramento tra i battezzati, e si sottolinea persino, con una chiara ragione teologica, questa inseparabilità – o forse meglio identità – quando si dice che per istituzione di Cristo (quindi non per una volontà che vuole positivamente il sacramento) il matrimonio tra i battezzati è esso stesso sacramento. Poi, nel § 3 dello stesso canone, si dirà per certo che il matrimonio tra battezzati è sempre sacramento, quando si dice che le proprietà essenziali del matrimonio acquisiscono una speciale forza in ragione del sacramento* – H. FRANCESCHI, *Il matrimonio, sacramento della Nuova Alleanza: La relazione tra battesimo, fede, e matrimonio sacramentale*, in: *Matrimonium et ius. Studi in onore del Prof. Avv. Sebastiano Villeggiante*, ed. J.E. VILLA AVILA, C. GNAZI, Studi Giuridici, vol. 69, Città del Vaticano 2006, s. 385.

w konflikcie z prawem naturalnym, jest oczywiste, że przeważy to ostatnie. W takim przypadku małżeństwo pozbawione istotnego obrzędu zostanie zawarte ważnie i godziwie³⁵. Swą wypowiedź słoweński kanonista pointuje zdaniem: „Kapłana błogosławiącego [małżeństwa – A.P.] w Kościołach wschodnich, w których obrzęd liturgiczny jest wymagany do ważności formy zwyczajnej, można uważać za szafarza tylko w sensie liturgicznym”³⁶.

2.2. W optyce „wschodniej”

Optymizmu, że nowa formuła art. 1623 KKK doktrynalnie zbliży Kościoły w łonie katolicyzmu, nie podzielają cytowani już wybitni eksperci, znawcy tradycji Wschodu: Dimitri Salachas i Cyril Vasil'. Ten ostatni, precyzyjnie opisując charakter zmian, jakie w tym artykule wprowadziła *editio typica* katechizmu³⁷, czuje się zobligowany bronić relewancji prawnej świętego obrzędu (z jego elementem esencjalnym: kapłańskim błogosławieństwem) – nie inaczej, jak w powołaniu się na kodeksowe przepisy o formie zawarcia małżeństwa. Autor m.in. przypomina, że o ile CIC 1917 ani jednym słowem nie wspominał o obrzędzie sakramentalnym, o tyle właściwy kanon prawa małżeńskiego katolickich Kościołów wschodnich w *motu proprio* „*Crebrae allatae*” (1949)³⁸ zawierał już kompletny opis prawny sakramentalnego obrzędu zawarcia małżeństwa. *Ritus sacer* obejmował całość liturgicznych modlitw i ceremonii, zaś esencjalnym jądrem tego obrzędu, decydującym – jak podkreślali ówczesni komentatorzy – o jego ważności, było kapłańskie błogosławieństwo małżonków: znakiem krzyża³⁹. Co przy tym nie jest bez znaczenia, w 1953

³⁵ TAMŻE. W kodeksie Kościołów wschodnich znajduje się następujące określenie nadzwyczajnej formy zawarcia małżeństwa – CCEO, can. 832: *Si haberi vel adiri non potest sine gravi incommodo sacerdos ad normam iuris competens, celebrare intendentes verum matrimonium illud valide ac licite coram solis testibus celebrare possunt: 1°*

³⁶ A. SAJE, *La forma straordinaria e il ministro...*, s. 215.

³⁷ *Wir sehen die Veränderung einiger Stellen: Die Erwähnung des Priesters oder des Bischofs als „Spender des Sakramentes“ wurde verändert und der Akzent verschob sich auf seine Rolle als Zeuge des Konsenses. Die wörtliche Erwähnung einer Ebeschließungsliturgie (genannt auch „Krönung“) wurde ausgelassen. Es wurde die Notwendigkeit der priesterlichen Segnung „ad validitatem sacramenti“ betont – C.VASIL', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung...*, s. 52.*

³⁸ CA, can. 85: *Ea tantum matrimonia valida sunt quae contrahuntur ritu sacro, coram parochio, vel loci Hierarcha, vel sacerdote cui ab alterutro facta sit facultas matrimonio assistendi et duobus saltem testibus, secundum tamen praescripta canonum qui sequuntur et salvo exceptionibus de quibus in can. 89, 90 (§ 1); Sacer censetur ritus, ad effectum de quo in §1, ipso interventu sacerdotis assistentis ac benedictis (§ 2)*

³⁹ A. COUSSA, *Epitome praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*, vol. 3: *De Matrimonio*, Romae 1950, s. 195.

roku Papieska Komisja do Redakcji Kodeksu Wschodniego Prawa Kanonicznego potwierdziła, że do ważności małżeństwa wystarczy zwykle błogosławieństwo⁴⁰. Jak zauważa Cyril Vasil', aktualnie obowiązujący c. 828 CCEO uwypuklający doniosłość *ritus sacer* dostarcza argumentów, by śmiało artykułować doniosłość trójwymensionalnego kościelnego wydarzenia sakramentu, w którym uczestniczą Bóg, narzeczony i narzeczona. Owszem, jeśli już posługiwać się łacińskim terminem *contractus* (abstrahując od tego, że biblijny termin *foedus* jest tu bardziej adekwatny) zasadne jest mówienie raczej o „kontrakcie między trojgiem” niż o „kontrakcie między dwojgiem”⁴¹. Teologicznie rzecz ujmując, właśnie na mocy kapłańskiego błogosławieństwa Duch Święty przeobraża ludzkich oblubieńców w ikonę jedności Chrystusa i Kościoła, i zarazem daje im sakramentalną łaskę, tak, że ich życie małżeńskie staje się odbiciem życia trynitarnego i tworzy „Kościół domowy”⁴². Stąd też nie bez racji znany kanonis-

⁴⁰ Na pytanie: *Utrum per verbum can. 85 § 2 »benedicentis« intelligatur simplex benedictio an requiratur certus ritus liturgicus* – padła odpowiedź: *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam* – PONTIFICIA COMMISSIO AD REDIGENDUM CODICEM IURIS CANONICI ORIENTALIS, *Litterae apostolicae motu proprio datae »Crebrae allatae sunt«*. *Interpretationes Authenticae* [3 V 1953], AAS 45 (1953) 313. Okres reformy Cyril Vasil' syntetyzuje następująco: *Im Laufe der Vorbereitungsarbeiten des aktuellen Kodex der orientalischen Kirchen wurden drei Vorschläge vorgebracht: Das Wort »adsistentis« wegzulassen; – für die Gültigkeit der Ehe auch nur zwischen Katholiken genüge der »ritus sacer«*. *Es sollte mehr betont werden, dass der »ritus sacer« eine »celebratio« ist »in qua minister sacer, nomine Ecclesiae, benedicit sponso invocando Spiritum Sanctum«* – C.VASIL', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung...*, s. 58.

⁴¹ C.VASIL', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung...*, s. 59; por. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio...*, s. 184-185. Ten wątek w doktrynie rozwija znany kanonista Emilio Eid: *In questo ambito dell'alleanza sponsale di ispirazione biblica e orientale, oltre alla relazione bilaterale principalmente configurata nella dottrina canonica del contratto o patto matrimoniale, e ricevendo l'istituto matrimoniale una articolata coerenza vitale nel rapporto dei coniugi con Dio, si manifesta, con speciale rilievo, una latitudine triangolare o tridimensionale, in cui Dio, con i coniugi, nella loro vita e nella Chiesa, ha personalmente la sua parte, che è radicalmente la maggiore. L'uomo e la donna, nell'alleanza matrimoniale, con irrevocabile consenso personale, costituiscono tra loro il consorzio di tutta la vita (CCEO, c. 776 § 1). Anzi, il loro consenso non crea l'istituto matrimoniale, ma è precisamente l'atto di libera volontà con cui essi, »con alleanza irrevocabile, si danno e si accettano reciprocamente per costituire il matrimonio« (CCEO, c. 817 § 1), non per »istituirlo«, quasi che, con tale atto, essi »intrino« nell'alleanza predisposta da Dio. Perciò il CCEO usa le espressioni: »matrimonium inire«, »celebrare«, »benedicere«* – E. EID, *La definizione del matrimonio...*, s. 99.

⁴² *Nel rito sacro il sacerdote assiste e benedice; egli assiste al matrimonio per chiedere la manifestazione del mutuo consenso degli sposi e per riceverla in nome della Chiesa; senza la manifestazione del consenso il sacramento non può essere attuato; egli benedice il matrimonio per invocare lo Spirito Santo sugli sposi che li trasforma in icona dell'unione indefettibile tra Cristo e la sua Chiesa, effondendo*

ta grekokatolicki Péter Szabó – rozwijając ideę, doskonale uwypuklonego we wschodniej liturgii sakramentu małżeństwa, pośrednictwa Kościoła – dostrzega w kapłanie reprezentanta Boga – jedyne Twórcy i Szafarza sakramentalnego małżeństwa⁴³. Błogosławiący małżeństwo kapłan nie tylko występuje w roli przewodniczącego ceremonii liturgicznej zawarcia małżeństwa, lecz także w roli współudzielającego sakrament, uprzywilejowanego protagonisty boskiej interwencji Ducha Świętego⁴⁴.

W tym kontekście trudno przejść „do porządku” nad faktem, że tak, jak „małżeńskie” uregulowania KPK i CCEO, prezentując odmienne rozumienie zawarcia sakramentalnego małżeństwa, stawiają katolickich teologów i kanonistów wobec niemałych trudności hermeneutycznych, tak – niestety – zmieniony zapis art. 1623 KKK tych trudności jeszcze przysparza. Cyril Vasil’ bynajmniej nie mija się z prawdą – ale świadomie wyostraża kwestię owego dysonansu – kiedy stwierdza, że podczas gdy w pierwszym wydaniu *Katechizmu* kapłan był określony jako szafarz sakramentu („w liturgiach wschodnich”), to w *editio tipica* KKK przypisano mu tylko funkcję świadka (i to w zdaniu rozpoczynającym się: „W tradycjach Kościołów wschodnich...”)⁴⁵.

Z kolei Dimitri Salachas, przywołując numer 82 instrukcji Kongregacji Kościołów Wschodnich z 6 stycznia 1996 roku nt. istotności kapłańskiego błogosławieństwa w kanonicznym zawarciu małżeństwa⁴⁶, odnosi się

su di loro la grazia sacramentale, affinché vivano la loro vita coniugale come riflesso della vita trinitaria, e creino la „chiesa domestica” – D. SALACHAS, Il sacramento del matrimonio..., s. 184.

⁴³ A. SLODIČKA, *Krestánské manželstvo z aspektu byzantskej duchovnosti*, Viera a život 6 (2008), s. 63-70.

⁴⁴ P. SZABÓ, *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, Folia Athanasiana 3 (2001), s. 115. Tę myśl kompetentnie rozwija Dimitri Salachas: *Č proprio il sacerdote che celebra il matrimonio; benedire il matrimonio significa fungere da vero ministro del sacramento, in virtù della sua potestà di santificazione sacramentale ricevuta nell'ordinazione sacra. Anche il sacramento del matrimonio comprende la sua propria epiclesi, ossia l'invocazione dello Spirito Santo da parte del sacerdote sugli sposi battezzati – i quali costituiscono il patto matrimoniale mediante lo scambio dell'irrevocabile consenso personale – affinché siano uniti da Dio a immagine dell'unione nuziale indefettibile di Cristo con la Chiesa e siano consacrati l'uno all'altro dalla grazia sacramentale (cf. CCEO, can. 776, § 2). La benedizione nuziale č centrale, dunque, nella celebrazione del matrimonio, fa parte essenziale della forma giuridica del matrimonio – D. SALACHAS, I matrimoni misti nel Codice..., s. 74.*

⁴⁵ C. VASIL', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung...*, s. 52, 60.

⁴⁶ *Si noti che l'obbligo del rito sacro, e cioè della benedizione sacerdotale, per la validità del Matrimonio, č specifico del diritto orientale. [...] Nella tradizione orientale il sacerdote, oltre ad assistere, deve benedire il Matrimonio. Benedire significa fungere da vero ministro del sacramento, in virtù della sua potestà*

do problematycznej kwestii udziału diakona jako reprezentanta Kościoła (na mocy zgodnej z prawem delegacji), gdy jedna ze stron (lub obie) należy do Kościoła wschodniego⁴⁷. Zwłaszcza interesujące jest praktyczne rozpoznanie przez tego autora problemów natury „ekumenicznej”, związanych z rzeczoną kwestią. Na pytanie, czy ważne jest małżeństwo między dwójgim narzeczonych, z których jedno jest katolikiem wschodnim a drugie należy do Kościoła wschodniego niekatolickiego, gdy błogosławiącym to małżeństwo był diakon Kościoła wschodniego katolickiego – odpowiedź negatywna jest oczywista (na podstawie can. 830 CCEO). Ale już pytanie o ważność małżeństwa osób, z których jedna należy do Kościoła katolickiego łacińskiego a druga do Kościoła wschodniego niekatolickiego, zaś liturgii przewodniczy diakon w Kościele łacińskim – przynosi różne odpowiedzi⁴⁸. A szkoda, bo racje teologiczne wyraźnie indykują, że szafarzami sakramentów według dyscypliny wschodniej może być tylko biskup lub prezbiter, podczas gdy zadaniem diakona jest liturgiczne asystowanie jednemu bądź drugiemu. Żaden Kościół wschodni: katolicki czy prawosławny nie dopuszcza w swej tradycji kanonicznej i liturgicznej, by

di santificazione sacerdotale – CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali „Il Padre incomprensibile”*, [6 I 1996], n. 82 – <http://www.vatican.va/>.

⁴⁷ D. SALACHAS, *I matrimoni misti nel Codice...*, s. 72-73; por. C.VASIL', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung...*, s. 61-64.

⁴⁸ Przykładowo, cytowany przez kanonistę Josepf Prader jest autorem dwóch różnych odpowiedzi na to pytanie. Ponieważ obie dzieli okres dziesięciu lat, można domniemywać, że zmienił on zdanie w wymienionej kwestii. Pierwsza wypowiedź – motywowana zapewne jurydycznym aksjomatem: *locus regit actum* – pochodzi z 1992 roku: *Non vi è dubbio che un diacono latino, delegato a norma del can. 1111, § 1 CIC, possa benedire validamente nella sua chiesa un matrimonio di rito misto. Nelle Chiese orientali, invece, i diaconi non sono delegati per la benedizione di matrimoni* – J. PRADER, *Il Matrimonio in Oriente...*, s. 38. Wypowiedź z 2002 roku jest już inna: *In the Eastern tradition, Catholic and non-Catholic, the nuptial blessing, which is reserved to the priest, is required for the validity of marriage. Hence it follows that the faculty of blessing a marriage cannot be conferred on a deacon. [...] In the Latin Church, the marriage blessing is not an essential element of ordinary form of celebration of marriage. The intervention of the priest as the representative of the ecclesiastical community in the celebration of marriage essentially consist only in the juridical act of asking and receiving a manifestation of the consent of the spouses (CIC c. 1108 § 2). Hence even a lay person may be delegated to fulfill this role (CIC c. 1112). However, if the marriage is celebrated in the Latin Church, and one of the parties is an Eastern Catholic, for validity CCEO c. 828 § 2 must be observed, since the Eastern faithful are bound by it* – IDEM, *Marriage*, in: G. NEDUNGATT, *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Roma 2002, s. 570.

diakon (a tym bardziej wierny świecki) mógł być ministrem sakramentu małżeństwa⁴⁹.

Tę myśl kontynuuje Cyril Vasil', gdy wytacza dwa argumenty, które podbudowują niniejsze stanowisko teologicznoprawne. Pierwszy, odwołuje się do subiektywnych praw wiernych w Kościele: nupturient-katolik wschodni ma prawo otrzymać – a szafarz obowiązek udzielić – sakramentalne błogosławieństwo. Do tej idei nawiązuje przepis kanonu, poświęconego nadzwyczajnej formie zawarcia małżeństwa. Zobowiązuje on małżonków, którzy zawarli związek wobec samych tylko świadków, by jak najszybciej przyjęli wspomniane błogosławieństwo⁵⁰ – w domyśle: by nie byli go pozbawieni, co z punktu widzenia ich życia religijnego może mieć duże znaczenie⁵¹. Drugim argumentem, przytoczonym przez Cyrila Vasil'a jest stałość orzecznictwa kościelnego w kwestii uznawania za nieważne małżeństw między akatolikami wschodnimi, zawartych bez asystencji i błogosławieństwa kapłana. Jeśli zatem Kościół katolicki, kierując się względami ekumenicznymi, przyjmuje takie kryterium dla braci i siostr z Kościoła prawosławnego, czy – konsekwentnie – nie należałoby usankcjonować konieczność *ritus sacer* dla katolików wschodnich, a mianowicie podnieść kapłańskie błogosławieństwo – decyzją Urzędu Nauczycielskiego Kościoła – do rangi elementu *ex voluntate Ecclesiae additum substantia sacramenti*⁵²? Czy nie należałoby w tej sprawie dać wyraz podobnej empatii i zrozumienia – z powołaniem się na szacunek dla bogactwa duchowej, teologicznej, liturgicznej i kanonistycznej spuścizny – jak w odniesieniu do wymienionego Kościoła siostrzanego? Czy przypadkiem zmiana formuły art. 1623 KKK nie świadczy dobitnie o tym, jak małe są szanse na rychłe podjęcie wymienionej kwestii na polu magisterialnym? Kończąc swą refleksję, autor wyraża nadzieję, że Kościół łaciński poczuje się bardziej zmotywowany do lepszego zrozumienia i respektowania teologii i dyscypliny Wschodu, by mogły ziścić się słowa Jana Pawła II wyrażone w liście apostolskim *Orientale lumen*: „oczekuje się również od Kościoła łacińskiego, aby respektował i w pełni dowar-

⁴⁹ D. SALACHAS, *I matrimoni misti nel Codice...*, s. 72-73; POR. C.G. FÜRST, *Kann ein an sich ordnungsgemäß delegierter lateinischer Diakon oder Laie unter bestimmten Umständen auch Eben von und mit Orientalen segnen?*, Prawo Kanoniczne 43 (2000), s. 47-66.

⁵⁰ CCEO, can. 832 § 3: *Si matrimonium celebratum est coram solis testibus, coniuges a sacerdote quam primum benedictionem matrimonii suscipere ne neglegant.*

⁵¹ C.VASIL', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung...*, s. 62-63; POR. W. GÓRALKSI, *Prawo małżeńskie Katolickich Kościołów Wschodnich (według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich)*, Lublin 1992, s. 27.

⁵² Tu autor nawiązuje do myśli Urbana Navarretego – U. NAVARRETE, *De ministro sacramenti matrimonii in ecclesia latina et in ecclesiis orientalibus. Tentamen explicatonis concordantis*, PRMCL 84 (1995) s. 730.

tościował godność chrześcijan Wschodu oraz by przyjął z wdzięcznością skarby duchowe, które katolickie Kościoły Wschodnie przechowują z pożytkiem dla całej wspólnoty katolickiej; aby w konkretny sposób ukazał, o wiele wyraźniej aniżeli w przeszłości, jak bardzo szanuje i podziwia Wschód chrześcijański i jak bardzo ceni jego wkład w pełną realizację powszechności Kościoła”⁵³.

Zakończenie

Jednym z ważniejszych problemów, z jakim muszą się dziś konfrontować katolicycy teolodzy i kanoniści, jest problem różnych ujęć formy zawarcia małżeństwa w KPK i CCEO. W sukurs autorom, szukającym odpowiedzi na rodzące się w związku z tym pytania, przychodzi wskazanie przez Magisterium adekwatnego kierunku uzgadniania różnic w doktrynie Wschodu i Zachodu. Taką rolę odgrywa rekomendacja *Dekretu o ekumenizmie*: „odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajem uzupełniają, niż przeciwstawiają”⁵⁴ – z uzasadnieniem „uprawnionej różnorodności” (w tym samym passusie soborowego dokumentu): „na Wschodzie i na Zachodzie do badań nad prawdą objawioną stosowano odmienne metody i podejścia w celu poznania i wyznawania prawd Bożych”. Mając na uwadze niniejsze wskazanie soborowe, i tak niełatwo odpowiedzieć na tytułowe pytanie, czy zmienione ujęcie formy zawarcia małżeństwa w Katechizmie Kościoła Katolickiego oznacza postęp czy regres doktrynalny? Z perspektywy prawnokanonicznej myśli „łacińskiej” uwypuklenie w nowej formule roli kapłana jako urzędowego świadka zgody małżeńskiej stanowi obiektywnie ważne świadectwo wspólnej (na Wschodzie i na Zachodzie) afirmacji zasady *matrimonium facit partium consensus*. Ale już akcentowanie przez autorów „zachodnich” na kanwie tego zapisu (ze słusznym skądinąd powołaniem się na wymienioną zasadę), że błogosławieństwo kapłana w ramach *ritus sacer* nie wywoła żadnego efektu, jeśli wcześniej nupturienci nie wymienią między sobą zgody, każe ostrożnie wypowiadać się o „ekumenicznej” celowości dokonanej zmiany. Jej problematyczność jeszcze lepiej widać w optyce teologiczoprawnej doktryny „wschodniej”. Dość przypomnieć, że dobrym pasem transmisyjnym dla „małżeńskiej” myśli teologicznej Wschodu – czego niestety nie można powiedzieć o obecnym zapisie – było dawne sformułowanie art. 1623: „W liturgiach wschodnich szafarzem sakramentu (nazywanego »ukoronowaniem«) jest prezbiter lub biskup, który po przyjęciu wzajemnej zgody małżonków koronuje męża i żonę na znak przymierza małżeńskiego”.

⁵³ JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Orientale lumen”* [2 V 1995], n. 21; C.VASIL', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung...*, s. 63-64.

⁵⁴ UR, n. 17.

Zdaniem autorów „wschodnich” właśnie taka formuła dobrze oddawała prawdę, że Bóg jest Twórcą przymierza małżonków, powołanych, by być odbiciem życia trynitarnego i jako rodzina tworzyć „Kościół domowy”. Koherentna z dawną treścią art. 1623 jest też funkcjonująca na Wschodzie reguła dyscyplinarna, która odwołuje się do praw podmiotowych wiernych w Kościele: nupturient-katolik wschodni ma prawo otrzymać – a szafarz obowiązek udzielić – sakramentalne błogosławieństwo. Reasumując, zważywszy na cytowaną rekomendację dekretu *Unitatis redintegratio* o „uprawnionej różnorodności”, wolno mieć nadzieję, że punktem odniesienia dla norm KPK i CCEO (zwłaszcza w interpretacji i stosowaniu prawa) będą – jednakowo – obie katechizmowe formuły art. 1623 *de forma celebrationis matrimonii*: dawna i obecna.

Bibliografia

- BENEDYKT XVI, „Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu”. *Przemówienie do kardynałów, biskupów i pracowników Kurii Rzymskiej* [22 XII 2005], *L'Osservatore Romano* – wydanie polskie 27/2 (2006), s. 15-20.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae. Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 (2 wyd. poprawione: Poznań 2002).
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, Città del Vaticano 1990.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*. Città del Vaticano 1983. *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali „Il Padre incomprensibile”*, [6 I 1996] – <http://www.vatican.va/>.
- JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Orientale lumen”* [2 V 1995], w: *Listy apostolskie Jana Pawła II*, t. 1, s. 375- 406.
- IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali* [17 II 1979], *Communicationes* 11 (1979), s. 8-13.
- PONTIFICIA COMMISSIO AD REDIGENDUM CODICEM IURIS CANONICI ORIENTALIS, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Crebrae allatae sunt”. Interpretationes Authenticae* [3 V 1953], *AAS* 45 (1953) s. 313.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* [21 XI 1964], *AAS* 57 (1965), s. 90-112.
- CONNOLLY P., *Contrasts in the Western and Eastern Approaches to Marriage*, *Studia canonica* 35 (2001), s. 357-402.

- CORECCO E., *Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament*, in: „*Ius Sacrum*“. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, hg. A. SCHEUERMANN, G. MAY, München-Paderborn-Wien 1969, s. 521-557.
- COUSSA A., *Epitome praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*, vol. 3: *De Matrimonio*, Romae 1950.
- EID E., *La definizione del matrimonio e le sue proprietà essenziali*, in: *Il matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Studi Giuridici, vol. 32, Città del Vaticano 1994, s. 93-103.
- ERRÁZURIZ C.J., *Contratto e sacramento: il matrimonio, un sacramento che è un contratto. Riflessioni attorno ad alcuni testi di San Tommaso d'Aquino*, in: *Matrimonio e Sacramento*, Studi Giuridici, vol. 65, Città del Vaticano 2004, s. 43-56.
- EVDOKIMOV P.N., *Sacramento dell'amore, il mistero coniugale secondo la tradizione ortodossa*, Bergamo 1966.
- FRANCESCHI H., *Il matrimonio, sacramento della Nuova Alleanza: La relazione tra battesimo, fede, e matrimonio sacramentale*, in: *Matrimonium et ius. Studi in onore del Prof. Avv. Sebastiano Villeggiante*, ed. J.E. VILLA AVILA, C. GNAZI, Studi Giuridici, vol. 69, Città del Vaticano 2006, s. 369-388.
- FÜRST C.G., *Kann ein an sich ordnungsgemäß delegierter lateinischer Diakon oder Laie unter bestimmten Umständen auch Eben von und mit Orientalen segnen?*, Prawo Kanoniczne 43 (2000), s. 47-66.
- GÓRALSKI W., *Prawo małżeńskie Katolickich Kościołów Wschodnich (według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich)*, Lublin 1992.
- GÓRALSKI W., *Sakrament małżeństwa w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Studium Porównawcze*, Roczniki Nauk Prawnych 3 (1993), s. 5-16.
- GROCHOLEWSKI Z., *De „communione vitae” in novo Schemate „De matrimonio” et de momento iuridico amoris coniugalıs*, Periodica de re morali, canonica, liturgica 68 (1979), s. 439-480.
- KADZIOCH G., *Il ministro del sacramento nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997.
- NAVARRETE U., *De ministro sacramenti matrimonii in ecclesia latina et in ecclesiis orientalibus. Tentamen explicatonis concordantis*, Periodica de re canonica 84 (1995) s. 711-733.
- NAVARRETE U., *Ius matrimoniale latinum et orientale. Collatio Codicem latinum inter et orientalem*, Periodica de re canonica 80 (1991), s. 609-639.
- PASTWA A., *Autorskie projekty reformy kan. 1086 § 2 (CIC 1917). Zmiana paradygmatu: odwrót od formuł kontraktualistycznych ku uję-*

- ciom personalistycznym*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 42,2 (2009), s. 182-194.
- PASTWA A., „*Sacramentalitas*” czwartym dobrem małżeństwa?, w: „*Ars boni et aequi*”. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy Urodzin, red. J. WROCENSKI, H. PIETRZAK, Warszawa 2010, s. 391-409.
- PRADER J., *Il diritto matrimoniale latino e orientale: Studio comparativo*, in: *Studi sul Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, ed. S. GHERRO, Padova 1994, s. 51-78.
- PRADER J., *Der Ehebegriff im orientalischen Kodex. Unterschiedliche Bestimmungen zwischen dem CCEO und dem CIC*, Archiv für katholisches Kirchenrecht 160 (1991), s. 408-417.
- PRADER J., *Marriage* [cc. 776-866], in: G. NEDUNGATT, *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Roma 2002, s. 541-585.
- PRADER J., *Il Matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 1992.
- SAJE A., *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma 2003.
- SALACHAS D., *I matrimoni misti nel Codice latino e in quello delle Chiese Orientali Cattoliche*, in: *I matrimoni misti*, Studi Giuridici, vol. 47, Città del Vaticano 1998, s. 57-91.
- SALACHAS D., *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*. Roma-Bologna 1994.
- SELGE K.-H., *Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie*, Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 12, Frankfurt am Main 1999.
- SZABÓ P., *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, Folia Athanasiana 3 (2001), s. 95-120.
- SLODIČKA, A., *Křestanské manželstvo z aspektu byzantskej duchovnosti*, Viera a život 6 (2008).
- VASIL' C., *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung – Elemente der Form der Feier der Eheschließung gemäß c. 828 CCEO: interekklesiale und ökumenische Implikationen*, De processibus matrimonialibus 12 (2005), s. 49-67.

Sakrament chorych a odpuszczanie grzechów

SZYMON DRZYŹDŹYK

The Pontifical University of John Paul II, Kraków

Abstract: *The paper reflects upon one of the more important issues in the context of the sacrament of the Anointing of the Sick, i.e., whether the sacrament itself absolves of sins. The problem seems to be fairly complex and important, not only from the scientific, but also from the pastoral point of view. For a priest who deals with someone who is in danger of death, e.g. as a result of a road accident, it is important to answer this question: what should he do in the first place, anoint or absolve? If the sacrament of the Anointment has the power of absolving from sins, then the absolution seems redundant, because – to use the contemporary language of advertising – we have here “two in one”, i.e. the sacrament of Anointing and the sacrament of Penitence with its fundamental result, which is the absolution of sins. Why therefore the ritual confirmed by the Holy Congregation pro Sacramentis et Cultu Divino, ritual of November 15, 1977, stipulates that the ritual of Anointment is to be preceded by confession? If the anointment itself is to have the absolution of sins as one of its results, then confession, which serves the same purpose, seems redundant. Let us follow the history of this problem starting with the Biblical prerequisites, throughout theological reflection which reaches out to the present in order to better understand the essence of the sacrament of Anointing.*

Key words: *Sacrament of Anointing. Sacrament of Penitence.*

„Cierpienia i choroby człowieka to jeden z najtrudniejszych problemów zawsze niepokojących ludzkość. Odczuwają go także chrześcijanie, jednak światło wiary pomaga im przeniknąć głębiej tajemnicę cierpienia i samo cierpienie mężniej znosić. Nie tylko bowiem w oparciu o słowa Chrystusa rozumiemy znaczenie i wartość choroby dla własnego zbawienia i dla zbawienia świata, lecz także wiedzą, że gdy zachorują, Chrystus, któ-

ry za swego życia na ziemi często nawiedzał i uzdrawiał chorych, okaże im swoją miłość”¹.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie refleksja nad jedną z ważniejszych kwestii w kontekście sakramentu namaszczenia chorych, a mianowicie: jaka jest relacja pomiędzy sakramentem namaszczenia a odpuszczaniem grzechów i czy sakrament chorych odpuszcza grzechy? Problem wydaje się być dość złożony i ważny nie tylko z naukowego ale i duszpasterskiego punktu widzenia. Dla duszpasterza, który ma do czynienia z kimś znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci, np. w wyniku wypadku drogowego lub innego podobnego zdarzenia, ważna jest odpowiedź na pytanie: co w pierwszej kolejności powinien uczynić, namaścić czy rozgrzeszyć? Jeżeli sakrament namaszczenia ma moc odpuszczania grzechów, to rozgrzeszenie wydaje się zbędne, ponieważ, używając współczesnego języka reklamowego, mamy tu „dwa w jednym”, czyli i sakrament chorych i sakrament pokuty z jego zasadniczym skutkiem jakim jest odpuszczenie grzechów. Dlaczego jednak zatwierdzony przez *Świętą Kongregację pro Sacramentis et Cultu Divino* decyzją z dnia 15 listopada 1977 roku rytuał, zobowiązuje poprzedzać obrzęd namaszczenia spowiedzią? Jeżeli samo namaszczenie jako jeden ze skutków ma mieć odpuszczenie grzechów, to spowiedź służąca temu samemu celowi wydaje się być już zbędna. Prześledźmy zatem historię tego problemu, poczynając od przesłanek biblijnych poprzez refleksję teologiczną sięgającą współczesności, by w pełniejszym świetle dostrzec istotę sakramentu namaszczenia chorych.

Biblijna „niejednoznaczność”

Tekstem klasycznym, który uzasadnia istnienie, sposób udzielania i zbawczą skuteczność namaszczenia chorych jest *List św. Jakuba Apostoła* (Jk 5, 13-16). Odnośny tekst w przekładzie Biblii Tysiąclecia² brzmi: „Spotkało kogoś z was nieszczęście? Niech się modli! Jest ktoś radośnie usposobiony? Niech śpiewa hymny! (w. 13). Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana (w. 14). A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone (w. 15). Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie. Wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego (w. 16)”.

¹ *SAKRAMENTY CHORYCH – OBRZĘDY I DUSZPASTERSTWO*. Katowice : Wydawnictwo św. Jacka, 1978, s. 14.

² *BIBLIA TYSIĄCLECIA*. Wydanie trzecie poprawione, Poznań-Warszawa : Wydawnictwo Pallottinum, 1980.

Ważniejsze wątki tematyczne tego fragmentu to: potrzeba i skuteczność modlitwy; choroba; kapłani Kościoła (gr. *presbyteroi* – starsi); modlitwa nad chorym; namaszczenie; ratunek i podźwignięcie chorego; odpuszczenie grzechów; wyznanie grzechów. Dla nas najbardziej interesujące są dwie ostatnie kwestie: odpuszczenie grzechów i wyznanie grzechów, czyli wers piętnasty i szesnasty.

Jeżeli chodzi o odpuszczenie grzechów (w. 15), to jest ono określone jako warunkowe. Oznacza to, że wchodzi w grę tylko wtedy, gdy chory popełnił grzechy (*kan hamartias be pepoiekos, afethesetai aotou bo kyrios*). Kontekst świadczy, że choremu odpuszczone zostają wszystkie grzechy, tzn. nie tylko te, które my zwykliśmy określać mianem powszednich (lekkich), ale także te, o których mówimy: ciężkie, śmiertelne – według Jk 1, 15 grzechy „przynoszące śmierć”³. Wielu autorów na wersie piętnastym kończy cytowanie biblijnej podstawy dla sakramentu namaszczenia chorych, pomijając wers 16. Stwarzają w ten sposób wrażenie, że odpuszczenie grzechów związane jest bezpośrednio z rytmem namaszczenia i stanowi jego naturalny skutek. Tymczasem wers szesnasty mówi o wyznawaniu grzechów i twierdzenie jakoby nie miał on związku z omawianym sakramentem wydaje się być niesłuszne. Na związek taki, według Feinera, wskazuje już partykuła *oun* – „zatem”, „więc”, użyta w zwrocie: „wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy”. Partykuła ta łączy wers piętnasty z szesnastym. Autor *Listu* zakłada jako rzecz oczywistą i naturalną, że chory ma wyznać grzechy kapłanowi (starszemu) Kościoła, czyli prezbiterowi. Użyty tutaj zwrot „nawzajem”, wskazuje na fakt, że takie wyznawanie nie dokonywało się wyłącznie wobec prezbiterów. Nierozstrzygnięty wśród teologów jest problem, czy zawarte również w szesnastym wersie wyrażenie: „*bopos iathete*” – „byście odzyskali zdrowie”, oznacza uzdrowienie z grzechów, czyli odpuszczenie grzechów, czy też, co wydaje się bardziej prawdopodobne, plenarnie pojęte uzdrowienie cielesno-duchowe chorego. Wobec powyższego, w oparciu o List Jakuba, nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy odpuszczenie grzechów jest związane z namaszczeniem, czy też, ma ono bezpośredni związek z wyznaniem, do którego Apostoł wzywa.

W nieco innym świetle zagadnienie przedstawia Karl Rahner, proponując odejście od pozornej niejasności wersu 15 i zastanowienie się nad prawdziwą istotą chrześcijańskiej modlitwy w ogóle⁴. Rahner twierdzi, że tym co stanowi istotę omawianego fragmentu Listu Jakuba jest pełna wiary modlitwa nad chorym. Treścią i celem tej modlitwy jest ratunek

³ FEINER J.: *Die Krankheit und das Sakrament des Salbungsgebetes*, w: „Misterium Salutis”, V, s. 502-508.

⁴ Porov. RAHNER K.: *Sakramenty Kościoła*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 1997, s. 82.

chorego. Modlitwa ta następuje w imię Pana, na Jego polecenie, z Jego upoważnienia. Modlitwa w rozumieniu chrześcijańskim jest czymś więcej niż wołaniem o ratunek, czymś więcej niż chęcią posiadania czegoś. „Modlitwa jest – właśnie modlitwą, skierowaną do niepojętego świętego Boga i wypowiedaną w imię Jezusa, który przez śmierć uzyskał dla siebie i dla nas życie. I dlatego jest ona w mistycznej jedności – której doświadcza ten tylko, kto modli się z wiarą – absolutnym poddaniem się niezbadanej, suwerennej, bezapelacyjnej woli Bożej (*nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie*) i właśnie wskutek tego zawiera w sobie bezwarunkową pewność, że zostanie wysłuchana. Jest przy tym obojętne, czy Bóg wysłuchuje ją w taki czy inny sposób, w takiej czy innej doczesnej formie, skoro łaska, będąca koniecznym warunkiem modlitwy, oddaje wolę stworzenia w pieczę woli Tego, który jest ich obu wszechmocą, miłością i niepojętością”⁵.

W oparciu o takie pojmowanie istoty modlitwy, Rahner interpretuje fragment Listu Jakuba. Otóż, skuteczny efekt modlitwy, dowód jej wysłuchania, polega właśnie na odpuszczeniu grzechów, o których mocy świadczy wszelka choroba oraz śmierć, nawet jeśli nie są one skutkiem osobistej winy chorego (por. Rz 5, 12n; J 9, 3). Rzeczywiste wysłuchanie, które ma się stać zbawieniem, nie jest do pomyślenia bez przebaczenia winy; jest ratunkiem i podźwignięciem, które może polegać na uzdrowieniu ciała, ale może też być błogosławioną śmiercią w Panu, czyli ostatecznym ratunkiem i podźwignięciem⁶.

Wobec powyższego, widać wyraźnie, że *Listu św. Jakuba*, w odniesieniu do namaszczenia chorych nie można traktować wyrywkowo. Nie daje on jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, który element opisywanego przez Apostoła rytu staje się źródłem odpuszczenia grzechów. Czy jest to samo namaszczenie olejem, jak twierdzi się powszechnie, czy jest to wyznanie, jak chce Feiner, czy też jest to modlitwa, jak sugeruje Rahner? A zatem w oparciu o tę biblijną podstawę można zaryzykować twierdzenie, że sakrament namaszczenia chorych gładzi grzechy ale tylko gdy się go ujmuje całościowo: modlitwa, wyznanie, namaszczenie. Trudno jednak z całkowitą pewnością stwierdzić, że sam ryt namaszczenia staje się przyczyną uwolnienia od grzechów, tym bardziej, że jak zobaczymy, Kościół nigdy nie zdecydował się, by ryt namaszczenia odłączyć od poprzedzającej go spowiedzi i modlitwy.

⁵ RAHNER K.: *Sakramenty Kościoła*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 1997, s. 82.

⁶ Porov. RAHNER K.: *Sakramenty Kościoła*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 1997, s. 83.

Innocenty I i Beda Czcigodny

Z okresu pierwszych wieków Kościoła niewiele mamy świadectw na temat sakramentu namaszczenia. Skąpe informacje pojawiają się w *Tradycji apostoelskiej* Hipolita Rzymskiego, w *Sakramentarzu Gelazjańskim* i *Gregoriańskim*, w *Euchologionie* Serapiona z Thmuis (po 362 r.), w *Sermones* św. Cezarego z Arles (470-542), u Eligiusza z Noyon (588-660) i u Jonasza z Orleanu (780-843).

Najważniejszym jednak tekstem okresu starożytności na temat sakramentu chorych, także w kwestii nas interesującej, jest *List papieża Innocentego I do Decencjusza*, biskupa Gubbio⁷ z 19 marca 416 roku. Jest on pierwszym świadectwem dotyczącym namaszczenia chorych, które powołuje się wyraźnie na tekst z Listu Jakuba, potwierdzając, że w nim należy widzieć biblijną podstawę tego sakramentu. Papież Innocenty I pisze w nim: „Ponieważ o tym jak i o innych rzeczach, chciał się Wasza Miłość poradzić, wspomniał syn mój diakon Celestyn w liście swoim, że Wasza Miłość przytoczył to co znajdujemy w liście św. Jakuba Apostoła: „Choruje ktoś wśród was? Niech wezwie kapłanów....(etc.)”. Nie ma wątpliwości, że trzeba to przyjąć i rozumieć o chorujących wiernych, którzy mogą być namaszczeni świętym olejem namaszczenia przygotowanym przez biskupa. Nie tylko kapłanom, lecz i wszystkim chrześcijanom wolno go używać do namaszczenia w potrzebie własnej lub swoich bliskich(...). Nie można nim namaszczać pokutujących, bo mamy do czynienia z sakramentem. Jeśli bowiem komuś odmawia się innych, jakżeż można mu udzielić jednego z sakramentów”⁸.

Ten tekst brzmi dość jednoznacznie. Według papieża Innocentego I, namaszczenie chorych ma swoje źródło w Liście Jakuba. Namaszczenie jest sakramentem. Namaszczać wolno zarówno kapłanom jak i wiernym, co więcej, tym ostatnim wolno namaszczać zarówno samych siebie, jak i swoich bliskich. Nie wolno natomiast namaszczać pokutujących. Argumentacja jest dość prosta: skoro komuś odmawia się możliwości przyjmowania innych sakramentów, to nie można mu udzielić jednego z nich. Mowa jest o pokutujących, czyli tych którzy czekają na pojednanie, na ponowne włączenie do wspólnoty. Mówiąc językiem współczesnym czekają na rozgrzeszenie.

Wracamy więc do naszego zasadniczego pytania, czy sakrament namaszczenia gładzi grzechy? Według papieża Innocentego nie. Gdyby tak było, co stałoby na przeszkodzie w udzieleniu pokutującemu chrześcijaninowi sakramentu, który nie dość, że byłby pomocą w sytuacji kryzysu fizycznego, jakim jest choroba, to dodatkowo stałby się źród-

⁷ *BREVIARIUM FIDEI*. Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1998, VII. 510.

⁸ *BREVIARIUM FIDEI*. Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1998, VII. 510.

dłem uzdrowienia duchowego, którym jest zawsze uwolnienie od grzechu. Nawet w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci, ten sam papież poleca udzielać pokutującym sakramentów pokuty i Eucharystii ale nie wspomina o namaszczeniu⁹. Dodatkowo komplikuje tu sytuację, dopuszczona przez papieża Innocentego I, możliwość „samostosowania” czy raczej „samoudzielania” namaszczenia przez wiernych a nie tylko przez kapłanów. Szafarzami mogą być wierni świeccy. Gdyby więc zgodzić się z tezą, że sam ryt namaszczenia gładzi grzechy, trzeba by konsekwentnie uznać, że możliwe jest „samoodpuszczenie” sobie grzechów, jako skutek „samonamaszczenia”.

Kilka wieków po papieżu Innocentym I, natrafiamy na równie ważną wypowiedź w kontekście relacji pomiędzy namaszczeniem a odpuszczeniem grzechów. Jej autorem jest Beda Czcigodny (672-735). W komentarzu do Ewangelii Marka i Listu Jakuba uzasadnia świadectwem Nowego Testamentu szeroko rozpowszechnioną wówczas praktykę namaszczenia chorych¹⁰. Porównując fragment Ewangelii Marka (Mk 6, 12) z fragmentem *Listu Jakuba Apostoła*, Beda dochodzi do wniosku, że wszystkich opętanych oraz innych chorych należy namaszczać olejem. Olej ten, powinien być poświęcony przez biskupa. Podobnie jak papież Innocenty I, Beda Czcigodny prezentuje pogląd, że poświęconym przez biskupa olejem namaszczać mogą nie tylko kapłani, lecz i wszyscy chrześcijanie powinni aplikować olej w stosunku do samych siebie jak i swoich bliskich. Modlitwa towarzysząca namaszczeniu sprawia cielesne uzdrowienie chorego. Według Bedy, odpuszczenie grzechów dokonuje się nie poprzez sam ryt namaszczenia, nawet gdyby był połączony z modlitwą, lecz przez wyznanie grzechów i żal za grzechy, przy czym jeżeli chodzi o grzechy lekkie, to mogą być one wyznawane zwykłemu wiernemu. Jedynie grzechy ciężkie należy wyznać kapłanowi¹¹.

Reasumując, zarówno stanowisko Kościoła starożytnego, jakim bezspornie jest *List Innocentego I do Decencjusza*, jak i ważna wypowiedź z okresu średniowiecza Bedy Czcigodnego, nie dają żadnych podstaw, by twierdzić, że gest namaszczenia olejem poświęconym przez biskupa gładzi grzechy. Dowodzą raczej czegoś przeciwnego. Nie w namaszczeniu ale w wyznawaniu grzechów należy upatrywać źródła ich odpuszczenia.

⁹ Porov. DENZINGER H.; BANNWART C.; UMBERG J.; RAHNER K.; *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi/Br, 1960, 95.

¹⁰ Porov. KOCH G.: *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, Kraków : Wydawnictwo „m”, 1999, s. 288.

¹¹ Porov. FEINER J.: *Die Krankheit und das Sakrament des Salbungsgebetes*, w: „Misterium Salutis”, V. s. 509-513.

Extrema unctio – sacramentum exeuntium – reforma trydencka

Sobór Trydencki zajął się kwestią namaszczenia chorych na XIV sesji w 1551 roku. Połączył on dyskusję o sakramencie namaszczenia z dyskusją o sakramencie pokuty. Kanony skierowane przeciw błędom Lutra, Melanchtona i Kalwina miały służyć, w rozumieniu Trydentu, obronie katolickiej nauki uznającej namaszczenie chorych za jeden z siedmiu sakramentów Kościoła. W trzech rozdziałach i w kanonach dekret prezentuje nowe perspektywy głębszego pojmowania istoty tego sakramentu oraz stosowanie właściwej praktyki.

Z całą pewnością zasługą tego soboru było odcięcie się od poglądów, które pozwalały przyjmować ten sakrament tylko umierającym, czyniąc z niego „ostatnie namaszczenie”, po którym następować miała już tylko śmierć. W rozdziale trzecim, wyraźnie jest mowa o chorych, którzy po przyjęciu namaszczenia wrócili do zdrowia, że mogą powtórnie korzystać z tego sakramentu, gdyby wpadli w inne podobne niebezpieczeństwo życia¹². W rozdziałach i kanonach, namaszczenie chorych jest wprowadzie wielokrotnie nazywane *extrema unctio* – ostatnie namaszczenie, mimo to, za podmiot sakramentu uznany jest człowiek chory nie tylko umierający. Pewien niedosyt budzi jednak kwestia najbardziej nas interesująca. Mianowicie, co z odpuszczaniem grzechów?

Trydent w rozdziale drugim dekretu, który jest poświęcony skutkom namaszczenia, nie wchodzi w żadne analizy teologiczne, a jedynie stwierdza, że istota i skutek tego sakramentu są wyjaśnione słowami *Listu Jakuba Apostoła*. W tym miejscu następuje doskonale znany cytat: „Modlitwa płynąca z wiary wybawi chorego i ulży mu Pan. A jeśli by był w grzechach, będą mu odpuszczone” (Jk 5, 15). Krótki komentarz do tego tekstu w zasadzie niczego nie wyjaśnia. Odnosny tekst brzmi: „Owocem bowiem (*res*) jest łaska Ducha Świętego. Jego to namaszczenie usuwa winy, jeśli są jeszcze do odpokutowania, oraz pozostałości grzechu; przynosi pociechę duszy chorego i umacnia, wzbudzając w niej wielką ufność w miłosierdziu Boże. Tą ufnością pocieszony chory łatwiej znosi dolegliwości choroby i trudy, swobodniej opiera się pokusom szatana, „czyhającego na piętę” (Rdz 3, 15), a niekiedy odzyskuje zdrowie ciała, jeśli to jest przydatne do zbawienia duszy”¹³.

Wobec tak ogólnikowego uzasadnienia, zupełnie nieadekwatny wydaje się być kanon 2, który grozi anatemą wszystkim twierdzącym, że święte namaszczenie chorych nie udziela łaski ani nie odpuszcza grzechów, ani

¹² Porov. *BREVIARIUM FIDEI*. Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1998, VII. 515.

¹³ *BREVIARIUM FIDEI*. Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1998, VII. 514.

nie przynosi ulgi chorym, lecz już ustało gdyż tylko niegdyś było łaską uzdrowień¹⁴.

Współczesność nie zawsze jednoznaczna

Współcześnie, pytanie o sposób odpuszczania grzechów przez sakrament namaszczenia chorych nadal pozostaje otwarte. Spróbujmy na koniec prześledzić trzy teksty, które być może pozwolą nam rozstrzygnąć postawiony na początku problem, jeżeli zaś nie, to utwierdzą nas w przekonaniu, że zagadnienie jest bardziej złożone niż się z pozoru wydaje.

Najpierw analiza problemu dokonana przez L. Lerchera¹⁵, teologa dwudziestowiecznego, publikującego jeszcze przed Soborem Watykańskim II. Zdaniem ks. Kazimierza Hoły, to on właśnie ujmuje ten problem w sposób najbardziej przejrzysty¹⁶. „Ostatnie namaszczenie ma moc odpuszczania grzechów ciężkich *per se*, czyli na mocy właściwego lecz drugorzędnego ustanowienia (*ex propria sed secundaria tantum institutione*). Co to bliżej znaczy? Namazczenie odpuszcza grzechy *per se*, gdyż odpuszczenie to jest w tym sakramencie zamierzone przez Pana, będąc zarazem racją jego ustanowienia. Wynika to stąd, że jest jasno wyrażone w źródłach Objawienia, mianowicie św. Jakub opisuje właściwą naturę i właściwości tego sakramentu, w opisie zaś takim nie powinno być wzmianki o skutkach sprawianych *per accidens*, przynajmniej w ten sposób, że nie powinny być stawiane na jednej linii ze skutkami sprawianymi *per se* (Jk 5, 15). Lercher przypomina następnie, że (według przyjmowanego powszechnie poglądu) tzw. sakramenty żywych udzielają prawdopodobnie „łaski pierwszej” przyjmującym je w stanie grzechu ciężkiego, lecz nie stawiającym przeszkody łasce (*attritio bona fidei*); wszakże nie są one ustanowione po to, by udzielały łaski pierwszej: tak np. motywem ustanowienia sakramentu małżeństwa nie jest odpuszczenie grzechów. Odpuszczenie grzechów w sakramencie małżeństwa nie następuje tedy ze względu na jego właściwy cel, lecz ubocznie (*per accidens*). Ostatnie namaszczenie natomiast odpuszcza grzechy ciężkie, gdyż ustanowione jest dla tego celu, a zatem ze względu na swój właściwy cel i *per se*. Wszakże, jak dodaje jeszcze Lercher, dla odpuszczania grzechów ciężkich ustanowiony jest w pierwszym rzędzie (*primario*) sakrament pokuty, zaś namaszczenie ustanowione jest dla tego celu drugorzędnie (*secundario*); Apostoł nie

¹⁴ Porov. *BREVIARIUM FIDEI*. Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1998, VII. 517.

¹⁵ Porov. LERCHER L.: *Institutiones theologiae dogmaticae*. II, 2 pars altera, Oeniponte 1950, s. 253.

¹⁶ HOŁA K.: *Sakramenty w aspektach dziejzobawczych – namaszczenie chorych*. Kraków : Wydawnictwo PTM, 1987, cz. II, 4, s. 33-34.

przypisuje mu bowiem odpuszczenia grzechów ciężkich po prostu (*simpliciter*), lecz warunkowo: „jeśli chory jest w grzechach”, co nie miałyby zastosowania do chrztu i pokuty, gdyż są one zasadniczo (*principaliter*) ustanowione dla udzielania łaski pierwszej i dlatego zakładają u przyjmującego stan grzechu ciężkiego. Z powyższych rozważań wyciąga Lercher wniosek, że grzechy ciężkie zasadniczo (*per se*) winny być usunięte przed przyjęciem sakramentu namaszczenia, jednakże nie jest to wymagane absolutnie, lecz tylko warunkowo, tzn. o ile jest to możliwe. Zatem do koniecznej „dyspozycji” przyjmującego namaszczenie chorych należy zasadniczo (*per se*) spowiedź sakramentalna, jeśli jest możliwa; jeśli natomiast nie jest możliwa, to do owocnego przyjęcia sakramentu wystarcza żal mniej doskonały, nawet habitualny (*attritio habitualis*)¹⁷.

Nie sposób zauważyć pewnej sprzeczności w rozumowaniu Lerchera. Z jednej strony twierdzi jednoznacznie, że namaszczenie chorych odpuszcza grzechy *per se*, gdyż odpuszczenie to jest w tym sakramencie zamierzone przez Pana, będąc zarazem racją jego ustanowienia, z drugiej zaś postuluje, że do koniecznej „dyspozycji” przyjmującego namaszczenie chorych należy zasadniczo (*per se*) spowiedź sakramentalna, jeśli jest możliwa; jeśli natomiast nie jest możliwa, to do owocnego przyjęcia sakramentu wystarcza żal mniej doskonały, nawet habitualny (*attritio habitualis*). Pamiętajmy, że zarówno nauka o spowiedzi sakramentalnej, jak i o żalu doskonałym (*contritio*) i niedoskonałym (*attritio*), przynależy nie do dekretu o ostatnim namaszczeniu Soboru Trydenckiego ale do dekretu o sakramencie pokuty tegoż Soboru a także późniejszych orzeczeń Magisterium. Wraca zatem pytanie: skoro sakrament namaszczenia chorych ma gładzić grzechy, to dlaczego winna go poprzedzać sakramentalna spowiedź lub akt żalu?

Kolejny tekst, obok analizy Lerchera jest bardziej współczesny. Stanowi go fragment nauczania *Katechizmu Kościoła Katolickiego* z 1992 roku¹⁸. Katechizm, w rozdziale poświęconym skutkom sakramentu namaszczenia chorych, wymienia cztery zasadnicze. Są nimi: szczególny dar Ducha Świętego; zjednoczenie z męką Chrystusa; łaska eklezjalna; oraz przygotowanie do ostatniego przejścia¹⁹. Każdy z tych skutków jest szczegółowo omówiony i wyjaśniony. Rzecz znamienna, numery od 1520 do 1523, które z istoty poświęcone są skutkom namaszczenia, wymieniają cztery takie skutki, zaś numer 1532, który stanowi pewnego rodzaju doda-

¹⁷ HOŁA K.: *Sakramenty w aspektach dziejzbowczych – namaszczenie chorych*. Kraków : Wydawnictwo PTM, 1987, cz. II, 4, s. 33-34.

¹⁸ KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO. Poznań : Wydawnictwo Pallottinum, 1994.

¹⁹ Porov. KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO. Poznań : Wydawnictwo Pallottinum, 1994, 1520 – 1523.

tek, czyli podsumowanie w skrócie całości rozdziału, wymienia pięć skutków sakramentu chorych. Tym piątym, którego nie ma w części zasadniczej jest przebaczenie grzechów. Dosłownie odnośny tekst brzmi: „przebaczenie grzechów, jeśli chory nie mógł go otrzymać przez sakrament pokuty”²⁰. Zastanawia fakt, w jaki sposób taka sytuacja może w ogóle zaistnieć? Jak jest możliwe udzielenie namaszczenia przy jednoczesnej niemożliwości udzielenia rozgrzeszenia? Wobec możliwych trzech sposobów sprawowania sakramentu pokuty²¹, z których jeden zakłada możliwość ogólnego rozgrzeszenia bez konieczności wyznania grzechów, wydaje się, że sakrament pokuty, w jednej z jego form, zawsze może, a nawet powinien poprzedzać namaszczenie. Tym bardziej, że jak podaje ten sam Katechizm, cytując kanon 960 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* oraz numer 31 *Obrzędów pokuty*, „indywidualna i integralna spowiedź oraz rozgrzeszenie stanowią jedyny zwyczajny sposób, przez który wierny, świadomy grzechu ciężkiego, dostępuje pojednania z Bogiem i Kościołem”²².

Trzeci wreszcie tekst, który nawet jeśli nie precyzuje od strony naukowej problemu odpuszczania grzechów w sakramencie namaszczenia chorych, daje przynajmniej jasną wskazówkę, która umożliwia duszpasterzowi właściwe działanie. Rzuca też pewne światło na teorię. Jest to *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do nowych Obrzędów namaszczenia*, zatwierdzone przez władzę kościelną²³.

W numerze szóstym *Wprowadzenia*, przedstawione są skutki jakie wobec chorego wywołuje sakrament namaszczenia. Czytamy, że „sakrament ten udziela choremu łaski Ducha Świętego, która pomaga całemu człowiekowi do zbawienia, a mianowicie umacnia ufność w Bogu, uzbraja przeciw pokusom szatana i trwodze śmierci. Dzięki tej pomocy chory może nie tylko znosić dolegliwości choroby, ale także je przezwyciężyć i odzyskać zdrowie, jeżeli to jest pożyteczne dla zbawienia jego duszy. Jeżeli jest to potrzebne, namaszczenie odpuszcza grzechy i staje się dopełnieniem chrześcijańskiej pokuty”²⁴. Ostatnie zdanie tego numeru jest przywołaniem dekretu o ostatnim namaszczeniu Soboru trydenckiego ale niestety, mimo upływu lat, nie zostało doprecyzowane i wyjaśnione, co

²⁰ KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO. Poznań : Wydawnictwo Pallottinum, 1994, 1532.

²¹ Porov. OBRZĘDY POKUTY.

²² Porov. KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO. Poznań : Wydawnictwo Pallottinum, 1994, 1484, 1497.

²³ Porov. SAKRAMENTY CHORYCH – OBRZĘDY I DUSZPASTERSTWO. Katowice : Wydawnictwo św. Jacka, 1978.

²⁴ SAKRAMENTY CHORYCH – OBRZĘDY I DUSZPASTERSTWO. Katowice : Wydawnictwo św. Jacka, 1978, s. 16-17.

znaczą słowa: „jeżeli jest to potrzebne, namaszczenie odpuszcza grzechy”, ani to, kiedy taka sytuacja konkretnie zachodzi.

Dużo ważniejszy dla nas, z racji postawionego w tym artykule problemu jest numer 30 *Wprowadzenia*. Określając sposób postępowania szafarza namaszczenia w wypadkach szczególnych, przedstawiona jest właściwa kolejność, by tak rzec, ranga zbawcza wykonywanych rytów. „Na wypadki szczególne, w których wierny z powodu nagłej choroby lub innych przyczyn znajdzie się niespodziewanie w niebezpieczeństwie śmierci, jest przewidziany obrzęd połączony, podczas którego udziela się choremu sakramentów pokuty, namaszczenia i Eucharystii jako Wiatyku.

Gdy niebezpieczeństwo śmierci jest bliskie i nie ma czasu na to, by udzielić wszystkich sakramentów według podanego wyżej porządku, wówczas najpierw umożliwia się choremu odbycie sakramentalnej spowiedzi, w koniecznym wypadku ogólnej, następnie udziela mu się Wiatyku, do przyjęcia którego w niebezpieczeństwie śmierci każdy wierny jest obowiązany. Potem dopiero, jeżeli czas pozwala, należy udzielić świętego namaszczenia”²⁵.

Jak widać, w realnym niebezpieczeństwie śmierci, nie Wiatyk i nie namaszczenie są najistotniejsze ale kapłańskie rozgrzeszenie. Namaszczenie sprowadzone jest do rytu, który ma być sprawowany „jeżeli czas pozwala”, na końcu, po sakramencie pokuty, nawet jeżeli miałaby to być forma spowiedzi ogólnej i po udzieleniu Wiatyku. Dla duszpasterza zatem, który ma do czynienia z kimś znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci, np. w wyniku wypadku drogowego, odpowiedź na pytanie: co w pierwszej kolejności powinien uczynić, namaścić czy rozgrzeszyć, staje się w tym momencie jasna. Tym co w takiej chwili najcenniejszego może zaoferować nie jest olej, którego zresztą może ze sobą nie mieć, ale absolucja kapłańska, przywracająca stan łaski.

Wydaje się, że wobec tego co zostało przedstawione, poczynawszy od biblijnej niejednoznaczności tekstu Jakuba Apostoła, poprzez świadectwa starożytności, średniowiecza, Soboru w Trydencie i doby współczesnej, możliwe jest uformowanie sobie poglądu na temat relacji, jaka zachodzi pomiędzy sakramentem namaszczenia chorych a odpuszczeniem grzechów.

Summary

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie refleksja nad jedną z ważniejszych kwestii w kontekście sakramentu namaszczenia chorych a mianowicie: czy sakrament chorych odpuszcza grzechy? Problem wydaje się

²⁵ *SAKRAMENTY CHORYCH – OBRZĘDY I DUSZPASTERSTWO*. Katowice : Wydawnictwo św. Jacka, 1978, s. 23.

być dość złożony i ważny nie tylko z naukowego ale i duszpasterskiego punktu widzenia. Dla duszpasterza, który ma do czynienia z kimś znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci, np. w wyniku wypadku drogowego, ważna jest odpowiedź na pytanie: co w pierwszej kolejności powinien uczynić, namaścić czy rozgrzeszyć? Jeżeli sakrament namaszczenia ma moc odpuszczania grzechów, to rozgrzeszenie wydaje się zbędne, ponieważ, używając współczesnego języka reklamowego, mamy tu „dwa w jednym”, czyli i sakrament chorych i sakrament pokuty z jego zasadniczym skutkiem jakim jest odpuszczenie grzechów. Dlaczego jednak zatwierdzony przez *Świętą Kongregację pro Sacramentis et Cultu Divino* decyzją z dnia 15 XI 1977 roku rytuał, zobowiązuje poprzedzać obrzęd namaszczenia spowiedzią? Jeżeli samo namaszczenie jako jeden ze skutków ma mieć odpuszczenie grzechów, to spowiedź służąca temu samemu celowi wydaje się być już zbędna. Prześledźmy zatem historię tego problemu, poczynając od przesłanek biblijnych poprzez refleksję teologiczną sięgającą współczesności, by w pełniejszym świetle dostrzec istotę sakramentu namaszczenia chorych.

Bibliografia

- BIBLIA TYSIĄCLECIA. Wydanie trzecie poprawione, Poznań-Warszawa : Wydawnictwo Pallottinum, 1980.
- BREVIARIUM FIDEI. Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1998.
- DENZINGER H.; BANNWART C.; UMBERG J.; RAHNER K.; *Enchiridion Symbolorum*. Friburgi/Br, 1960.
- FEINER J.: *Die Krankheit und das Sakrament des Salbungsgebetes*, w: „Mysterium Salutis”.
- HOŁA K., *Sakramenty w aspektach dziejowobawczych – namaszczenie chorych*. Kraków : Wydawnictwo PTM, 1987.
- KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO. Poznań : Wydawnictwo Pallottinum, 1994.
- KOCH G., *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*. Kraków : Wydawnictwo „m”, 1999.
- LERCHER L., *Institutiones theologiae dogmaticae*. II, 2 pars altera, Oeniponte, 1950.
- RAHNER K., *Sakramenty Kościoła*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 1997.
- SAKRAMENTY CHORYCH – OBRZĘDY I DUSZPASTERSTWO. Katowice : Wydawnictwo św. Jacka, 1978.

Wymagania stawiane kandydatom do bierzmowania w aspekcie historycznym

MAREK ZABOROWSKI

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Zamiejscowego
Prawa i Nauk o Gospodarce, Stalowa Wola*

Abstract: *Confirmation – being one of the sacraments of Christian initiation – plays an important role in the life of a believer. It perfects the grace of baptism, endows a person with the Holy Spirit's gifts to even closer inculcate him/her in Christ. Confirmation strengthens a believer's faith, makes a mature Christian out of him/her and calls him/her to apostleship in everyday life. It includes a believer in the Church's mission to be a testimony to Christian faith with a word accompanied by actions. The article above shows the evolution of requirements for confirmation candidates. It also presents the development of the theological and legal field of study in relation to the powers of this sacrament's dispenser. When there is danger of death, it is useful to combine confirmation with Viaticum, as the two sacraments: confirmation and the Eucharist belong to a category of Christian initiation sacraments.*

Key words: *Confirmation. Sacraments. Baptism. Candidates.*

Do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej należy m.in. bierzmowanie, które czyni ochrzczonych dojrzałymi chrześcijanami, a także wyciska charakter sakramentalny. Sprawia, że wierni, postępując na drodze chrześcijańskiego wtajemniczenia są ubogaceni darami Ducha Świętego i doskonale łączą się z Kościołem. Umacnia ich i zobowiązuje, by słowem i czynem byli świadkami Chrystusa oraz szerzyli wiarę i jej bronili.¹

Bierzmowanie jest jednym z trzech sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, dzięki któremu wierni jako członkowie Kościoła upodabniają się do Chrystusa.² Ci, którzy są odrodzeni przez chrzest, w sakramen-

¹ CIC, kan. 879; Porov. CCEO, kan. 692.

² Dekret *Ad gentes divinitus*, č. 36.

cie bierzmowania, otrzymują niewypowiedziany dar, który wzmacnia ich w sposób szczególny. Naznaczeni charakterem tego sakramentu jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem i jeszcze mocniej są zobowiązani, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa do szerzenia wiary słowem i czynem oraz bronięcia jej. (LG 11,1)

Bierzmowanie udoskonala łaskę chrztu, jest sakramentem, który daje Ducha Świętego, aby bardziej być dzieckiem Bożym, mocniej złączyć się z Chrystusem, uczynić doskonalszym związek z Kościołem, złączyć bardziej z jego misją i pomagać w dawaniu świadectwa wierze chrześcijańskiej słowem i życiem.³

1. Warunki stawiane kandydatom do bierzmowania przed Kodeksem prawa kanonicznego z 1917 roku

W pierwszych wiekach Kościoła sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, czyli sakramentu chrztu, daru Ducha Świętego, który z czasem nazwano sakramentem bierzmowania i sakramentu Eucharystii udzielano w czasie jednego obrzędu ciągłego. Podczas tego obrzędu, daru Ducha Świętego udzielano po dokonaniu zanurzenia w wodzie, czy polania wodą połączonego z wypowiedzeniem formuły chrzcielnej i wyznaniem wiary.⁴

Wtedy, kiedy obrzęd sakramentu bierzmowania wyłączono z obrzędu chrztu i udzielano go oddzielnie, wówczas na podstawie wcześniejszej praktyki ustalono normę prawną stanowiącą, że bierzmować można tylko wcześniej ochrzczonych. Czytamy o tym u Izydora Sewilskiego - bierzmowanie wprost domaga się chrztu człowieka przyjmującego ten sakrament. Jest bowiem przedłużeniem chrztu.⁵ Sakrament chrztu świętego był pierwszym warunkiem dopuszczającym kandydatów do przyjęcia darów Ducha Świętego.

Drugim warunkiem stawianym od pierwszych wieków Kościoła bierzmowanym jest to, żeby ochrzczony nie był uprzednio bierzmowany. Synod w Tarragonie z 516 roku⁶, Papież Grzegorz II w liście wysłanym w 728 roku do biskupa Bonifacego⁷ i Synod II w Chalon z 813 roku polecają czuwać, aby nikt nie przyjmował sakramentu bierzmowania dwa lub trzy razy.

³ Katechizm Kościoła Katolickiego 1316 (dalej KKK).

⁴ PASTUSZKO, M.: *Chrześcijanin przyjmujący bierzmowanie*. In.: PK 27. č. 1 – 2, 1984, s. 99.

⁵ De officiis ecclesiasticis, 1. II, cap. 26, In.: PL 83, 823

⁶ Can. 6, In.: c. 8. D. V, de cons.

⁷ Epist. IV ad Bonifatium, In.: c. 9. D. V, de cons.

Z kolei Synod IV Paryski wymagał, żeby przyjmujący bierzmowanie był w stanie łaski uświęcającej.⁸ Warunek ten w pierwszych wiekach Kościoła nie przedstawiał żadnych trudności, bo wierni wówczas zdawali sobie dobrze sprawę z potrzeby życia w łasce uświęcającej. A poza tym bierzmowania udzielano zaraz po chrzcie katechumena.

W XII wieku natrafiamy w Dekrecie Gracjana na ślady nowego warunku, jaki winni spełniać przyjmujący sakrament bierzmowania. Wymaga się mianowicie od nich, aby nie tylko wypowiedzieli się uprzednio, ale także by byli na czczo.⁹ Również ze spełnieniem tego warunku nie było żadnych problemów, skoro bierzmowanie było zaraz po chrzcie.

Po Soborze Trydenckim konieczność zachowania głównych warunków przystąpienia do sakramentu bierzmowania, czyli przyjęcie chrztu oraz stan łaski uświęcającej, głęboko tkwią w świadomości chrześcijan. Benedykt XIV w encyklice *Esti minime* z 7 lutego 1742 roku poleca biskupom, aby zabronili proboszczom dawania kartek do bierzmowania tym, którzy nie znają głównych prawd wiary ani skutków sakramentu bierzmowania.¹⁰

Myśl Benedykta XIV o potrzebie dokształcania wiernych przed udzieleniem im sakramentu bierzmowania podjęła Kongregacja Rozkrzewiania Wiary w Instrukcji z 4 maja 1774 roku, skierowanej głównie do prezbiterów bierzmujących na mocy szczególnego indultu Stolicy Apostolskiej. W instrukcji tej Kongregacja przypomniała, że sakrament bierzmowania można przyjmować jedynie w stanie łaski uświęcającej. Dlatego zaleca sakramentalną spowiedź przed przyjęciem bierzmowania. Jeśliby ktoś przystąpił do bierzmowania w stanie grzechu ciężkiego, nie tylko nie zyska łaski sakramentalnej, ale będzie winien świętokradztwa. Kongregacja zestawia listę tematów do omówienia z kandydatami do bierzmowania, są to: natura, znaczenie i skutki bierzmowania, główne prawdy wiary, przykazania Boże i kościelne. Opanowanie pamięciowe cnót teologicznych, Modlitwy Pańskiej, Składu Apostolskiego.¹¹

W przepisach przed 1917 rokiem wymagano od zgłaszającego się do sakramentu bierzmowania, ażeby:

1. był ochrzczony;
2. nie był wcześniej bierzmowany;
3. znajdował się w stanie łaski uświęcającej;
4. odpowiednio dokształcił się w dziedzinie znajomości zasad i moralności chrześcijańskiej;

⁸ Warunek ten nie był wymagany do ważności, ale do godziwości bierzmowania.

⁹ Ex Concilio Aurelianensi, In.: c. 3. D. V, de cons.

¹⁰ GASPARRI, P.: *Fontes*. Vol. I, n. 324, s. 718, § 9.

¹¹ SEREDI, I.: *Fontes*. Vol. VII, n. 4565, s. 96; GASPARRI, P., *Fontes*, s. 191, ad. 15.

5. był na czczo.

Spośród tych warunków tylko dwa pierwsze bezwzględnie musiały być przestrzegane, bo od nich zależała ważność udzielanego sakramentu bierzmowania. Dalsze dwa należało mieć na uwadze w tym celu, aby bierzmowanie było udzielone i przyjęte godziwie. Jeśli zaś chodzi o ostatni warunek, to z biegiem czasu został uchylony.¹²

2. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku odnośnie bierzmowania

Już na wstępie warto powiedzieć, że regulacja prawna dotycząca podmiotu sakramentu bierzmowania w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku nie odbiega od prawa dawnego. W kan. 786 czytamy, że nie może być ważnie bierzmowany, kto nie został obmyty wodą chrzcielną, żeby zaś ktoś godziwie i owocnie przyjął sakrament bierzmowania, musi być w stanie łaski uświęcającej i wystarczająco pouczony jeśli ma używanie rozumu.¹³

Kongregacja Sakramentów w Instrukcji z 20 maja 1934 roku przypominała warunki stawiane bierzmowanym do ważności i godziwości przyjęcia sakramentu bierzmowania, powołując się na kan. 786. Wyjaśniła treść tego kanonu stwierdzeniem, że kto przystępuje do bierzmowania, winien w miarę swoich możliwości poznać naturę, godność i skutki bierzmowania. Przy tej okazji Kongregacja Sakramentów wspomina również o dawnej praktyce przystępowania do sakramentu bierzmowania na czczo i wyraża życzenie, by tę praktykę wznowiono.¹⁴

Według Kodeksu z 1917 roku szafarzem zwyczajnym sakramentu bierzmowania był biskup.¹⁵ Stolica Apostolska pozwalała także bierzmować niektórym kapłanom, lecz zawsze z pewnymi ograniczeniami dotyczącymi urzędu i terytorium. Z prawa kodeksowego mogli bierzmować opaci i prałaci udzielni oraz wikariusze i prefekci apostolscy.¹⁶

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku nic nie mówi o bierzmowaniu w niebezpieczeństwie śmierci. Sprawa ta zostanie poruszona później w ustawodawstwie pokodeksowym, tj. w Dekrecie *Spiritus Sancti mune-*

¹² Catechismus ex decreto SS. Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pont. Max. iussu edictus, Typis Seminarii Patavini 1930, s. 174.

¹³ CIC 1917, kan. 786; Porov. PASTUZSKO, M., *Chrześcijanin przyjmujący bierzmowanie*, 1984, s. 102 - 103.

¹⁴ Instructii pro simplicii sacerdote sacramentum confirmationis ex Sedis Apostolicae delegatione administrante, n. II, 7, In.: AAS 27, 1935, s. 11.

¹⁵ CIC 1917, kan. 782 § 2.

¹⁶ CIC 1917, kan. 782 § 3.

ra z 14 września 1946 r., w Motu proprio *Pastorale munus* z 30 listopada 1963 r. oraz w „Pontyfikalne Rzymskim”.¹⁷

3. Dekret *Spiritus Sancti munera* (14 IX 1946 r.)

Kongregacja Sakramentów w Dekrecie *Spiritus Sancti munera* mówi o wiernym zagrożonym prawdziwym niebezpieczeństwem śmierci z powodu ciężkiej choroby, przy czym przewiduje się, że może nastąpić śmierć tego wiernego. Dekret *Spiritus Sancti munera* wymaga, aby niebezpieczeństwo śmierci było prawdziwe. Użycie przymiotnika „prawdziwe” w tym kontekście nie ma specjalnego znaczenia, bo każde niebezpieczeństwo śmierci o tyle wywołuje skutki, o ile jest prawdziwe, czyli w ogóle istnieje. Kto pozoruje niebezpieczeństwo śmierci, ten nie jest zagrożony utratą życia. Nie może on oczekiwać korzystania ze skutków prawnych, które są dostępne dla zagrożonych niebezpieczeństwem śmierci.¹⁸

Dekret *Spiritus Sancti munera* nie bierze pod uwagę różnego rodzaju przyczyn, tylko tę jedną, którą jest choroba wiernego. Nie ważne jest jaka to choroba, jak się nazywa, kto na nią cierpi, czy dziecko, czy sędziwy starzec, najważniejsze jest to, że zagraża ona życiu wiernego. W Dekrecie niebezpieczeństwo śmierci - *periculum mortis* - jest ujęte ściśle. Przez takie dopowiedzenie prawodawca bardziej doprecyzował pojęcie niebezpieczeństwa śmierci w danym przypadku. Chodzi tu mianowicie o taki stan niebezpieczeństwa, w którym z dwóch możliwości raczej śmierć jest prawdopodobniejsza.¹⁹

4. Motu proprio *Pastorale munus* (30 XI 1963 r.)

Papież Paweł VI pismem Motu proprio *Pastorale munus* z 30 listopada 1963 roku upoważnił biskupów, wikariuszów i prefektów apostolskich, administratorów apostolskich oraz opatów i prałatów do udzielania, począwszy od 8 grudnia 1963 roku, pewnych uprawnień swym kapłanom, którzy wcześniej takich uprawnień nie mieli. Na mocy jednego z tych uprawnień wyżej wymienieni ordynariusze miejscowi mogą upoważnić kapłanów instytucji leczniczych, żłobków i więzień, ale nie innych zakładów, do bierzmowania zagrożonych niebezpieczeństwem śmierci, przy czym bierzmujący mają zachować przepisy dekretu *Spiritus Sancti mune-*

¹⁷ GRZYWACZ, J.: *O sakramentach świętych*. Warszawa, 1968, s. 38.

¹⁸ *Spiritus Sancti Munera*. In.: AAS 38, 1946, s. 352.

¹⁹ Niebezpieczeństwo śmierci w tym dokumencie jest dopracowane ściśle co uwidacznia się w słowach: „*ex quo decessuri praevideantur*”. *Spiritus Sancti Munera*. In.: AAS 38, 1946, s. 352.

ra z 14 września 1946 roku.²⁰ To uprawnienie nr 13 Motu proprio *Pastorale munus* wymienia jako podmiot bierzmowania wiernych znających się w niebezpieczeństwie śmierci, ale nie zaznacza specjalnie, żeby zagrożeni niebezpieczeństwem śmierci znajdowali się w tym stanie z powodu ciężkiej choroby.²¹ Warto zauważyć, że Papież Paweł VI w nr 13 Motu proprio *Pastorale munus* jedynie uzupełnia listę uprawnionych do bierzmowania i to o tyle, o ile prosili biskupi.²²

5. Pontyfikał Rzymski

Po Soborze Watykańskim II, w związku z odnową liturgii i reformą sprawowania sakramentów świętych, w tym sakramentu bierzmowania, zaszła możliwość i potrzeba ustalenia także przepisów liturgicznych, co do udzielania i przyjmowania sakramentu bierzmowania. Pontyfikał Rzymski w numerze 12 mówi, że kandydaci do bierzmowania używający rozumu winni być: w stanie łaski uświęcającej, odpowiednio pouczeni, przygotowani do odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych.²³

Powyższy dokument przyczynił się do poszerzenia grupy nadzwyczajnych szafarzy bierzmowania. Pontyfikał rozróżnia trzy grupy prezbiterów, którym zezwala na udzielania bierzmowania:

1. Administrator apostolski, prałat i opat udzielny, wikariusz i prefekt apostolski, wikariusz kapitulny – w granicach swojego terytorium i podczas trwania ich urzędu.²⁴
2. Prezbiter, który otrzymał zlecenie chrztu dziecka w wieku katechetycznym, dorosłego oraz pojednania z Kościołem katolickim dorosłego, wcześniej ważnie ochrzczonego.²⁵
3. Proboszcz, wikariusz, prezbiter kierujący specjalną parafią, wikariusz ekonom, wikariusz substytut, wikariusz audytor, wikariusz współpracownik, podczas ich nieobecności każdy prezbiter wolny od cenzur i kar kościelnych, wiernemu, któremu zagraża niebezpieczeństwo śmierci, o ile nie jest obecny biskup lub ma on prawną przeszkodę do udzielenia bierzmowania.²⁶

²⁰ *Pastorale Munus*, AAS 56 (1964) 8; Zob. *Facultas*, nr 13: „*Concedendi cappelanis quorumlibet valetudinarium, brephotropheorum et carcerum facultatem qua, parochi non praesente, fidelibus in periculo mortis constitutis sacramentum Confirmationis administrare valeant...*” AAS 56 (1964) 8.

²¹ PASTUSZKO, M., *Chrześcijańin przyjmujący bierzmowanie*, 1984, s. 110.

²² Tamże, s. 111.

²³ *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Confirmationis*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, č. 12.

²⁴ *Praenotanda*, p. 17, n. 7 a.

²⁵ Tamże, p. 18, n. 7 b.

²⁶ Tamże, p. 18. n. 7 c.

Nowością tego dokumentu jest postanowienie, że osoby pełniące funkcję szafarza omawianego sakramentu, mogą w przypadku prawdziwej konieczności wynikłej z powodu wielkiej liczby kandydatów do bierzmowania poprosić do pomocy przy udzielaniu tego sakramentu prezbiterów, którzy pełnią w diecezji funkcję wikariusza generalnego, wikariusza lub delegata biskupiego, dziekana, proboszcza w miejscowości, w której sprawowane jest bierzmowanie albo też kapłana, który przyczynił się do przygotowania katechetycznego kandydatów do tegoż sakramentu.²⁷

W omawianym dokumencie stwierdza się również, iż w niebezpieczeństwie śmierci kandydata do bierzmowania nie powinno się udzielać tego sakramentu bez pewnego pouczenia i duchowego przygotowania wiernego, jeśli pozwalają na to okoliczności.²⁸

W Pontyfikale Rzymskim są zachowane przepisy odnośnie bierzmowania zagrożonych niebezpieczeństwem śmierci jak w dekrete *Spiritus Sancti munera* i Motu proprio *Pastorale munus*. W normach liturgicznych wprowadzających do całego obrzędu bierzmowania Pontyfikał nie zawiera bliższego określenia przyczyny, z której wywodzi się niebezpieczeństwo śmierci.²⁹

6. Sakrament bierzmowania w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku oraz Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich

Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II w kanonie 879 podaje krótką definicję sakramentu bierzmowania oraz wylicza jakimi darami ten sakrament obdarza bierzmuwanego.³⁰

Zgodnie z kanonem 880 § 1 sakramentu bierzmowania udziela się przez namaszczenie krzyżmem świętym na czole bierzmuwanego, którego dokonuje się przez nałożenie ręki i wypowiedzenie słów przepisanych w zatwierdzonych księgach liturgicznych.³¹ Paragraf 2 tegoż kanonu mówi, iż Krzyżmo używane przy bierzmowaniu powinno być poświęcone przez biskupa, chociażby sakramentu udzielał prezbiter.³²

²⁷ Tamże, p. 18, n. 8.

²⁸ Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Confirmationis, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, č. 12.

²⁹ Tamże, n. 7, s. 18.

³⁰ „Sakrament bierzmowania, który wyciska charakter sakramentalny i przez który ochrzczeni, postępując na drodze chrześcijańskiego utajemniczenia, są ubogacani darem Ducha Świętego i doskonale łączą się z Kościołem, umacnia ich i ściślej zobowiązuje, by słowem i czynem byli świadkami Chrystusa oraz szerzyli wiarę i jej bronili”, CIC, kan. 879.

³¹ CIC 1983, kan. 880 § 1.

³² CIC 1983, kan. 880 § 2.

Najodpowiedniejszym miejscem sprawowania sakramentu bierzmowania jest kościół. Udzielanie tego sakramentu podczas Mszy świętej sprawia, że uwidacznia się ścisły związek tego sakramentu z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim, gdyż osiąga on dopełnienie i punkt szczytowy w przyjęciu Ciała i Krwi Chrystusa.³³ Prawodawca nie wyklucza udzielenia bierzmowania poza Mszą świętą i poza kościołem, byleby istniała słuszna i uzasadniona przyczyna. Prawodawca nie określa czasu udzielenia tego sakramentu, można go udzielić w każdym czasie.³⁴

Zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania w Kościele łacińskim jest biskup (*minister originarius*).³⁵ W granicach swojej diecezji biskup ma prawo bierzmować wszystkich, także obcych. Natomiast poza swoją diecezją może bierzmować tylko swoich podwładnych, chyba, że uzyskał zezwolenie miejscowego biskupa diecezjalnego.³⁶

Aktualnie obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego uznaje również prezbiterów za szafarzy sakramentu bierzmowania.³⁷

Gdy zachodzi konieczność biskup może upoważnić do udzielania sakramentu bierzmowania jednego lub kilku prezbiterów.³⁸ Może także dobrać sobie prezbiterów do pomocy, aby razem z nim udzielali tego sakramentu.³⁹

Bierzmowania ważnie udziela prezbiter:

1. posiadający upoważnienie na mocy samego prawa;⁴⁰
2. udzielający chrztu osobie, która przestała być dzieckiem, gdy czyni to na mocy urzędu lub zlecenia biskupa diecezjalnego;⁴¹
3. dopuszczający osobę ochrzczoneą do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim;⁴²
4. w odniesieniu do osoby znajdującej się w niebezpieczeństwie śmierci.⁴³

³³ Obrzędy bierzmowania według „Pontyfykału Rzymskiego”, Katowice 1975, č. 13.

³⁴ CIC1983, kan. 881.

³⁵ CIC 1983, kan. 882. Szafarzem sakramentu chryzmacji (bierzmowania) w Kościołach katolickich wschodnich jest prezbiter, niezależnie od tego, czy sakramentu tego udziela łącznie z chrztem czy oddzielnie. Prezbiter obrządku wschodniego zawsze udziela ważnie sakramentu chryzmacji (bierzmowania), nawet katolikom należącym do innych Kościołów „sui iuris” włącznie z Kościołem łacińskim. Porov. CCEO, kan. 694, 696 § 1.

³⁶ CIC 1983, kan. 885, 886, 888.

³⁷ CIC 1983, kan. 882, 883.

³⁸ CIC 1983, kan. 884 § 1.

³⁹ CIC 1983, kan. 884 § 2.

⁴⁰ CIC 1983, kan. 883, n. 1.

⁴¹ CIC 1983, kan. 883, n. 2.

⁴² CIC 1983, kan. 883, n. 3.

⁴³ CIC 1983, kan. 883, n. 3.

Prezbiter, który otrzymał upoważnienie do bierzmowania, może z niego korzystać w odniesieniu do tych, na których korzyść zostało mu ono udzielone.⁴⁴ Wyjątek stanowi niebezpieczeństwo śmierci, kiedy to każdy prezbiter może bierzmować tych, którzy w takiej sytuacji się znajdują.⁴⁵

W Kościołach wschodnich katolickich, zgodnie z tradycją tych Kościołów, szafarzem sakramentu bierzmowania jest obok biskupa także prezbiter, który udziela go łącznie z chrztem albo oddzielnie.⁴⁶ Przepisy kodeksowe nawiązują do Dekretu o Kościołach wschodnich katolickich Soboru Watykańskiego II i postanawiają, że prezbiterzy tych Kościołów ważnie bierzmują łącznie z chrztem, jak też oddzielnie wszystkich chrześcijan, należących do każdego Kościoła *sui iuris* i Kościoła łacińskiego.⁴⁷ Według opinii Salachasa – kanonisty, prezbiter wschodni na podstawie tej normy prawnej zawsze udziela interesującego nas sakramentu ważnie, będąc podobnie jak biskup szafarzem zwyczajnym. Władza prebitera – zdaniem tego kanonisty – bierze się z przyjętych święceń kapłańskich, podobnie jak ta, która jest potrzebna do udzielania chrztu i sprawowania Eucharystii.⁴⁸ Wydaje się, że Stolica Apostolska poprzez prawo zawarte w Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich uznała prezbiterów Kościołów wschodnich za szafarzy zwyczajnych bierzmowania.

Zgodnie z kanonem 889 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II zdatnym do przyjęcia sakramentu bierzmowania jest każdy i tylko ten, kto został ochrzczony a nie był jeszcze bierzmowany.⁴⁹ Paragraf drugi tego kanonu mówi, iż do godziwości przyjęcia bierzmowania potrzebna jest zdolność używania rozumu, odpowiednie pouczenie, właściwe przygotowanie do odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych. Prawodawca stwierdza także w tym kanonie, że przepis ten nie obowiązuje w niebezpieczeństwie śmierci.⁵⁰

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 stwierdza, że bierzmowania powinno się udzielać w wieku rozeznania.⁵¹ Obecnie akcentuje się nie tyle ukończony siódmy rok życia, czyli początek używania rozumu, co raczej usposobienie psychiczne do przyjęcia bierzmowania.⁵² Konferencja

⁴⁴ CIC 1983, kan. 885 § 2.

⁴⁵ CIC 1983, kan. 883, n. 3.

⁴⁶ CCEO, kan. 694.

⁴⁷ CCEO, kan. 696.

⁴⁸ Porov. SALACHAS, D.: *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale*. Bologna : Studio teologico – giuridico comperativo, 1999.

⁴⁹ CIC 1983, kan. 889 § 1.

⁵⁰ CIC 1983, kan. 889 § 2.

⁵¹ CIC 1983, kan. 891.

⁵² T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 2002, t. II, s. 337.

Episkopatu Polski zaleca udzielanie sakramentu bierzmowania dopiero młodzieży w wieku czternastu, piętnastu lat życia.⁵³

Należy jednak pamiętać, że w razie niebezpieczeństwa śmierci lub innych poważnych trudności, dzieci powinny otrzymać sakrament bierzmowania wcześniej, nawet przed dojściem do wieku używania rozumu.⁵⁴

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, iż sakrament bierzmowania, który należy do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego odgrywa ważną rolę w życiu człowieka wierzącego, bowiem udoskonala łaskę chrztu świętego, obdarza darami Ducha Świętego, aby ściślej wszczepić się w Chrystusa. Bierzmowanie umacnia człowieka w wierze, czyni go dojrzałym chrześcijaninem i wzywa do apostołstwa w codziennym życiu. Włącza w posłannictwo Kościoła, aby świadczyć o wierze chrześcijańskiej słowem, któremu towarzyszą czyny. W sytuacji niebezpieczeństwa śmierci Kościół daje każdemu kapłanowi władzę do udzielenia tego sakramentu temu, kto nie był jeszcze bierzmowany. W takiej sytuacji wypada połączyć sakrament bierzmowania z Wiatykiem, bo te dwa sakramenty: bierzmowanie i Eucharystia należą do grupy sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego.

Bibliografia

Ad gentes divinitus

Can. 6, In.: c. 8. D. V, de cons.

Catechismus ex decreto SS. Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pont.

Max. iussu edictus, Typis Seminarii Patavini 1930.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.

Codex Iuris Canonici.

De officiis ecclesiasticis, 1. II, cap. 26, In.: PL 83, 823.

Epist. IV ad Bonifatium, In.: c. 9. D. V, de cons.

Ex Concilio Aurelianensi, In.: c. 3. D. V, de cons.

GASPARRI, P.: *Fontes*. Vol. I, n. 324.

GRZYWACZ, J.: *O sakramentach świętych*. Warszawa, 1968.

Instructii pro simplici sacerdote sacramentum confirmationis ex Sedis Apostolicae delegatione administrante, n. II, 7, In.: AAS 27, 1935.

⁵³ Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania z 16 stycznia 1975 roku, č. 3, In.: Warmińskie Wiadomości Diecezjalne, 30, 1975, s. 125.

⁵⁴ Obrzędy bierzmowania, wstęp, n. 11; Porov. PASTUSZKO, M.: *Wiek bierzmowanego*. In.: PK 25, č. 1 – 2, 1982, s. 223 – 243.

- Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania z 16 stycznia 1975 roku, č. 3, In.: *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, 30, 1975.
- Katechizm Kościoła Katolickiego
- Obrzędy bierzmowania według „Pontyfikału Rzymskiego”, Katowice 1975, č. 13.
- Pastorale Munus, AAS 56 (1964) 8.
- PASTUSZKO, M.: *Chrześcijanin przyjmujący bierzmowanie*. In.: PK 27, č. 1 – 2, 1984.
- PASTUSZKO, M.: *Wiek bierzmowanego*. In.: PK 25, č. 1 – 2, 1982.
- Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Confirmationis, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, č. 12.
- Praenotanda, p. 17, n. 7 a.
- SALACHAS, D.: *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale*. Bologna : Studio teologico – giuridico comperativo, 1999.
- SEREDI, I.: *Fontes*. Vol. VII, n. 4565.
- Spiritus Sancti Munera. In.: AAS 38, 1946.
- T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 2002, t. II.

Mit - literacka forma Biblii

STANISŁAW CIUPKA

ATH Bielsko-Biała, Katedra Pedagogiki i Psychologii

Abstract: *The article tries to present a question of one type of epic songs Wisdom of antiquity, namely the problem of myth. The ancient inhabitants of the Middle East spoke to them your wisdom. In the current myths of the Old Testament we see how God's revelation is looking for an effective way of communicating with his people*

Key words: *The Old Testament. God. God's revelation. Wisdom.*

Rozważając zagadnienie form i gatunków literackich w Piśmie świętym, nie można, nie spotkać się z problematyką mitów. Przez długi czas katolicycy bibliści bronili tezy, że w Biblii nie ma mitów. Z biegiem czasu, stało się jasne, że ta teza może być odnoszona najwyżej do mitów rozumianych w określony sposób. W Biblii nie mamy mitów wpływających z fantazji, politeistycznych, ahistorycznych¹. W starożytności mit ogrywał rolę podobną do tej, którą w dzisiejszych czasach pełni nauka. „Mitologie próbowały wyjaśnić sposób działania świata jako konsekwencję określonych celów. Bogowie kierowali się określonymi zamiarami, a ich działania były przyczyną zdarzeń przez ludzi doświadczanych jako skutki. W przeciwieństwie do tego nowoczesna nauka stara się powiązać funkcjonowanie świata z jego budową oraz wyjaśnić związki przyczynowo- skutkowe za pomocą naturalnych praw związanych ze strukturą świata, elementami materii lub zjawiskami. Ponieważ współczesny światopogląd naukowy jest żywo zainteresowany poznaniem struktury świata, często odczytuje relacje biblijne, doszukując się informacji na temat jego budowy. Jednak pod tym względem światopogląd biblijny bardziej przypomina swoje odpowiedniki z Bliskiego Wschodu, które postrzegają funkcjonowanie świata jako wypływające z określonych celów... Jest to jedna z wielu dziedzin, w których poznanie kultury, literatury i myśli Bliskiego Wschodu

¹ Por. R. Jasnos, *Biblia - między literaturą a teologią*, Kraków 2007, s. 90. Porov. A. Slodička, *Introdukcija do dejín religionistiky*, Prešov 2008, s. 32-43.

może nam pomóc w zrozumieniu Biblii „². Aktualna refleksja odnośnie zagadnienia występowania mitów w Biblii, próbuje sięgać do istoty mitu, do jego wnętrza. W filozoficznych poglądach P. Ricouera, mit jest określany jako rozbudowana mowa symbolu. Sposób myślenia o micie tegoż francuskiego filozofa określa J. Tischner następująco: „Jest to myślenie wyłaniające się < z wnętrza symbolu >. Zrozumieć mowę symbolu znaczy uchwycić to, o czym mit mówi, co mit mówi, do kogo mówi i jak przedstawia się to szczególne roszczenie do prawdy, jakie mit zawiera. Wycho-
dząc od mitu jako rozbudowanego symbolu, chce Ricouer pojąć, na czym polega symboliczna funkcja mowy... Punktem wyjścia rozumienia mitu musi być akceptacja mowy mitu(...). Prawdą mitu jest bowiem przede wszystkim to, że otwiera on przed człowiekiem jakiś inny świat, świat, który jest zarazem w nim, jak poza nim, a który bez < mowy symbolu > byłby dla niego niedostępny”³. W takim układzie, mit jako gatunek literacki ukazuje się nam jako wydarzenie „typowe”, dodatkowo mające charakter mądrościowy, jest przedstawieniem rzeczywistości boskiej poprzez symbole. Znany polski biblista T. Brzegowy dowodzi, że autorzy biblijni, nie mogąc jednoznacznie ogarnąć rzeczywistości rozumem, często sięgali po ten gatunek literacki. Mit, nie dążąc za wszelką cenę do niepoznawalnej wiedzy, próbuje w sposób symboliczny ukazać tajemnice rzeczywistości⁴. Symbol, mimo, że nie jest samą rzeczywistością, jednak pozwala na wgląd w ową rzeczywistość, pomimo, że owa rzeczywistość leży poza zasięgiem racjonalnego rozumu. Jak pisze Ł. Trzeciński: „Zasadnicze problemy przed jakimi od wieków stoi człowiek, do dzisiaj nie doczekały się rozwiązania zadawałającego racjonalny rozum. Kwestie absolutnego początku świata, jego ewentualnego końca, kondycji ludzkiej, świadomej podmiotowości, sensu świata, życia po śmierci, mimo że poddające się nawet daleko zaawansowanym badaniom filozoficznym i naukowym, w dalszym ciągu nie wychodzą z kręgu mniemań, przeświadczeń, wierzeń i mitów. Wydaje się, że są to kwestie leżące poza zasięgiem racjonalnego umysłu i dlatego dosięgać może ich tylko mit”⁵.

Inny z autorów tegoż naukowego periodyku stwierdza, że mit: „przenosi obrazy z kosmicznego porządku na płaszczyznę ludzkiego doświad-

² J. Walton, H.M. Victor, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005, s. 10. Porov. A. Slodička, *Religionistická a teologická interpretácia mýtu* [w:] *Verba theologica* –Roč. 8, č 1 (2009), s. 5-11.

³ J. Tischner, *Hermeneutyka i język*, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1974), s. 365n.

⁴ Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1998, s. 52.

⁵ Ł. Trzeciński, *Pojęcie życia i mitologia*, [w:] *Mit w badaniach religioznawców*, red. J. Drabina, „Studia Religio-logia” (2005), z. 38, s. 29, cyt. za R. Jasnos, *Biblia – między literaturą a teologią*, dz. cyt., przypis 121, s. 91.

zenia”⁶. J. Synowiec przytacza wypowiedź H. Cazellesa, który pisze, że mit : „odczuwaną przez człowieka potrzebę poznania bóstwa wyraża nie w sposób abstrakcyjny, ale w sposób osobisty i konkretny”⁷. Cenna jest także uwaga znanego biblisty P. Grelota, którą przytacza ten franciszkański biblista, że mit jest: „formą literacką, w której mówienie o Bogu, symbol odgrywa taką samą rolę, jak język abstrakcyjny w metafizyce, i w której stosunki między Bogiem a człowiekiem stają się przedmiotem dramatycznej inscenizacji”⁸. Wybitny znawca historii religii M. Eliade stwierdzi, że „mit wyraża w sposób plastyczny i dramatyczny to, co metafizyka i teologia określają w sposób dialektyczny”⁹. Dlatego też, powyżej wzmiankowany już H. Cazelles powie, że mit to: „gatunek literacki, który odczuwaną przez człowieka potrzebę poznania bóstwa wyraża nie w sposób abstrakcyjny, ale w sposób osobisty i konkretny”¹⁰. Potrzeba posługiwania się mitami w Biblii wynikało także z faktu potrzeby komunikacji z sąsiednimi pogańskimi ludami, gdyż jak pisze B. Górka: „Izrael, gdy zetknął się na przykład z mitami kananejskimi, nie mógł od nich abstrahować, albowiem utraciłby komunikację z kananejskim adresatem. Jednak dokonał on dzieła operacji na samym sercu mitu. Izrael wyrwał mit z ram politeistycznych, ahistorycznych, przyrodniczych, a związał go z jahwizmem i historią”¹¹.

Istotną uwagę o roli mitów w Piśmie świętym znajdziemy w *Komentarzu historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, która stwierdza: „Można wskazać wiele podobieństw między starożytną mitologią a tekstami i wyobrażeniami ze Starego Testamentu. Nie oznacza to, że Stary Testament należy uznać za jeszcze jeden przejaw starożytnej mitologii lub za utwór literacko zależny. Mitologia przypomina okno, przez które otwiera się widok na ludzką kulturę(...) Wiele pism Starego Testamentu spełniało podobną rolę w kulturze Izraela, co mitologia w kulturach pogańskich-dostarczały one literackiego mechanizmu, umożliwiającego zachowanie i przekazywanie światopoglądu i wartości wyznawanych przez Izraelitów. Wspólnota wierzących nie musi się obawiać (...) odkrywania powszechnego dziedzictwa kulturowego Bliskiego Wschodu. Analiza porównawcza

⁶ A. Szyjewski, *Granice mitu*, [w]: *Mit w badaniach religioznawców*, red. J. Drabina, „Studia Religiosa” (2005), z. 38, s. 25-26, cyt. za R. Jasnos, *Biblia – między literaturą a teologią*, dz. cyt., przypis 122, s. 91.

⁷ J. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 204, tenże, *Mędrcy Izraela/ ich pisma i nauka* /, Kraków 1990, s. 33-42.

⁸ Tamże, s. 244.

⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 357.

¹⁰ H. Cazelles, *Le mythe et l' Ancien Testament*, [w]: DBS, T. 6, Paris 1960, s. 252, cyt. za : J.St. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 69, zob. także, J. Kudasiewicz, *Biblia-Historia-Nauka*, Kraków 1978, s. 199-219.

¹¹ B. Górka, *Biblia i cywilizacja Boga*, Kraków 2003, s. 13-14.

nie narusza teologicznego przesłania tekstu ani rangi jako Słowa Bożego (...). Odkrycie podobieństw i różnic [między tekstami biblijnymi i literaturą bliskowschodnią], może dostarczyć ważnego tła historyczno-kulturowego umożliwiającego właściwe zrozumienie tekstu"¹². Współczesne badania nad naturą mitu oraz nad problemem mitu w Starym Testamencie rzuciły zupełnie nowe światło na naturę mitu i na innej płaszczyźnie ustawiły problem mitu w Biblii¹³. „Współcześni historycy religii odkrywają doniosłość i wartość mitu, który jest fundamentem życia społecznego i kultury społeczeństw typu archaicznego”¹⁴. Ówczesna literatura ludów Bliskiego Wschodu dostarczała autorom Biblii wielu wątków mitycznych, co dzisiejszym badaczom, pozwala dostrzec w Starym Testamencie wielu analogii, wspólnych obrazów, wręcz całych opowiadań, przykładowo można odwołać się do relacji o potopie. Badając sumeryjski mit o potopie, w wersji babilońskiej, dostrzegamy szereg paraleli do biblijnego opisu o potopie. Podobne paralele odsłaniają się nam, gdy porównujemy epos o Gilgameszu z biblijnym opisem o tym samym wydarzeniu. Przykładowo, obydwie opisy podobnie przedstawiają: wypuszczenie ptaka, jego powrót, następnie powrót ptaka z oznakami istnienia łądów, a ostatecznie brak jego powrotu, albowiem odsłonił się już suchy łąd. Podobne analogie możemy znaleźć, porównując epos o Gilgameszu i prehistorię biblijną odnośnie poszukiwania rośliny życia. Roślinę życia bohater eposu babilońskiego zdobywa, ale ostatecznie ją utraci. Analogiczny motyw mitologiczny w Biblii to utrata dostępu do drzewa życia, które rosło w Edenie. Jak pisze inny znany polski biblista M. Wojciechowski: „W poematach mezopotamskich *Enuma Elis*, a zwłaszcza *Atrabasis* też występuje ramowy schemat opowiadania: <, stworzenie- - bunt – poto >. Występują podobne szczegóły w opisach budowy świata”¹⁵

Inny wykorzystany motyw mityczny w Starym Testamencie dotyczy zwycięskiej walki Boga z wrogiem stworzeniem Lewiatanem. W jednym z mitów ugaryckich bóg Baal pokonuje potwora Lotana, a bóg Mot zwraca się do Baala: „Zdruzgoczesz Lotana, węża płochliwego, zabijesz siedmiogłowego, mocarnego węża krętego”. Biblijny odpowiednik tego mitu w tekście biblijnym brzmi następująco: „W ów dzień Pan ukarze swym mieczem twarde, wielkie i mocne, Lewiatana, węża płochliwego, Lewiatana, węża krętego” (Iz 27,1). W Ps 74,13-14 słyszymy podobne aluzje: „Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą... Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana-

¹² S. J. Walton, H.M. Victor, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt. s. 10.

¹³ Por. R. Jasnos, *Biblia - między literaturą a teologią*, Kraków 2007, s. 90

¹⁴ J. Kudasiewicz, *Biblia-Historia-Nauka*, dz. cyt. 204.

¹⁵ M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*, Częstochowa 2005, s. 9.

na". Teksty powyższe, mają w Biblii charakter literackiego motywu, który pragnie ukazać, że Bóg panuje nad wszelkimi złymi siłami, oraz nad całym stworzeniem. Tak więc wprowadzane do Biblii mityczne elementy, były aktualizowane, włączane w opis wydarzeń, które dotyczyły naród wybrany. Mity, w opracowaniach natchnionych autorów, były przepracowywane, adoptowane do potrzeb własnych doświadczeń religijnych wybranego narodu. Jak zauważa R Janos: „Można mówić o naturalnym, literackim rozwoju motywów mitycznych, stanowiących wspólną < własność > Bliskiego Wschodu, wykorzystanych w Biblii dla wyrażenia treści własnych, specyficznych i oryginalnych. W ten sposób w biblijnym przekazie można odnaleźć zarówno literackie paralele, jak i oryginalny przekaz i przesłanie”¹⁶.

Mityczne motywy zaczerpnięte z literatur narodów ościennych można także odnaleźć w biblijnych opisach teofanii z obrazem Boga, który zasiada na wyniosłym tronie (por. Iz 6,1-2; Ez 1; Dn 7,9-10; Ap 4,2-6 0, lub w opisach teofanii, którym towarzyszą różne niezwykle zjawiska natury przyrodniczej: grzmoty, ogień, trzęsienia ziemi (por. Wj 19,16-20; Ha 3,3-6). Biblijne motywy, wspólne z mitami ówczesnego Bliskiego Wschodu, odnajdziemy w obrazie świętej góry, jako miejsca gdzie przebywają bogowie, a w Biblii – Bóg. J. Synowiec w swoim opracowaniu, przywołuje mity ugaryckie, mówiące o „górze na północy”, na której przebywał Baal, uważany za najwyższego boga Kanaanu. Dla narodu wybranego miejscem świętym była świątynia jerozolimska, w której przebywał Bóg Jahwe i w której oddawano mu kult¹⁷. Miejsce, na którym zbudowano świątynię, czyli góra Syjon, staje się miejscem szczególnym i w tekstach biblijnych nie brakuje pochwał pod jej adresem: „*Wielki jest Pan i godzien wielkiej chwały w mieście Boga naszego. Góra Jego święta, wspaniałe wzgórze, radością Boga naszego. Góra Jego święta, wspaniałe wzgórze, radością jest całej ziemi; góra Syjon, kraniec północy, jest miastem wielkiego Króla*” / Ps 48,2-3/.

Możemy więc powiedzieć, że biblijni autorzy posiadali wiedzę o stosunku mitów krążących na obszarze ówczesnego Bliskiego Wschodu, wielokrotnie z nimi polemizowali, odrzucając związane z mitami kultury obcych bogów. Jeżeli korzystali z bogactwa mitów bliskowschodnich nie czynili to bezkrytycznie. Sięgając po mityczne literackie motywy, starali się nie przekazywać treści i idei obcych wobec wiary w Boga Jahwe. Przykładem może być dla nas opis dzieła stworzenia z Rdz 1-2, który świadomie usunął nazwy, które kojarzono z imionami bogów pogańskich. Zamiast słowa „słońce” - hebrajskie *szemesz* i słowo „księżyc” - hebrajskie *jaroch*,

¹⁶ R. Janos, *Biblia- między literaturą a teologią*, dz.cyt., s. 97-98.

¹⁷ J. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, dz.cyt., s. 246-247.

występują w tym biblijnym tekście określenia zastępcze - „ciało jaśniejące większe” i „ciało jaśniejące mniejsze”. Szerzej zjawisko wykorzystania mitycznych motywów i ich nowe biblijne zastosowanie, z odrzuceniem treści rozmiągających się z biblijnym przesłaniem, możemy znaleźć, w pracy franciszkańskiego biblisty¹⁸. Mit, jak sygnalizuje dzisiejszemu czytelnikowi M Wojciechowski¹⁹, był pewną formą wyrazu i zarazem był uznawany za obrazowy element języka religijnego. Autorzy biblijni znali ówczesną literaturę, klasyczne teksty Mezopotamii z jej mitycznymi motywami, dlatego tutaj szukali wzorów. Dodaje jeszcze ten znany biblista, ważną uwagę: „Pamiętajmy również o tym, że wyodrębnienie z tych dzieł motywów mitycznych jest dziełem dzisiejszego religioznawstwa. Dla starożytnych odbiorców były to utwory z kanonu kultury, a nie wyłącznie religijne. Funkcjonowały jako źródło powszechnie używanych obrazów i skojarzeń, a nie dzieła teologiczne określonej religii, choć po części nimi były”²⁰.

Biblia proponuje określoną przeróbkę monoteistycznych, moralnych, historyzujących mitów o początkach dziejów świata, człowieka. Starożytne, mitologiczne teksty bardziej inspirowały teksty Biblii na płaszczyźnie formy niż treści. Święte teksty nawiązały do pogańskich pytań, które rodziły się na kanwie ich mitycznych tekstów. Jednak odpowiedź, jaką dała Biblia, ma kształt obrazowego opowiadania, którego poszczególne elementy należy rozumieć w sposób przenośny. W biblijnych opowiadaniach nawiązano do konkretnych motywów i obrazów z mitologii ówczesnego starożytnego świata. Tak skonstruowane ramy wyjaśnień początków świata, człowieka i zła w świecie mają odrębną treść, inną niż ówczesne pogańskie mitologie. Jeszcze raz sięgnijmy do wypowiedzi M. Wojciechowskiego: „W związku z tym opowiadanie biblijne nie powinno być nazwane po prostu mitycznym, gdyż co do treści jest teologiczne (mówi o Bogu) i antropologiczne (mówi o człowieku), zaś co do formy stanowi narrację symboliczną, choć inspirowaną przez mity”²¹.

Inny z polskich biblistów - T. Jelonek²² zwrócił uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię, w związku z poruszonym zagadnieniem. Otóż mówiąc o związkach i zależnościach literackich, należy skoncentrować badawczą uwagę na kierunku zależności. Dostrzegając podobieństwa pomiędzy tekstami Biblii a mitycznymi tekstami dzieł starożytnych z zasady jest się przekonany, że to Pismo święte jest odbiorcą., korzystającym z innych osiągnięć. Wzmiankowany biblista postuluje, aby zbadać: „(...) jak zawar-

¹⁸ J. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, dz. cyt. , s. 248-251.

¹⁹ M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*, dz. cyt., s. 10.

²⁰ Tamże, s. 10.

²¹ .Tamże, s.12.

²² T. Jelonek, *Biblia a mity / O Raju i Złotym wieku /*, Kraków 2010, s. 50.

tość Biblii mogła inspirować również dzieła starożytnego świata, zwłaszcza jeżeli chodzi o kulturę hellenistyczną... Zobaczyć Biblię na tle dorobku starożytnych to z jednej strony odnaleźć, z czego autorzy biblijni czerpali, a z drugiej uwzględnić to, co autorzy pogańscy zaczerpnęli z Biblii.”²³.

Tak więc mówiąc o zależnościach i o wpływach należy zachować pewną powściągliwość i ostrożność. Ponadto, wydaje się, że obraz biblijny jest o wiele bogatszy od wszystkich innych starożytnych obrazów, tworzy wielką panoramę w odniesieniu do jedynie poszczególnych motywów w źródłach pozabiblijnych.. Można wysnuć przekonanie, że to właśnie obraz biblijny umożliwił zespolenie różnych wątków znajdujących się w źródłach pozabiblijnych.

Bibliografia

- Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1998.
- H. Cazelles, *Le mythe et l, Ancien Testament*, [w]: DBS, T. 6, Paris 1960, s. 252
- Eliade M., *Trakta* A. Szyjewski, *Granice mitu*., [w]: *Mit w badaniach religioznawców*, red. J. Drabina, „ Studia Religiologia (2005), z. 38, s. 25-26, cyt. za R. Jasnos, *Biblia – między literaturą a teologią*, dz. cyt., przt o historii religii, Warszawa 1966.
- Górka B., *Biblia i cywilizacja Boga*, Kraków 2003.
- Jasnos R., *Biblia -między literaturą a teologią*, Kraków 2007.
- Jelonek T., *Biblia a mity / O Raju i złotym wieku /*, Kraków, 2010.
- Kudasiewicz J., *Biblia-Historia-Nauka*, Kraków 1978.
- Slodička A., *Introdukcia do dejín religionistiky*, Prešov 2008.
- Slodička A., *Religionistická a teologická interpretácia mýtu* [w]: *Verba theologica –Roč. 8, č 1* (2009).
- Synowiec J., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- Synowiec J., *Mędrcy Izraela / ich pisma i nauka /*, Kraków 1990.
- Synowiec J., *Na początku*, Warszawa 1987.
- Szyjewski A., *Granice mitu*., [w]: *Mit w badaniach religioznawców*, red. J. Drabina, „ Studia Religiologia (2005), z. 38, s. 25-26.
- Tischner J., *Hermeneutika i język*, „ *Analecta Cracoviensia*” 5-6 (1974), s. 365.
- Trzciński Ł., *Pojęcie życia i mitologia*, [w]: *Mit w badaniach religioznawców*, red. J. Drabina, „ Studia Religiologia (2005), z. 38, s. 2.
- Walton J., Victor H. M., Chavalas M.W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005.
- Wojciechowski M., *Pochodzenie świata, człowieka, zła*, Częstochowa 2005.

²³ Tamże, s. 50.

Snaha o kvalitu života chorých, handicapovaných a zdravotne ťažko postihnutých ľudí

JOZEF JURKO

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta, Košice

Abstract: *Childbirth brings with them not only parental responsibility, but also situations of joy or concerns. Some children are born disabled or various disabilities can children and adults into the life of various medical or other reasons. Just parental love helps the child to overcome problems, society and the church seek to create conditions for the integration of disabled people. Church wants their resources and activities to develop each person. Care and assist in fulfilling Jesus' command to love our neighbor, which includes people with disabilities. The Church calls everyone to the realization of love in this world with the completion and fulfillment in the eternal God of love.*

Key words: *Handicap. Disabled people. Ill. Social Services. Spiritual reflections.*

Úvod

Podľa dávnej skúsenosti, ktorá sa premietla do múdreho príslovia sa zvyklo hovoriť, že dobrý chýr ide ďaleko. Avšak blamáž z neuskutočnenej zimnej deolympiády v Tatrách obehol svet ako krutý výsmech z ľudí, ktorí zápasia so životom napriek svojmu životnému handicapu. V športovom denníku možno čítať: „Medzinárodný výbor športu nepočujúcich (ICSD) v piatok podvečer oficiálne zrušil 17. zimné deaflympijské hry, ktoré sa mali konať od 18. do 26. februára vo Vysokých Tatrách. Organizátori mali od začiatku priprav finančné problémy, ktoré nedokázali vyriešiť.“¹ Táto svetová blamáž sa premietla do dôsledkov, ktoré si všade a na dlhší čas bude svet dobre pamätať a podľa toho pristupovať k Slovensku. Je to neetické, nehumánne a niet na to ospravedlnenia. Zvykne sa sucho pove-

¹ Porov. SITA: *Deaflympijský škandál: Ruda chce zmierniť dopady zrušenia* [online]. [cit. 2011-03-02]. Dostupné na internete: <<http://sport.aktuality.sk/clanok/107452/deaflympijsky-skandal-ruda-chce-zmiernit-dopady-zrusenia/>>.

dať: „No comment!“ Štátni predstavitelia, samospráva a organizácie si pred národom poumývali ruky, lebo to nebolo v ich réžii. Nie je poslaním príspevku to rozvádzať ďalej, ale muselo to zabolieť každého ešte samostatne mysliaceho Slováka.

Ako kontext s týmto fiaskom najvyššieho kalibru na otvorenej scéne sveta sa môže pre humánne zmýšľajúcu vrstvu pripomenúť aj takáto spojitosť, ktorá má svoju reálnu výpovednú silu. „Na podobnom podujatí olympiády v Seattly stálo na štartovej čiare preteku v behu na 100m deväť fyzicky alebo psychicky handicapovaných atlétov. Štartovacia pištoľ vystrelila a súťaž sa začala. Bežali v trojiciach, jeden chlapec sa potkol a spadol, urobil zopár kotrmelcov a začal plakať. Ostatní ho počuli plakať. Spomali a obzreli sa za ním. Zastavili sa a vrátili... všetci... Dievča s Downovým syndrómom si k nemu sadlo, objalo ho a opýtalo sa ho „Je ti teraz lepšie?“ Zdvihli ho a všetci deväť odkráčali plece pri pleci do cieľa. Zúčastnení diváci sa postavili a tleskali. Aplauz neprestával a trval veľmi dlho... Ľudia, ktorí to videli na vlastné oči o tom dlho hovorili.“² Príkladný postoj handicapovaných športovcov by mal rezonovať a evokovať každého humánne zmýšľajúceho človeka súčasnosti k spolupatričnosti, solidarite, ochotnej pomoci a vzájomnému povzbudeniu. Prečo? Pretože niekde vnútri hlboko v človeku je zakorenená túžba po výhre. Každý chce vyhrať, byť najlepším. Žije sa doba víťazov a byť prvým je cieľom každého človeka. Súčasnosť je posadnutá túžbou po víťazstvách, zháňaní trofejí a diplomov. Presing masmédií buduje image človeka, ktorý túži vyhrávať v športe, v škole, v práci, vo vzťahoch - jednoducho všade. Nezáleží ako, ale len nech som úspešný, hoci aj v negatívnej rovine. Zákon silnejšieho! Možno si klásť otázku: smeruje tento spôsob prehnanej úspešnosti k novej, kvalitnejšej humanite? Súčasná spoločnosť si často opakuje frázy, že hodnota spoločnosti je na úrovni najslabšieho ohnivka reťazca v spoločnosti. Je nutné si pripomenúť, že sa vynakladá málo úsilia, aby to krehkejšie ohnivko bolo posilnené, povzbudené a motivované k pevnejšej súdržnosti. Táto realita je tvorená množstvom nafarbených rečí a prísľubov, ktoré sa i tak neberú vážne - hoci nádejne znejú, ale to je asi všetko. Naproti možno pesimistickému vyjadreniu, ktoré zaznelo je potrebné si všimnúť, že v postmodernej dobe sa predsa len presadzujú mnohé humánne postoje k handicapovaným ľuďom, a tiež aj vznikajúcim inštitúciám, ktoré sa usilujú pomáhať a integrovať týchto ľudí v rámci ich možností ako v spoločnosti rovnocenných.

² Porov. NAŠA RODINA: *Neodkladajte si šťastie na neskôr, žíte teraz!* [online]. [cit. 2011-03-02]. Dostupné na internete:< <http://www.nasarodina.sk/article.php?sid=2014&com=root#root>>.

Edukácia a etická profilácia súčasného človeka by mala prinášať svoje ovocie v humánnejšej kvalite postojov a vyjadrení. Mnohé odborné štúdie, publikácie, konferencie a sympózia poukazujú na erudovanosť odborníkov v starostlivosti o handicapovaných ľudí v spoločnosti. Teoretická vyspelosť vyrástla na životnej experiencii hlavne handicapovaných a tých, ktorí sa im venujú. Mnohé inštitúcie sa usilujú premietnuť kvalitnú teóriu do praxe, na základe klasifikácie handicapov a porúch, aby sa čo najčinnejšie zúročili poznatky na kvalitu života handicapovaných ľudí. Hoci je v mnohých oblastiach ľudskej činnosti veľa sklzov a oneskorení v implanácii starostlivosti voči handicapovaným, ale v oblasti sociálnej, psychologickkej, sociologickej, kultúrnej a športovej sa registruje posun dopredu.

Vo vedeckých štúdiách a odborných oblastiach, ale aj vo všeobecnosti sa frekventovane objavuje termín kvalita života. Ide o širokospektrálny záber, kde sa veľmi ťažko môže očakávať akceptovateľná jednoznačnosť vyjadrenia kvality života. V súčasnej dobe existuje viacero pokusov o pomenovanie kvality života, ktorý by mohol byť prijateľný. Pokiaľ sa hovorí o kvalite života, zväčšia sa sleduje aký vplyv má onemocnenie, handicap na celkový stav jedinca. Na jeho spôsob života a jeho pocit životnej spokojnosti. Kvalita života človeka je jeho fyzický stav ako ukazovateľ zdravotného stavu a v psychickej oblasti je charakteristikou jeho pozitívna vitalita a zdatnosť. Zo sociologického hľadiska je vnímané jeho vzdelanie, ekonomická situácia, zamestnanie, rodina, etnická príslušnosť. Ďalšie vplyvné činitele kvality života sú v úrovni sociálnych služieb, sociálneho zabezpečenia, politického zriadenia i celkovej spoločenskej klímy. Nemôže tu absentovať subjektívne a objektívne hľadisko. Payne (2005) zhrňuje definíciu kvality života ako dôsledok interakcie mnohých a rôznych faktorov: ako sociálne, zdravotné, ekonomické, environmentálne podmienky, ktoré ovplyvňujú ľudský rozvoj na úrovni jednotlivcov i celých spoločností.³

Človek je neopakovateľnou bytosťou so sebe vlastnou kvalitou života prejavujúcou sa v jeho telesnom a psychickom zdraví alebo v nejakej jeho špecifickej absencii. Túto absenciu vyjadruje odborník k tejto problematike takto: „Zdravotne postihnutý jedinec je osoba, ktorá trpí nejakým druhom trvalého telesného, zmyslového, mentálneho alebo rečového poškodenia. Poškodenie má negatívny vplyv na jedinca, jeho rozvoj a znevýhodňuje ho v porovnaní s nepostihnutými ľuďmi.“⁴ Získané defekty môžu byť vrodené alebo nadobudnuté počas života. Je mnoho ráz ťažké určiť

³ Porov. KADAVA, Z. *Kvalita života handicapovaných* [online]. [cit. 2011-03-03]. Dostupné na internete: <http://dspace.upce.cz/bitstream/10195/34300/1/Kadav%C3%A1Z_Kvalita%20%C5%BEivota_LD_2009.pdf>.

⁴ Porov. VONKOMER, J. Postihnutý jedinec. In ĎURIČ, L.-BRATSKÁ, M. a kol. *Pedagogická psychológia. Terminologický a výkladový slovník*. Nitra : SPN, 1997, s. 246 - 247.

hranice medzi osobou postihnutou a nepostihnutou lebo osoba so zdravotným postihnutím ostáva odkázaná na špeciálnu pomoc pri procese svojho rozvoja kvality života. Handicap je nevýhoda, až ujma vyplývajúca z poškodenia a zneschopnenia. Stáva sa prekážkou v snahe spĺňať úlohy, ktoré sú pre zdravú osobu normálne. Handicap je sociálnym pojmom zahŕňajúcim sociálne a životné prekážky a z nich vyplývajúce dôsledky poškodenia a zneschopnenia danej osoby. Petit Robert definuje termín handicap ako slovo, ktoré sa objavuje v Anglicku okolo roku 1827 s označením „handy in cap“ (ruka v klobúku). Pôvodne tento termín označoval „los určujúci ľahšie, trénovanejšie kone, ktoré poniesli väčšiu záťaž, aby boli podmienky pre všetkých vyrovnané. Neskôr začal tento termín označovať ľudí - „záťaž“ v zmysle onemocnenia, telesnej vady, postihnutia. Znamenalo to znevýhodnenie voči iným osobám – väčšinou bez vlastného zavinenia (znevýhodnenie dané genetickými, vrodenými, získanými alebo v priebehu života pôsobiacimi sociálnymi a sociálne psychologickými faktormi).⁵ Súčasná odborníčka sa o handicap vyjadruje takto: „Handicap sa zaoberá negatívnymi dôsledkami, ktoré prežíva jednotlivec ako následok porúch a disaptibilit. Handicapy preto odrážajú interakciu s okolím a jeho adaptáciu na toto okolie.“⁶ Handicap je charakterizovaný situáciou, do ktorej sa postihnutý dostáva následkom poškodenia, a ktoré mu kvalitu života určuje klasifikáciou zdravotného postihnutia. Títo znevýhodnení a handicapovaní ľudia potrebujú viac pozornosti a starostlivosti cez prejav vyspelejšej spoločnosti. Cirkev túto oblasť má nielen teoreticky spracovanú v praktickej teológii, v charitatívnej práci, v sociálnej náuke práci, ale pre každého člena Cirkvi má i svoje základy v biblickom zakorenení a samotnom druhom Ježišovom príchode, keď odmení každého, kto prejavil akúkoľvek pomoc a službu voči núdznym, odkázaným a teda aj k handicapovaným. (porov. *Mt* 25, 31 - 46)

Starostlivosť o človeka vo Svätom Písme

Poklady Svätého Písma hovoria o starostlivosti Boha o človeka. Boh sa neúnavne usiluje o dobro človeka, ktorý sa od počiatku nesnaží o súzvučný, harmonický vzťah s Bohom. Po slobodnom rozhodnutí človeka, keď človek odoprel Bohu poslušnosť a spustil lavínu následkov hriechu, ktorým priniesol utrpenie, bolesť a smrť do reality existencie, znova je to Boh, ktorý prichádza na pomoc. Hľadá cesty zmluvy, prisľúbení, prikázaní a cestu lásky. Z prvej knihy Svätého Písma možno spoznať, že človek

⁵ Porov. KADAVA, Z. *Kvalita života handicapovaných* [online]. [cit. 2011-03-03]. Dostupné na internete: <http://dspace.upce.cz/bitstream/10195/34300/1/Kadav%C3%A1Z_Kvalita%20%C5%BEivota_LD_2009.pdf>.

⁶ Porov. ŠMÍDOVÁ, M. *Prístup k deťom s telesným postihnutím*. Trnava : Universitas Tyrnaviensis, 1998, s. 10.

po svojom páde zisťuje neistotu, strach a bolesť, ale Boh mu adresuje svoje protoevanielium. (porov. Gn 3, 16) Boh prisľubuje národom, ktoré ho budú poslúchať svoju pomoc a ochranu pred chorobami, čo možno nájsť na viacerých miestach, najmä v knihe Žalmoch. V Knihe Jób je zase veľa podnetov na riešenie dôsledkov bolesti a utrpenia. Aj veľké postavy patriarchov, kráľov, prorokov, vodcov Starého Zákona sú často spojené s utrpením, bolesťou i neočakávanou smrťou blízkych.

Evanjelista sv. Ján ukazuje stretnutie Ježiša s chorým, ktorý bol dlhý čas (38 rokov) v nešťastí choroby a uzdravil sa, keď Ježišovi sa žaloval: „*Pane, nemám človeka, čo by ma spustil do rybníka, keď sa zvíří voda. A kým sa ta sám dostanem, iný ma predíde.*“ Ježiš mu vravel: „*Vstaň, vezmi si lôžko a chod!*“ A ten človek hneď ozdravel, vzal si lôžko a chodil.“ (Jn 5, 7 - 9) O niečo ďalej možno nájsť zvesť o uzdravení slepého (porov. Jn 9, 1 - 40) Zo synoptických evanjelií stačí prejsť len prvé, aby sa lepšie mohlo orientovať v postoji Ježiša pri uzdravovaní chorých, postihnutých rozličnými neduhmi a trápením. (porov. Mt 4, 23 - 25; Mt 8, 1 - 17) V deviatej kapitole evanjelistu Matúša sa spomína uzdravenie ochrnutého, (porov. Mt 9, 1 - 8) v tej istej kapitole sa spomína uzdravenie ženy trpiacej na krvotok (porov. Mt 9, 20 - 22) a tiež v tejto kapitole uzdravenie dvoch slepcov a nemého. (porov. Mt 9, 27-33) Ježiš nedbá pri službe chorým ani na príkaz o sobote, keď v synagóge stretol človeka s vyschnutou rukou. (porov. Mt 12, 9 - 14) Po preplavení Genezaretského mora sa hneď venuje službe pomoci chorým. (porov. Mt 14, 34 - 36). V nasledujúcej kapitole Matúš spomína uzdravenie Kanaančanky a uzdravenie pri mori. (Mt 15, 21 - 31) V sedemnástej kapitole sa evanjelista zmieňuje o uzdravení posadnutého chlapca. (porov. Mt 17, 14 - 21) Pred slávnostným vstupom do Jeruzalema je zmienka o uzdravení slepých pri Jerichu. (porov. Mt 20, 29 - 34) Letný prierez evanjeliom, ktoré sa vo Svätom Písme situuje na prvom mieste Nového Zákona môže byť dostatočným obrazom služby a pomoci Ježiša k trpiacim. Ježiš svojím príkladom motivuje každého človeka k vyššej kvalite života a lepšiemu humánnejšiemu svetu. On sám určil hlavné kritérium, nové prikázanie, ktorého aplikovaním sa možno dostať do večného kráľovstva v dome Nebeského Otca (porov. Mt 25, 31 - 46). Tu je možné vidieť, že každý handicapovaný človek je adresát na uskutočňovanie tohto prikázania v najobyčajnejších situáciách svojej odkázanosti na službu lásky. Tu sa rodí nová kvalita života, nová humanita, nový život, nový svet v Kristovej láske, ktorá začína na tomto svete a bude naplnená v celej večnosti.

Koncilové dokumenty

Z teologického hľadiska nemožno obísť ani dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu (DVK), do ktorých sa premietla starostlivosť Cirkvi o chorých, trpiacich a opustených. Medzi posolstvami otcov koncilu sa adresovalo chorým osobitné posolstvo, kde sa ponúka: „pravda, ktorá je schopná dať odpoveď na otázku, prečo má človek trpieť; pravda, ktorá je schopná dať chorým útechu bez ilúzií. Je to viera a spojenie s Mužom bolesti, s Božím Synom, Ježišom Kristom, ktorý bol ukrižovaný za naše hriechy a pre našu spásu. Kristus nezničil bolesť, ani nám naplno nezjavil jej tajomstvo. No vzal ju na seba a to nám stačí, aby sme pochopili jej hodnotu.“⁷ Hľadanie kvality života sa posilňuje vyjadreniami, že každý človek má v Božích očiach a nazeraní Cirkvi svoju nesmiernu hodnotu, lebo všetci ľudia sú povolani vykúpení Kristom a jeho milosťou môžu prísť k životu s Bohom. Zvlášť pastorálna konštitúcia už svojimi prvými riadkami jasne formuluje postoje Cirkvi k všetkému ľudskému k čomu patrí aj utrpenie, lebo niet nič naozaj ľudského, čo by nenašlo ozvenu v srdciach Kristových učeníkov. (porov. GS 1) V tejto konštitúcii sa prezentuje vysvetlenie utrpenia a smrti, keď sa konkrétne a priamo ukazuje na Krista, lebo „skrže Krista a v Kristovi sa objasňuje záhada utrpenia a smrti, ktorá nás tak ubíja mimo Kristovho evanjelia.“ (porov. GS 22)

Aj v ďalších dokumentoch DVK sa vyzýva každý veriaci v Krista, aby aktívnym spôsobom pomáhal znevýhodneným. V dekréte o laickom apoštoláte otcovia koncilu napísali: „Charitatívna činnosť dnes už môže a má zahŕňať naozaj všetkých ľudí... kde niekoho sužujú protivenstvá alebo choroby, tam má trpiacich hľadať a nájsť kresťanská láska a prinášať im útechu s obetavou starostlivosťou a úľavu poskytovaním pomoci.“ (porov. AA 8) Cirkev, ktorá pozná utrpenie chorých, túži povzbudiť k úcte voči trpiacim, ale aj k nezištnej pomoci: „Cirkev má v nevšednej úcte milosrdenstvo voči chudobným a chorým, ako aj charitatívne a svojpomocné diela na úľavu ľudských tiesní každého druhu.“ (porov. AA 8) V dekréte o misijnom poslaní Cirkvi je napísané: „Ako Kristus chodil po všetkých mestách a dedinkách a uzdravoval všetky choroby a neduhy na dôkaz príchodu kráľovstva Božieho, tak aj Cirkev je prostredníctvom synov a dcér v spojení so všetkými ľuďmi každého postavenia, najmä však s chudobnými a ochotne sa im venuje. Áno, aj ona má účasť na ich radoostiach a žalostiach, pozná ich životné túžby a tajomstvá a súcitiť s nimi v smrteľných úzkostiach.“ (porov. AG 12) V poslaní každého člena Cirkvi je podľa dekrétu prinášať ku kvalite života všetky duchovné, spirituálne pros-

⁷ Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Posolstvo Cirkvi chorým. Rím, 08.12.1965. In POSVATNÁ KONGREGÁCIA PRE BOHOSLUŽBU: *Obrad pomazania chorých a pastoračná starostlivosť o nich*. Trnava : SSV, 1976, s. 164.

triedky, ktorými sa aj zdravotne znevýhodnení zúčastňujú duchovných dohier. Dekrét o kňazskej službe pripomína kňazom: „A hoci majú kňazi záväzky voči všetkým, predsa sú im osobitne zverení chudobní a slabší, s ktorými sám Pán prejavoval spolupatričnosť.... nech sa najväčšmi starajú o chorých... nech ich navštevujú a posilňujú v Pánovi.“ (porov. *PO* 6) Podobne sú vyzvaní aj vo svojom dekréte biskupi. (porov. *chD* 30) Tieto a ďalšie miesta v dokumentoch DVK otvorene vyzývajú k aktívnej účasti všetkých v Krista veriacich na službe a pomoci chorým a trpiacim – tým, ktorí sú na túto pomoc a služby odkázaní. Zároveň koncilové dokumenty vyzývajú tých, ktorí prechádzajú bolesťou a utrpením, aby ich obetovali na dobro Cirkvi.

Pokoncilové dokumenty a dokumenty pápežov

V pokoncilových dokumentoch sa premietla starostlivosť Cirkvi o chorých, trpiacich a núdznych. V Kódexe kanonického práva (*CIC*) sa táto starostlivosť vyjadruje takto: „Medzi všetkými veriacimi na základe ich preporodenia v Kristovi existuje z hľadiska dôstojnosti a činnosti opravdivá rovnocennosť, na základe ktorej všetci podľa svojho vlastného postavenia a úlohy spolupracujú na budovaní Kristovho tela.“ (*CIC* 308) Farárom sa prízvukuje osobitná starosť, aby sa katechetická výučba podávala telesne aj duševne postihnutým, pokiaľ im to ich stav dovoľuje. (porov. *CIC* 777)

Ďalší dôležitý pokoncilový dokument Katechizmus katolíckej cirkvi (*KKC*) hovorí o rodinách, kde sa má nažívať tak, aby sa mladší i starší členovia učili starostlivosti a prijímaniu povinnosti postarať sa o nemocných, postihnutých a chudobných. (porov. *KKC* 2208) V tomto dokumente sa o chorých a o postihnutých osobách hovorí, že im je potrebné poskytnúť všemožnú podporu, aby mohli v rámci svojich možností viesť primerane normálny život. (porov. *KKC* 2276) Katechizmus výslovne formuluje mravnú neprijateľnosť eutanázie pre postihnutého, nemocného a zomierajúceho človeka. (porov. *KKC* 2277) V tomto dokumente sa ponúka veriacim v Krista, aby mohli aj v nedeľu robiť dobré skutky, pokorné služby nemocným, chorľavým a starým. (porov. *KKC* 2186)

Duchovní, spirituálnu službu katechizácie pre postihnutých a nespôsobilých spomína ďalší pokoncilový dokument Všeobecné direktórium pre katechizáciu (*VDK*).⁸ „Každé kresťanské spoločenstvo považuje fyzicky, mentálne alebo inak postihnuté osoby za osobitne obľúbené u Boha. ...rodina a iné formačné prostredia môžu dnes týmto osobám poskytnúť prítomnosť Ježiša Krista spolu s jeho Duchom vzbudzujú dôveru tak, že

⁸ Porov. KONGREGÁCIA PRE KLÉRUS: *Všeobecné katechetické direktórium* [online]. [cit. 2011-03-03]. Dostupné na internete: <<http://ti.rafael.sk/skripta/vdk.pdf>>.

každý človek, čokoľvek by ho obmedzovalo, je schopný rásť vo svätosti.“ (VDK 189)

Kompendium sociálnej náuky cirkvi (KSNC) má v troch článkoch výslovne spomínaných handicapovaných ľudí. V tretej kapitole s názvom *Ludská osoba a jej mnohé profily* v podkapitole s názvom *Rovnosť v dôstojnosti všetkých osôb* sa výslovne nachádzajú handicapované osoby. Podľa tohto dokumentu sa jedná o osoby, ktoré sú naplno ľudskými subjektmi a majú svoje práva a povinnosti. Kompendium sa odvoláva na encykliku Jána Pavla II., kde je napísané: „napriek obmedzeniam a utrpeniam vpísaným do ich tela a do ich schopností ešte väčšími potvrdzujú ľudskú dôstojnosť a veľkosť.“⁹ Nakolko daná osoba je nositeľkou handicapu, zostáva subjektom so všetkými svojimi právami a musí sa jej pomôcť, aby sa zúčastňovala rodinného a sociálneho života vo všetkých rozmeroch a vo všetkých úrovniach dostupných jej možnostiam. Dokument pripomína, že práva handicapovanej osoby treba podporovať účinnými a primeranými opatreniami, ktoré sú znova citované z vyššie uvedenej encykliky: „Bolo by vecou nanajvýš nedôstojnou keby sa do spoločenského života, teda do práce, pripúšťali iba ľudia úplne schopní. Takýmto spôsobom by sa upadlo do nebezpečnej formy diskriminácie slabých a chorých zo strany silných a zdravých.“¹⁰ Tvorcovia Kompendia poukazujú nato, že veľká pozornosť musí byť obrátená nielen na fyzické a psychologické podmienky práce, správnej odmene, možnostiam postupu a vyhnutiu sa rozličným prekážkam, ale aj citovým a sexuálnym rozmerom handicapovanej osoby. Handicapovaní ľudia majú potrebu milovať a byť milovaní, majú potrebu nežnosti, blízkosti, intimity, podľa vlastných možností a v úcte a rešpektovaní morálneho poriadku, ktorý zostáva v platnosti pre zdravých i chorých, ako i pre tých, ktorí majú handicap. (porov. KSNC 148) V piatej kapitole s názvom *Rodina, životné jadro spoločnosti* v podkapitole *Sociálna subjektivita rodiny* v odseku *Dôstojnosť a práva detí* sa Kompendium vyjadruje, že sociálna náuka Cirkvi neustále poukazuje na požiadavku rešpektovať práva detí. Tie sú špecifikované citovaním z dokumentu Jána Pavla II.: „V rodine ako spoločenstve osôb, treba venovať osobitnú pozornosť dieťaťu, a to tak, že sa prechováva veľká úcta k jeho osobnej dôstojnosti, berie sa ohľad na jeho práva a veľkodušne sa o ne zasadzuje. Vzťahuje sa to na každé dieťa, ale zvlášť je to naliehavé vtedy, keď je dieťa menšie, o mnohé veci ochudobnené, choré, trpiace, alebo postihnuté.“¹¹ Z toho vyplýva, že práva detí musia byť chránené právnymi stanovami. Je nutné predovšetkým verejne uznať vo všetkých krajinách sociálnu hod-

⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, 22 : AAS 73 (1981) 634.

¹⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, 22 : AAS 73 (1981) 634.

¹¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, 26 : AAS 74 (1982) 111 - 112.

notu detstva, lebo žiadna krajina na svete, žiaden politický systém nemôže myslieť na vlastnú budúcnosť inak ako prostredníctvom týchto nových generácií, ktoré od svojich rodičov prijímajú mnohostranné dedičstvo hodnôt, povinností a túžob voči národnosti, ku ktorej patria a k celej ľudskej rodine. Veľký obhajca ľudských práv Ján Pavol II. a tiež práv detí, jasne deklaroval, že prvým právom dieťaťa je narodiť sa v opravdivej rodine, ale patrí mu aj právo, ku ktorému bola úcta vždy problematická, a ktoré dnes pozná nové formy násilia spôsobené rozvojom genetických techník. Človek vo svojej dôstojnosti a jedinečnosti by nemal byť zneužívaný na experimenty a vedecké pokusy. (porov. KSNC 244)

Tretie miesto v Kompendiu, kde sa spomínajú handicapovaní ľudia sa nachádza v tej istej piatej kapitole, v štvrtej časti s označením Rodina ako hlavný predstaviteľ sociálneho života. V prvom označení s názvom Rodinná solidarita sa hovorí, že sociálna subjektívnosť rodín rovnako jednotlivých ako aj spoločných by sa mala vyjadrovať prejavmi solidarity a zdieľania nielen medzi samotnými rodinami, ale aj v rôznych formách účasti na sociálnom a politickom živote. Vyznieva to ako dôsledok rodinnej spolupatričnosti, ktorá je založená na láske. Len tak sa solidarita môže zrodiť v láske a rásť v láske, ktorá patrí k rodine ako zakladajúca a systematická skutočnosť. V takomto ponímaní môže solidarita nadobudnúť tvár služby a pozornosti voči tým, čo žijú v chudobe a núdzi, voči sirotám, handicapovaným, chorým, starým, proste každému, kto je v úzkostiach, v žiali, a všetkým tým, čo sú v pochybnostiach, neistote, v osamelosti, opustenosti. Pre všetkých spomínaných platí, že solidarita, ktorá sa otvára prijatiu, odovzdaniu alebo adopcii, jednoducho, ktorá vie pozdvihnúť svoj hlas v každej nepríjemnej situácii, je realizovaná cez inštitúcie, aby zasiahli podľa jej špecifických cieľov. (porov. KSNC 246)

K pokoncilovým aktivitám v starostlivosti o chorých nevyhnutne patrí iniciatíva pápeža Jána Pavla II. v ustanovení Svetového dňa chorých na 11. február, keď sa v Cirkvi pripomína zjavenie Panny Márie v Lurdoch. Prvý Svetový deň chorých bol vyhlásený v roku 1993. Jeho uvedenie nastalo vydaním apoštolského listu *Salvifici Doloris* (1984)¹² a ustanovením Pápežskej komisie, ktorá sa neskôr stala Pápežskou radou pre pracovníkov v zdravotníctve. Každým rokom je vydaný list chorým, kde sa špecifikujú rozmanité iniciatívy v starostlivosti o chorých, postihnutých a handicapovaných, ale tiež si list všima tých, ktorí slúžia chorým a trpiacim, aby sa koordinoval apoštolát milosrdenstva a lásky. Posolstvá na jednotlivé roky možno nájsť aj na internetovej stránke Konferencie biskupov

¹² Porov. JÁN PAVOL II.: *Salvifici Doloris*. 1984 [online]. [cit. 2011-03-01]. Dostupné na internete: <<http://www.kbs.sk/?cid=1117277163>>.

Slovenska (KBS).¹³ Z tohto podnetu vznikli viaceré spoločenstvá, ktoré sa snažia o realizovanie služby lásky k odkázaným na túto pomoc - v jednotlivých diecézach, farských a rodinných spoločenstvách. Svetová zdravotnícka organizácia už viac ako 60 rokov vyhlasuje 7. apríl za Svetový deň zdravia. Desiat rokov je už aj od vyhlásenia Svetového dňa duševného zdravia.¹⁴ Svet sa upriamuje na zdravie, ale pápež nechcel, aby sa zabudlo na chorých, trpiacich, postihnutých a handicapovaných.

Výslovne sa v pokoncilových dokumentoch nespomínajú handicapovaní ľudia, ale na viacerých miestach ďalších dokumentov sa spomínajú chorí, trpiaci a rôznych ťažkostiach skúšaní ľudia. V apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* (FC)¹⁵, v ktorej sa pojednáva o rodinnom živote v súčasnom svete sa pripomína pomoc, služba a sprevádzanie starých, chorých, nevládných a odkázaných na ľudskú solidaritu a spolupatričnosť. V tretej časti s názvom Úlohy kresťanskej rodiny Ján Pavol II. napísal: „Takou sa stáva starostlivosťou a láskou k deťom, chorým a starým, ďalej vzájomnou každodennou službou a účasťou na dobrách, radoostiach i bolestiach.“ (porov. FC 21) V tej istej časti s názvom Práva dieťaťa sa píše: „Vzťahuje sa to na každé dieťa, ale zvlášť je to naliehavé vtedy, keď je dieťa menšie, o mnohé veci ochudobnené, choré, trpiace, alebo postihnuté.“ (porov. FC 26) V časti o výchove pápež napísal: „lebo ešte väčšie obavy než opustenosť detí budí dnes iný jav, totiž spoločenské a kultúrne vylúčenie, ktoré tak bolestne dolieha na starých, chorých, telesne alebo duševne postihnutých ľudí, na toxikomanov, bývalých väzňov atď.“ (porov. FC 41) V Charte práv rodiny stojí: „Právo na fyzické, sociálne, politické a hospodárske zabezpečenie, najmä pokiaľ ide o chudobných a chorých.“ (porov. FC 46) V nasledujúcom článku sa píše: „Osobitnou láskou ku všetkým chudobným kresťanská rodina rastie v nasledovaní Krista; a preto má mať na srdci starosť najmä o hladných, núdznych, starých, chorých, otrokov drog a siroty.“ (porov. FC 47) V článku označenom nadpisom *V každom bratovi objavovať Boží obraz* sa hovorí: „V každom človeku, najmä ak je chudobný, chorý, trpiaci alebo ak je obetou nespravodlivého zaobchádzania, láska objavuje Kristovu tvár brata, ktorého treba milovať, a ktorému treba slúžiť.“ (porov. FC 64) V článku s krátkym nadpisom *Rodina sa hovorí*: „Z nej sa potom šíri apoštolát rodiny skutkami duchovného a telesného milosrdenstva na iné rodiny, najmä tie, ktoré viac potrebujú pomoc

¹³ Porov. JÁN PAVOL II. *Dokumenty*[online]. [cit. 2011-03-01]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1116938659>>.

¹⁴ Porov. BEDEKER ZDRAVIA *Svetový deň zdravia 7. apríl* [online]. [cit. 2011-03-01]. Dostupné na internete:<<http://www.zdravie.sk/sz/content/674-30864/siedmy-april-je-svetovy-den-zdravia.html>>.

¹⁵ Porov. JÁN PAVOL II. Apošt. exhort. *Familiaris consortio*. 1981. [online]. [cit. 2011-03-01]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1117276376>>.

a oporu, na chudobných, chorých, starcov, telesne a duševne postihnutých, siroty, vdovy, opustené manželky alebo manželov, slobodné matky a na tie ženy, čo sa pre ťažkú situáciu, v ktorej sa nachádzajú, chcú vyhnúť pôrodu a pod.“ (porov. FC 71) V článku s nadpisom Rehoľníci a rehoľníčky je výzva, „aby rozvíjali svoju službu jednotlivo alebo spoločne na prospech rodín, aby sa zvlášť starali o deti, predovšetkým opustené a nechcené, o siroty, o deti chudobné, telesne alebo duševne postihnuté. Nech navštevujú rodiny, starajú sa o chorých, pestujú styky, založené na úcte a láske, s neúplnými rodinami a s takými, čo sa nachádzajú v ťažkostiach, alebo sú rozvrátené.“ (porov. FC 74) Štvrtá časť má názov Pastoračia rodín v sťažených prípadoch, kde Cirkev nemôže zanedbávať ochotu slúžiť iným, sa hovorí: „často viac duševná a citová než fyzická, zapríčinená prípadným opustením alebo nedostatočnou starostlivosťou zo strany detí a príbuzných; utrpenie pochádzajúce z choroby, z postupného ubúdania síl alebo z pocitu ponížujúcej závislosti od iných alebo z pocitu trpkosti, že je niekomu, azda svojim drahým na ťarchu, a zo skutočnosti, že sa blíži posledná chvíľa života.“ (porov. FC 77)

Apoštolský list *Mulieris dignitatem* (MD)¹⁶ nemohol obísť problematiku služby a pomoci chorým, postihnutým a trpiacim, kde sa píše: „toto materstvo sa môže prejaviť ako praktická starostlivosť o blížnych, zvlášť o tých najnúdznejších: napríklad o chorých a telesne postihnutých, o opustených a siroty, o deti a starcov, o mladých, o väzňov, vo všeobecnosti hovoriac o všetkých vysunutých na okraj spoločnosti.“ (porov. MD 21), ale aj ďalší apoštolský list rodinám o tajomstve života píše: „Keď z manželského spojenia oboch sa narodí nový človek, tento prináša na svet zvláštny obraz a podobu samotného Boha: v biológii plodenia je zapísaný rodokmeň osoby.“ (GS 9 - 10)¹⁷ V ďalšom liste starším sa prezentuje spomínaná problematika, ale aj vo všetkých, kde sa človek spomína v rôznych interkomunikáciách života.¹⁸

Záver

V Cirkvi na primeranej úrovni bola, je a zaiste zostane rozvinutá charitatívna a hospicová starostlivosť o postihnutých, dlhodobo chorých a handicapovaných.¹⁹ Veľkou výzvou pre túto službu v rovine duchovno, spi-

¹⁶ Porov. JÁN PAVOL II. Apošt. list *Mulieris dignitatem*, 1988. [online]. [cit. 2011-03-02]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1117279258>>.

¹⁷ Porov. JÁN PAVOL II. Apošt. list *Gratissimam sane*, 1994. [online]. [cit. 2011-03-02]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1117282146>>.

¹⁸ Porov. JÁN PAVOL II. Apošt. list starším. [online]. [cit. 2011-03-02]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1117287380>>.

¹⁹ Porov. OPATRŇÝ, M. – LEHNER, M. a kol. *Teorie a praxe charitatívni práce*. České Budejovice : Teologická fakulta, 2010, s. 56 - 58.

rituálnej je aj spoločenstvo Rodiny Nepoškvrnenej, ktoré má silný vplyv na kvalitu života chorých, trpiacich, postihnutých a handicapovaných.²⁰ Niektoré malé spoločenstvá, ktoré sa venujú tejto aktivite pomoci a službe handicapovaným ľuďom sa stavajú často primeranejšou societou kde handicapovaná osoba skôr prežije svoje dôvernejšie prostredie a vhodnejšie chápe, kde prináleží, patrí. Pri nahliadnutí do problematiky handicapovaných sa otvára pomerne dosť priestoru pre špecifické inštitúcie podľa špecifického postihnutia, ale stále je to málo, lebo odkázaných na túto pomoc a službu je ďaleko viac.

Z priebežnej retrospektívy, totiž ak v stručnom biblickom priereze, v náuke Druhého vatikánskeho koncilu a pokoncilovej teológii sú spomenuté niektoré dokumenty týkajúce sa chorých, postihnutých a handicapovaných, možno konštatovať, že Cirkev má osobitný záujem o týchto ľudí. V Cirkvi každý človek je vnímaný vo svojej ľudskej dôstojnosti, kde nezáleží na jeho zdravotnom stave, postavení alebo vonkajších okolnostiach. Každý je stvorený na Boží obraz a Boh ho miluje takého, aký je. Za každého človeka bol Kristus ukrižovaný, aby jeho milosťou mohol každý človek prísť ku spáse. Spomínané cirkevné dokumenty hľadajú spôsob pomoci chorým, postihnutým a handicapovaným. Všetko úsilie Cirkvi v starostlivosti o chorých, postihnutých a handicapovaných smeruje ku skvalitneniu ich života a vychádza z kresťanského zmyslu a hodnoty utrpenia.

Zdravý človek si možno ani neuvedomuje, že často býva obklopený chorými, postihnutými, handicapovanými alebo inak znevýhodnenými ľuďmi. Život týchto ľudí býva často komplikovaný pre nich samých, ale aj pre ich rodičov a blízkych. Z výpovede handicapovaných a experiencie sa vie, že najhoršie na handicape nie je postihnutie ako také, ale skôr to, že postihnutý človek registruje, že nie je milovaný. Takýto človek to v okamihu číta, nie je potrebné mu to povedať. Aj tzv. zdravý človek po nejakom čase príde nato, že utrpenie, v ktorom býva prítomná láska, nie je znakom prehry, ani nešťastím. Starostlivosť Cirkvi o postihnutých, handicapovaných, chorých a trpiacich je pevne zakorenená na dôstojnosti každého človeka, nevynímajúc ani handicapovaných. Podľa vzoru svojho Majstra a Učiteľa Ježiša Krista Cirkev miluje svoje deti a v osobitnej láske má najmä trpiacich, chorých, postihnutých a handicapovaných. Každý človek bol povolaný, aby miloval a bol milovaný. Ježiš preto každého vyzýva: „*Nové prikázanie vám dávam, aby ste sa milovali navzájom. Aby ste sa aj vy vzájomne milovali, ako som ja miloval vás. Podľa toho spoznajú všetci, že ste moji učeníci, ak sa budete navzájom milovať.*“ (Jn 13, 34 - 35)

²⁰ Porov. MARIÁNSKE HNUTIA NA SLOVENSKU *Rodina Nepoškvrnenej*. [online]. [cit. 2011-03-01]. Dostupné na internete: <<http://marianskehnutia.sk/index.php/prezentacia-hnuti/rodina-neposkvrnenej>>.

Celý Ježišov život bol prejavovaním lásky a pomoci voči odkázaným. Nech postačí aj malé expozé z evanjelia. Riaditeľ daňového úradu v Jerichu mal handicap, že bol malej postavy, ale zatúžil vidieť Ježiša. Nenechal sa strhnúť davom lebo by sa bol v ňom stratil. Napriek svojmu handicapu nenariekal nad osudom, nerobil z toho tragédiu, že je prinízky, ale riešil situáciu tak, že nakoniec Ježiš vstúpil do jeho domu a života. (porov. *Lk* 19, 1 - 10) Práve handicap môže byť spúšťacím motorom dispozície viacej pokročiť v prežívanej kvalite života. Všetkým handicapovaným, chorým, trpiacim a nešťastným nie je potrebné prejavovať nejaký útrpný alebo falošný súcit, ale snažiť sa ich prijímať v ich originalite a udržiavať v sebe i navonok postoj: mám ťa rád takého, aký si alebo ešte skôr: mám ťa rád, lebo si!

Zoznam použitej literatúry

I. Pramene

SVĚTÉ PÍSMO, 1995. Trnava : SSV, 2002.

KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, 1997. Trnava : SSV, 1998.

KÓDEX KANONICKÉHO PRÁVA, 1982. Trnava : SSV, 1995.

PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava : SSV, 2008.

II. Použitá literatúra

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Posolstvo Cirkvi chorým. Rím, 08.12.1965.

In POSVATNÁ KONGREGÁCIA PRE BOHOSLUŽBU: *Obrad pomazania chorých a pastoračná starostlivosť o nich*. Trnava : SSV, 1976, s. 164.

OPATRŇÝ, M. – LEHNER, M. a kol. *Teorie a praxe charitatívni práce*. České Budejovice : Teologická fakulta, 2010, s. 56 - 58.

ŠMÍDOVÁ, M. *Prístup k deťom s telesným postihnutím*. Trnava : Universitas Tyrnaviensis, 1998, s. 10.

VONKOMER, J. Postihnutý jedinec. In ĎURIČ, L.-BRATSKÁ, M. a kol. *Pedagogická psychológia. Terminologický a výkladový slovník*. Nitra : SPN, 1997, s. 246 - 247.

III. Internet

BEDEKER ZDRAVIA *Svetový deň zdravia 7. apríl* [online]. [cit. 2011-03-01].

Dostupné na internete:<<http://www.zdravie.sk/sz/content/674-30864/siedmy-april-je-svetovy-den-zdravia.html>>.

JÁN PAVOL II. Apošt. exhort. *Familiaris consortio*. 1981. [online]. [cit. 2011-03-01]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1117276376>>.

JÁN PAVOL II. Apošt. list *Gratissimum sane*, 1994. [online]. [cit. 2011-03-02]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1117282146>>.

- JÁN PAVOL II. Apošt. list *Mulierem dignitatis*, 1988. [online]. [cit. 2011-03-02]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1117279258>>.
- JÁN PAVOL II. Apošt. list starším. [online]. [cit. 2011-03-02]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1117287380>>.
- JÁN PAVOL II. *Dokumenty* [online]. [cit. 2011-03-01]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1116938659>>.
- JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, 26 : AAS 74 (1982) 111 - 112.
- JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, 22 : AAS 73 (1981) 634.
- JÁN PAVOL II.: *Salvifici Dolores*. 1984 [online]. [cit. 2011-03-01]. Dostupné na internete:<<http://www.kbs.sk/?cid=1117277163>>.
- KADAVA, Z. *Kvalita života handicapovaných* [online]. [cit. 2011-03-03]. Dostupné na internete:<http://dspace.upce.cz/bitstream/10195/34300/1/Kadav%C3%A1Z_Kvalita%20%C5%BEivota_LD_2009.pdf>.
- KONGREGÁCIA PRE KLÉRUS: *Všeobecné katechetické direktórium* [online]. [cit. 2011-03-03]. Dostupné na internete:<<http://ti.rafael.sk/skrip-ta/vdk.pdf>>.
- MARIÁNSKE HNUTIA NA SLOVENSKU *Rodina Nepoškvrnenej*. [online]. [cit. 2011-03-01]. Dostupné na internete:<<http://marianskehnutia.sk/index.php/prezentacia-hnuti/rodina-nepokvrnenej>>.
- NAŠA RODINA: *Neodkladajte si šťastie na neskôr, žite teraz!* [online]. [cit. 2011-03-02]. Dostupné na internete:<<http://www.nasarodina.sk/article.php?sid=2014&com=root#root>>.
- SITA: *Deaflympijský škandál: Ruda chce zmierniť dopady zrušenia* [online]. [cit. 2011-03-02]. Dostupné na internete:<<http://sport.aktuality.sk/clanok/107452/deaflympijsky-skandal-ruda-chce-zmiernit-dopady-zrusenia/>>.

Zoznam použitých skratiek

- DVK - Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu
- GS - Gaudium et Spes
- AA - Apostolicam Actuositatem
- AG - Ad Gentes
- PO - Presbiterium Ordinis
- cdD- Christus Dominus
- CIC - Kódex kanonického práva
- KKC - Katechizmus katolíckej cirkvi
- VDK - Všeobecné direktórium pre katechizáciu
- KSNC - Kompendium sociálnej náuky Cirkvi
- FC - Familiaris consortio
- MD - Mulierem dignitatem

Metodológia biblických vied a starozákonné apokryfy z pohľadu pravoslávnej Cirkvi

ALEXANDER CAP

Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna boboslovecká fakulta, Prešov

Abstract: *Isagogics, exegesis and hermeneutics are methodologically interlinked theological disciplines that are essential in studying of the Holy Scriptures of the Old Testament. The Jews, Orthodox, Catholics and Protestants recognize non-canonical, deuterocanonical and apocryphal books of the Old Testament. Non-canonical and didactic books of the Old Testament were in the Christ Church revered and valued as the holy books. Therefore, the Orthodox Church, thanks to the St. Cyril and Methodius translation into Old Slavonic language, still uses them and they are included in the canonical books of the Holy Scripture. Old Testament Apocrypha are a special category of a religious literature, which complements and develops the canonical books of the Old Testament but their knowledge is not obligatory for us.*

Key words: *Isagogics. Exegesis. Hermeneutics. Old Testament. Non-canonical books. Deuterocanonical. Apocrypha. Orthodox Church.*

„Biblia bola v každej dobe, a aj v súčasnosti večne živým slovom a nikdy nebola mŕtvou knihou. Každá doba, každé hnutie, každá individualita vniesla do Svätého Písma svoj jedinečný vklad...“¹ Súčasných pravoslávnych biblistov – „starozákonníkov“ môžeme deliť do dvoch skupín. Na takých, ktorí prezentujú tri stupne štúdia Svätého Písma, rovnaké aké používame v tomto príspevku, a na tých, ktorí hovoria o dvoch etapách štúdia Svätého Písma. Do prvej skupiny patria: prot. Alexander Sorokin²

¹ Pozri DOHMEN, Ch. – STEMBERG, G.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého Zákona*. Vyšehrad 2007, s. 32.

² Pozri СОРОКИН, А.: *Введение в Священное Писание Ветхого Завета*. Киев 2003, s. 27. Prot. Alexander Sorokin je absolvent Sankt-Peterburskej duchovnej akadémie, ktorú ukončil r. 1995. Je kandidátom bohoslovía.

a prot. Rostislav Snigirev³. Do druhej skupiny patria biblisti „staro zákonníci“, ktorí exegézu a hermeneutiku kladú na rovnakú úroveň. Do tejto skupiny patrí už nebohý prot. prof. Alexander Meň⁴, prot. Alexander Jemeljanov⁵ a prot. prof. Teodor Stilianopoulos⁶. K tomu, aby záujemca o Sväté Písmo Starého Zákona správne pochopil tento posvätný text sa musí naučiť pracovať s biblickým textom na rozličných úrovniach. Preto je potrebné porozumieť vyššie uvedeným trom úrovniam štúdia, ktoré sa pokúsime vysvetliť.

Izagogika je to prvá teologická disciplína, ktorá metodologicky predchádza exegetike. Uvádza nás do problematiky Svätého Písma a je odvodená z gréckeho slovesa - termínu – *ισο-άγω* – isago, čo znamená uvádzať alebo privádzať. Ide o prvú úroveň, ktorú by mal záujemca o hlbšie poznanie Svätého Písma zvládnuť. Väčšina⁷ izagogických prác súčasných biblistov na Slovensku i v Čechách, ale aj zahraničné preklady⁸ sú pomenovávané – nazvané Úvodmi do Starého Zákona. S rovnakým pomenovaním sa zväčša stretávame aj v ruskom⁹ biblickom prostredí. V súčasnosti najviac používanými synonymami izagogiky je úvod do Svätého Písma alebo historická kritika¹⁰. Izagogika obsahuje všetky vedné disciplíny, ktoré nám pomáhajú pochopiť autora, čas a prostredie, v ktorom bola napísaná Biblia vo všeobecnosti, a taktiež každá jej kniha zvlášť. Pomocné disciplíny, ktoré nás uvádzajú k pochope-

³ Pozri СНИГИРЕВ, Р.: *Священное Писание Ветхого Завета*. Саратов 2006, s. 49-50. Tento autor ako tretí stupeň štúdia namiesto hermeneutiky spomína biblickú teológiu.

⁴ Pozri МЕНЬ, А.: *Изагогика - Ветхий Завет*. Москва 2000, s. 42-43. Porovnaj МЕНЬ, А.: *Как читать Библию*. Калининград 2002, s. 48-51.

⁵ Pozri ЕМЕЛЬЯНОВ, А.: *Введение в четвероевангелие*. Москва 2009, s. 9-10. Vedúci katedry Biblistiky na Pravoslávnej Sväto-Tichonovskej humanitárnej univerzite v Moskve.

⁶ Pozri СТИЛИАНОПУЛОС, Т.: *Новый Завет: Православная перспектива - писание, предание, герменевтика*. Москва 2008. Pozri zvlášť kapitoly 3.-7. Hermeneutika : Viera, rozum a Cirkev. Otcovia cirkvi a Sväté Písmo. Súčasná biblická veda. Hermeneutická otázka I. kritický pohľad. Hermeneutická otázka II. ekumenický pohľad. Otec Teodor Stilianopoulos je profesorom Nového Zákona na pravoslávnej fakulte Svätého Križa v Brookline. Porovnaj ČERMÁKOVÁ- POPESCOVÁ, M.: Pravoslávna interpretace Písma Svatého podle Jeana Brecka. In: *Pravoslávny teologický zborník XVI* (1), Prešov 1992, s. 82-86.

⁷ BÁNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej zmluvy*. Bratislava 2002. DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona*. Praha 1992. JÁNEGA, Š.: *Úvod do historických kníh Starého Zákona*, Bratislava 1989.

⁸ DILLARD, R.-LONGMAN, T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha 2003.

⁹ Pozri СОРОКИН, А., cit.dielo. Porovnaj ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет*. Prof. P. Jungerov nazýva svoje dielo v podnázve tiež Všeobecne historicko-kritickým úvodom do posvätných starozákonných kníh. Iba otec protorej Alexander Meň (1935-1990) ponecháva jednej zo svojich najobsiahlejších monografií názov Izagogika, ktorú venuje študentom seminárii, fakúlt religionistiky a celkovo záujemcom o Starý Zákon.

¹⁰ Pozri ЕМЕЛЬЯНОВ, А.: *Введение в четвероевангелие*. Москва 2009, s. 9. Pozri taktiež: KESICH, V.: Pravoslávna cirkev a biblická interpretácia. In: *Pravoslávny teologický zborník XVII* (2), Prešov 1994, s. 140-147.

niu problematiky sú biblické dejiny, biblická archeológia, biblický zemepis, politika, religionistika, porovnávanie bohoslovie, kultúra, biblická filológia – lingvistika a biblické jazyky - hebrejský, aramejský, grécky.

V užšom slova zmysle všeobecný úvod sa zaoberá problematikou posvätnosti textu a je inšpiráciou Svätým Duchom, pravosti a neporušenosti textu, kánonu Písma Svätého, prekladmi, apokryfmi, kódexmi, literárnymi žánrami, počtom a delením kníh SZ a NZ.

Exegetika je to druhá teologická disciplína, ktorá posúva záujemcu o poznanie Svätého Písma o trochu ďalej. Ide o druhú úroveň, kde záujemca pracuje nielen s biblickým textom, ale aj s jeho výkladom. Termín exegéza – grécky ἐξήγησις - exigisis, ktorý bežne používame pri výklade Svätého Písma má grécky pôvod – ἐξ – ἡγεῖσθαι – exigéome, a znamená vyvádzať, ukazovať, vysvetľovať, objasňovať. Tak ako je potrebné vysvetliť a správne pochopiť pravoslávnu bohoslužbu, či ikonu, podobne je treba pristupovať k Biblii, ktorá je svetom rôznorodých myšlienok, tradícií, prísloví, obrazov, podobenstiev, symbolov a jazykov. Autori Biblie žili vo veľkých pradávnych civilizáciách akými boli Egypt, Babylon, Asýria, Fenícia, ktoré zanikli ešte pred príchodom Christa, avšak stali sa kultúrno-historickým a duchovným základom Starého Zákona.

Hermeneutika má pomôcť prekonať množstvo prekážok na ceste k spontánnemu pochopeniu pôvodnej biblickej pravdy. Je potrebné brať do úvahy:

1. Obrovský časový posun medzi autorom, ktorý originálny text posvätné knihy napísal a čitateľom¹¹, či poslucháčom,¹² ktorým ju adresoval. Kultúrnu a duchovnú priepasť, ktorá vznikla medzi starozákonnými Židmi a súčasnou civilizáciou. Každý človek vníma realitu cez uhol pohľadu vlastnej kultúrnej tradície a osobnej skúsenosti. Ak budeme ignorovať fakty, že biblické etnikum bolo pod vplyvom kultúry a náboženstva okolitých pohanských národov, nepochopíme správne slová a skutky biblických osobností.
2. Jazykovú bariéru, ktorá je ďalšou prekážkou k správne mu pochopeniu biblického textu. Biblia bola napísaná v hebrejčine, aramej-

¹¹ Posvätná kniha Starého Zákona sa čítala ako liturgický text predovšetkým kňazmi v prenosnom svätostánku a neskôr v Jeruzalemskom chráme či na hore Gerazim, kde Samaritáni mali postavený svoj chrám a z celkového počtu uznávali iba Tóru – Päť kníh Mojžišových. Starozákonné duchovenstvo – leviti, kňazi, veľkňaz – boli vzdelaní a mohli národu čítať tieto knihy.

¹² Bežný, prostý národ v tom čase, napr. počas putovania do zaslúbenej zeme, bol negramotný a nevzdelaný. Predsa otroci v Egypte nemali právo na vzdelanie. Najvzdelanejším bol Mojžiš, ktorému sa dostalo toho najlepšieho vzdelania na faraónovom dvore ako „adoptovanému“ synovi faraónovej dcéry. Preto sa v Izraelskom národe všetko, čo povedal Mojžiš, uchovávalo ústnou tradíciou a neskôr to bolo zapísané.

čine a gréčtine a ide o úplne cudzie jazyky, čo sa týka štruktúry, jazykových zvrátov, slovných spojení a fráz, než akým je slovenčina. Vieme ako ťažko sa do iných jazykov prekladajú frázy. Vetu v slovenčine „Muž spoznal – poznal ženu“ napríklad chápeme ako zoznámenie sa muža a ženy. V biblickej terminológii¹³ však znamená intímny pomer manželov.

Hermeneutika je tretia teologická disciplína, ktorá je veľmi úzko spätá s exegetikou. Niektorí pravoslávni biblisti ako napr. A. Meň, T. Stilionopulos, či A. Emeljanov exegézu považujú za súčasť hermeneutiky. Grécky pojem ερμηνεία – erminia A. Meň¹⁴ sa chápe ako vysvetlenie, interpretovanie a A. Sorokin¹⁵ prekladá grécke slovo ερμηνεύω ako vykladať, vysvetľovať, či prekladať. Ak sa biblická exegéza bezprostredne zaoberá vysvetľovaním posvätných textov, tak hermeneutika stanovuje pravidlá a metódy exegézy.

1. Bibliu čítame a študujeme ako Božie Slovo, nie pre uspokojenie túžby po poznaní¹⁶, alebo preto, aby sme sa upevnili vo viere a skvalitnili vlastný duchovný život.
2. Vysvetľovanie má byť v súlade s vieroukou¹⁷ – dogmami a učením Cirkvi.
3. Starý Zákon je najlepšie pochopiť a oceniť iba z pohľadu Nového Zákona.
4. Je veľmi dôležité brať do úvahy starozákonné komentáre svätých Otcov. Pre „pravoslávneho biblistu sú obzvlášť cenné, avšak treba brať do úvahy aj rôznorodosť výkladov a odlišnosť názorov svätých Otcov. Žiadneho zo svätých Otcov nemôžeme automaticky položiť na roveň Tradície Cirkvi. Pravoslávni biblisti plným právom usmerňujú svoju pozornosť aj na bohoslužobné texty a liturgicko-ikonografický výklad Starého Zákona. Usilujú sa vysvetliť všeobecne platnú, v Cirkvi uchovávajúcú sa exegetickú tradíciu a oddeľujú ju od neskorších, cudzích, a náhodne udomácnených elementov“.¹⁸

¹³ Pozri „Potom Adam poznal svoju ženu Evu; ona počala a porodila Kaina.“ 1Mž 4, 1.

¹⁴ Pozri МЕНЬ, А.: *Исагогука*, cit. dielo, s. 43.

¹⁵ Pozri СОРОКИН, А.: cit. dielo, s. 27.

¹⁶ Túžba po poznaní by nemala byť hlavným dôvodom, ktorý nás vedie k štúdiu Svätého Písma. Avšak každé pravidlo má aj svoje výnimky. Môže sa však stať aj to, že túžba po poznaní nás môže postupne priviesť aj k lepšiemu spoznaniu Boha a Jeho vôle a následne nás to priblížiť aj k človeku, k viere a duchovnému životu.

¹⁷ Ak by hermeneutika bola v rozpore s učením Cirkvi, v takomto prípade môžeme dôjsť k neuveriteľným, fantastickým a špekulatívnym biblickým záverom, ktoré veriacemu človeku sú skôr na škodu než úžitok.

¹⁸ СОБЕ, Б.: In: МЕНЬ, А.: cit. dielo, s. 43.

5. Exegéza predchádza kritika textu, čím chápeme vedecké a literárne skúmanie biblického textu. Podľa biskupa Inocenta Chersonského je treba spoznať tie pramene, ktoré uchovávajú Božie Zjavenie. Treba však preskúmať a preveriť pravdivosť prameňov, hodnovernosť ich svedectiev a potrebujeme spoznať náboženskú pravdu, ktorá z nich vyteká.

Okrem posvätného kánonu 22 kníh, ktorý po dlhých a búrlivých rokovaniach vymedzil a ustanovil Židovský snem v Jabne v roku 90 po Chr., Židia žijúci v diaspóre s obľubou čítali aj ďalšie náboženské knihy, ktoré začali „posnemovo“ nazývať „ako mimo biblické, či nekanonické“. Vyššie spomenutý snem nazval všetky knihy, ktoré boli napísané po Ezdrášovi¹⁹ za nekanonické²⁰. Bežní Židia v tom čase čítali a mali v úcte rovnako tak kanonické, ako aj nekanonické²¹ knihy. Dôležité pre nich bolo to, že ich učia zbožnosti, Božím prikázaniam a viere v jediného a pravého Boha.

Známy ruský²² biblista prof. Alexander Meň²³ poukazuje a delí tieto mimo biblické židovské spisy na knihy, modlitby a dodatky do týchto kategórií Starozákonných kníh:

1. **Historické knihy:** 2. kniha Ezdráša, 3 knihy Makabejské, Modlitba Menašeho (koniec 2 Par.)
2. **Prorocké knihy:** List Jeremiáša²⁴, Baruch, 3. kniha Ezdráša, niektoré kapitoly z knihy Daniela.²⁵
3. **Poučné knihy:** Tobáš, Judit, kniha Múdrosti Šalamúnovej, Kniha Múdrosti Isusa, syna Sirachovho, 151 žalm²⁶, dodatky ku knihe

¹⁹ Po 5. storočí pred Chr.

²⁰ Pozri СНИГИРЕВ, Р.: *Священное Писание Ветхого Завета*. Саратов 2006, s. 13.

²¹ Nekanonická literatúra pracuje s Teratologiou /grec. τερας-teras/ čo znamená „zázrak“, ktorá je zapracovaná do naratívnej literatúry. Teda rozprávanie o zázrakoch.

²² Pozri Russian Orthodox Synodal Version_Contains The Old Testament, Deutero – Canonical writings and The New Testament. The Bible Society in Russia 1996. Zoznam biblických kníh podľa synodálneho vydania Ruskej pravoslávnej cirkvi: *Gn Ex Lv Nm Dt Joz Sud Rut 1Sam 2Sam 1Kr 2Kr 1Krn 2Krn ModManes Ezra Neh 1Ezdr Tob Jdt Esp Est Job Žalmy pris Kaz Pies Mud SirProlog Sir Iz Jer Nar ListJer Bar Ez Dan Oz Joel Am Abd Jon Mich Nab Ab Sof Zach Mal 1Mak 2Mak 3Mak 4Ezdr*

²³ МЕНЬ, А.: *Исагогика - Ветхий Завет*. Москва 2000, s. 29.

²⁴ T.j. Plač Jeremiášov.

²⁵ Modlitba Azariáša a pieseň troch mládenčov v babylonskej peci – 3 kap. príbeh o Zuzane – 13. kap. príbeh o Belovi a drakovi – 14. kap. Poučné state Danielovho proroctva nie sú v hebrejskej Biblii. Nachádzajú sa však v gréckych prekladoch a vo Vulgáte. Ide o Azariášovu modlitbu (3, 24-45), chválospev troch mládenčov v peci (3, 45-51; 52-90), príbeh Zuzany sa nachádza v Teodociánovom preklade na začiatku knihy a v LXX na konci knihy. Vo Vulgáte v hlave c.13., Bel a Drak na konci v gréckych prekladoch a vo Vulgáte v hlave c.14.

²⁶ Pozri *STARÝ ZÁKON – APOKRYFY*. Praha 1985, s. 478-479.

Ester ²⁷, dodatky ku knihe Jób²⁸.

Je nutné zdôrazniť fakt, že Christova Cirkev všetky tieto knihy pojala do svojho posvätného kánonu Starozákonných kníh presne podľa prekladu Septuaginty²⁹, ktorý bol slávnostne prijatý židovskou náboženskou obcou na ostrove Faros v roku 250 pred Chr. Vo východnej časti Christovej Cirkvi sa tieto knihy vážili a ctili ako sväté. Je možné ich čítať vo všeobecnosti, i napriek vyššie uvedenému deleniu sa nazývali ako poučné. Odporúčali sa čítať katechumenom pred vstupom do Cirkvi, alebo novým členom Cirkvi, ktorí len nedávno prijali sv. krst. Na západe sa tieto knihy dostali aj do latinského prekladu Svätého Písma – tzv. Vulgáty³⁰, a neskôr aj do Neovulgáty³¹.

Pravoslávna cirkev ich dodnes všetky zachováva medzi kanonickými knihami, a to aj vďaka prekladu Svätého Písma do staroslovančiny, ktorý urobili sv. Cyril a Metod a ich žiaci, keď nám toto vzácne dielo priniesli na Veľkú Moravu v 9. storočí. Pravoslávna cirkev udáva celkový počet starozákonných kníh – 50³². Pravoslávni biblisti a teológovia³³ považujú síce tieto knihy za nekanonické, avšak Cirkvou boli ponechané v Biblii

²⁷ Mardochejov sen – 1 kap., Amanov príkaz – 3 kap. modlitba Mardocheja a Ester 4. kap, reči Ester a Artaxerxa – 5 kap. Mardochejov rozkaz v mene Artaxerxa – 8 kap. objasnenie Mardochejovho sna - 10. kap.

Podľa rímsko katolíkov kniha Ester obsahuje 107 deuterokanonických veršov v gréckom texte. Vulgáta má tieto verše vo svojich dodatkoch. Neovulgáta ich má logicky začlenené do textu tak, ako LXX. Jedná sa o Mordochajov sen, Xerxov edikt proti Židom, Mordochajova a Esterina modlitba, Ester pred kráľom, Xerxov edikt priaznivý Židom, zmysel Mordochajovho sna, Kolofon.

²⁸ 42 kapitola v knihe Jób obsahuje doplnok o Jóbovom rodokmeni.

²⁹ Pozri **SEPTUAGINTA, LXX**- Septuaginta edited by Alfred Rahlfs. Stuttgart 1935. Zoznam biblických kníh podľa Septuaginty: *Gn Ex Lv Nm Dt JozA Joz Sud Suda Rut 1sam 2Sam 1Kr 2Kr 1Krn 2Krn 1Ezdr Ezra Neb Est Jdt Tob TobS 1Mak 2Mak 3Mak 4Mak Žalmy Ody Pris Kaz Pies Job Mud SirProlog Sir Žalmyšalamuna Oz Am mich Joel Abd Jon Nab Hab Sof Ag Zach Mal Iz Jer Bar Nar ListJer Ez Zuz ZuzT Dan DanT Bel BelT*.

³⁰ Pozri **VULGÁTA, VUL**- Biblia sacra Iuxta Versionem /Vulgate Latin Bible/ edited by R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Deutsche Bibelgesellschaft 1969,1975,1983. Zoznam biblických kníh podľa Vulgáty: *Gn Ex Lv Nm Dt Joz Sdc Rut 1sam 2Sam 1Kr 2Kr 1Krn 2Krn 1Ezdr Ezra Neb Est Jdt Tob 1Mak 2Mak Žalmy Žalm151 Pris Kaz Pies Job Mud Sir Oz Am Mich Joel Abd Jon Nab Hab Sof Ag Zach Mal Iz Jer Bar Nar Ez Dan 4Ezdr ModManes*.

³¹ Pozri **NEOVULGÁTA, Nova Vulgata** - Bibliorum Sacrorum Editio. Zoznam biblických kníh podľa Neovulgáty: *Gn Ex Lv Nm Dt Joz Sdc Rut 1Sam 2Sam 1Kr 2Kr 1KRN 2Krn Ezra Neb Tob Jdt Est Job Žalmy Pris Kaz Pies Mud Sir Iz Jer Nar Dan Ez Oz Joel Am Abd Jon Mich Nab Hab Sof Ag Zach Mal*.

³² Pozri GERKA, M. a kol.: Sväté Písmo a skratky biblických kníh z pohľadu pravoslávnej a nepravoslávnej biblistiky na Slovensku In: *PTZ XXXIV (19)*, Prešov 2009, s. 5-15. Niektorí pravoslávni biblisti udávajú počet 49.

³³ Pozri МЕЩЕРСКАЯ, Е.: Ветхозаветные апокрифы. In: *Православная энциклопедия III*. Москва 2001, s. 47.

medzi ostatnými kanonickými knihami a odporúčajú sa na čítanie kvôli ich duchovnému a vieroučnému obsahu.

Rímskokatolícka Cirkev³⁴ tieto vyššie uvedené diela pomenovala za „deuterokanonické“³⁵, a tiež ich pojala do kánonu starozákonných kníh, a to s tým rozdielom, že uznáva nie tri Makabejské knihy, ale iba prvé dve a do kánonu nepojala 2.-3. knihu Ezdrášovu. Rímskokatolícka Cirkev³⁶ má v kánone starozákonných kníh celkovo 46 kníh pričom sedem je deuterokanonických³⁷, a ku knihe Barucha sa pričleňuje aj List Jeremiáša. Vyš-

³⁴ Latinské názvy nekanonických spisov a ich skratky:

- Apocalypsis Abrahæ**- Apokalypsa Abraháмова - *ApocAbr*
- Apocalypsis Baruch græca**- Apokalypsa Baruchova grécka - *ApocBar gr*
- Apocalypsis Baruch syriaca**- Apokalypsa Baruchova sýrska- *ApocBar syr*
- Apocalypsis Eliae**- Apokalypsa Eliášova- *ApocEl*
- Apocalypsis Mosis**- Apokalypsa Mojžišova- *ApocMos*
- Ascensio Isaiae**- Nanebovstúpenie Izaiáša - *AscIs*
- Assumptio Mosis**- Nanebovzatie Mojžiša- *AssMos*
- Epistula Aristeae**- Aristeov list- *EpArist*
- Tertius liber Esdrae**- Tretia kniha Ezdrášova- *3 Esd*
- Quartus liber Esdrae**- Štvrtá kniha Ezdrášova- *4 Esd*
- Henoch aethiopicus**- Henoch etiópsky- *Hen.aeth*
- Henoch graecus**- Henoch grécky- *Hen.gr*
- Henoch hebraicus**- Henoch hebrejský- *Hen.hebr*
- Henoch slavus**- Henoch slovanský- *Hen.slav*
- Liber Iubilaeorum**- Kniha jubileí- *Iub*
- Tertius liber Machabaeorum**- Tretia kniha Makabejských- *3 Mach*
- Quartus liber Machabaeorum**- Štvrtá kniha Makabejských- *4 Mach*
- Martyrium Isaiae**- Mučenie Izaiáša- *MartIs*
- Odae Salamonis**- Šalamúnove ódy- *OdSal*
- Oratio Manassis**- *OrMan*
- Psalmi Salamonis**- Šalamúnove žalmy- *PsSal*
- Sibyllini libri**- Sybiline knihy- *Sib*
- Testamentum Abrahæ**- Abrahámov testament- *TestAbr*
- Testamentum Iob**- Jóbov testament- *TestIob*
- Testamentum duodecim Patriarcharum**- Test dvanástich patr.- *TestXIIPatr*
- Vita Adæ et Evæ**- Život Adama a Evy- *VitAd*

³⁵ Druhokanonické.

³⁶ Pozri СТИЛИАНОПУЛОС, Т.: *Новый Завет: Православная перспектива - писание, предание, герменевтика*. Москва 2008.

³⁷ Termín **Deuterokanonický spis** /grec. *δεύτερος κανονικός* – *deuteros kanonikos*/ čo značí „druhý z bodný s normou“. Biblické knihy, ktorých kanonickosť nebola uznávaná od počiatku spolu s proto kanonickými knihami sú zaradené v kánone spolu s proto kanonickými spismi. Väčšina spisov bola napísaná v pôvodnom hebrejskom jazyku, uvádza ich iba LXX. Jedná sa o Tob, Jdt, Mud, Sir, Bar, 1 Mach, 2 Mach a dodatky k Danielovi /3,24-90. 13,1-14,42 Vg /, dodatky ku knihe Ester /10,4-16,24 Vg/. Tieto knihy spolu s proto kanonickými staro zmluvnými knihami tvoria súhrn staro zmluvných kníh podľa katolíckeho kánonu. Protestantská terminológia nazýva tieto deuterokanonické spisy v kánone apokryfnými spismi. Všetky ostatné nekanonické knihy popri staro zmluvných spisoch protestantizmus nazýva pseudoepigrafi.

šie spomenuté knihy Starého Zákona boli v období reformácie vyčlenené z Biblie, a to presne podľa vzoru židovského kánonu a protestantskí teológovia ich nazývajú apokryfmi³⁸, alebo pseudoepigrafmi³⁹. Protestantské cirkvi majú vo svojom kánone celkovo 39 starozákonných kníh, pričom knihy Ezdráša a Nehemiáša netvoria jednu knihu ako je to v židovskom kánone.

Za starozákonné apokryfy považuje Pravoslávna cirkev až tieto dole uvedené knihy a spisy. Starozákonné apokryfy rozdeľujeme do dvoch kategórii⁴⁰: **1. Palestínske apokryfy:** Henoch etiópsky⁴¹, Kniha Jubi-

Preto v roku 1977 Bernhard Lang vytvoril pojem **SPATSCHRIFTEN DES ALTEN TESTAMENTS**- „Neskoršie spisy starej zmluvy“ aby odstránil rečový chaos. Takto môžu protestanti, ako aj katolíci jednoznačne označovať tú istú skupinu staro zmluvných kníh.

³⁸ Termín **Apokryf** /grec. *Αποκρυφος* – *apokryfos*/ čo značí *skrytý, podvrhnutý, nepravý*. Obsahom sa podobajú kanonickým knihám, ale nepatria do kánonu inšpirovaných kníh. Rozoznávame starozmluvné a novozmluvné apokryfy a rozkvet apokryfnej literatúry datujeme od 2.stor. pred Christom až do 5.stor. po Christovi. V protestantizme sa pojmom apokryfy označujú spisy, ktoré sú v katolíckom kánone zaradené medzi deuterokanonické spisy, kým nekanonické spisy, ktoré Katolicizmus nazýva apokryfmi, sa v protestantizme nazývajú pseudoepigrafmi.

³⁹ Význam tohto pojmu je – nepravdivo, lživo nazvané, alebo falošne pomenované. Termín **Pseudoepigraf** /grec. *Ψευδοεπιγραφή* – *pseudoepigrafe*/ čo značí „*spis s nepravým nadpisom*“. Pseudoepigrafy sa pokladajú za prechodné štádium medzi staro zmluvnou a novo zmluvnou literatúrou a ich vznik datujeme od 2.stor. pred Christom až do 1.stor. po Christovi. Intenzívne sa zaoberajú zmŕtvychvstaním, apokalyptickou a eschatologickou problematikou. Takisto pracuje aj s opisom eschatologických tajomstiev, ktoré sú vsadené do tzv. **apokalypsy** /grec. *αποκαλυψις*-*apokalypsis*/- „*tajomstvo*“. Opisy snov, videní, zjavení, čísla a mená. Napr. apokalyptickou tematikou sa zoberajú tieto knihy: *Apokalypsis Abrahae*, *Apokalypsis Adae*, *Apokalypsis Baruch graeca*, *Apokalypsis Baruch syriaca*, *Apokalypsis Eliae*, *Apokalypsis Esdrae*, *Apokalypsis Mosis*. Teda tieto texty pracujú so **Pseudonomitou** /grec. *Ψευδωνυμοις*/ spisom, ktorému bolo pripisované autorstvo významnej osobnosti v náboženskom živote, aby sa zväčšila autorita spisu, išlo o bežný postup v období helenizmu. Podobné náznamy rozoznávame aj v kanonickej literatúre, a to niektorým rečiam pripisovaným Mojžišovi v Deuteronomiu hoci sú neskoršieho pôvodu. Alebo Dávidovi sa pripisujú niektoré žalmy tzv. Davidov žaltár. A taktiež aj Šalamún sa pokladá za autora „Múdrosti a knihy Sirachovej“ hoci datovanie spisu je iné. Pseudoepigrafy sa vo všeobecnosti hodnotia pozitívne, pretože ide o náboženskú náuku, nie o autora.

⁴⁰ Pozri *Православная энциклопедия III.*, cit. dielo, s. 47-50; porovnaj DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona*. Praha 1992, s. 17.

⁴¹ Kniha pojednáva o Henochovi, ktorý je siedmym človekom po Adamovi, ktorý „chodil s Bohom“ a nezomrel ako ostatní ľudia, pretože „ho Boh zobral“ (1Mjž 5, 24). Dielo nám podáva ľudové predstavy o záhrobnom živote. Jeden stupeň je pre spravodlivých a tri pre hriešnikov. Duše tam čakajú na súd. Aj v tomto spise je citelný silný mesianistický duch. Mesiáš je nazvaný ako Syn človeka a Vyvolený. Mesiáš víťazí v bitke o Jeruzalem a v alegorickom zápase v podobe bieleho býka. Po víťazstve sa mení na bieleho baránka a stáva sa pastierom, ktorý vedie svoje stádo. Dielo bolo napísané v 2. alebo 1. storočí pred Chr. a zachovala sa ešte aj staroslovanská verzia. (Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*, Vyšehrad 1998, s. 78-201;

leji⁴², Testament 12 patriarchov⁴³, Nanebovzatie Mojžiša⁴⁴, Mučeníctvo Izaiáša⁴⁵, 4. kniha Ezdráša⁴⁶, Syrská apokalypsa Baruchova⁴⁷, Život Adama a Evy⁴⁸.

porovnaj DUKA, D.: *cit. dielo*, s. 18). Niektorí biblisti poukazujú ešte na knihu Henocha napísanú v hebrejčine, pričom toto apokalyptické dielo vzniklo v druhej polovici 3. storočia po Chr. (Pozri BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II*. Praha 1989, s. 628-630). V liste Barnabáša sa cituje kniha Enocha a odvoláva sa na ňu aj Tertulian a Klement Alexandrijský.

⁴² Pôvodne hebrejský spis, (zlomky sa zachovali v Kumráne) nazývaný tiež Malý Genezis. Známý je v etiópskom a gréckom preklade. Preberá príbehy z knihy Genezis, a tiež počiatok Exodu. Praotcovia sú predstavení ako vzorní dodržiavatelia Zákona. Ide vlastne o apokalyptické prepracovanie knihy Genezis. Chronológia je postavená na jubilejných obdobiach (7x7 rokov a 50 jubilejný rok). Dielo vzniklo asi v polovici druhého storočia pred Chr. (Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Vyšehrad 1998, s. 15-19; porovnaj БЕРЧЕВ, П.: *Книга апокалипсиса*. Санкт - Петербург 2004, s. 8-159; porovnaj DUKA, D., *cit. dielo*, s. 18).

⁴³ V obdobiach medzi Starým a Novým Zákonom približne od roku 200 pred Chr. do roku 100 po Chr. bola takáto forma „závetov – testamentov“ obľúbeným literárnym štýlom. Hrdina spomína na svoj život a dáva posledné napomenutia zhromaždeným pri jeho lôžku. Staršia židovská podoba textu tohto diela bola ukončená pred rokom 70 po Chr. (Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti I.* – *cit. dielo*, s. 202-285).

⁴⁴ Latinský text objavený v 6. storočí v Ambroziánskej knižnici v Miláne. Obsahom knihy je proroctvo, ktoré predniesol Mojžiš pred svojou smrťou. (Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti III. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Vyšehrad 1999, s. 136-141).

⁴⁵ Niektorí nazývajú toto dielo Mučeníctvo a videnie - nanebovzatie Izaiáša. V prvej časti tohto diela, ktoré vzniklo pravdepodobne koncom 1. storočia po Chr. sa pojednáva o nenávisti Menašeho k Izaiášovi a jeho poprave, rozrezanie drevenou pílou. Druhá časť diela vznikla asi 2. storočí po Chr. Je pravdepodobne dielom gnostikov a pojednáva o putovaní Izaiáša po siedmom nebi, pričom v závere opätovne spomína jeho rozšírenie. Spis sa zachoval v etiópskom preklade a útržkovite tiež v gréčtine, latinčine a staroslovenčine. (Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti II.*, *cit. dielo*, s. 153-178).

⁴⁶ Apokalyptický spis z konca 1. storočia po Chr., ktorý je svedectvom o očakávaní Mesiáša. Pojednáva o povolaní Ezdráša a jeho siedmich videniach týkajúcich sa utrpenia ľudu, skončenia starého a príchodu nového veku. Dielo sa zachovalo v etiópčine, sýrštine, arabčine, arménčine, latinčine, staroslovenčine a útržkovite aj v kopštine. Pôvodný hebrejský a grécky text sa nezachovali. (Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti II. cit. dielo*, s. 208-210; porovnaj STARÝ ZÁKON – APOKRYFY. Praha 1985, s. 390-438).

⁴⁷ Kniha nazývaná tiež Baruchovou apokalypsou, alebo druhou knihou Barucha. Baruch je pomocníkom proroka Jeremiáša, ktorý predpovedá v dôsledku nevery Božieho národa zničenie chrámu. Kladie dôraz na Zákon, ktorý majú Židia dodržiavať zvlášť po zničení chrámu. Nabáda k očakávaniu Mesiáša. Dielo sa zachovalo v sýrskom jazyku. Vzniklo pravdepodobne v roku 100 po Chr. (Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti II.*, *cit. dielo*, s. 264- 335).

⁴⁸ Latinský spis z 3. - 4. storočia po Chr. Vznikol ako preklad z tzv. spisu Apokalypsa Mojžiša. Pojednáva o živote Adama a Evy po vyhnaní z raja, o ich pokání, o ďalšom páde Evy, o ich rodine a konci pozemského života, rozhovoroch s diablom aj archanjelom Michalom. (Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti II.*, *cit. dielo*, s. 343-363).

2. Židovsko-helenistické apokryfy: List Aristeov⁴⁹, Židovské knihy Sybily⁵⁰, 4. kniha Makabejská⁵¹.

Ďalšie apokryfy, ktoré nachádzame sú: Jozef a Asenat⁵², Životopis prorokov, Jakubov rebrík, Dejiny rechabito, alebo Dejiny Zosimu, Dejiny Jozefa, Povešť o Abikarovi, Traktát Sima, Apokalypsa Sofoniáša, Apokalypsa Ezdráša, Videnie Ezdráša, Tretia kniha Barucha, Apokalypsa Abraháma, Apokalypsa Eliáša, Apokalypsa Sedracha, Testament Jóba, Testament Abraháma⁵³, Testament troch patriarchov, Testament Izáka, Testament Jakuba, Testament Mojžiša, Testament Šalamúna, Testament Adama.

Treba poukázať, že v prvotnej Cirkvi neboli presne odlíšené staro zákonné knihy kanonické od nekanonických. Preto sa s nimi bežne stretávame v I. – III. storočí v dielach takých významných cirkevných autorít akými boli biskup Cyprián Kartagenský, biskup Klement Rímsky, biskup Irenej Lyonský, sv. Polykarp Smyrnský, biskup Hypolyt Rímsky, či biskup Dionýz Alexandrijský. Euzébios Cezarejský (+ 340) ako prvý urobil istú kategorizáciu biblických staro zákonných kníh, ktorú rozdelil do troch skupín: 1. kanonické knihy 2. sporné knihy, avšak je ich možné čítať 3. zradné knihy.

Samozrejme, že jasné vymedzenie Starozákonného i Novozákonného kánonu vyriešila Christova Cirkev v 4. storočí na prvom všeobecnom sneme v Nicei a na druhom všeobecnom sneme v Carihrade.

Zoznam použitej literatúry

BÁNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej zmluvy*. Bratislava 2002. ISBN 80-223-1693-8.

BIBLIA – Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Vydala Slovenská Evanjelická Cirkev A.V. v ČSSR 1990. ISBN 0-564 03222 0.

⁴⁹ List pojednáva o vzniku prekladu tzv. Septuaginty – sedemdesiatich prekladateľov Starého Zákona z hebrejčiny do gréčtiny za čias alexandrijského kráľa Filadelfa II. Ptolemaja, ktorý chcel mať posvätné knihy Starého Zákona v Alexandrijskej knižnici. Preklad zrealizovali na podnet veľkňaza Eleazára židovskí znalci zákona na ostrove Faros. (Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti I.*, cit. dielo, s. 19-77).

⁵⁰ Niektorí nazývajú tieto diela Sibylliné veštby a poukazujú na ich židovsko-kresťanský pôvod. Išlo o ženy Sibily, ktoré vďaka inšpirácii v extáze veštili budúcnosť. Zachovalo sa štrnásť kníh týchto veštíeb. Knihy boli napísané v období 2. storočia pred Chr. – 7. storočia po Chr. Tri knihy napísané po grécky vznikli v helénsko-židovskom prostredí. (Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti I.*, cit. dielo, s.286-356).

⁵¹ Filozofický traktát pojednáva o mučeníctve za čias makabejských vojen. Ide o typické dielo helénskeho židovstva s vplyvom stoickej filozofie. Euzébius pripisoval autorstvo Jozefovi Fláviovi, avšak dnešní bádatelia to spochybňujú. (DUKA, D., cit. dielo, s. 19; pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti III.*, cit. dielo, s.34-60; porovnaj *STARÝ ZÁKON – APOKRYFY*. Praha 1985, s. 455-477).

⁵² Pozri SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti III.*, cit. dielo, s. 210-236.

⁵³ Pozri tamže, s. 86-135.

- BIBLEWORKS, 8 software program, copyright © 2009.
- BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II*. Praha 1989.
- БЕРЩЕВ, П.: *Книга апокрифов*. Санкт - Петербург 2004. ISBN 5-94278-584-8.
- DILLARD, R.-LONGMAN, T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha 2003. ISBN 80-7255-078-0.
- DOHMEN, Ch. – STEMBERG, G.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého Zákona*. Vyšehrad 2007. ISBN 978-80-7021-874-7.
- DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona*. Praha 1992. ISBN 80-901252-5-5.
- ЕМЕЛЬЯНОВ, А.: *Введение в четвероевангелие*. Москва 2009. ISBN 978-5-7429-0426-7.
- GOSSAI, H.: Hemchand „The Old Testament among Christian Theologians“ Bible Review, feb.1990.
- HENDEL, R.: „The Birth of the Canon“ Bible Review, feb. 2002.
- HERIBAN, J.: *Príručný Lexikón biblických vied*. Slovensky ústav sv. Cyrila a Metoda, Rím 1992.
- JANEGA, Š.: *Úvod do historických kníh Starého Zákona*. Bratislava 1989.
- JOHNSON, P.: *Dějiny Židovského národa*. Rozmluvy 1995. ISBN 80-85336-31-6.
- ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет*. К. I. Москва 2003.
- КОРСУНСКИЙ, И.: *Иудейское толкование Ветхаго Завета (в отношении к новозаветному)*. Москва 1879.
- КОРСУНСКИЙ, И.: *Иудейское толкование Ветхаго Завета*. Москва 1882.
- LANG, B.: *SPATSCHRIFTEN DES ALTEN TESTAMENTS*, Berlin 1977.
- МЕНЬ, А.: *Исагогика - Ветхий Завет*. Москва 2000. ISBN 5-89831-003-7.
- МЕНЬ, А.: *Как читать Библию*. Калининград 2002, ISBN 5-88869-032-5
- NEOVULGÁTA, *Nova Vulgata - Bibliorum Sacrorum Editio*.
- Nový biblický slovník*. Red. J. Douglas a kol. Praha 1996. ISBN 80-85495-65-1.
- Pravoslávny teologický zborník XXXIV (19)*. Prešov 2009. ISBN 978-80-8068-998-8.
- Pravoslávny teologický zborník XVI (1)*, Prešov 1992. ISBN 80-7097-214-9.
- Pravoslávny teologický zborník XVII (2)*, Prešov 1994. ISBN 80-7097-300-5.
- Православная энциклопедия III*. Москва 2001. ISBN 5-89572-008-0.
- RAHLFS, A.: *SEPTUAGINTA – LXX*. Stuttgart 1935.
- Russian Orthodox Synodal Version_Contains The Old Testament, Deuterio – Canonical writings and The New Testament. The Bible Society in Russia 1996.
- СНИГИРЕВ, Р.: *Священное Писание Ветхаго Завета*. Саратов 2006. ISBN 5-98599-019-2.

- СОРОКИН, А.: *Введение в Священное Писание Ветхого Завета*. Киев 2003.
- СТИЛИАНОПУЛОС, Т.: *Новый Завет: Православная перспектива - писание, предание, герменевтика*. Москва 2008. ISBN 5-89647-158-0.
- SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Vyšehrad 1998. ISBN 80-7021-257-8.
- SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Vyšehrad 1998. ISBN 80-7021-244-6.
- SOUŠEK, Z.: *Knihy tajemství a moudrosti III. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Vyšehrad 1999. ISBN 80-7021-300-0.
- STARÝ ZÁKON – APOKRYFY. Praha 1985,
- СТИЛИАНОПУЛОС, Т.: *Новый Завет: Православная перспектива - писание, предание, герменевтика*. Москва 2008. ISBN 5-89647-158-0.
- TEOFAN, A.: *Pismo Swiete Starego Testamentu*. Warszawa 1939.
- [www.Biblestudysite.com / indepth.html/](http://www.Biblestudysite.com/indepth.html/)
- VULGÁTA - Biblia sacra iuxta Versionen /Vulgate Latin Bible/ edited by R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Deutsche Bibelgesellschaft 1969,1975,1983.

Dobrovoľníctvo ako špecifická služba človeku súčasnosti

PETER VANSÁČ

*Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. v Bratislave,
Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča, Prešov*

Abstract: *Even though we live in modern epoch, the words of Jesus are still valid that he said in the house of Simon "the leper" in Bethany: "You always have the poor everywhere, if you wish, you can do well to them" (Mark 14, 7). Nowadays it is a modern period, but it is not exception and we live among the poor, sick, isolated and homeless people, who are disabled mentally and physically, who need help. The excellent service of assistance is voluntary. The main role is played by the volunteer, a person who has willingness to help, who follows his wishes to alleviate pain, sickness, loneliness and man's fate of today.*

Key words: *Volunteering. Volunteer. Motivation. Love. Spiritual formation.*

Úvod

Dobrovoľníctvo v sociálnej oblasti možno chápať ako skutok lásky a tento skutok lásky je malý kamienok v mozaike ľudského osudu dnešného človeka. Najdôležitejší v dobrovoľníctve sú ľudia, ktorí majú ochotu nezištne pomáhať, bez toho aby tým sledovali nejaké osobné výhody. Preto motivácia pre dobrovoľnícku činnosť je veľmi dôležitá tak prirodzená ako aj duchovná. Dobrovoľník má byť človek, ktorý chce pomáhať, má ochotu učiť sa ako pomáhať a vnímať svoju pomoc ako službu lásky blížnemu.

Situácia človeka v súčasnom svete

Ján Pavol II. v apoštolskom liste Na začiatku nového tisícročia konštatuje, že v našom čase je veľa bied, ktoré si vyžadujú naše kresťanské spoločenstvo. Dáva si rečnícku otázku: „Je možné, aby sa v našom čase ešte zomieralo od hladu, aby niekto ostával odsúdený k negramotnosti, aby

niekomu chýbala základná zdravotná starostlivosť a aby niekto nemal domov, do ktorého by sa uchýlil?“ Odpoveď pápeža na túto otázku je, že práve teraz je čas „*fantázie lásky*“, ktorá vyžaduje vynaliezavosť a počínať si tak aby sa chudobní cítili v každom kresťanskom spoločenstve „ako doma“¹.

Pápež Benedikt XVI. v encyklike *Deus caritas est* konštatuje, že Láska „*caritas*“ bude vždy potrebná aj v najspravodlivejšej spoločnosti, pretože nejestvuje nejaké také usporiadanie štátu, kdeby táto láska bola zbytočná. Podľa pápeža v každej spoločnosti je mnoho ľudí trpiacich, ktorí potrebujú útechu, mnoho osamotených ľudí, ktorí potrebujú spoločenstvo, mnoho materiálne núdzných, ktorí potrebujú konkrétnu hmotnú pomoc.² „*Prvým kapitálom, ktorý treba chrániť a ceniť si je človek, ľudská osoba vo svojej integrite*“.³

Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku⁴ uvádza skupiny ľudí, ktorí žijú v ohrození a Cirkev na Slovensku chce sa zamerať svojou pomocou práve na tieto skupiny:

- nezamestnaní,
- ľudia so zdravotným postihnutím,
- chudobné rodiny s deťmi,
- bezdomovci,
- prepustení z výkonu trestu a drogový a inak závislí,
- marginalizované rómske komunity.

Osobitnú pozornosť charitatívnych a dobrovoľníckych organizácii Cirkvi si zasluhujú zneužívané ženy a migranti najmä nelegálni.⁵

Pastoračný plán poznamenáva, že veľké množstvo veriacich sa angažuje v službe lásky a to prostredníctvom činnosti hnutí, nadácií, neziskových organizácií a neformálnych iniciatív. V Slovenskej katolíckej charite, ktorá pôsobí na úrovni každého biskupstva pracuje okolo 1300 zamestnancov a 900 dobrovoľníkov, ktorí sa starajú asi o 18 000 ľudí v núdzi.⁶ Uvedené čísla nemajú byť akýmsi uspokojením vo vnútri Cirkvi, ale motí-

¹ JÁN PAVOL II. : *Novo millennio ineunte*, Na začiatku nového tisícročia, Apoštolský list, KBS 2001, Spolok svätého Vojtecha Trnava, čl . 50.

² Porov. BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2006, čl. 28.

³ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o integrálnom rozvoji v láske a v pravde, Trnava 2009, čl. 25.

⁴ Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013, vytyčuje ciele Cirkvi na nasledujúce obdobie. Ohraničenie na roky 2007 -2013, predstavuje 1150 výročie misie sv. Konštantína - Cyrila a Metoda. Činnosť Cirkvi na Slovensku sa má predovšetkým zamerať na deti a mládež, rodiny a ľudí v sociálnej núdzi.

⁵ Porov. PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013.: Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007, čl. 54.

⁶ Porov. Tamže, čl. 53.

vom k tomu, aby sa pomoc rozvíjala podľa potreby núdznych v duchu prvých kresťanov.

V samotnej Cirkvi ako v rodine nijaký člen nesmie trpieť núdzu. (porov. Sk 2, 44-45).

Za samozrejmú považuje Cirkev, že jej starostlivosť nie je obmedzená len na veriacich, ale týka sa to každého človeka, bez ohľadu na jeho názory alebo národnosť. Služba núdzným prekračuje aj hranice Cirkvi, ako nám ukazuje podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi. Človek v núdzi môže byť, ktokoľvek, ktorého sme stretli náhodou.⁷ Odpoveďou Cirkvi pre človeka v núdzi má byť jeho bezprostredná potreba, hladného nasýtiť, chorého ošetriť a liečiť a uväzneného navštíviť.⁸ Lebo človek, ako píše pápež Benedikt XVI. v encyklike *Caritas in veritate* je prvým kapitálom, ktorý si treba chrániť a ceniť. Človek je tvorcom, stredobodom a cieľom hospodársko-spoločenského života.⁹

Človek nemôže žiť bez lásky, píše Ján Pavol II., ak sa nestretne s láskou a nezakúsi lásku ostáva nepochopiteľnou bytosťou a jeho životu chýba zmysel.¹⁰

Pápež Benedikt XVI. povzbudzuje veriacich ku konaniu takejto dobročinnnej lásky takto: „*Služba lásky najbiednejším je pre Cirkev nielen istým druhom dobročinnnej aktivity, ktorá by sa prípadne mohla nechať na iných, ale patrí aj k jej prirodzenosti, je nepopierateľným prejavom jej podstaty*“.¹¹

Charakteristika dobrovoľníctva

Pápež Benedikt XVI. dobrovoľníctvo charakterizuje ako „*dôležitý fenomén našich čias*“, ktorého aktivity plnia rôzne služby. Pre mladých ľudí sa táto činnosť stáva školou života, ktorá ich vychováva k solidarite a k ochote dávať nielen nejakú vec, ale predovšetkým samých seba. Táto služba je znakom kultúry života a motiváciou je láska, ktorá nehladá seba, ale ochotu stratiť svoj život pre druhých (porov. Lk 17, 33). Práve táto služba sa stavia oproti kultúre smrti, ktorej znakom je napríklad drogová závislosť.¹²

⁷ Porov. Tamže, čl. 52.

⁸ Porov. BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, , Spolok svätého Vojtecha Trnava 2006, čl. 31.

⁹ Porov. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o integrálnom rozvoji v láske a v pravde, Trnava 2009, čl. 48.

¹⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*, Encyklika Jána Pavla II. Vykupiteľ sveta, Praha 1996, čl. 10.

¹¹ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2006, čl. 25.

¹² Porov. BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, , Spolok svätého Vojtecha Trnava 2006, čl. 30.

Márček (2008) charakterizuje dobrovoľnícku službu ako pomoc nezamestnaným, osobám sociálne slabým, zdravotne postihnutým, seniorom, imigrantom, osobám drogovu závislým, osobám trpiacim domáce násilie. Patrí tu pomoc pri prírodných, ekologických alebo humanitárnych katastrofách. Nemožno považovať za dobrovoľnícku službu, takú činnosť, ktorá slúži na uspokojovanie osobných záujmov alebo podnikateľskú činnosť.¹³

Tošner a Sozánska (2006) sú toho názoru, že definícia dobrovoľníctva nie je ujasnená, avšak s dobrovoľníctvom súvisí niekoľko pojmov, ktoré sa bežne používajú.

Dobročinnosť - niekedy používame aj termín filantropia, ktorú slovník cudzích slov charakterizuje ako „ľudomilnosť, dobročinnosť, pomoc sociálne slabším“. Dobročinnosť je považovaná za občiansku čnosť, ktorá má korene v kresťanskej a ešte hlbšie v židovskej morálke.¹⁴ Dobročinnosť možno rozdeliť na dve formy a to darcovstvo a dobrovoľníctvo. Darcovstvo rozumieme ako peňažné alebo nepeňažné dary na verejnoprospešné účely prostredníctvom zbierok a lebo rôznych fondov.

Dobrovoľníctvo - keď je zamerané na rodinu, príbuzenstvo a susedov možno hovoriť o občianskej výpomoci. Pre dobrovoľnú činnosť, ktorá prebieha v rámci komunity vytvorenej v obci, farnosti, športového klubu a pod. používame termín dobrovoľníctvo vzájomne prospešné.

Verejnoprospešné dobrovoľníctvo - dobrovoľnícke centra, ktoré organizujú pomoc podobnú ako je občianska výpomoc.¹⁵

Z uvedených definícií možno vidieť tieto spoločné znaky, ktoré charakterizujú dobrovoľníctvo takto:

- je školou života, ktorá vychováva mladých ľudí k ochote dávať seba,
- je to nezištná pomoc nezamestnaným, sociálne slabým, drogovu závislým a iným skupinám,
- má korene kresťanskej a židovskej morálke,
- spája v sebe darcovstvo a dobročinnosť.
- motiváciou dobrovoľníka je láska k blížnemu.

¹³ Porov. MARČEK, E.: *Dobrovoľníctvo a právna úprava*, Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation, Bratislava 2008, s. 22.

¹⁴ Filantropia v Starom zákone, voči blížnemu má rovnakú hodnotu, ako obeta obetovaná Bohu. (Sir 35, 2) Starý Tobiáš vrúčne povzbudzuje svojho syna takto: „*Nikdy neodvracaj svoju tvár od chudobného a Bob tiež neodvráti svoju tvár od teba*“. (Tob 4, 7)
V Novom zákone Ježiš vyžaduje aby dobročinnosť sa vykonávala s dokonalou nezištnosťou, bez akéhokoľvek vystatovania sa, (Mt 6, 1-4), bez očakávania odplaty, (Lk 6, 35). Človek má tak robiť preto, aby sa stal takým veľkodušným podľa vzoru Ježiša (2 Kor 8, 9).

¹⁵ Porov. TOŠNER, J., SOZÁNSKÁ, O.: *Dobrovoľníci a metodika práce s nimi v organizáciách*. Praha: Portál 2002, s. 31.

Matulayová (2009) uvádza, že podstatu dobrovoľníctva vhodne definujú Scheierové zásady dobrovoľníctva a to sú:

1. Dobrovoľníctvo je v podstate nevynútená aktivita.
2. Hlavným zámerom tejto aktivity je pomáhať.
3. Myšlienka na finančný zisk nie je prvoradá.
4. Táto aktivita nie je hrou, ale prácou.¹⁶

Charakteristická vlastnosť dobrovoľníctva je, že tá práca ma byť konaná v tichosti, „ďaleko od reflektorov mediálnej spoločnosti“ a to preto, aby sme nekonali dobré skutky pre ľudskú pochvalu a pritom neriskovali, že prideme o nebeskú odmenu.¹⁷

Cez túto dobrovoľnú službu, človek najmä mladí človek môže viac vnímať utrpenie a takto zaujať osobný postoj k nemu. Táto skutočnosť zohráva dôležitú formačnú úlohu pri rozvoji štruktúry osobnosti.¹⁸

Dobrovoľník a jeho profesionálna pripravenosť pre službu

Dobrovoľník je fyzická osoba, ktorá sa slobodne, bez nátlaku rozhodla venovať svoj čas, vedomosti a zručnosti nejakej zmysluplnej činnosti, ktorú pokladá za zmysluplnú a prospešnú. Koná tak organizovane alebo samostatne bez nároku na finančnú odmenu.¹⁹

Majduchová (2006) definuje dobrovoľníka takto: *„Dobrovoľník je občan, ktorý slobodne a nie v mene istých morálnych záväzkov či zákonných povinností buduje svoj občiansky i osobný život na základoch solidarity. Po splnení si svojich občianskych, verejných a osobných povinností sa dobrovoľník nezištne dáva k dispozícii komunite, pričom stavia najmä na kreatívnom prístupe k riešeniu novovznikajúcich miestnych potrieb a na prvé miesto kladie pomoc chudobným, zanedbaným, slabým, stojacim na okraji spoločnosti“*.²⁰

Matulayová (2009) vo svojej habilitačnej práci píše o prirodzenej motivácii pomáhať blížnym takto: *„Základ filozofie dobrovoľníctva predstavujú také hodnoty a princípy ako altruizmus, humanizmus, sloboda, solidarita, vzájomná pomoc, sociálna spravodlivosť, participácia, demokracia. Všeobecná deklarácia o dobrovoľníctve, prijatá Medzinárodnou asociáciou*

¹⁶ Kardinál Joseph Höffner v knihe Kresťanská náuka o spoločnosti píše, že: *„Podľa kresťanského výkladu je práca spoločnou a vzájomnou službou. Je službou blížnemu, rodine a národu, a preto je ušľachtilá, aj keby neobsahovala ani jeden prvok tvorivej výroby“*. (Höffner, 2007 s. 124)

¹⁷ Porov. BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, , Spolok svätého Vojtecha Trnava 2006, čl. 39.

¹⁸ Porov. TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*, Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s. 44-45.

¹⁹ Porov. OLAH, M.: *Sociálnoprávná ochrana detí*, Prešov 2005, s. 52.

²⁰ MAJDÚCHOVÁ, H.: *Manažment dobrovoľníkov - 3. časť*, In Efekt 1/2006, s. 3.

pre dobrovoľnícke úsilie zdôrazňuje okrem uvádzaných etických hodnôt a princípov dôstojnosť človeka, spoločenskú zodpovednosť, osobnú angažovanosť.“²¹

Benedikt XVI. v encyklike *Boh je láska* píše o nadprirodzenej motivácii dobrovoľníka: „[Dobrovoľníci] musia to byť predovšetkým ľudia, ktorých sa dotkla Kristova láska, ktorých srdcia si Kristus získal svojou láskou, prebudiť v nich lásku k blížnemu. Ich mottom by malo byť tvrdenie z Druhého listu Korintánom: „lebo nás ženie Kristova láska“ (2 Kor. 5, 14)“²²

Čiže motiváciou dobrovoľníka pre službu blížnemu je „dotyk Kristovej lásky“, ale okrem toho pápež Benedikt XVI. zdôrazňuje aj profesionálnu pripravenosť, ktorá je základnou požiadavkou služby dobrovoľníka. Lebo pomáhajúci musia byť formovaní tak, aby vedeli v správnej chvíli konať správnym spôsobom.²³

Podľa Mráčkovej (2009) sú veľmi dôležité otázky, ktoré kladieme potenciálnemu dobrovoľníkovi a ktoré pomáhajú odhaliť jeho motiváciu.

- Prečo ste sa rozhodli pre dobrovoľnícku činnosť u nás?
- Čo od dobrovoľníckej práce očakávate?
- Čo Vás na našej organizácii najviac zaujalo?
- Ako si predstavujete dobrovoľnícku činnosť v tejto oblasti?²⁴

Brozmanová Gregorová (2006) v príspevku, ktorý predniesla na konferencii „Nové trendy v príprave a uplatnení sociálnych pracovníkov“, ktorá sa konala v Bratislave 29. - 30.6. 2006, tému: „Dobrovoľníctvo ako súčasť vysokoškolskej prípravy sociálnych pracovníkov na Katedre sociálnej práce PF UMB v Banskej Bystrici“ uvádza, že vysokoškolskú prípravu sociálnych pracovníkov možno rozdeliť na dve zložky teoretickú a praktickú. Optimálne je, keď sú tieto zložky prepojené. Za cieľ teoretickej zložky vzdelávania autorka považuje, sprostredkovať študentom poznatky z oblasti teórie alebo vedného odboru, ktorý je predmetom ich štúdia, prípadne z príbuzných odborov.

Čo sa týka praktickej prípravy, autorka príspevku uvádza, že dobrovoľníctvo študentov sociálnej práce možno považovať za doplnok, ale po splnení určitých podmienok aj za špecifickú formu ich praktickej prípravy na svoje budúce povolanie. Avšak kladie si otázky a to: Mala by byť dobrovoľnícka práca študentov sociálnej práce v organizáciách pôsobiac-

²¹ MATULAYOVÁ T.: *Dobrovoľníctvo v sociálnych službách v kontexte andragogiky a sociálnej práce*, [elektronický zdroj], s. 20.

²² BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2006, čl. 33.

²³ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2006, čl. 33.

²⁴ Porov. MRÁČKOVÁ, A.: *Manažment dobrovoľníkov*, Odborná publikácia vydaná v rámci projektu „Posilnenie ľudských zdrojov vzdelávaním“, Bratislava 2009, s. 34.

cich v sociálnej sfére povinná? Mali by byť dobrovoľnícke aktivity študentov uznané ako náhrada za inú formu praxe? Ak áno, v akom rozsahu?

Na tieto otázky autorka dáva odpoveď. Na prvú otázku odpovedá, že nie je vhodné zaradiť dobrovoľnícku činnosť do študijných programov a ich povinné absolvovanie, pretože to popiera samotnú filozofiu dobrovoľníctva.²⁵

V odpovedi na druhú otázku sa autorka prikláňa k názoru, uznať dobrovoľnícku prácu študentov ako prax, avšak je potrebné zosúladiť rozsah a ciele praxe. Zdôrazňuje potrebu vytvárania „*prodobrovoľníckej atmosféry*“ na školách, ktorú možno chápať ako vytváranie prostredia, ktoré motivuje študentov, aby sa zaujímali, čo sa deje v ich okolí. Nemenej dôležitou skutočnosťou je nadviazanie kontaktov s organizáciami s potrebou dobrovoľníkov, za účelom vytvorenia dobrovoľníckeho programu v samotnej organizácii.²⁶

Túto skutočnosť zdôrazňuje aj Pastoračný plán Katolíckej cirkvi a to: „*v každej organizácii, ktorá pracuje s dobrovoľníkmi, je potrebné, aby fungoval systém, ako pracovať s dobrovoľníkmi – systém ako ich hľadať, vyberať, vzdelávať, motivovať, podporovať*“.²⁷

Hľadanie dobrovoľníkov nie je jednorazový proces a je potrebné počítat s tým, že dobrovoľníci prichádzajú a odchádzajú, avšak dôraz na nábor sa má klást na jeseň po letných prázdninách a vo februári po zimných prázdninách.²⁸

Nábor nie je možné chápať ako presvedčanie ľudí, aby robili to, čo nechcú. Práve naopak počas náboru je potrebné hľadať ľudí, pre ktorých ponúknutá práca je výzvou. Je potrebné sledovať potreby dobrovoľníka s potrebami organizácie.²⁹

Už počas náboru je potrebné vyčleňovať dobrovoľníkov a vyberať len tých, ktorí najlepšie zodpovedajú vytvoreným podmienkam. Možno

²⁵ O tejto filozofii píše pápež Benedikt XVI. v encyklike *Deus caritas est*, keď píše: „*Láska je zadarmo – nekoná sa na dosiahnutie iných cieľov*“. Prejavovať túto lásku vdovám, sirotám, väzňom, chorým a biednym každého druhu patrí k podstate Cirkvi a jej poslaniu. (Benedikt XVI. 2006 s. 50)

²⁶ Porov. BROZMANOVÁ GREGOROVÁ, A.: *Dobrovoľníctvo ako súčasť vysokoškolskej prípravy sociálnych pracovníkov na Katedre sociálnej práce PF UMB v Banskej Bystrici* - príspevok z konferencie „Nové trendy v príprave a uplatnení sociálnych pracovníkov“, Bratislava (29. - 30.6. 2006)., s. 2.

²⁷ PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007, čl. 64.

²⁸ Porov. TOŠNER, J., SOZANSKÁ, O.: *Dobrovoľníci a metodika práce s nimi v organizáciách*. Praha: Portál 2002, s. 35

²⁹ Porov. MRÁČKOVÁ, A.: *Manažment dobrovoľníkov*, Odborná publikácia vydaná v rámci projektu „Posilnenie ľudských zdrojov vzdelávaním“, Bratislava 2009, s. 29.

tu naraziť na dva problémy: nedostatok dobrovoľníkov vo všeobecnosti, alebo na nedostatok správnych dobrovoľníkov. Veľa neskusených koordinátorov - dobrovoľníkov si myslí, že veľký počet dobrovoľníkov je najdôležitejším znakom pri získavaní dobrovoľníkov. Nie je to tak. Ak chceme získať správnych dobrovoľníkov, musíme rátať s tým, že mnohých dobrovoľníkov budeme musieť pri vstupnom pohovore odmietnuť. Často sa stane, že dobrovoľníka našim rozhodnutím nahneváme alebo podráždime. Dobrý koordinátor dobrovoľníkov má vždy na mysli dobro organizácie, respektíve jej klientov.³⁰

Schavel (2007) je toho názoru, že ľahšie je robiť nábor pre tzv. krátkodobých dobrovoľníkov, ktorí nevidia dobrovoľnícku prácu, ako ústredný motív svojho života. Sú to obyčajne študenti pomáhajúcich profesií, alebo prechodné životné okolnosti jednotlivcov. Pre takýto typ dobrovoľníkov je potrebná jasne definovaná práca s obmedzeným pracovným časom.³¹

Ak jednotlivец prejaví záujem o dobrovoľnícku prácu v organizácii, mal by v krátkom čase s ním koordinátor programu realizovať pohovor. Dobrý pohovor je kľúčom k úspešnému priebehu dobrovoľníckeho programu. Pohovory sú zväčša veľmi náročné, niekedy totiž ani sám dobrovoľník nevie, o čo má presne záujem alebo nemá schopnosti, aby konkrétnu prácu mohol vykonávať.³²

Tošner, Sozanská (2002), Mráčková (2009) upozorňujú, že zvláštnu pozornosť, je potrebné venovať motivácií, dobrovoľníka, lebo tu je možné odhaliť patologické motívy dobrovoľníka. Autorka uvádza tieto patologické motívy z praxe:

- súcit vedúci k degradácii klienta,
- neprimeraná a zbytočná zvedavosť,
- služba prameniaca z pocitu povinnosti, morálneho záväzku,
- snaha niečo si zaslúžiť,
- túžba obetovať sa, tzv. sebazničujúce typy,
- osobné nešťastie, s ktorým si uchádzač nevie dať rady a preto chce v službe hľadať
 - rovnováhu (kompenzácie),
 - osamelosť a z nej prameniaca túžba po priateľstve,
 - pocit vlastnej dôležitosti a nenahraditeľnosti,
 - nedostatok sebaúcty a s tým spojená túžba stretnúť ešte úbohejších ľudí,
 - panovačnosť, túžba ovládať iných a uplatňovať svoj vplyv.

³⁰ Porov. Tamže, s. 28.

³¹ Porov. SCHAVEL, M. a kol.: *Sociálna prevencia*, Prešov 2007, s. 49.

³² Porov. MRÁČKOVÁ, A.: *Manažment dobrovoľníkov*, Odborná publikácia vydaná v rámci projektu „Posilnenie ľudských zdrojov vzdelávaním“, Bratislava 2009, s. 28.

„Vo všetkých týchto prípadoch deklarovaná snaha pomôcť zakrýva skutočnú túžbu po moci nad niekým iným, po uznaní a pod. Pokiaľ je nebezpečný motív veľmi silný, alebo je kombinovaný s niektorým z ďalších negatívnych motívov, môže nerozpoznaný silne poškodiť klienta a vzťahy medzi členmi dobrovoľníckeho tímu“⁸³

Pápež Benedikt XVI. k tomu poznamenáva, hoci hovorí už o konkrétnej službe, že: *„spôsob služby robí slúžiaceho pokorným: nezaujíma voči druhému postoj nadradenosti, akákoľvek biedna by momentálne bola jeho situácia... Kto je ochotný pomáhať, uznáva, že sa takto pomáha aj jemu. Schopnosť pomáhať nie je zásluhou ani dôvodom chváliť sa“⁸⁴*

Matulayová (2009) píše o celi pohovoru, ktorý má slúžiť na vyjasnenie kľúčových otázok súvisiacich so zaradením uchádzača na konkrétne pracovné miesto. Patria sem také otázky ako napr. pracovná náplň a časový rozsah práce, práva a povinnosti dobrovoľníka, náhrada výdavkov spojených s dobrovoľníckou prácou, komunikácia s koordinátorom programu a pod.³⁵

Úspešný pohovor pomôže k vytvoreniu pevného vzťahu medzi organizáciou a dobrovoľníkom, pretože sa definujú spoločné záujmy a očakávania prospešné pre obe strany. V prípade pozitívneho výsledku sa ukončí pohovor ponúknutím konkrétneho dobrovoľníckeho miesta. Potom nasleduje školenie, supervízia, prvý kontakt.³⁶

Dobrovoľník na začiatku svojej úlohy pomoci v organizácii prechádza podobnými etapami adaptácie ako platený personál. Je priamo žiadúce, aby bol niekto poverený dočasným tutorstvom nad novým dobrovoľníkom. V tejto funkcii sa výborne osvedčili „starší“ (z hľadiska dĺžky pôsobenia) dobrovoľníci.³⁷

Školenie - výcvik dobrovoľníkov

Dobrovoľníci sa potrebujú zoznámiť s činnosťou, ktorú budú vykonávať. Školenie môže využívať rôzne metódy a to: diskusie, prednášky, samoštúdium, exkurzia na konkrétne miesta výkonu dobrovoľníckej práce, videozáznamy.

³³ TOŠNER, J., SOZANSKÁ, O.: *Dobrovoľníci a metodika práce s nimi v organizáciách*. Praha: Portál 2002, s. 46.

³⁴ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, , Spolok svätého Vojtecha Trnava 2006, čl. 35.

³⁵ Porov. MATULAYOVÁ T.: *Dobrovoľníctvo v sociálnych službách v kontexte andragogiky a sociálnej práce* , [elektronický zdroj], s. 22

³⁶ Porov. MRÁČKOVÁ, A.: *Manažment dobrovoľníkov*, Odborná publikácia vydaná v rámci projektu „Posilnenie ľudských zdrojov vzdelávaním“, Bratislava 2009, s, 30.

³⁷ Porov. MATULAYOVÁ T.: *Dobrovoľníctvo v sociálnych službách v kontexte andragogiky a sociálnej práce* , [elektronický zdroj], s. 22

Pri príprave školenia je potrebné dať zodpovedať dve otázky:

1. Aké informácie dobrovoľníci potrebujú, aby mohli úspešne vykonávať svoju prácu?

2. Aké zručnosti dobrovoľníci potrebujú, aby mohli úspešne vykonávať svoju prácu?

Školenie by sa preto malo skladať z dvoch častí. V prvej časti vysvetlí koordinátor poslanie, ciele organizácie, popis programov organizácie, organizačnú štruktúru, spôsob práce. Počas tejto časti školenia sa dobrovoľník stotožňuje s cieľmi organizácie. Zároveň sa zoznámia s kontextom, v ktorom organizácia pôsobí. Je vhodné, ak sa školenia zúčastnia aj skúsenejší dobrovoľníci, prípadne zamestnanci organizácie, ktorí tiež môžu opísať svoje pôsobenie v organizácii. Títo zároveň privítajú nových dobrovoľníkov, zoznámia sa s nimi a tak dobrovoľníkov vlastne prijímajú do svojho tímu.

Druhá časť školenia sa týka odborných zručností dobrovoľníka (ak ich dobrovoľník potrebuje). Ak pracuje s chorými ľuďmi, potrebuje vedieť o ich fyzickom, psychickom a duchovnom prežívaní, potrebuje vedieť, ako s nimi komunikovať a pod. Toto odborné školenie je potrebné priamo pre vykonávanie konkrétnej dobrovoľníckej činnosti. Ideálne je realizované vcelku, napr. počas jedného víkendu. Počas školenia môžeme dobrovoľníkov zoznámiť so supervíziou a vlastnou psychohygienou.³⁸

V celej tejto fáze zohráva významnú úlohu koordinátor. Mal by to byť človek, ktorému záleží na ľuďoch. Mal by im poskytovať podporu vždy, keď to potrebujú. Koordinátor je zodpovedný za riadny výkon práce dobrovoľníkov a jeho úlohou je organizovať prácu tak, aby každý presne vedel, čo sa očakáva od neho, aj od ostatných. Musí vytvoriť príležitosti pre vlastný rozvoj každého dobrovoľníka, ako aj pomáhať dobrovoľníkom pri prekonávaní najmä počiatočných ťažkostí.³⁹

Efektívne riadenie dobrovoľníkov v organizácii predpokladá „*trojstrannú komunikáciu*“ medzi zamestnancom, dobrovoľníkom a koordinátorom dobrovoľníkov. Tento systém vyžaduje od koordinátora dobrovoľníckeho programu, aby spolupracoval nielen s dobrovoľníkmi, ale aj s plateným personálom a zároveň, aby si uvedomil, že základnú líniu manažmentu tvorí zamestnanec a dobrovoľník.⁴⁰

³⁸ Porov. MRÁČKOVÁ, A.: *Manažment dobrovoľníkov*, Odborná publikácia vydaná v rámci projektu „Posilnenie ľudských zdrojov vzdelávaním“, Bratislava 2009, s. 28.

³⁹ Porov. MAJDÚCHOVÁ, H.: *Manažment dobrovoľníkov - 3. časť*, In Efekt 1/2006, s. 19.

⁴⁰ McCURLEY, S., LYNCH, R.: *Manažment dobrovoľníkov: ako zmobilizovať všetky zdroje komunity*. Bratislava: Slovenská akademická informačná agentúra – Servisné centrum pre tretí sektor 2000., s. 87.

Brozmánová Gregorová, (2009) v Analýze dobrovoľníctva na Slovensku uvádza, niektoré aktivity ohľadom profesionalizácie dobrovoľníkov:

- odborné konzultácie v oblasti manažmentu dobrovoľníkov v organizáciách poskytuje napr. Centrum dobrovoľníctva v Banskej Bystrici.

- Asociácia sociálnych poradcov a supervízorov ponúka vo svojich vzdelávacích programoch samostatný kurz akreditovaný Ministerstvom školstva Slovenskej republiky Manažment dobrovoľníkov.

- odborné publikácie z oblasti manažmentu dobrovoľníkov, manuály a príručky v mnohých organizáciách, týkajúcich sa rôznych aspektov metodiky práce s dobrovoľníkmi.

- pozornosť sa zameriava aj na samotnú prípravu dobrovoľníkov a dobrovoľníčok na prácu s rôznymi cieľovými skupinami (napr. seniormi, ľuďmi v hospicovej starostlivosti).⁴¹

Spirituálna formácia dobrovoľníka

Spirituálnu formáciu dobrovoľníka zdôvodňuje Kompendium sociálnej náuky Cirkvi takto: „*Úlohou laikov je svojimi slobodnými podujatiami preniknúť kresťanským duchom – nečakajúc pasívne na pokyny a smernice – zmyšľanie a mravy, zákony a štruktúry spoločnosti uprostred ktorej žijú*“.⁴²

Pápež Benedikt XVI. v encyklike Boh je láska, nadväzuje na myšlienku kresťanského ducha. Praktická činnosť nie je, ak z nej necítiť lásku k človeku. Túto lásku pápež vysvetľuje takto: „*hlboká osobná účasť na potrebách a utrpeniach druhého, znamená dať mu účasť na mne samom: druhému musím dať nielen niečo zo seba, ale seba samého, aby ho dar neponížil, musím byť v ňom prítomný ako osoba*“.⁴³

Prikázanie lásky, ako personalistická norma je charakteristická nielen na rovine medzisobnej, ale aj na spoločenskej, kde nadobúda podobu lásky k blížnemu v spoločnosti a takto nadobúda špecifickú podobu.⁴⁴

Núdze, s ktorou sa stretáva dobrovoľník, je veľa. Preto je potrebné, aby hľadal rovnováhu medzi činnosťou a modlitbou, ako to robila Matka Tereza. Ona je veľmi jasným dôkazom, že čas venovaný Bohu v modlitbe

⁴¹ Porov. BROZMANOVÁ GREGOROVÁ, A.: *Dobrovoľníctvo ako súčasť vysokoškolskej prípravy sociálnych pracovníkov na Katedre sociálnej práce PF UMB v Banskej Bystrici* - príspevok z konferencie „Nové trendy v príprave a uplatnení sociálnych pracovníkov“, Bratislava (29. - 30.6. 2006).

⁴² PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRÁVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, KBS 2008, Spolok svätého Vojtecha Trnava, Trnava 2008, čl. 532.

⁴³ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2006, čl. 34.

⁴⁴ Porov. KOŠČ, S.: *Človek – tvor Boží a spoločenský*, Ružomberok 2007, s. 48.

nielenže neškodí v činnosti, ale je nevyčerpatelným zdrojom tejto činnosti.⁴⁵

Spojenie s Kristom v modlitbe píše Benedikt XVI. v encyklike *Boh je láska*, je veľmi dôležité, pretože dobrovoľník, ktorý vidí okolo seba biedu, aj hmotnú aj duchovnú nechce zmeniť „Božie plány“, ale hľadá spojenie s Kristom, aby jeho Duch bol prítomný v jeho činnosti. Dôverný vzťah s Bohom a odovzdanosť do jeho vôle, zamedzujú degradácii človeka a taktiež aj obviňovanie Boha, že dopúšťa biedu na človeka.⁴⁶

Protagonistami formácie v sociálnej oblasti vo svojich diecézach majú byť biskupi, kňazi, rehoľné spoločenstva.⁴⁷ Preto Kompendium sociálnej náuky cirkvi zdôrazňuje, že sociálna náuka Cirkvi sa má aplikovať vo formácii kňazov, ktorý v príprave na službu musia odborne poznávať činnosť Cirkvi v spoločenskej oblasti.⁴⁸ Vo formáčnej službe, najmä laikov, sú veľmi dôležité katolícke výchovné inštitúcie, ktoré ponúkajú nielen náuku, ale aj výchovu k dobročinnnej láske a spoločenských povinnosti. Kompendium spomína tzv. „sociálne týždne katolíkov“ v mnohých krajinách, kde sa preberajú skúsenosti zo sociálnej oblasti, preberajú sa aj problémy tejto oblasti.⁴⁹

Pri návšteve Slovenska v roku 1995, Ján Pavol II. seminaristom zhromaždeným v Dóme sv. Martina povedal: „*Nezanedbávajúte ani štúdium sociálnej náuky Cirkvi, aby ste mohli veriacim ponúknuť zásady a hodnoty, ktorými sa budujú inšpirovať v úsilí slúžiť spoločnému dobru svojej krajiny*“.⁵⁰ Od tejto výzvy Jána Pavla II. sa veľa zmenilo aj v štúdiu sociálnej náuky seminaristov, na každej teologickej fakulte sa vyučuje aj sociálna náuka Cirkvi, v kňazských seminároch sú zavedené pastoračné ročníky, kde Bohoslovci na jeden rok sú vyčlenení pre prax najmä v charitatívnych organizáciách Cirkvi.

Bohoslovci zo seminára bl. Petra Pavla Gojdiča, ktorí sú zároveň študenti Teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, absolvovali pastoračnú prax v Gréckokatolíckej diecéznej charite v Prešove a zapojili sa

⁴⁵ Porov. BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2006, čl. 36.

⁴⁶ Porov. Tamže, čl. 35.

⁴⁷ Porov. PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007, čl. 65.

⁴⁸ Pápež Benedikt XVI. v encyklike *Deus caritas est*, zdôrazňuje, že najhlbšou úlohou Cirkvi sú jej tri úlohy: ohlasovanie Božieho slova, vysluhovanie sviatosti a služba lásky a táto patrí k jej prirodzenosti.

⁴⁹ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, KBS 2008, Spolok svätého Vojtecha Trnava, Trnava 2008, čl. 532.

⁵⁰ Prejav Sv. Otca pri jeho návšteve Slovenska v roku 1995, Pápežské misijné diela, Bratislava 1996, s. 9.

do sociálnej služby na týchto pracoviskách: Centrum diecéznej charity, Domov nádeje, Útulok Archa, ADOS Charitas Prešov a redakcia Cesta.⁵¹

Cirkev na Slovensku vkladá nádej do týchto študentov, že v budúcnosti budú nielen vynikajúcimi formátormi sociálnych spolupracovníkov, ale budú aj vzbudzovať v mladých ľuďoch túto službu potrebnú pre Cirkev a spoločnosť.

Kvalitná formácia je veľmi potrebná pre všetkých ľudí, ktorí pracujú v sociálnej oblasti. Formácia sa týka nielen odborného rastu, ale aj duchovnej oblasti, ktorá je nemenej dôležitá. Kiež by v našej spoločnosti bolo čím viac ľudí, ktorí by hovorili: „*ďakujem ti Pane za tobo človeka, ktorého si mi poslal, aby ma sprevádzal v tomto úseku života, keď si sám nevládzem pomôcť*“. (porov. Jn 5, 7)

Záver

Už samotné slovo dobrovoľník prezrádza, že je to človek, ktorý z dobrej vôle nikým nenútený chce pomáhať blížnemu. Dobrá vôľa pomáhať, to je kľúč k dobrovoľníctvu, ale sama o sebe nestačí. Dobrovoľník potrebuje aj formáciu ako intelektuálnu, tak aj ľudskú a duchovnú. Keď práca dobrovoľníka má byť kvalifikovanou službou človeku v núdzi, je nesporné, že dobrovoľník má byť intelektuálne pripravený konať takúto službu ako profesionálny pracovník. Spirituálnu formáciu potrebuje, aby svoju prácu vykonával ako skutok lásky a z lásky k človeku.

Zoznam použitej literatúry

I. Pramene

- BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2006, ISBN 80 – 7162 – 549 – 9.
- BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o integrálnom rozvoji v láske a v pravde, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, ISBN 80 – 7162 – 5786 – 9.
- JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*, Encyklika Jána Pavla II. Vykupiteľ sveta, Zvon, Praha 1996, ISBN 80-7113-178-4.
- JÁN PAVOL II.: *Novo millennio ineunte*, Apoštolský list pápeža Jána Pavla II. Na začiatku nového tisícročia, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2001, ISBN 80-7162-345-8.
- PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2007, ISBN 978-80-7162-695-4.
- PREJAVY SV. OTCA JÁNA PAVLA II. PRI JEHO N8VŠTEVE SLOVENSKA 1995, Bratislava 1996.

⁵¹ GRÉCKOKATOLÍCKA DIECÉZNA CHARITA V PREŠOVE.: *Správa o činnosti za rok 2008*.

SVATÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA 2007, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 20007. ISBN 978-80-7162-683-1.

PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, KBS 2008, Spolok svätého Vojtecha Trnava, Trnava 2008, ISBN 978- 80 7162 -725 -8.

II. Monografie

HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, Trnava, 2007, ISBN 978-80-7141-567-1

KOŠČ, S.: *Človek – tvor Boží a spoločenský*, Ružomberok 2007, ISBN 978 – 80 – 8084 – 227 – 7

MATULAYOVÁ T.: *Dobrovoľníctvo v sociálnych službách v kontexte andragogiky a sociálnej práce* [elektronický zdroj]. Dostupné na: www.pulib.sk/elpub/FF/Matulayova1/index.html

OLAH, M.: *Sociálnoprávna ochrana detí*, Prešov 2005, ISBN 80-8068-349-2.

SCHAVEL, M. a kol.: *Sociálna prevencia*, Prešov 2007, ISBN 978-80- 89271-22-1.

TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*, Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, ISBN 978-80-555-0142-0.

TOŠNER, J., SOZANSKÁ, O.: *Dobrovoľníci a metodika práce s nimi v organizáciách*. Praha: Portál 2002, ISBN: 80-7367-178-6.

III. Zborníky a odborné publikácie a články

BROZMANOVÁ GREGOROVÁ, A.: Dobrovoľníctvo ako súčasť vysokoškolskej prípravy sociálnych pracovníkov na Katedre sociálnej práce PF UMB v Banskej Bystrici - príspevok z konferencie „Nové trendy v príprave a uplatnení sociálnych pracovníkov“, Bratislava (29. - 30.6. 2006)., Dostupné na: <http://www.dobrovolnictvo.sk/?node=82&id=15>

GRÉCKOKATOLÍCKA DIECÉZNA CHARITA V PREŠOVE.: *Správa o činnosti za rok 2008*.

MAJDÚCHOVÁ, H.: Manažment dobrovoľníkov - 1. časť, In Efekt 1/2006. s. 34. Dostupné na: www.niton.sk/documents/46-90-552-efekt_2006_1_str34.pdf

MAJDÚCHOVÁ, H.: Manažment dobrovoľníkov - 3. časť, In Efekt 1/2006, s. 21., Dostupné na: www.partnerstva.sk/buxus/docs/EFEKT_Manazment_dobrovolnikov_3.pdf.

MARČEK, E.: *Dobrovoľníctvo a právna úprava*, Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation, Bratislava 2008, ISBN. 978-80-969271-6-6.

- McCURLEY, S. - LYNCH, R.: Manažment dobrovoľníkov, ako zmobilizovať všetky zdroje komunity, Vybrané kapitoly. Bratislava: SAIA-SCTS, 2000, ISBN 80-88928-42-7.
- MRÁČKOVÁ, A.: *Manažment dobrovoľníkov*, Odborná publikácia vydaná v rámci projektu „Posilnenie ľudských zdrojov vzdelávaním“, Bratislava 2009, ISBN 978 – 80 – 970123 – 3 – 5.

Modlitba Milana Rúfusa

(Na príklade básnickej zbierky Anjeličku, môj strážničku, ktorú ilustrovala Jana Kiselová-Siteková)

MARTINA PETRÍKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Prešov

Abstract: *In this paper we consider about cooperation's possibilities of image and text in the collection of poems of Milan Rúfus (Anjeličku, môj strážničku). In the collection of poetic prayers the dialogue between a word and the image of illustrator Jana Kiselová-Siteková is playing. Through the interpretative processes and intrusions into poetry as the image of life problems and to artistically realized image we emphasize that „interview“ of the poet and illustrator is realized by a notion of presence of something what is invisible to the eye.*

Key words: *Prayer. Poetic image. Image. “Draw-paint”. Spiritual and aesthetic value. Feature of angel, child. Creative words.*

Karl Rahner (1998, s. 18) píše: „Takto sa človek vznáša uprostred medzi svetom a Bohom, medzi časom a večnosťou, a táto hranica je bodom jeho vymedzenia a osudu, „ako istý obzor a hranica medzi hmotným a nehmotným... jestvujúcim akoby na obzore medzi časom a večnosťou“. (Duch vo svete, 407)“ Aj básnická modlitba¹, výraz duše ako *ducha odrazeného v milujúcom vedomí* (podľa Bachtin, 1988, s. 113) Boha, je prejavom ducha a duchovnosti človeka orientovaného na Boha. V Rúfusovom

¹ Žáner básnickej (literarizovanej) modlitby považujeme za jeden z lyrických žánrov prevažne náboženského charakteru, ktorý je spätý s prejavmi viery, nádeje, lásky i pokory a ktorým možno vyjadriť osobný vzťah k Bohu či k absolútnu. Básnická modlitba dnešných dní ako prienik spirituálnej a estetickej dimenzie je najvýraznejšie spätá s menom Milana Rúfusa. Básnik v nadväznosti na tradičné žánrové formy pri reflexii svojho detstva potvrdzuje ich zmysel zmyslom modlitby: „Prišla do mňa po uspávanke a krátku pred rozprávkou. Pieseň, Modlitbička a Rozprávka. Tak sa volali tri sestry-sudičky nášho detstva. (...) Čas, ktorý sme žili potom, tú prostrednú zo sudičiek deťom zatajil. Hoci práve ona vedela dať plný zmysel a celú krásu dvom svojim sestrám“ (Rúfus, 2003, s. 71).

prípade je tým žánrom, ktorý si autor zvolil, pretože, ako píše: „*Bob ma pridržal u detí./ Tam je môj vláčik/ do Osudu*“ (Rúfus, 2002, s. 140).

Obrázok, obraz považuje Jana Kiselová-Siteková za *rovnocenného partnera textu*. V súvislosti s ilustrovaním zbierky básní Milana Rúfusa *Anjeličku, môj strážničku* (2008) hovorí: „*Otvorila som si text – veršiky číre ako kvapka rosy – a čítam. – Kolko sneh má vločiek, tolko pozná star- ká naša krásnych rozprávočiek. – A vznikla dvojstrana. S kalichmi kve- tov a v nich vločky – rozprávočky. Nikdy som sa osobne nestretla s pánom Rúfusom. Jeho reakcie na moje ilustrácie, ktoré som očakávala s trochu úzkosti, mi tlmočila pani Števková. Vraj ho zaujala moja drobnokresba a miniatúrna plocha na vyjadrenie silnej myšlienky. Moje „kresbomalby“ na mnohokrát vypranom plátenku mu pripomínali Liptov. A to ma veľ- mi potešilo, pretože keď si ho vystriem a pripravím na prácu, tiež myslím na domov*“ (Bábiková, 2009). Kniha veršov určená predovšetkým pre det- ského recipienta, no nielen preňho, bola vydaná vo vydavateľstve BUVIK v roku 2008 a je komponovaná ako partnerský rozhovor básnika a ilustrá- torky.

Zbierka veršov pozostáva z *Venovania* a z jedenástich básní, ktoré sú „otvárané“ úvodnými slovami modlitby určenej pre najmenšie deti – *Anjeličku, môj strážničku, opatruj moju dušičku*. V básňach sa obmie- ňa motív, objekt záujmu a modlitby, za ktorý sa básnický subjekt modlí spolu s dieťaťom. Ide o prosebné básnické modlitby či o modlitby bás- ne za mamičku, otecka, sestričku, bračeka, za babičku a starkého, teda za členov rodiny, ale aj za prírodné skutočnosti, za jablonku, hviezdičku, slniečko a za Zemičku. Básnik postupuje od známeho, najbližšieho, cito- vo najdôležitejšieho k (s)poznávanému v širšom okruhu a súvislostiach, k univerzálnejšiemu. Subjekt básne oslovuje a obracia sa v druhej osobe na strážneho anjela ako na duchovnú bytosť reprezentujúcu transcendent- ný moment vo svete. Chápe ho ako prostredníka medzi nebom a zemou. Centrálné motívy anjela a dieťaťa, prosebnej modlitby a básne sa rozrasta- jú o ďalšie motívy významovo späté s detstvom, no nie sú stvárnené len slovom, ale aj obrazom. Ide o „*kresbomalbu*“ charakterizovanú ako tech- niku, ktorá sa v prípade Jany Kiselovej-Sitekovej vyznačuje *jemnou fareb- nostou a ľabkými líniami, vyjadrujúcimi čistotu a bezbrannosť detského sveta a ktoré zároveň mlčky pripomínajú, že ho treba stále ochraňovať* (ibid., 2009).

Z výtvarného hľadiska dominuje obraz anjela a dieťaťa, ktoré sú zobra- zované vedľa seba, v dotykovej vzdialenosti, v dotyku dlaní (pozri Rúfus, 2008, s. 2 – 3). Z kompozičného hľadiska ide o centrálné postavy obrazu, stvárnené na horizontále a v harmonickom vzťahu vyjadrenom číslom dva, ktoré asociuje pokoj. Rovnako je to s farebnosťou obrazu. Farby vstupujú

jú do vzťahov a navodzujú ideálnu komplementárnosť (červená – zelená, oranžová – modrá...); v priestore vystupujú teplé farby do popredia a potvrdzujú dôležitosť stvárňovaných figúr. Hrajúce sa deti sú zobrazované vedľa seba vo väčšom počte podobne ako anjeli, ktorí sa vznášajú. Využíva sa aj multiplikácia, znásobovanie počtu stvárneného objektu, napr. na predsádke, dvojliste spájajúcom knižný blok s obalom knihy. Ďalej je to obraz rodiny, kolísky, bábky a hračiek i fantastických rozprávkových bytostí (z rozprávok o princeznej na hrášku, o Palculienke, o Dlhom, Bystrozrakom a Širokom, z príbehov o Guliverovi a pod.), vtáčat (sykoriek, lastovičiek, volaviek, sojky, rybárika, havrana a pod.), zvieratiek (sobov, mačiek, psíkov a pod.), kvetov a listov stromu (jablonky), lúčnych kvetov (pastierskej kapsičky, margarétok, žltých i červených lúčnych kvetín), trávy a mora, hviezdíčky a slnka, snehových vločiek a mračien, neba a zeme či modlitby symbolizovanej obrazom zopätých dlaní anjela, anjelských krídel. Nebo a zem sú uvádzané do rovnocenného vzťahu, nebo sa zrkadlí² vo vode alebo sa jej podobá a naopak (pozri Rúfus, 2008, s. 36). Svet je tvorený nebom, zemou i vodou, zem je zaplnená deťmi a ostatnými stvoreniami v súlade so stvoriteľským zámerom, priestor medzi nebom a zemou je vyplňaný anjelmi a rozprávkami (pozri Rúfus, 2008, s. 16 – 17, s. 24 – 27) a tí a tie v podobe dobra pre deti dokážu spolu s prírodným krásnom naplňovať a naplniť svet zmyslom. Rovnocennosť neba a zeme (pozri Rúfus, 2008, s. 2 – 3) je kompozične vyjadrená dotykmi medzi nimi, ako aj medzi zemou a morom, ich vzájomným splyňvaním či prestupovaním. Zakrivenie³ horizontálnej línie Zeme asocjuje jej rozľahlosť. Horizont kopíruje znížené rozhranie medzi morom a zemou, ktorú zaplňajú detailné zobrazenia stebiel tráv i hláv vtáčat podľa vertikály. Vzniká zdanie plnosti sveta. Na výjav sa pozeráme zhora, smerom od horizontu Zeme, zdola sa dívame na to, čo vzrastá k nebu. Podobné asociácie navodzuje aj nízko položený úbežník⁴. Vzájomnú blízkosť neba a zeme potvrdzuje aj prerastanie kvetenstva do neba (pozri Rúfus, 2008, s. 9), pričom dôraz sa kladie na detaily drobných kvetín. Otec, mama a deti spolu so psíkom, ako miniatúry, sa pohybujú po horizonte. A keďže je horizont posunutý bližšie k nebu, čo môže súvisieť so stvárnením (posvätnosti) rodiny, na svet sa dívame zhora a nadobúdame pocit rozľahlého zemskeho priestoru.

Obraz anjela môžeme spojiť s dynamickým, ale aj statickým princípom, keďže anjeli sú stvárňovaní ako lietajúce, vznášajúce sa bytosti

² Aj na Monetových malbách lekien sa zviditeľňuje „spôsob, vďaka ktorému sa zdá, že oblaky a kvety zaberajú rovnaké miesto.“ (A. C. Danto, 2008, s. 140)

³ Zakrivenie horizontálnej línie spochybňuje aj stabilné postavenie človeka na Zemi (pozri Kentová, 1996, s. 26).

⁴ Úbežník: „V maliarstve založenom na lineárnej perspektíve je to jediný bod na horizonte, v ktorom sa zbiehajú všetky línie ustupujúce od diváka.“ (Kentová, 1996, s. 62)

(obraz i motív krídel a širokých nadýchaných sukni), ale aj ako odpočívajúce a stišujúce duchovné bytosti (pozri Rúfus, 2008, s. 5 – 6). V zobrazení rovnocennosti anjela a dieťaťa, ktorých figúry sledujú dve na sebe nezávislé vertikály a ktoré sú spojené dotykom dlaní, pôsobí dominantnejšie postava anjela v nadýchanej sukienke, aj keď nemá hmotnejší výraz. Jeho telo totiž dopĺňajú krídla a je stvárnený vo svetlých tónoch farieb. Anjeli sú stvorenia obdivujúce krásno a tešiace sa z neho v prejave participácie na prírodnom krásne – kvetín a vločiek snehu (pozri Rúfus, 2008, s. 24, s. 26 – 27), sú to aj bytosti obalujúce (vystielajúce) priestor a čas detstva duchovnom prostredníctvom ochrany dieťaťa a modlitby pre dieťa v medzipriestore a v medzičase zrenia.

Rozprávka, modlitba a prírodný svet so svojimi etickými a estetickými momentmi disponujú potenciálom pôsobiť vo svojej najprirodzenejšej (najfantastickejšej, najmohúcejšej) a pritom najcitlivejšej podobe na senzibilitu dieťaťa. Farby a ich tóny sú tlmené a zemité, nebadateľne zastúpené sú biela a sivá (pozri detaily obrázkov kvetín, vločiek, oblakov a sivastý odtieň stmievajúcej sa či tmavej oblohy, biela býva označovaná za výraz absolútna, čistoty a svetla). Pozadie maľované na plátno je výsledkom harmonického ladenia farieb, ide o tlmené zelenkasté (symbolizujúce život a počiatok stvorenia), modrasté (reprezentujúce nebo i vodu, ba i nekonečno), hnedožlté tóny (zeme), ktoré sú nanášané kombinovanou technikou, no predovšetkým technikou akvarelu, takže vytvárajú zaujímavý éterický efekt (napr. efekt roztečeného neba, z ktorého sneží, pozri Rúfus, 2008, s. 26 – 27). Tvoria podklad, konečné pozadie (zemeguľu, zem ako horizont, ku ktorému dorastá či sa rozpína skúsenosť dieťaťa, pozri Rúfus, 2008, s. 2 – 3) pre stváňované objekty (motívy) v popredí. Tie zobrazené predovšetkým technikou kresby sú dominantnou figúrou obrázku (pozri obrázky anjela a dieťaťa – obr. 1, rozprávkovkej bytosti, páru sýkoriek, Rúfus, 2008, s. 5 – 6, s. 15, s. 28, s. 38) alebo z kompozičného hľadiska dominujú detaily vyplňajúce celý priestor strany či dvojstrany (pozri obrázky sveta s horizontom, sveta v kvetoch a obklopeného pastierskou kapsičkou, sveta rozprávky, Rúfus, 2008, s. 2 – 3, s. 9, s. 12 – 13, s. 16 – 17 a pod.). Už formát plátna predĺženého podľa horizontálnej osi posilňuje dojem rozľahlého sveta kvetín (pozri obr. 2). V ňom je v netradičnom postavení, asi v jednej štvrtine plochy, stvárnené drobné dievčatko, ktoré sa hrá s bábou. Vizuálnym ohniskom sa stáva dievčatko s bábou, ktorej pohľad priťahuje pohľad pozorovateľa. Ohnisko kompozície sa zrovnoprávňuje s drobnými detailmi plochy, s kvietkami červenej farby. Zároveň sa uplatňujú svetlé okrové tóny farieb, ktoré zjednocujú pozadie obrazu. Výraznejšie farebné kontrasty sú príznačné pre objekty v popredí, napríklad kontrast medzi aktívnymi farbami (žltou a červenou) na pozadí tma-

vej (pasívnej) zelenej farby, ale aj kontrast medzi modrou a červenou farbou sukienky dieťaťa, anjela (pozri Rúfus, 2008, s. 38, s. 6). Prípadne ide o zvýraznenie detailov, zachytených krehkou líniou kresby, dominujúcich na obrázku, v pomere k žiarivej červenej alebo žltej farbe kvetov je použitá tlmená zelená farba pastierskej kapsičky a stoniek i listov kvetov a tráv (pozri Rúfus, 2008, s. 12 – 13, s. 9).

V pomere k prírodnému krásnu zastúpenému kvitnúcou korunou stromu v tlmených farbách je na sukienkach anjelov použitá žiarivá červená – symbolizujúca aktivitu – (pozri Rúfus, 2008, s. 24). Obrázok (pozri obr. 4) má znížený horizont, takže sa na svet koruny stromu a na nebo s anjelní dívame zdola, čím sa posilňuje dojem rozľahlosti neba. Oporným bodom kompozície je strom, ktorý je zároveň dominantou plochy. Oproti plnosti a krásy prírody, oproti dynamike a mnohosti anjelského princípu je zobrazený ľudský prvok, participujúci na prírodnom i duchovnom aspekte bytia. Zastupuje ho figúra dievčatka, ktoré pozoruje so zdvihnutou hlavou svet nad sebou.

V prípade kresby detí a rozprávkových bytostí sú postavy zvýrazňované použitím červenej, modrej, prípadne zelenej farby (podčiarkujú rôznorodosť detí a fantastických bytostí) na tlmenom pozadí svetlých bielych a hnedožltých, prípadne modrastých tónov (pozri Rúfus, 2008, s. 30 – 31, s. 16 – 17). Obrázok detí hrajúcich sa na zemi pod slnkom presahuje plochu strany a rozširuje ju o druhú a tretiu stranu, čím sa násobí stvárnený priestor Zeme (pozri Rúfus, 2008, s. 30 – 32). Na obrázku dominuje slnko s ľudskou tvárou, ktoré pôsobí staticky, ale v pomere k nemu sú na ploche strany zobrazené drobné hrajúce sa deti, ktoré dynamizujú kompozíciu. Horizont je nezreteľný, no napriek tomu môže čiastočne usmerňovať zrak pozorovateľa smerom nadol, k zemi zaplnenej deťmi. Možno hovoriť o koexistencii veľkého a malého, imaginatívneho a pravdepodobného, ako aj o nezvyčajnosti, prípadne fantastickosti proporcií, tvarov a postáv (*kalichy kvetov a v nich vločky – rozprávočky*, anjeli a pod.), čo vyplýva z reakcie na tému a problém básní, ale aj z drobnokresby a dôrazu na detail, a tak sa *miniaturná plocha* stane priestorom na otváranie sa zeme nebu a neba zemi, pre ich zrovnoprávňovanie a zduchovňovanie.

Využívajú sa tu priestorové opozície popredia a pozadia, stvárňovaný prírodný svet na zemi je svetom otvoreným nebu a transcendentným momentom, ktoré vyplývajú zo (zámeru) stvorenia sveta. Zelený svet je plný živých bytostí (detí, anjelov, zvierat a kvetín), prírodné krásno je mystifikované, napr. svojím prerastaním k výškam neba na ploche zaokrúhľujúceho sa horizontu zeme, presnejšie na ploche mikropriestoru, vyplnením (dvoj)strany stromom a jeho „obývaním“ vtáčatami v nepomernej veľkosti a dopĺňaním anjelní taktiež v nepomernej veľkosti, čím sa

rozdúchava fantastickosť zobrazenia. Je však aj poľudšťované a zduchovňované zasadzovaním detského alebo anjelského prvku do jeho štruktúry. Dochádza k zrovnoprávňovaniu dieťaťa a prírody, vtáčata a stromu, anjelov i detí a pod., čo ilustrátorka vyjadruje prostredníctvom symetrie tvarov, porovnateľných proporcií (anjel – dieťa) a veľkostí (dieťa – kvet) porovnávaných skutočností (pozri Rúfus, 2008, s. 12 – 13, pozri obr. 2).

Je pritom zrejmé, že oproti sukcesívnosti epickéj výpovede sa stavia simultánnosť ako výstavbový princíp lyriky, ktorý sa úročí aj vo výtvarne realizovanej výpovedi obrazu. A obraz ako autonómny významový celok nemá úlohu „prerozprávať príbeh“ za textom básne, ale chce byť jej *partnerom*. Báseň ako obraz životného problému sa tak v Rúfusovom prevedení, vo vzťahu k modlitbe a so zameraním na detského čitateľa, stáva rozhovorom s výtvarným obrazom, s anjelom strážnym z lásky a z úcty k blízkym i k prírodnému životnému svetu a zemi i jej stvoreniam. Tento rozhovor je realizovaný s tušením o prítomnosti a sprítomňovaní toho, čo je očíam neviditeľné, čo je nezobraziteľné. Anjeli strážcovia nás majú viesť k dobrým myšlienkam a chrániť nás od zlého, modliť sa a prednášať naše modlitby Bohu, v čom tkvie ich funkcia – premostovať nebo a zem („*Hľa, ja pošlem pred tebou svojho anjela, aby ťa ochraňoval na ceste a dovedol ťa na miesto, ktoré som ti pripravil.*“ Ex 23, 20). V prípade básní modlitieb *Anjeličku, môj strážničku...* možno jednoznačne, už v nadväznosti na úvodné slová žánru prvej modlitby a vo väzbe na básnikovu nemožnosť *štylizovať sa* (pozri Rúfus, 1998, s. 130) v básni hovoriť o *premostovaní* individuálnej, v čase znovuobnovovanej (v pamäti) i sprostredkúvanej (básňou) skúsenosti a konvenčnej formy premieňanej na nekonvenčnú modlitbu každodennú s kvalitami esteticky účinného artefaktu. Potenciál riešiť problém (samota – prítomnosť všeobjímajúceho, starostlivého bdelého vedomia, neláska – prítomnosť citu lásky a dotyku matky a otca, ohrozenia – bezpečia, reality – jej vystieľania imaginatívnymi momentmi a ozmyslupňovania duchovnými princípmi, neprirodzenosť – prirodzenosť vecí a javov vo svete, nezakorenenosť – zakorenenosť vo svete a pod.), presnejšie predchádzať problémovému „zneniu“ života dieťaťa sa v nej realizuje v podobe subjektívnej intervencie subjektu básne a jeho lyrického druhu skúsenosti a poznania. Paradigmatický výstavbový princíp vo výpovedi o svete konfrontuje prvky a aj prostredníctvom obrazov (metafor, opakovacích figúr predovšetkým na úrovni vstupnej formuly básní) rozvíja obrazotvornosť, „rozdúchava“ cítenie a myslenie dieťaťa, pomáha ustrážiť svetelnosť a čistotu jeho sveta.

Už básnikovo *Venovanie* zbierky Božiemu dieťaťu využíva bohatú symboliku a metaforiku. Synekdochické pomenovanie dieťaťa ako *blávk* *ky maličkej* (Rúfus, 2008, s. 4), rozvíjané priradením dieťaťa k *Božím*

deťom (ibid., s. 4), vyústi do poznania sprostredkovaného symbolom *srdca* a širšie metaforou „*máš v srdci svojho Strážnička*“ (ibid., s. 4), podľa ktorého nie je samo a nechcené. Oslovovanie dieťaťa, potenciálneho recipienta ukotveného prostredníctvom metafory „*pod modrou strechou neba*“ v domovskom priestore pod kuratelou všeobjímajúceho vedomia, vyúsťuje do výziev „*Buď teda šťastná, veselá*“ (ibid., s. 4), „*Stráž si v ňom (srdci, dopln. M. P.) svojho anjela, ako on stráži teba*“ (ibid., s. 4). Tým sa nastoľuje participačný vzťah medzi pozemským a nadpozemským svetom, medzi zemou a nebom, medzi dieťaťom a anjelom, navodzuje sa pocit zainteresovanosti na veciach z nášho (neprestajne sa rozširujúceho) dosahu. Utvrdzujúci vzťah medzi nebom a zemou je vyjadrený básnickým obrazom a umocnený výtvarným stvárnením. Pravidelný rytmus a naučavý tón textu idú ruka v ruke. Účinok sémantickej stránky textu je zosilňovaný obrazmi s konkrétnym obsahom (hlávka, dieťa, srdce, anjel, strecha, nebo), ich zážitková hodnota rastie (prostredníctvom konotácií básnického obrazu) cez napojenia na detskú skúsenosť (postaviť dom so strechou, bývať pod strechou domu...), cez jej rozširovanie do duchovnej, teda zmyslovo neuchopiteľnej sféry, ale aj využívaním farebnosti. To, čo je neviditeľné či nezobraziteľné, pomáha (v kontúrach cez konotácie) dotvoriť slovo (básnický) obraz, to, čo je nevypovedateľné, pomáha dopovedať výtvarná zložka textu. Ide o dvojstranu – textovú časť, báseň a výtvarnú časť, obraz dieťaťa s anjelom, pričom sa využíva symbolika objatia malého väčším, dieťaťa a anjela ako centrálnych objektov na ploche strany s preferenciou zemitej (ukotvujúcej) farby v kontraste k svetlým (preduchovňujúcim) tónom tvárí.

Modlitba báseň *Anjeličku, môj strážničku, opatruj moju dušičku...* je prvou zo súboru prosebných básní. Spolu s obrazovou časťou na dvojstrane minimalizuje problémovosť sveta dieťaťa v závislosti od umocňovaných schopností duchovnej bytosti („*Anjeličku, môj strážničku,/ unesieš ma na maličku/ ako kvapku rosy*“, Rúfus, 2008, s. 7), teda opateru duše ako potenciálneho zdroja kolízií tematizuje ako úlohu naplniteľnú duchovne nelimitovanou bytosťou z viery a chcenia. Obrázok (pozri obr. 3), komunikujúci s básňou má podobu dvoch na ploche stránky súmerne stváraných objektov, anjela a dieťaťa v kolíske. Z kompozičného hľadiska sú zobrazení podľa dvoch nezávislých vertikál. Farebne ich zjednocujú hnedožlté tóny farieb a oddeľuje ich, no pritom umocňuje pôsobivosť obrázku červená na rúchu anjela ako aktívneho strážcu. K zjednoteniu dochádza aj prostredníctvom jednoduchých (zaokrúhľujúcich) línií (svätožiary, zadného a predného štítu kolísky) harmonizujúcich či stabilizujúcich tento tichý svet (modlitby anjela a pokojného spánku dieťaťa). Ide o svet vzájomnej podobnosti v čistote a pokoji, dlane anjela zopnuté k modlitbe sú zárukou

bezpečia a pokoja dieťaťa uloženého v kolíske. Modliaci sa anjel a dieťa v kolíske majú temer povahu ikony, *modlitby písanej farbami*, sakrálného obrazu zobrazujúceho premostenie pozemského a nadpozemského sveta. Ikona má vizuálnymi, výtvarnými prostriedkami prehĺbiť duchovnosť, umožňuje *uzrieť viditeľné vyjadrenie neviditeľného, tajomného či duchovného sveta*. Ďalšie z básní tematizujú pozitívne prejavy rodinného života dieťaťa a života prírody a Zeme, rozdúchavanú citovú skúsenosť, aby ju ustrážili pre večnosť.

Spomedzi jednotlivých básní modlitieb ešte vyberáme v súlade s naším zámerom báseň *Anjeličku, môj strážničku, opatruj moju babičku*. Báseň je napísaná na ploche jednej strany, no spolu s obrazovou časťou zaplňajú štyri stránky. Dvojstrana (pozri obr. 5), ktorú ilustrovala Jana Kiselová-Siteková v nadväznosti na túto modlitbu báseň rozkryla široký priestor pre fantáziu. Vedľa seba a potom v radoch, simultánne radí kalichy kvetov a v nich pestrofarebné rôznorodé vložky, *rozprávочки* na modrastom pozadí neba. Plocha dvojstrany organizovaná podľa horizontály vytvára priestor pre rozľahlý imaginatívny svet, ktorý možno zviazať so zemou „len“ cez obrazy kalichov kvetín. V mikropriestore kalicha, nosiča malého sveta rozprávky sa umocňuje a rozohráva hra fantázie. Oproti sukcesívnosti epického príbehu sa na obrázku využíva výtvarná skratka, za príbeh rozpráva obraz centrálnych figúrok príbehu. Fantazijné a duchovné momenty zachytené na ploche dvojstrany prenikajú aj do domovského pozemského priestoru, čo sa výtvarne realizuje ako prienik minimalizovanej fantastickej figúrky na plochu tretej strany, plochu s pozadím steny s namalovanou vzorkou.

Lyrický subjekt tejto prosebnej básne je ešte úspornejší vo výraze. V čase overovaná skúsenosť subjektu básne podmieňuje tušenie o možnosti životného problému. Subjekt očakáva problém v perspektíve, no rieši ho či zmierňuje prostredníctvom modlitby už teraz.

Ľudský svet je limitovaný konečnosťou, no pre nekonečno a s ním zviazané hodnoty sa možno vo viere rozhodnúť, a tak prelomiť konečnosť do nekonečna. Problém tejto básne, ba i ďalších Rúfusových básní netkvie v bezprostrednom ohrození či obmedzení života, ale v potrebe umocniť silu viery, „rozdúchavať“ ju z potreby hatiť limity života pre dobro a krásu, ale vlastne pre krásu a dobro, lebo sú jedným. Paradigmatický princíp sa uplatní pri výstavbe veršov, pri priradovaní kalichov kvetín do paralelných radov vo výtvarnej realizácii, na úrovni celkov básní, pri opakovaní vstupnej formuly modlitby, pri vzniku metafory. Tu sa primeriavajú a premeriavajú možnosti usúvzťažnenia prírodnej a rozprávkovej fantastiky, násobí sa a „nadýchava“ potenciál fantastických, ale vlastne i duchovných skutočností, svety snehových vločiek sa stávajú v metafore svetmi rozprávok, štr-

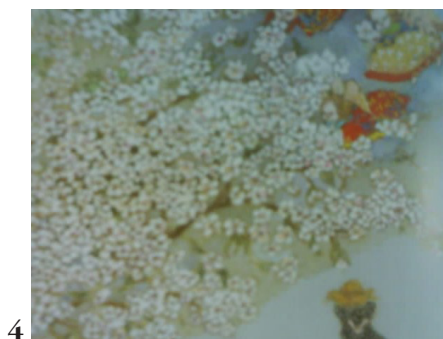
bina medzi pozemským a nadpozemským sa vyplní. Za jej vystielaním stojí múdrosť človeka, získaná v čase a odovzdávaná z generácie na generáciu aj prostredníctvom rozprávky, aj prostredníctvom modlitby, aj prostredníctvom básne, v trojjednosti ich spolubytia v Rúfusovom básnickom výraze, vo farebnom i posvätnom obraze detstva. Básne sú i chválou a radostnou oslavou života znásobeného dobrom a krásou, sú pripodobnením života nebu, čo sa aj v nadväznosti na ľudovú múdrosť znovupripomína v strofách básne venovanej babičke – „*Kolko sneh má vločiek,/ tolko pozná star-
ká naša/ krásnych rozprávočiek.// A keď mi ich rozpráva,/ nezaspím,/ jój,
kdeby!// Ako taký anjeliček/ bývam v siedmom nebi.*“ (Rúfus, 2008, s. 19)

Konštanty básnického a výtvarného spôsobu stmelovania pozemského a nebeského sveta sú síce vo svojich prostriedkoch odlišné, ale vo svojich zámeroch a dosahoch sú stratégiami rovnakého druhu. Chodia po podloží svojho rodu (modlitba, rozprávka – plátno, hnedožlté, zelené, zemité a modrasté tóny farieb), rastú k nedozerným výškam cez svoju kultúrnu víziu skutočnosti (jazyk, slovo, motív anjela, dieťaťa a pod. – výtvarná reč, obraz s *jemnou farebnosťou a labkými líniami*, motív anjela, dieťaťa a pod.), aby ju uchovávali v jej „páperovej“ (lahučkej a krehkej) podobe pre detstvo, aby ju videním večnosti rozhojnili pre Večnosť.

Zoznam použitej literatúry

- BÁBIKOVÁ, Marta. 2009. Obrázok je rovnocenný partner textu. Rozhovor s ilustrátorkou Janou Kiselovou-Sitekovou. In: Knižná revue 2009/21 [online]. 14. 10. 2009 [cit. 2010-08-26]. Dostupné na internete: <http://www.litcentrum.sk/49402>
- DANTO, C. Arthur. 2008. *Zneužitie krásy. Estetika a pojem umenia*. Preložil: J. Cseres. 1. vydanie. Bratislava: Kalligram 2008.
- KENTOVÁ, Sarah. 1996. *Umenie zblízka – kompozícia*. Preložila: J. Račková. 1. vydanie. Bratislava: PERFEKT 1996.
- MANGUEL, Alberto. 2008. *Čtení obrazů. O čem přemýšlíme, když se díváme na umění?* 1. vydanie. Brno: Host 2008.
- RAHNER, Karl. 1998. *Filozofia pre každého*. 1. vydanie. Košice: Knižná dielňa Timotej 1998.
- RÚFUS, Milan. 2008. *Anjeličku, môj strážničku*. Ilustrovala: Jana Kiselová-Siteková. Bratislava: Vydavateľstvo BUVIK 2008.
- RÚFUS, Milan. 2003. *Modlitbičky*. 1. vydanie. Druhá dotlač k 9. vydaniu. Bratislava: Mladé letá 2003.
- RÚFUS, Milan. 1998. *Rozhovory so sebou a s tebou I. (z rokov 1965 – 1991)*. 1. vydanie. Bratislava: Vydalo Národné literárne centrum 1998.
- RÚFUS, Milan. 2002. *Život básne a báseň života. Úvahy o umení*. 1. vydanie. Bratislava: Literárne informačné centrum 2002.

Príloha: Ilustrácie Jany Kiselovej-Sitekovej zo zbierky Milana Rúfusa *Anjeľičku, môj strážničku* (2008, obr. 1 – s. 38, obr. 2 – s. 12 – 13, obr. 3 – s. 6, obr. 4 – s. 24, obr. 5 – s. 16 – 17).



Augustínova kritika pelagiánskych názorov v spise De gestis Pelagii

MARTIN VAŠEK

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Nitra

Abstract: *The main topic of Augustine's thinking is the issue of a grace he had devoted to a confrontation with the pelagianism. Augustine had been getting into a criticism of the pelagian opinions for twenty years. In this article, I am concentrating on the analysis of chosen parts of the work De gestis Pelagii. Here Augustine has a critical attitude to some sentences which had been the reason of the accusation of Pelagius. However, he refused the authorship of the quotations which were dedicated to him and then he was rehabilitated in Lydd (Diaspolis). According to Augustine's theory he differs the grace from other forms of a support and he says it is a specific example of help. He refuses identification of the grace with naturalism and getting to know a law and its conditioning to the previous good deeds and faith of a human. Augustine does not obviously develop his opinions and attitudes in this work. He just reminds the key problems and inadequate solutions of the whole controversy of the grace.*

Key words: *Grace. Freedom of will. Faith. God's law. Predestination.*

Úvod

Pelagiánska náuka sa netýkala iba teologických problémov, ale zasahovala predovšetkým a pôvodne etické otázky. Preto jej Cirkev dlho nevenovala náležitú pozornosť. „Kontroverzie medzi Augustínom a Pelágiom sa začali až vtedy, keď Pelágiov žiak Caelestius po páde Ríma (24. augusta 410) prišiel do Kartága. Dovtedy sa o Pelágiových knihách v Afrike nevedelo.“¹

Spis *De gestis Pelagii* pochádza z roku 417. Je adresovaný biskupovi Auréliovi a podnetom k jeho napísaniu bol proces s Pelágiom, ktorý sa konal v palestínskej Lydde v roku 415. Augustín získal protokol z cirkev-

¹ Porov.: HORKA, R.: *Poznámky k spisu O milosti a slobodnej vôli*. In: SV. AUGUSTÍN: *O kresťanskej náuke. O milosti a slobodnej vôli*. Prešov : Petra, 2004, s. 171-177.

ného pojednávania o Pelágiovi, podľa ktorého nebol odsúdený biskupmi Palestínskej provincie a je stále považovaný za katolíka. Pelágus odmietol názory svojho žiaka Caelestia, ktoré mu boli pripisované. Takto bolo odsúdené učenie jeho žiaka a on sám bol rehabilitovaný. Podľa Augustína však Pelágus zavádza, koná vo svoj vlastný prospech a pokračuje vo svojom učení, ktoré na synode v Lydde (Diospolis) odmietol. Augustín neznevážuje rozhodnutie východných biskupov, pretože vychádzali z vlastnej Pelágievej reči pri obhajobe. Nemohli ale dostatočne zohľadniť všetky jeho spisy, v nich traktovanú problematiku a jej výklad.

V článku sa zameriam na niektoré body polemiky medzi Pelágiom a Augustínom prejednávanej v tomto spise. Augustín sa kriticky stavia voči konkrétnym vetám z Pelágiovho spisu *Liber eclogarum*, ktoré boli dôvodom jeho obžalovania. Najskôr uvedie spornú vetu (nie vždy sa ale jedná o Pelágiov výrok, ale v mnohých prípadoch o Caelestiov, ktorý mu bol pripisovaný) pripojí Pelágiov výklad a následne vlastné kritické objasnenie danej problematiky.² V celom protipelagiánskom spore musíme rozlišovať medzi stanoviskom Pelágia a jeho stúpencov – advokáta Caelestia a popredného teológa biskupa Juliána z Aeclanu. Z pohľadu hipponského biskupa bol proces poznačený nejasnosťami, nedôslednosťou, neúplnou znalosťou ďalších Pelágiových spisov a výrokov. Ak by sa dostatočne zväčšil presný zmysel jeho slov a prihliadlo sa i k ostatným dielam, nemohol by byť ďalej považovaný za katolíka a oslobodený z obžaloby.³

Augustínova kritika Pelágiových názorov

Jedným z bodov Pelágievej obžaloby bol názor: iba ten môže žiť bez hriechu, kto pozná zákon. Z poznania zákona prichádza pomoc, aby človek mohol žiť bez hriechu. Pelágus podopiera túto mienku i zvolaním proroka Izaiáša: „mali náuku a svedectvo“. (Iz 8,20) Uvedenú vetu a následný výklad považovala synoda za zhodnú s cirkevným učením. Augustín však veľmi správne smeruje k jadru veci, nakoľko zmysel uvedeného výroku nemusí byť jednoznačný, veta sa dá vyložiť rôzne. V tomto prípade sa do hry dostávajú aj problémy týkajúce sa prekladu. Obhajoba prebiehala pred gréckymi biskupmi a z tohto dôvodu bol nutný tlmočník.

² L. Karfíková sa rozborom niektorých častí spisu zaoberala v knihe *Milost a vôľa podľa Augustína*. KARFÍKOVÁ, L.: *Milost a vôľa podľa Augustína*. Praha : OIKOYMENH, 2006, s. 198-203.

³ Spor medzi pelagiánmi a Augustínom bol sporom o správnu interpretáciu biblických textov a tým o autentický kresťanský výklad a učenie. K niektorým problémom biblickej hermeneutiky viď napr. úvodnú štúdiu M. Andokovej k spisu *De doctrina christiana*. ANDOKOVÁ, M.: *Úvod k De doctrina christiana*. In: SV. AUGUSTÍN: *O kresťanskej náuke. O milosti a slobodnej vôli*. Prešov : Petra, 2004, s. 21-29.

Následkom toho nebol dostatočne zohľadnený presný zmysel slov a tiež výklad vety v ostatných Pelágiových dielach.

Augustín chce poukázať na rozdiel medzi tvrdením „človek je prostredníctvom znalosti zákona podporovaný, aby neupadol do hriechu“ a tvrdením „nikto nemôže žiť bez hriechu, okrem toho, kto má poznanie zákona“.⁴ Diferencuje dve formy podpory (*adiutorium*, pomoci): podpora, bez ktorej nie je vôbec možné dosiahnuť určitý efekt, cieľ, činnosť – t.j. to, k čomu pomáha, nie je možné bez nej realizovať (napr. bez lode cestovať po mori, bez nôh kráčať.) Sem Augustín zaraďuje i prípad milosti, pretože bez nej nie je možné žiť spravodlivo. Iným druhom sú prostriedky, ktoré nie sú nevyhnutné k dosiahnutiu cieľa, pretože môže byť dosiahnutý aj iným spôsobom (napr. i keď pri žatve pomáha mlátačka a vychovávateľ pomáha vodiť deti do školy, jestvujú aj iné možnosti). Otázkou je, do ktorej skupiny patrí poznanie zákona – akým spôsobom podporuje nespáchanie hriechu (život bez hriechu). Je poznanie zákona nevyhnutné, aby sa človek hriechu stránil? Augustín sa snaží poukázať na množstvo ľudí, ktorí nemajú presné poznanie zákona a konajú na základe zbožnosti jednoduchej viery, nádeje a lásky. Dôverujú milosti Krista, ktorou môžu byť očistení od hriechu. Poznanie zákona patrí preto do druhej skupiny, je inou formou pomoci, ako pôsobenie milosti. Pelágiova náuka ale vyvoláva dojem, akoby i milosť spadala do tejto druhej kategórie „pomoci“.⁵

Ďalšou predloženou spornou tézou je: všetci sú riadení (*regō*) vlastnou vôľou.⁶ Podľa Pelágia Boh podporuje slobodné rozhodovanie, ktoré volí dobro. Pokiaľ však človek hreší, koná to sám, takpovediac vo vine vlastného slobodného rozhodovania. I keď ani tieto formulácie nevyvolali znepokojenie biskupov, Augustín problematiku ďalej spresňuje. Zostať riadený iba vlastnou vôľou, by znamenalo podobať sa ovciam bez pastiera (Mk 6,34). Kladie dôraz na Pavlove slová: „Lebo všetci, ktorých vedie (*agō*) Boží Duch, sú Boží synovia.“ (Rim 8,14) Poukazuje na rozdiel medzi slovami riadiť (*regō*) a viesť/zachádzať s niekým (*agō*). Druhý výraz je „silnejší“ – vyjadruje skutočnosť podrobenia, vedený sotva koná niečo sám. Napriek tomu i pod vplyvom milosti Boha je človek slobodný, je jeho dieťaťom. Slobodná vôľa preto nemôže urobiť nič lepšie, ako nechať sa Bohom viesť; toto vedie je zároveň jej podporou v konaní. Podrobenie sa Bohu je jedinou cestou Božích detí; vlastná vôľa nemôže byť rozhodujúcim vodcom. Augustín myšlienku dokladá slovami knihy Múdrosti: „Modlil

⁴ AURELIUS AUGUSTINUS: *De gestis Pelagii*. I,3 In: KUNZELMANN, A., ZUMKELLER, A. (Hrsg.): *Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade*. Würzburg : Augustinus Verlag, 1964, s. 198-319.

⁵ KARFÍKOVÁ, L.: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha : OIKOMENH, 2006, s. 199.

⁶ *De gestis Pelagii*. III,5 (ďalej uvádzam iba názov spisu)

som sa, preto sa mi dostalo rozumnosti, vyzýval som Boha a vstúpil do mňa duch múdrosti.“ (Múdr 7,7) a Prvého listu Korinťanom: „My však máme myseľ Kristovu.“ (1 Kor. 2,16) Týmto Duchom a nie silou vlastnej vôle sú vedení a riadení Boží synovia.

V Augustínovom myslení – ako je známe – vôľa samotná je nedostatočná na konanie dobra. Pokiaľ človek volí dobro, je to spôsobené (či zapríčinené) milosťou; nie sme v situácii o akej hovorí Pelágus, keď Boh podporuje vôľu, ktorá sama volí dobro. Láska k životu a dobru nie je výlučne záležitosťou vôle, primárnu úlohou zohráva podpora Boha.⁷ V tomto spise hipponský biskup opäť iba potvrdzuje svoje predchádzajúce úvahy a pozíciu – teória predestinácie je tu ďalej zachovaná. Tí ktorých vedie Boží Duch, sú predestinovaní. Človek po prvotnom hriechu je nedostatočný uchrániť sa zla a vlastnou vôľou prekonať žiadostivosť tela. Dokáže sa približovať spravodlivému životu iba vtedy, ak sa zrieka dôvery v silu a možnosti vlastnej vôle. I postoj zrieknutia sa a obratu je dôsledkom pôsobenia milosti, ktorá nie je udelená všetkým.

Ďalšia veta, ku ktorej sa Pelágus musel vyjadriť sa týkala eschatologických otázok. Podľa sporného tvrdenia bezbožní a hriešni nebudú pri večnom súde ušetrení (zachovaní), ale spálení večným ohňom. Otázkou je, či každý hriešnik bude potrestaný, alebo môžu byť jeho nedokonalé skutky odpustené. V nadväznosti na Pavlove slová v Prvom liste Korinťanom (3,11-15) – ak je na fundamente ktorým je Kristus, postavená iba stavba z dreva, sena, slamy – môže byť takýto človek zachránený? Odpúšťa Boh hriechy pri poslednom súde, alebo odmeňuje každého podľa jeho vykonaných skutkov bez milosrdenstva? Problém siaha až k Origenovej myšlienke apokatastasis. Podľa tohto učenia diabol a jeho anjeli môžu byť (i keď po dlhom čase) znovu očistení a slobodní od všetkých trestov a dosiahnuť blaženosť. Pelágus neakceptuje Origenovo stanovisko, podľa ktorého môže byť raz oslobodený ten, ktorý bol potrestaný večným trestom. Augustín s jeho postojom voči Origenovi súhlasí, pretože sám proti nemu kriticky vystúpil. Dá sa povedať že ide o extrémne učenie, v ktorom je kladený dôraz na milosrdenstvo Boha, o jednostrannú teóriu preferujúcu milosť. Záchrana sa týka všetkých, vrátane diabla samotného. Augustín neakceptuje ale Pelágiovo presvedčenie o prísnom poslednom súde s absenciou milosrdenstva. V kresťanskej tradícii takéto myslenie neobstojí. „Bez milosrdenstva čaká súd na toho, kto nepreukázal milosrdenstvo.“ (Jak. 2,13) Pelágus by sa tým dostal do druhého extrému – otázkou by bolo, či by spása bola vôbec možná, z dôvodu hriešnosti každého človeka. Preto je nutné rozlišovať medzi hriešnikmi, ktorí môžu byť

⁷ *De gestis Pelagii*. III,7: Si autem bonum et vitam diligit, non solum voluntas id agit, sed divinitus adiuvatur.

zachránení očisťujúcim ohňom a tými, ktorí sú potrestaní večným trestom. Augustín vypovedá jasne a cituje biblický výrok: ak by sme akceptovali predstavu odsúdenia všetkých hriešnikov bez výnimky, vyriekli by sme tým i súd o sebe samých. „Kto môže povedať: Ja som si srdce očistil, som čistý od hriechu?“ (Prís. 20,9) Pelágus ale predsa svoje stanovisko zmiernil tým, že hovoril o ľahších hriešnikoch, ktorí môžu byť očistení.

Ďalšia problematická veta sa týkala možnosti bezhriešneho života – človek by mohol, ak by chcel, žiť bez hriechu a zachovávať Božie prikázania. Pelágus koncipoval listy s prekvapujúcimi výpoveďami o počestnom a spravodlivom spôsobe života, ktorý je možné vo svete dosiahnuť. Pred cirkevným súdom ako jasne vidno, koná nanajvýš opatrne, prezieravo a diplomaticky.⁸ Svoje výpovede obhajuje dôrazom na nutnosť milosti: samotnú schopnosť k takémuto konaniu dáva Boh. Tiež sa od niektorých výrokov dištancuje. V obhajobe chcel vyzdvihnúť na jednej strane milosť Boha a súčasne aktivitu človeka, jeho úsilie o cnostný život. Nepracuje ale s predstavou človeka bez viny, opätovné pády do hriechu sú trvalou súčasťou ľudskej existencie.

Podľa Augustína význam jeho slov o milosti nie je celkom jasný, ale skôr dvojznačný. Precizuje chápanie milosti, ktoré je v zhode s cirkevnou tradíciou, zodpovedá Písmu a tým je v rozpore s Pelágiovým chápaním.⁹ V prvom rade milosť nie je možné stotožniť s prirodzenosťou (*gratia non est natura*), ale ňou je krehká prirodzenosť podporovaná. Milosť nie je identická s poznaním zákona (*gratia non est legis scientia*), pretože ako hovorí apoštol Pavol, ak by spravodlivosť prišla skrze zákon, Kristus by zomrel nadarmo. Okrem toho poznanie zákona bez milosti Ducha ktorý oživuje (2 Kor 3,6), prebúdza v človeku všetku žiadostivosť. Augustín tu znovu nadväzuje na Pavlove texty, ktoré sú pre neho rozhodujúce. V tomto prípade na poslanie zákona, ktorým sa odкрýva a poznáva hriech, a súčasne prebúdza žiadostivosť: „Lebo žiadostivosť by som nepoznal, keby zákon nebol povedal: Nepožiadaj!“ (Rim 7,7) Poznanie konkrétneho príkazu či zákazu neuschopňuje človeka aby ho realizoval. Vláda v ňom napätie ducha a tela, rozpor zákona rozumu a zákona prítomného v jeho údoch. I keď je prítomná dobrá vôľa, mocnejšia je náklonnosť k zlému.¹⁰

Augustínovi robila starosti i veta ku ktorej sa Pelágus tiež musel vyjadriť: Boh udeľuje všetky milosti tomu, kto je hodný (*dignus*) ich prijať, tak

⁸ Porov. KARFÍKOVÁ, L.: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha : OIKOMENH, 2006, s. 201.

⁹ *De gestis Pelagii*. VII-X

¹⁰ *De gestis Pelagii*. VII: ...inest voluntas bona et valet operatio mala. Augustín ďalej pripomína Pelágiov spis *De natura*, v ktorom zastáva inú pozíciu, zjavne protirečiacu katolíckemu výkladu. Podstata milosti spočíva v tom, že naša prirodzenosť má posibilitu neherešiť, pretože je vybavená slobodnou vôľou. Porov.: *De gestis Pelagii*. X,22

ako ich daroval apoštolovi Pavlovi.¹¹ Podľa hiponského biskupa ide o bod, ktorý musí byť zvlášť starostlivo zohľadnený.

Už v známej odpovedi Simplicianovi rozoberal prípad apoštola, na ktorom demonštroval práve nezaslúženosť milosti a zároveň jej rozhodujúcu úlohu pri obrate vôle. Vôľa sa nemôže zamerať na niečo a nasledovať to, pokiaľ sa nestretá s tým, čo ju teší a láka. Samotné stretnutie s daným objektom túžby (a jeho vytrvalé nasledovanie) však nie je v jej moci. „Čo iné chceš Šavol, než prepadnúť, odvliečť, uväzniť a popraviť kresťanov? Aká zúriť to bola vôľa, aká zbesilá, aká slepá! A predsa bol Šavol jedným blašom zhora zrazený na zem a stretol sa s takým videním, ktorým sa zlomila zúrivosť a ona myseľ i vôľa bola napravená a obrátená k viere...“¹²

Ak by sa zdôrazňovala priorita zásluh, skutkov, stav človeka, ktorý je hodný prijať milosť, odstránil by sa skutočný zmysel pojmu milosť. Pavol sám jasne učí: „Ak však z milosti, tak už nie zo skutkov, veď inak by milosť už nebola milosťou.“ (Rim 11,6) To čo je zaslužené a povinné, nemôže byť milosťou. Milosť je darovaná, dlh je to čo sa vracia a spláca.¹³ Pavol bol pre Augustína veľkým učiteľom, vyznavačom a hlásateľom milosti. Okrem toho bolo pre Augustína v rámci jeho myšlienkového schému neakceptovateľné hodnotiť zvlášť pozitívne skutky neveriacich (a pochopiteľne z hľadiska spásy skutky človeka vôbec – v zmysle priority). Potvrdzuje to aj v tomto spise citovaním Pavlovej vety: „A všetko, čo nie je z viery, je hriech.“ (Rim 14,23) Viera je počiatkom a základom dobrých skutkov; bez tohto fundamentu sú skutky človeka nedostatočné. Sama je účinkom milosti, nie výkonom človeka. Viera ako počiatok a predpoklad všetkého dobra v našom konaní je darovaný.

Nedá sa v žiadnom prípade tvrdiť, že Pavol bol hodný milosti z dôvodu skutkov, alebo viery. Sám je príkladom veľkej milosti a následne jej veľkým zvestovateľom. Ak Pavol píše o venci spravodlivosti, ktorý mu bude v onen deň odovzdaný, môžeme tvrdiť, že bude odovzdaný za zásluhy, avšak jeho zásluhy sú Božie dary.¹⁴ I Pavlov apoštolát je dôležité chápať ako nezaslúžený dar milosti nehodnému človeku. Jeho postoje a správanie potvrdzujú špecifický spôsob udeľovania milosti – nie je udeľovaná na základe predchádzajúcich dôvodov (viery, skutkov) zo strany človeka. Týmto ale Augustín nechce potlačiť úlohu a význam vôle človeka; zameriava sa preto nielen v tomto spise i na jej obhajobu. Cituje Pavlovo vetu:

¹¹ *De gestis Pelagii*. XIV,33

¹² SV. AUGUSTÍN: *Odpoveď Simplicianovi*. In: SV. AUGUSTÍN: *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*. Praha : Krystal OP, 2000, s. 107-108.

¹³ *De gestis Pelagii*. XIV,33: Si autem debitum est, gratia non est; gratia quippe donatur, debitum redditur.

¹⁴ *De gestis Pelagii*. XIV,35: Redditur quidem meritis tuis corona sua, sed Dei dona sunt merita tua.

„Ako spolupracovníci vás napomíname, aby ste Božiu milosť neprijímali nadarmo.“ (2 Kor. 6,1)

Pelágioví boli predložené i ďalšie vety z Caelestiovho spisu. Týkali sa otázky, ktorú Augustín riešil už v diele *De libero arbitrio*. Do akej miery je možné hovoriť o vinách v prípade, ak človek niečo zabudol alebo nevie (je neznalý). Ide o situáciu, v ktorej sa nedá hovoriť o slobodnom konaní na základe vôle, ale skôr o nevyhnutnosti.¹⁵ Podobne ako v spise *De libero arbitrio* aj tu cituje Augustín vetu z 24. žalmu: „Na hriechy mojej mladosti a na moju odbojnosť nespomínaj.“ (Ž 25,7) Okrem nej poukazuje teraz i na miesta v štvrtej kapitole knihy Levitikus, kde podľa zákona musia byť vykonané obety i za neúmyselne spáchané hriechy. Nedá sa preto jednoznačne hovoriť o nevine v prípade neznalosti (neúmyselného konania).

Aj v neskorších spisoch bude Augustín stále trvať na tomto stanovisku: hriechy, ktoré sa nie neprávom (*non immerito*) nazývajú nedobrovoľné (*non voluntaria*), nemôžu byť spáchané úplne *sine voluntate*. Aj ten, kto hreší z nevedomosti, dopúšťa sa viny vlastnou vôľou, lebo si „cení“ to, čo sa nemá konať. V tomto procese vôľa a súhlas neabsentujú, a práve preto sa tieto činy hodnotia ako previnenia človeka. Vôľa tu nepodlieha nevyhnutnosti a sleduje vlastný (v tomto prípade nespravodlivý) cieľ.¹⁶

Záver

Ďalšie predložené vety na Synode Pelágus tiež odmietol, nechcel za ne prevziať zodpovednosť (*non sunt mea, ...satisfactionem non debeo*). Svoje vlastné výpovede za urážlivé nepovažoval a stotožnil sa s názorom Cirkvi, ktorá problematické/sporné výpovede zavrhol. Kto učí inak ako katolícka Cirkev, má byť podľa Pelágia zavrhnutý.¹⁷

Podľa L. Karfíkovej z Augustínovho pohľadu jestvovali pre Pelágia iba dve možnosti: priznať sa k náuke ktorá je pripisovaná Caelestiovi, alebo súhlasiť s cirkevnou interpretáciou Pavlových listov. Autorka naznačuje, že Pelágiov postoj a obhajoba nemuseli byť iba výrazom jeho pokryteckta, ale snahou vyhnúť sa problematickým konzekvenciám Augustínovej náuky o predurčení. Nechcel akceptovať predstavu, že človek „o svojom večnom údele nerozhoduje sám kvalitou svojho života, ale že o ňom Boh rozhodol úplne bez ohľadu na ňu a jedná i v ľudskom úsilí o cnosť ako-si namiesto človeka.“ Pelágus počíta s váhou ľudských činov a ľudským úsilím o cnosť.¹⁸

¹⁵ *De gestis Pelagii*. XVIII,42: Oblivione et ignorantiam non subiacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt, sed secundum necessitatem.

¹⁶ VAŠEK, M.: *Aurelius Augustinus o vůli, milosti a předurčení*. Bratislava : IRIS, 2007, s. 48-49.

¹⁷ *De gestis Pelagii*. XIX,43: ...si quis vero aliena ab hac sapit, anathema sit.

¹⁸ KARFÍKOVÁ, L.: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha : OIKOYMENH, 2006, s. 202.

Augustín rozvíjal teológiu daru, avšak špecifickým spôsobom, pretože ústi až v teórii predestinácie. Práve z tohto dôvodu vyvstávajú viaceré otázky o dare, ktorý nemôžu zdieľať všetci. Tento typ teológie vyvolával a vyvoláva rozpaky. Neproblematicuje sa tým iba etika a antropológia, keď je človek vykreslený v biednej situácii depravovanej prirodzenosti. I keď slobodná vôľa, rozhodnutia, aktivita človeka sú ponechané, sú prekryté či „zatlačené“ silou milosti. Milosť v ľudskej bytosti spôsobuje vieru, lásku, chcenie dobra a vytrvanie v ňom do konca. Zvláštnym sa v tejto teológii daru javí i poňatie Boha – jeho nerovnako milostivé pôsobenie v ľudských dejinách a individuálnom osude človeka. Bol by Boh skutočne takýmto, alebo ho vykresľujeme vlastnou interpretáciou/výkladom a tým deformujeme? Je Augustínova náuka výslovne pesimistická, alebo ponecháva miesto i dôležitej myšlienke kresťanskej nádeje? Pochopiteľne kritika Augustínových výkladov prišla skoro a objavovala sa znovu a znovu v rôznych podobách.

Napriek tomu sa domnievam, že Augustín nepotláča myšlienku nádeje. Práve na prekonanie biedy sveta, kvôli vykúpeniu zo zla Boh udeľuje človeku milosť. Vykúpiť u Augustína znamená v plnej miere oslobodiť od zla – vo všetkých jeho formách. Od všemožných následkov dedičného hriechu. Boh sám „zotiera z očí slzy“. Kristus je osloboditeľom človeka. I keď sa Augustínovi na teoretickej rovine nepodarilo úplne obhájiť súlad medzi Božou milosťou a slobodou vôle, podstata tejto časti jeho učenia nie je pesimistická a nezrozumiteľná, a preto jej môžeme jasne porozumieť: iba milosť oslobodzuje človeka. Človek už nie je otrokom hriechu a nadobúda skutočnú slobodu. Boh rozvážuje putá, umožňuje výstup duše k nemu, oslobodzuje slobodu vôle. Pomocou jeho milosti môže ľudská bytosť nadobudnúť nový spôsob bytia vo večnosti.

Rozhodne nejde o rezignáciu, keď Augustín hovorí o odovzdaní sa človeka Bohu. Práve z dôvodu neistoty a nevypočítateľnosti, ktoré sú charakteristické pre bytie vo svete, je jediným východiskom človeka spoľahnutie sa na Boha, dôvera k nemu, odovzdanie svojej vlastnej existencie naplnenej beznádejou.¹⁹

Úvahy o konkrétnej problematike vybraného teológa – ako je tomu i v prípade Augustína – nás môžu viesť k novej, samostatnej téme – k zamysleniu sa nad spôsobom a charakterom teologickej práce. Byť si vedomý zodpovednosti, vážnosti pri riešení filozoficko-teologických problémov, vlastnej omylnosti, i „smiechu“ Boha pri kladení a traktovaní našich

¹⁹ VAŠEK, M.: *Aurelius Augustinus o vôle, milosti a predurčení*. Bratislava : IRIS, 2007, s. 169-170.

otázok (ako to ukazuje Augustín vo Vyznaniach)²⁰, je súčasťou a podmienkou teologickej práce. Tieto podmienky Augustín splnil. Ako sa domnieval Karl Rahner, temnoty a nejasnosti u Augustína týkajúce sa pravdy o predurčení, nie sú temnoty Boha a znaky jeho tajomstva, ale stopy ľudskej konečnosti, ktorej podľahol aj jeho veľký duch. Chcel byť bojovníkom za božiu pravdu; bol ním nielen s chladnou striedanosťou mysliteľa, ale v spore o otázku milosti bojoval človek s horúcim srdcom, ktorý miloval pravdu.²¹

Zoznam použitej literatúry

- AURELIUS AUGUSTINUS: *De gestis Pelagii*. In: KUNZELMANN, A., ZUMKELLER, A. (Hrsg.): *Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade*. Würzburg : Augustinus Verlag, 1964, s. 198-319.
- AURELIUS AUGUSTINUS: *Vyznání*. Praha : Kalich, 1992.
- HORKA, R.: *Poznámky k spisu O milosti a slobodnej vôli*. In: SV. AUGUSTÍN: *O kresťanskej náuke. O milosti a slobodnej vôli*. Prešov : Petra, 2004, s. 171-177.
- KARFÍKOVÁ, L.: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha : OIKOYMENH, 2006.
- RAHNER, K.: *Augustin und der Semipelagianismus*. In: Zeitschrift für katholische Theologie. 62. Jahrg., 1938, s. 171-196.
- SV. AUGUSTIN: *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*. Praha : Krystal OP, 2000.
- SV. AUGUSTÍN: *O kresťanskej náuke. O milosti a slobodnej vôli*. Prešov : Petra, 2004.
- VÁŠEK, M.: *Aurelius Augustinus o vůli, milosti a predurčení*. Bratislava : IRIS, 2007.

²⁰ AURELIUS AUGUSTINUS: *Vyznání*. Praha : Kalich, 1992, s. 18.

²¹ RAHNER, K.: *Augustin und der Semipelagianismus*. In: Zeitschrift für katholische Theologie, 62. Jahrg., 1938, s. 171-196.

Podstata zla u Augustína Aurelia

MARIÁN AMBROZY

*Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Prešov
Inštitút filozofie a etiky, Prešov*

Abstract: *Problems of evil, grace and self determination extends the entire work of Aurelius Augustinus. Developed in a difficult controversy Augustinus with many schools of thought. Genuine dialogue with manicheism, pelagianism, donatism, comparison with contemporaries own ideas, but i live with thoughts of dead theologians have shaped the evolving views of the philosopher in this area. The study attempts to briefly map the path.*

Key words: *Grace. Free will. Evil. Predestination.*

„Dnešná doba, lepšie povedané ľudia dnešnej doby zvyknú hodnotiť rôzne životné situácie, pričom majú snahu niekedy erudovane, ale aj neerudovane označiť pôvodcov vzniknutých okolností. Vnímajú následky, a tak skúmajú pôvodcov a navrhujú riešenie situácií.“¹ Hľadať pôvodcu zla, oporu dobra, princíp hodnoty a vysvetliť vzťahy medzi úsilím človeka, božou pomocou ktorá mu je k dispozícii, vlastným zlom, zodpovednosťou človeka za svoje rozhodnutia sa usiloval významný staroveký mysliteľ Aurelius Augustinus.

Problém zla u svätého Augustína je významným bodom v dejinách teodícey. Okrem etiky a axiológie zasahuje táto téma aj iné oblasti filozofie aj teológie, najmä soteriológiu a eschatológiu. Etické otázky nie sú u Augustína okrajovou záležitosťou. Ako je to u Augustína s pojmom zla. Je zlo samotné hodnotou? Patrí tu zlo do axiologického systému? Naším problémom bude asociácia pojmu s konkrétnymi podstatami a hodnotenie samotného Augustína. Ide o spájanie pojmu zla a konkrétností. V tomto článku nepôjde ani tak o problém antropológie ako skôr o problém teórie hodnôt.

¹ Lisník, Anton; *Úloha priameho a nepriameho zamestnávateľa na vznik a riešenie chudoby*, In: Týždeň vedy a techniky, Ružomberok, 2009, ISBN 978-80-8084-426-4, s. 67

Problematika je sama dosť zložitá. Genéza názorov na podstatu zla a vôbec na celý súbor problémov- milosť, dobro, slobodná vôľa atď., je poznamenaná vnútorným vývojom Augustínovho myslenia. Veľakrát šli metamorfózy jeho názorov ruka v ruku so životnými peripetiami. „Pre Augustína problém zla nebol len teoretickým problémom, ale predovšetkým existenciálnym.“² Nejde vždy o kontinuálny vývoj a niekedy si Augustínove názory z rozličného obdobia odporujú, alebo im pribúdajú špecifické podmienky platnosti. V zrelom období Augustínovho filozofovania síce nadobúdajú pevné kontúry, naďalej však ostávajú isté nie konzistentne zodpovedané otvorené otázky. Prejavuje sa to najmä v otázke vzťahu slobody vôle a ovplyvňovania činnosti človeka milosťou od Boha. Rané presvedčenie stojace jednoznačne na pozícii libertianizmu bolo v strednej a pozdnejšej dobe Augustínovej tvorby sproblematizované.

V prvom rade možno vymedziť obdobie ranej činnosti Augustína ako polemiku s manicheizmom, ktorého bol najprv prívržencom. „Zdá sa, že manichejci Augustína prilákali svojou povestou intelektuálne nadradenej society“³. Mání, ktorý sa vyhlasoval za Ducha Svätého, uznáva dva princípy, dobro a zlo. V rámci podrobne spracovanej filozofie dejín sú v staršej dobe dva princípy oddelené, pričom tma sa riadi hlúposťou, svetlo múdrosťou. V strednej dobe bude prebiehať ich boj. Tento aktívne prebiehajúci boj musí byť dobojovaný v prospech dobra. No otvorenie sa hriešnosti je možné až po styku s učením Spasiteľa. Je to cesta k spáse vrátane absolvovania hriechu. Hranice dobra a zla sa chorizmaticky uzavru až na konci tretej epochy. Z toho vyplýva, že dialektické prvky sa vyskytujú práve v manicheistickej filozofii dejín.

V začiatkoch činnosti Augustina Aurelia z hľadiska teórie zla je podstatné jeho dielo *De libero arbitrio*. Ide o Augustínovu teodíceu z raného obdobia. Napísal ho v čase po obrátení, keď sa päť rokov venoval prevažne písaniu. V tomto období napísal i diela *Proti akademikom*, *Katolícky a manichejský spôsob života*, *O hudbe* a svojmu synovi venovaný spis *O učiteľovi*.

Už raný Augustín sa zamýšľa nad vysvetlením problematiky zla a jeho vzťahu k človeku a jeho vôli. Sám žil v nepokojnej dobe, nemal pokojný a vyrovnaný život. Mal nemanželského syna Adeodata. „Vyrástol z neho inteligentný mladík, ku ktorému Augustín prechovával osobitnú nehu.“⁴ Augustín svojho milovaného syna prežil. Diskusie s manicheizmom, poz-

² Dirgová, Eva; Littva, Vladimír; *Úvod do filozofie 1 Starovek*, Ružomberok, 2007, ISBN 978-80-8084-210-9, s. 64

³ Artimová, Jozefína; *O Augustínovi*, In: Aurelius Augustinus; *Samovravy, O nesmrteľnosti duše*, Trnava, 2007, ISBN 978-80-8082-173-9, s. 9

⁴ Komorovský, Ján; *Aurelius Augustín predchodca modernej semiológie*, In: Aurelius Augustinus; *O učiteľovi*, Bratislava, 1995, ISBN 80-7115-096-7, s. 92

dejšie s pelagianizmom a donatizmom nútili mysliteľa vyrovnať sa so základnými otázkami axiológie, etiky, morálnej teológie a soteriológie. Tvoriť to jednu z hlavných osí jeho myslenia už na počiatku tvorby.

V najranejších dielach dotýka sa otázka zla iba letmo. V spise *De ordine* spomína, že zlo je prirodzeným doplnkom vo svete, kde jednoducho patrí k poriadku. Boh zlo nespôsobil, a odpláca ľuďom podľa zásluhy. Podobne sa na to díva v *Soliloquia*. „Samovravy sú písané formou dialógu, ktorý sa Augustínovi zdá najvhodnejší na spoznávanie pravdy.“⁵ Blaženosť môže človek získať síce vlastnou vôľou, ale nie výlučne ňou. Blaženosť je náhľad pravdy, človek ju nájde len s pomocou Boha. Sám o to prosí Boha ako o dary. „Ak tá tí, ktorí sa k tebe utiekajú, nachádzajú vierou, daj mi vieru, ak cnosťou, daj mi cnosť, ak múdrosťou, daj mi, prosím, múdrosť.“⁶

V spise *De quantitate animae* spomína slobodu človeka v zmysle pozitívnej slobody, pričom ozajstná sloboda je slúžiť Bohu, kde vlastne pri správnych skutkoch jedná cez človeka Boh sám.

V kontexte našej problematiky má v rámci raných spisov kľúčový význam dielo *De libero arbitrio*. Jedná sa o spis venovaný otázke slobodnej vôle človeka. Protimanichejské hľadanie koreňov zla je pre túto prácu príznačné. Prvú knihu dokončil ešte pred svojím kňazským svätením. Augustína zaujíma v súvislosti s teodíceou niekoľko otázok. Existencia zla, jeho vzťah k Bohu, problém jeho odstránenia a božej všemohúcnosti, otázka slobody vôle. Augustín vychádza z premisy, že dobrý Boh predsa nemôže byť pôvodcom zla. Zlo vychádza z vôle človeka. „Z tohto základného predpokladu vidíme, že zlo je v Augustínovom výklade výlučne zlo mravné, t.j. hriech, porušenie zákona.“⁷ Pozdejšie bude vnímať aj iný druh zla. Človek vníma porušenie zla v duchu pozitívneho práva, čiže je zlé robiť zakázané veci, alebo nastupuje koncepcia prirodzeného práva, veci sú zakázané, pretože sú zlé. Čo ak sme zvrátení a samo zlo nás priťahuje? Človek má isté chůtky (*libido*) a ak tieto odporujú rozumu, týmto sa porušuje *lex aeterna* (večný zákon) a tým vzniká zlo. Žiadostivosť však nerozkazuje rozumu. Je to preto, pretože rozum je silnejší než žiadostivosť. Ak v niečom človek poslúchne žiadostivosť, dôvodom nie je nič iné než vlastná slobodná vôľa. Človek ju, ako hovorí Augustín v tomto spise, nepochybne má. Jestvuje aj dobrá vôľa, ktorá nás privedie k najvyššiemu dobru. Takto jednoducho si predstavuje otázku dobra a zásluh v prvej knihe

⁵ Šotkovská, Katarína; *Soliloquia, čiže Augustínovo hľadanie pravdy*, In: Aurelius Augustinus; *Samovravy, O nesmrteľnosti duše*, Trnava, 2007, ISBN 978-80-8082-173-9, s. 20

⁶ Aurelius, Augustinus; *Samovravy, O nesmrteľnosti duše*, prel. Katarína Šotkovská, Trnava, 2007, ISBN 978-80-8082-173-9, s. 27

⁷ Karfíková, Lenka; *Milost a vôľa podľa Augustína Aurelia*, Praha, 2006, ISBN 80-7298-172-2, s. 31

pojednania. Blaženosť alebo zatratenie dostane človek na základe zásluh vôle. „Dobrá vôľa zaslúži odmenu, zlá trest“⁸. Daná jednoduchá priamoumerná schéma sa mení ešte v ranom období, v spise *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. Tu je rozum sám vystriedaný láskou k Bohu. Vlastná koncepcia rozumu a života podľa rozumnosti je v tomto spise vystriedaná láskou k Bohu, pričom cesta k tejto láske vedie cez lásku k človeku. K blaženosti ako cieľu nestačí už len samotná dobrá vôľa, ale musí pri nej pôsobiť taktiež láska, donácia od Ducha Svätého. Človek sa už nedokáže ľahko ovládať, nedokáže bez problémov udržať na uzde svoje vášne. V tomto diele dochádza Augustín k podstatnému záveru: „naše dobré činy v nás koná vlastne Boh sám, pretože on nás nabáda, aby sme ich robili, pozýva nás, aby sme ich vôbec chceli a dáva nám silu na ich uskutočnenie.“⁹ V dielku *De diversis questionibus* hovorí, že človek má byť dobrý z vlastnej vôle. Tu ešte Augustín verí, že slobodné rozhodnutie ľudskej vôle je aj zdrojom správneho jednania. Slobodnú vôľu pokladá za čiastočne podmienenú, pričom ju pokladá za pružinu orientujúcu ľudské jednanie na základe zvyku.

Zlomovým bodom je dielo *De vera religione*, ktoré uvádza význam *gratia* v zmysle teologickej kategórie milosti. Hovorí o možnosti pokrstenných zúčastniť sa na Božej milosti. Augustín sám tu hovorí o dvoch stránkach zla, ktoré vstúpilo do sveta práve cez slobodnú vôľu, ktorú majú inteligentné bytosti. Zlo má aktívnu a pasívnu stránku, t. j. vlastný zlý skutok a trest, ktorý zaň prichádza. Okrem smrti sú trestom rôzne ťažkosti, ktoré sú vo svete, bolesti tela a ducha. Samotná milosť je tu pokladaná za silu, ktorá pomáha prekonať hriechne úmysly, len jej musí človek podriadiť vôľu a myseľ. Tento moment je zaujímavý z hľadiska slobodnej vôle. Ak jej človek má možnosť podriadiť myseľ a vôľu, potom ako predpoklad musí jestvovať jeho slobodná vôľa, ktorá rozhodne o dobrovoľnom podriadení. Cez milosť môže byť obnovený pôvodný poriadok, ide o prostriedok spätnej cesty k Otcovi. Milosť sama má pomáhať aby sa človek stal duchovným človekom.

Augustín celým svojím dielom prehľbuje názor o obmedzenosti ľudskej vôle, ktorá je determinovaná. V *De duabus animabus* hovorí, že prekážkou dobrej vôle je zvyk. V druhej knihe *De libero arbitrio* hovorí, že slobodná vôľa je dar Stvoriteľa, podstatný predpoklad pre správne jednanie. Otázka, prečo vzniká v človeku zlo a odkiaľ vzniká nie je to, čo by vedel Augustín na tomto mieste zodpovedať. Hovorí, že nesprávny pohyb vôle vzniká zrejme z ničoty, pretože to je absencia všetkého. Augustín, silno ovplyvnený novoplatonizmom spája súcno a dobro s Bohom, pričom

⁸ tamže, s. 33

⁹ tamže, s. 38

vznik zla nevychádza z ničoho. Sám však priznáva, že bližšie to definovať nedokáže. Je si iba istý, že „tento odvrat je „v našej moci.“¹⁰ Zotročenie vášňami fakticky prináša problém, ktorý má za následok faktickú elimináciu slobodnej vôle smerom k dobru. V tretej knihe *De libero arbitrio* sa Augustín odvoláva na Pavla z Tarzu a jeho I. list Timotejovi, kde je uvedené, že koreňom všetkého zla je *avaritia*, chorobná hrabivosť. „Avaritia je žiadostivosť a žiadostivosť je nesprávna vôľa“¹¹. Extrémna podoba tejto zlej vlastnosti je snaha postaviť sa na úroveň Boha. Nie však v zmysle novoplatonizmu postúpiť na úroveň Boha ontologicky, lež v intenciách vzbury, kde sa stvorené usiluje postaviť sa na úroveň Stvoriteľa.

Vôľu v tretej knihe *De libero arbitrio* pokladá za dominantnú pri konaní inteligentných bytostí. Augustín uvažuje, že Boh pokladá za hriech dobrovoľné priestupky voči Bohu. Predovšetkým za hriech pokladá prvotný priestupok Adama a Evy a taktiež vzburu tretiny anjelov vedenú satanom. Hriech však predpokladá slobodnú vôľu ako *conditio sine qua non*. „Ak by rozpor ducha a tela, ťažkosť rozpoznania dobra a jeho následná realizácia boli prirodzené, hriechy neexistujú“¹².

Simplician, duchovný otec Ambróza, ktorý zohral dôležitú úlohu v Augustínovom obrátení je adresátom jeho spisu *Ad Simplicianum*. V ňom sa Augustín vyjadril k téme milosti pri exegéze istých miest z Biblie. Milosť, popísaná Augustínom na tomto mieste je myslená ako milosť pomáhajúca ľudskej vôli, jednak aj ako posväcujúca sila, ktorá podopiera mimoriadne skutky. Zmeny v povahe milosti oproti skoršiemu presbyter-skému obdobiu nie sú veľké. Náš filozof si uvedomuje, že aj keď človek pozná zákon, často proste nedisponuje milosťou túto vôľu vykonať. Práve toto možno pričítať „na vrub pôvodného hriechu (*peccatum originale*), ktorého vinou človek stratil svoju pôvodnú prirodzenosť a za ktorý je potrestaný smrteľnosťou ako akousi druhou prirodzenosťou (*quasi secunda natura*)“¹³ Prirodzenosť a zvyk je spojená s náchylnosťou k rozkoši a so zotrvávaním v nej (*cupiditas*). Slobodná vôľa sama nie je človeku na spasenie, ale iba na obrátenie k Bohu, ktorého pomocou môže naplniť zákon.

Milosť je to, čím má byť človek ospravedlnený, a to príčinne i temporálne predchádza všetky zásluhy človeka. Ospravedlnenie hriešnika je v tom, že je milosťou volaný k viere. V tomto spise sa u Augustína črtajú isté rysy názorov na predestináciu. Sám, v duchu Písma hovorí o málo vyvolených a veľa povolaných, o širšom povolaní a užšom vyvolení podľa

¹⁰ tamže, s. 49

¹¹ Vašek, Martin; Aurelius Augustinus o vôli, milosti a predurčení, Bratislava, 2007, ISBN 978-80-89256-13-6, s. 47

¹² tamže, s. 48

¹³ Karfíková, Lenka; *Milosť a vôľa podľa Augustína Aurelia*, Praha, 2006, ISBN 80-7298-172-2, s. 80

Božieho zámeru. V tomto kontexte rozoberá príbeh Ezaua a Jáкова, kde je ich vyvolenie a nevyvolenie evidentné. Podľa Augustína nie je vyvolenie podmienené ani budúcimi činmi, dokonca ani budúcou vierou. I samotný akt viery, dokonca i túžba po viere je len donácia od Boha. Na druhej strane Augustín tvrdí, že vyvolenie je podmienené ľudským súhlasom. Úvaha ďalej pokračuje tvrdením, že aj ten súhlas je darom od Boha. „List Simplicianovi sa takto dotýka bodu, ktorý robí Augustínovu náuku veľmi temnou, nejasnou a kontroverznou. Ide o problém kompatibility slobodnej vôle a milosti, a problém irezistibility voči milosti.“¹⁴ Zaľúbenie v Bohu spôsobuje len samotná milosť. Nejestvuje nič, čo by mohol človek pokladať za vlastné, čo má nezávisle od Boha. Všetko, včítane súhlasu s vôľou je darom od Boha. Milosť nepríde, pokiaľ človek nechce. Bolo by to dávanie milosti nadarmo. Podľa Augustínovej interpretácie si Ezau svoj trest zaslúžil kvôli príslušnosti k Adamovým padlým potomkom. Jestvuje masa, z ktorej Boh vyčleňoval ľudí pre chválu i pre zatratenie. To, že sa Boh nezmluje nad každým, bolo trňom v oku najmä semapelagiánom. Augustín sa bráni tým, že Boh nerobí človeka horším ani ho nepredurčuje na zlú cestu, akurát nie každému dáva prostriedok stať sa lepším. Racionálne nepochopiteľná spravodlivosť jednoducho prekračuje hranice ľudského chápania, ktoré nebolo prítomné pri kreácii sveta a tak všetkým dôvodom nerozumie. Význam trestov vníma Augustín ako príklad, že človek má mať pred Bohom bázeň a žiť v bázni pred ním. Jestvuje však ešte jeden argument. „Aby platilo, že človek nemá žiadne vlastné zásluhy a že Božie milosrdenstvo nemôže byť ničím zmarené, a aby zároveň Boh bol spravodlivý, musia si všetci ľudia ktorí vzišli z Adama zaslúžiť záhubu už pred svojím narodením.“¹⁵ Vlastný význam tohto spisu spočíva v tom, že Augustín sa jednak snaží vysvetliť úlohu milosti pri ovplyvnení človeka k dobrému, rovnako sa usiluje poukázať na božskú spravodlivosť ohľadne dôvodov nerovnakej porcie milosti pre jednotlivca. Boh je súčasne spravodlivý i milosrdný, spravodlivo odsudzuje hriešnikov a zároveň omilostuje podľa svojho rozhodnutia nepochopiteľného pre človeka. Augustín pravdepodobne úplne vypustil snahu o pochopenie konania Boha pomocou ľudskej teórie spravodlivosti. Isté je, že v tomto spise Augustín v hrubých rysoch ukazuje svoju teóriu zla a dobra z hľadiska človeka, ako aj vzťahu slobodnej vôle a milosti.

Samotné dielo *Confessiones* je jedným z najznámejších spisov Augustína Aurelia. Autobiografická práca nesleduje ako primárnu otázku proble-

¹⁴ Vašek, Martin; Aurelius Augustinus *o vôle, milosti a predurčení*, Bratislava, 2007, ISBN 978-80-89256-13-6, s. 55

¹⁵ Karfíková, Lenka; *Milost a vôle podľa Augustína Aurelia*, Praha, 2006, ISBN 80-7298-172-2, s. 86

matiku dobra, zla, milosti a človeka, v každom prípade ju však kniha neopomína. S typicky prísnyim súdom spomína aj na svoje zážitky z mladosti, s úprimnosťou ktorej sa snáď vo filozofických autobiografiách vyrovná len Rousseau. Nič v spomienkach nezamlčuje. Sám hovoril, že samotný pocit robiť niečo zlé mu spôsoboval potešenie. V tomto kontexte zdržanlivosť pokladá za tak ťažko dodržateľnú, že je to možné len prostredníctvom pomoci od Boha. Aj po obrátení na krst táto potreba až odkázanosť na milosť Božiu trvá. Samotné dobro ako blažený život v tomto spise vníma autor z podoby radosti z Boha samého. Nie je to nič zaslúžené, pretože Boh všetky zásluhy predchádza. Ak sa jedná o zásluhu, stvorená inteligentná bytosť si sama nezaslúžila ani len svoj vznik. Už v *Confessiones* rozdeľuje Augustín ľudí na telesných a duchovných, človek však túto hranicu nepozná, je mu skrytá. Pri samej podstate si Augustín položil zložitú otázku zmyslu existencie zla. Kladie si zvláštnu otázku, v ktorej uvažuje o jestvovaní lásky medzi inou hmotou, z ktorej Boh stvoril zlé tvorstvo lebo by ju z neopatrnosti zabudol obrátiť na dobrú látku. Ďalej premýšľa o vytvorení dobrej hmoty. Dokonca uvažuje o myšlienke, že by nebol všemohúcim Bohom, ale to iba v prípade, že by nedokázal stvoriť dobro bez pomoci ním nestvorenej hmoty. V piatej kapitole siedmej knihy Vyznaní ešte nevie uspokojivo odpovedať na otázky teodícey a premýšľa o látkovej diferenciácii, zlej látke a jej odpočívání. Pýta sa doslovne: „prečo neodstránil a nezničil zlú hmotu a nevytvoril dobrú, z ktorej mohol všetko stvoriť?“¹⁶ Znie to veľmi gnosticky, Augustín svoje názory len postupne formuje. Post-manicheistické obdobie Augustína po konverzii na rímske kresťanstvo bolo rozhodne obdobím hľadania, teoretizovania ktoré ešte zďaleka nenadobudlo neskoršiu vybrúsenú podobu.

V ďalšom období Augustín ďalej pokračuje v polemike s názorovou opozíciou manichejcov. Jeho konfrontačný spis *Contra Faustum Manichaeum* prekvapivo málo hovorí o milosti vo vzťahu k slobodnej vôli. Síce hovorí o milosti potrebnej pre naplnenie zákona, ktorá pomáha človeku, na druhej strane však „stále háji slobodu ľudskej vôle, ktorá sa obracia k dobru či ku zlu a za to si zaslúži odmenu či trest.“¹⁷ No už v práci *Enarrationes in Psalmos* hovorí *expresis verbis*, že spása nie je ľudskou zásluhou a je chybou Židov, že sa pokúšajú dosiahnuť spásu cez vlastnú silu. Musí byť daná zadarmo, nemožno ju predať, šlo by o simoniu, pripomína v komentári k Jánovmu evanjeliu. V *De natura boni* polemizuje s manichejskou predstavou bipolarity sveta, kde sú duše pokladané za čiastočky dobra. Ako protiargument uvádza, že duša sama o sebe nie je svetlom.

¹⁶ Aurelius, Augustinus; *Vyznání*, Praha, 1990, ISBN 80-7017-144-8, s. 196

¹⁷ Karfíková, Lenka; *Milost a vůle podle Augustina Aurelia*, Praha, 2006, ISBN 80-7298-172-2, s. 112

V komentári ku knihe Jób načrtáva tematiku ospravedlnenia všetkých jedine cez milosť a zaslúženie si utrpenia človeka. Hriechy tu rozdeľuje na prirodzený hriech, ako prirodzenú predispozíciu hrešiť a voľné hriechy ako samotné dielo žiadostivosti. Dost dôležité je dielo *De Genesi ad litteram*, kde Augustín zastáva pozíciu, podľa ktorej Boh jednak nariaďuje dobro a jednak dopúšťa zlo. Zabezpečí, že zlo by malo byť potrestané a dobro neminie úžitku. Boh však nevedie svet iba zvonka, ale aj zvnútra. Tu Augustín, v súvislosti s vlastným príbehom Jóba hovorí o vlastnom videní kauzality v súvislosti s teodíceou. Hovorí o príčinách skrytých vo veciach (*in rebus*), a taktiež o príčinách, ktorých vysvetlenie leží mimo poriadku sveta a sú v Bohu. Náš filozof to rieši v tom zmysle, že k príčinám vo veciach patrí ich status možnosti, no k príčinám v Bohu musíme priradiť nutnosť. No Boh si aj vo veciach možností zachováva atribút vševedúcnosti. Samotné udelenie Božej milosti pokladá Augustín za skryté dôvody, z čoho vyplýva, že ide o nutnosť. Poznanie ľudí a ich predurčenosť k spásu dokonca temporálne predchádza samotné stvorenie. V súvislosti s nutnosťou tejto príčiny je tým vysvetlená vševedúcosť Boha ohľadom konečného spasenia či zatratenia ľudí. V časovom priebehu sa pozitívny osud rozvinie obrátením, no je potrebné vytrvať, na čo je tiež potrebná milosť. V tejto práci sa teda nachádzajú aj názory o vlastnej predestinácii. V otázkach zla je v dielach tohto obdobia vedená polemika ohľadne manželstva. Na jednej strane Augustín hovorí, že následkom ľudského pádu sa pohlavné orgány vymykajú ľudskej vôli, no manželské pohlavné spojenie je v poriadku, čo uvádza v polemike s názorom manichejcov o apriórnej hriešnosti pohlavného styku. V diele *Tractatus in Johannis Evangelium* rieši otázku rozdelenia ľudí originálnym spôsobom, pričom zatratených označuje ako ľud zrodený k hnevu a vydedený ľud. Dodáva, že úpadok niekoho z nedostatku milosti je tajuplný, no nie nespravodlivý.

Prvých 15 rokov Augustínovho pôsobenia ako biskupa bolo hojne vyplnených polemikou s donatistami. Samotná heretická cirkev sa pokladala za cirkev čistých a ich najznámejším tvrdením je, že vysluhovanie sviatosti priamo závisí od osoby vysluhovateľa. „Augustínova cirkev bola v očiach donatistov akási „pokazená masa“, ktorá vysluhuje kontaminované sviatosti.“¹⁸ Dokonca donatisti v protiklade k nikajsko-konštantinopolskému vyznaniu veriacich prekrstovali. Samotné antidonatistické spisy sa taktiež na niektorých miestach dotýkajú otázky dobra, zla, teodícey a človeka. Spis s dlhým názvom *Contra Cresconium grammaticum et Donatistam libri quattuor* píše, že všetko dobré dostávame od Boha a pokladať to za ľudské pôsobenie môže viesť len k schizme a heréze. Tu

¹⁸ Karfíková, Lenka; *Milosť a vôľa podľa Augustína Aurelia*, Praha, 2006, ISBN 80-7298-172-2, s. 137

Augustín dochádza k svojskému presvedčeniu, ktoré ospravedlňuje násilie voči heretikom. Význam donatistického sporu pre vlastnú teóriu dobra a zla spočíva v jednoznačnejšom určení vzťahu milosti a krstu, pričom krst nutne nemusí priniesť milosť a milosť môže nastať aj bez krstu.

Omnoho väčší význam v danej téme má polemika s pelagianizmom. V spise *De haeresibus* im vytyka, že nepričítavajú význam božej milosti, že Pelagius nepodriadil slobodnú vôľu milosti, ale naopak, milosť slobodnej vôli. V tomto pozdnom diele vyjadril konečné stanovisko Pelagia, že sa jedná o donáciu milosti, aby mohli lepšie vykonať to, čo si slobodnou vôľou zaumienili. Takto ruší podľa Augustínových slov faktickú intenciu modlitieb za konanie iných, ako aj samotný dedičný hriech. Pelagius sám mal obavy z Augustínových názorov, sám bol ako je známe veľký askéta, obával sa že veľké sebazaprenie ľudí svojho druhu nevyznie ako akt vôle, ale šlo by úplne mimo vplyvu. Za všetko hovorí už samotný názov jeho spisu *Pro libero arbitrio*.

Augustínova protipelagiánska polemika je významná v spise *De peccatorum meritis*. Augustín sa pýta, či bol človek stvorený ako smrteľný, alebo sa takým stal. Augustín hovorí, že fyzická smrť je trestom za hriech. Bez hriechu by bol Adam prešiel do nesmrteľného stavu duchovného tela a nesmrteľnej duše. Okrem vlastnej fyzickej smrti má takto i telo, ktoré je postihnuté nevhodnými podmienkami pre človeka od samého príchodu do fyzického sveta, prirodzenú odplatu za zaslúžené zlo. V Adamovi boli in potentio prítomní v podstate všetci a hriech na iných prechádza plodením. Hriech do fyzického sveta nevstúpil cez diabla, ale cez prvého človeka. Preto sú všetci hriešni vrátane nemlúvniat. Na to používa veľmi zvláštny argument o starodávnom tradícii krstenia nemlúvniatok spojenej dokonca s exorcizmom. Argumentuje teda na tomto mieste praxou. Je nekompromisným hlásateľom názorovej pozície dedičného hriechu. Milan Machovec to vníma zvlášťne dialekticky, ako akési „mystický zahalené vyjadrenie ... sebaodcudzenia človeka.“¹⁹

Napriek krstu človek podľa Augustína ostáva v následku smrteľnosti a konkupiscencie. Preto proste nemôže odolávať hriechu len slobodným rozhodovaním. Boh je ten, ktorý ľudskú vôľu podporuje. V danom spise „zostáva nevyjasnená zatiaľ otázka vzťahu ľudskej vôle a Božej milosti, na jednej strane je vôľa miestom reálnej zodpovednosti človeka (viera je vecou vôle), na druhej strane človek nemôže mať dobrú vôľu bez Božej pomoci“²⁰. Zaujímavým dielom je *De spiritu litera*, ktoré zaujalo aj Martina Luthera. Dobré ľudské činy sú plodom milosti, milosť sama dáva aj zaľúbe-

¹⁹ Machovec, Milan; *Svätý Augustín*; Praha, 1967, s. 142

²⁰ Karfíková, Lenka; *Milost a vůle podle Augustina Aurelia*, Praha, 2006, ISBN 80-7298-172-2, s. 185

nie vo vlastnom najvyššom dobre a lásku k nemu, k dobru ktoré Augustinus Aurelius chápe novoplatonisticky. Augustínova argumentácia je tu veľmi zaujímavá. Viera je v našej moci, hoci ju dáva súčasne sám Boh. Moc zasa pochádza od Boha. Na jednej strane sa takto dá prijať sloboda vôle, a taktiež i vdačiť za milosť, na druhej strane zasa aj vôľa pre vieru je darom Pána. Boh teda ľudskú vôľu ovplyvňuje, aj keď Augustín hovorí o súhlase s hlasom Boha. Augustín sa pýta, prečo Boh nepresvedčil každého zlého. Aj keď odpovedá, že zlí sú predsa spravodlivo potrestaní, Karfíková podotýka, že človek je spravodlivo trestaný len preto, že Boh nevymyslel dostatočne účinné presvedčanie. Boh človeka presvedča tzv. dobrou koncupienciou, tým, že mu niečo privedie na myseľ. Na druhej strane je záver tohto spisu protirečivý.

K téme prirodzenosti človeka sa Augustín vyjadruje v *De natura et gratia*. Polemizuje tu s Pelagiom, ktorý hovorí o dokonalej prirodzenosti človeka. Augustín tvrdí, že takýto bol Adam v raji, no jeho prirodzenosť bola hriechom pokazená. Milosť je tá, ktorá uzdravuje pokazenú prirodzenosť. Prirodzenosť je zafažená hriechom, to ju poškodilo. Aj keď Augustín vníma hriech novoplatonisticky, hovoriac, keďže zlo je bez substance, potom je aj hriech bez substance, napriek tomu tvrdí, že hriech bez substance dokáže pokaziť ľudskú prirodzenosť. Ontologizujúcu diskusiu ďalej rozvíja v práci *De perfectione iustitiae hominis*. Na argument, že hriech nemá prirodzenosť chce nadviazať Caelestius, Pelagiov žiak. Tvrdí, že potom by nemohol pokaziť prirodzenosť človeka. Augustín s ním polemizuje, že hriech patrí pokazenej prirodzenosti, ktorú človek pokazil svojou vôľou. Je to akási choroba ducha, ktorú môže vyliečiť nič iné, iba Božia milosť. Konkupiscencia je následok hriechu a pokazenej prirodzenosti. Človek na počiatku mal vôľu zdržať sa hriechu, ale svojím prestúpením o to prišiel a získal koncupiscenciu. Človek sa ocitol medzi dvoma afikáciami, milosťou ktorú Boh dáva zvnútra k spontánnemu chceniu dobra a medzi samotnou koncupienciou. V rozpravách k žalmom (*Enarrationes in Psalmos*) začína hovoriť o dichotómii medzi vôľou a prianiami z koncupiscencie. Na viacerých miestach hovorí, že vôľa sa má podvoliť milosti. Pokazenie prirodzenosti spôsobuje zatvrdenie srdca a toto je možné prekonať práve cez milosť. Samozrejme, Augustín ju delí na pomáhajúcu a posväcujúcu, pričom vlastná pomáhajúca milosť dáva do pohybu dobré skutky a zamedzuje zlu.²¹

Vlastné najpesimistickejšie vyjadrenie v otázke slobodnej ľudskej vôle je vyjadrené podľa Karfíkovej v *Enchiridion ad Laurentium*. Samotná ľudská sloboda je iba potešenie v hriechu. K tomu, aby bola daná pozitívna sloboda ako potešenie z toho, čo je vhodné a spravodlivé je potrebná

²¹ Littva, Augustín; *Teológia svätého Augustína*, Trnava, 1993, s. 217

milosť. Nejde o spolupôsobenie ľudskej vôle a Božej vôle, ale o samotné a samostatné pôsobenie Boha. Milosť ako dar vôle predíde i toho, kto sám nechce. Adamovi potomci už nemajú vôľu vyhnúť si hriechu. V prvých ľuďoch zhrešila samotná ľudská prirodzenosť.

Vlastný spis *De civitate Dei* podáva obligátny výklad filozofie dejín. Genetické vysvetľovanie počiatkov zla začína Augustín vykladať takto: apoštol Ján hovorí „od počiatku diabol hreší“ /Jn, 3, 8/. Cesta hľadania podstaty zla je u neho viacznačná. Už samotné *Vyznania* naznačujú ambivalenciu v tejto otázke, aspoň v začiatkoch skúmania problému. Pýtal sa, odkiaľ sa vzal ten akt zla v človeku, pričom odpoveď znela od diabla. No je tu samotná otázka, ktorá smeruje viac na koreň veci- „odkiaľ sa v ňom vzala zlá vôľa, aby sa stal diablom?“²² Ide tu skôr o príčinu než o podstatu zla.

Zo života svätca- filozofa vieme o úpornom hľadaní, o premýšľaní v mnohých rovinách, Augustín sám píše o trvaní kresťanského presvedčenia, ktoré nepokleslo na úroveň žiadnej z hedonistických škôl, aj keď sa nieslo dlhší čas v intenciách manichejskej gnózy. Tento vyššie uvedení názor na zlo Augustín neskoršie radikálne opustil. Možnosti úvahami o zlej látke determinovať samého Boha ho po zvážení všetkých dôsledkov automaticky usvedčujú z nesprávnej cesty.

Genéza zla vychádza od démonov. Augustín si dáva otázku o ich vedení, ktoré nie je spojené s láskou. Sila vedenia je veľká a Augustín ju nespochybňuje. Bez lásky však vedie k spupnosti. Samí démoni sú spupní a chcú, aby aj im bola vzdávaná pocta patriaca pravému Bohu. Boh ich do plánu nezasvätil a tak nutne nemajú tú šírku obzoru čo anjeli. Samotná zloba nie je prirodzená, pôvodne boli stvorení ako anjeli. Tvoriaci Boh rozhodne zlo nevytvoril. Zloba tvora je proti prirodzenosti. Augustín hovorí o zle ako o vade. Je to záležitosť vôle a konania. Stvorenie samo je dobré, jedine slobodná vôľa je zodpovedná za zlo. Zlo takto môže jestvovať za účelom vysmievania, ako napr. had samotný je na opovrhnutie človeku. Takto má byť demonštrovaná účelnosť využívania zla na dobrý úmysel.

Zo základných vlastností má samotné kontrolovanie diania Bohom svoj veľký význam. Je to využívanie zla a zlých vlastností pod kontrolou Boha za účelom finálneho dobra. Za samotnú príčinu zla pokladá Augustín odklon od Boha. Spokojnosť človeka v plnom zmysle je zabezpečená až spočinutím v Bohu. Augustín síce používa termíny nešťastie a bieda, ale posúva sa k trefnejšiemu vyjadreniu podstaty zla.

Príčinou biedy je predsa zlý skutok, ktorého počiatkom je zlá vôľa. Príčinou zla musí byť zlá vôľa a nie dobrá, pretože ona nie je príčinou

²² Aurelius, Augustinus; *O Boží obci*, Praha, 1950, s. 564

hriechu. Zlo je totožné s hriechom. A čo je prvopočiatkom samotnej zlej vôle? Tá zlá vôľa, ktorá sa prejaví, nemusí byť pôsobiaci. „Prvá je tá, ktorú nespôsobila žiadna“²³. Augustín uvažuje, že pôvodne bola v dobrej prirodzenosti, ktorá mohla byť neskôr pokazená. Argumentuje tvrdením, že pokiaľ by zlá vôľa škodila, musela byť prirodzenosť dobrá. Zlá vôľa by teda nemala odkiaľ pochádzať. Znova sa teda, tentokrát historicky pýta, čo vlastne spôsobilo zlo. Nemôže pochádzať od vyššieho, lebo vyššia bytosť je lepšia. A ak je prirodzenosť rovnako dokonalá, nemôže jedna v druhej spôsobovať zlú vôľu. Kde sa vzala potom vo vôli spôsobujúcej zlo? A odkiaľ by sa vzala zlá vôľa v nižšej bytosti?

Augustín porovnáva dvoch ľudí: prečo u jedného vznikne túžba po zle? A tu sa zdá, akoby nenachádzal vysvetlenie, prečo jeden má pokušenie k zlu a iný nie. Obaja boli predsa stvorení s dobrou prirodzenosťou. Augustín tu prichádza k záveru, že zlá vôľa „neberie počiatok z toho, čo je prirodzenosťou, ale z toho čo je prirodzenosťou urobené z ničoho.“²⁴ Príčinu zlej vôle vidí nakoniec v odpadnutí od najvyššieho. Chápe to ako nedostatok, ako ticho, ako tmú či nedostatok podoby. Veľmi to pripomína zbavenosť z *Kategórií* u Aristotela. Tam kde Aristoteles hovorí o zbavenosti, Augustín hovorí o nevedúcom vedení. Pripomína to Plotinov ontologický status najnižšej roviny. Augustín dokonca uvažuje o voluntaristickej možnosti riešenia. Z dobrej prirodzenosti pochádza dobrá vôľa, zlá vôľa je pred dobrou bez základu, je odpadnutím od dobra, Aristoteles by povedal jeho zbavenosťou. Takto sa Augustín vyhne samotnému pôsobeniu vôle, ktoré by sa tu natískalo. Zvlášť blízke je to pri porovnávaní dvoch ľudí jednej prirodzenosti a ich rôzneho konania. Aj pri alternatívnom riešení by mu vôľa buď vystupovala ako samostatne činná, alebo by mu vysvetlenie vôle mohlo smerovať k dvom bojujúcim jestvujúcim vôľam, v podstate k manicheistickým názorom proti ktorým v zrelom období života bojoval. Zlá vôľa by sa potom obrátila ako prevrátená hodnota, pravá by sa zmenila na falošnú.

Povedali sme o zlej vôli, že samotná predchádza zlému skutku. Zlý skutok je hriechom. Jeden aspekt zla je teda hriech, ktorému predchádza zlá vôľa. To že jeden aspekt zla je hriech sa v *De civitate Dei* konštatuje opakovane. Zlo je hriech, toto je implicitne prítomné a vinie sa celým spomínaným dielom.

Za najvyššie zlo pokladá Augustín večnú smrť, zatratenie. Tento axiologický bod mrazu má taktiež príčinu v hriechu. Keby ho nebolo, tak by nebolo ani najvyššieho zla. Augustín porovnáva štyri platónske cnosti a vypočítava hriech pri ich nedodržiavaní. Ak najzápornejšia hodnota

²³ Aurelius, Augustinus; *O Boží obci*, Praha, 1950, s. 64

²⁴ tamže, s. 385

vzniká z hriechu, možno z nej lúčovite aplikovať vlastnosť hriešnosti pri ostatnom konaní zla. Zlé rozhodnutie vzniká v samotnej duši, to je „materiálna príčina zla.“²⁵

Toto je len jeden aspekt zo subjektívneho zla. Zlo však môžeme chápať aj v modernej dobe. Uvedomme si, ako sa žilo za Augustína a ako dnes. „Nehovoriac, že od Boha chceme všetko a najlepšie hneď. Veď čas stojí peniaze a tie my potrebujeme. Lenže čo dávame Bohu my?“²⁶ Zlo pri zlom konaní je hriechom. Augustín však berie do pozornosti i subjektívne zlo pre človeka a iba pre človeka. Zaoberá sa zlom a útrapami, ktoré človeka v živote postihnú. Menuje slabosť, malátnosť, choroby atď.. Tento aspekt zla skutočne za zlo považuje a prikladá mu náležitý význam. Polemizuje so stoikmi a M. Terrentiom Varrom o blaženosti. Vyvracia ich tvrdenia o stálej blaženosti života človeka. Ako príklad uvádza mnohé čiastkové zlá, ktoré sú nepríjemné. Pritom stoikov napáda ich vlastnými zbraňami, pretože práve oni tvrdia že je rozumné previesť samovraždu v prípade utrpenia. Augustín samovraždu neuznáva, pokladá ju za prekonanie človeka ťarchou zla. Jeho pohľad na pozemský život nie je optimistický. Život je o utrpení a nie o blaženosti. Augustín sa ani nesnaží prikrášľovať útrapy pozemského života, neignoruje ich. Bez alibizmu hodnotí možné zlá ľudského života.

Druhý aspekt zla mu neuniká a vyzdvihuje jeho negatívnu úlohu. Uvedomuje si množstvo zla v živote človeka, zameranosť na blaženosť v tomto svete preorientúva na prislúbený večný život. No i druhý aspekt zla vzniká v dôsledku prvotného Adamovho hriechu.

Zlo u Augustína by sme teda mohli rozdeliť na dva aspekty: objektívne zlo, ktoré je zlom pre všetky inteligentné bytosti, a subjektívne zlo, ktoré je zlom pre človeka. Objektívne zlo robí zle človeku a uráža Boha, je to hriech a z neho vzniknutá večná smrť, ktorú si Boh určite nepraje. Subjektívne zlo je zlo pre človeka, Boh ho však môže účelne využívať na vyššie účely, napríklad pre zlepšenie, poučenie atď.. Oba aspekty toho istého zla vznikajú z hriechu, je ich prvotnou príčinou. Oba sú buď hriechom samým alebo jeho dôsledkom v čase. Hriech je teda to, čo zlo vyvoláva, je teda v istom zmysle jeho podstatou.

Milan Machovec ako by interpretoval otázku pôvodu zla ako bezvýchodiskovú, porovnáva ju s inými problémami, ktoré necháva Augustín otvorené, napríklad čas pred stvorením a činnosť Boha v ňom. Komentuje prípadnú otázku účelnosti zla, spomína Augustínov názor na existenciu zla preto, aby lepšie vyniklo dobro. Uznáva aj Augustínovo presved-

²⁵ Krapiec, Mieczysław Albert; *Dlaczego zło?*, Lublin, 1995, s. 111

²⁶ Čevan, Matej; *Kríza v rodine*, In: Spoločnosť, kríza, rodina, Ružomberok, 2010, ISBN 978-80-8084-610-7, s. 126

čenie o využívaní zla v prospech dobra. Vyslovuje mienku, že Augustín nerozoznáva ostrú hranicu medzi dobrom a zlom. Z toho dôvodu sa mu zdá obtiažne predstaviť si peklo ako nejaké reálne jestvujúce miesto utrpenia. Naším názorom je, že Augustín dáva dostatočne najavo hranicu medzi eticky relevantným a irelevantným konaním, že pojem zla je u neho dosť ostrý. Je rozdiel medzi využívaním zla post hoc a nerozlišovaním zla a dobra u Boha. Boh to odlišuje, iba zlo nad ktorým má kontrolu, dočasne pasívne prenechá do istej miery slobodnej vôle. Nezničí ho kvôli podstate človeka ako slobodnej autentickej bytosti.

Augustínova filozofia dejín je konzekventná. Zlo a jeho samotní nositelia by mali byť zneškodnení, absolútne zbavení nielen formy ovládania, ale aj akéhokoľvek vplyvu na ostatný svet. Samotným trestom pre zlých má byť večná bolesť. Augustínovo tvrdenie v otázkach večného trestu spočíva v tom, že večné telo trpí bolesť cez vnímanie duše, no napriek samotnému mučeniu je toto telo nezničiteľné. Aktivita a čulosť zavrnutých ostáva ako súčasť podstaty človeka.²⁷ Dejiny ľudstva smerujú k ovládnutiu univerza Božím štátom. V celých dejinách ide o návrat človeka do pôvodnej blízkosti Boha.²⁸

Otázku odpadnutia padlých anjelov rieši Augustín ako otázku tvorov, ktorí „nedošli vrcholu múdrego a blaženého života.“²⁹ Augustín nepokladá žiadnu bytosť za protichodnú Bohu. Ak je Boh bytie a to bytie vo svojej totalite, jeho protikladom je nebytie a teda taká bytosť nemôže existovať. Všetci nepriatelia Boží sú nepriateľmi nie prirodzenosťou, ale chybami. Nejedná sa o prirodzené chyby, ale o dobrovoľné. V tomto kontexte Augustín odpovedá: „odvrátiac sa od toho, ktorý zvrchovane je, obrátili sa sami k sebe, ktorí zvrchovane nie sú.“³⁰ Dali prednosť sebe, čiže v podstate tomu čo je menej ako Boh. Na otázku priameho dôvodu odpadnutia píše Augustín jednoznačne: „Ak hľadáme ďalej pôsobiacu príčinu tejto zlej vôle, nenájdeme nič. Veď čo to je, čo pôsobí zlú vôľu, keď sama koná zlý skutok? Taktiež zlá vôľa je príčinou zlého skutku, ale pôsobiacou príčinou zlej vôle nie je nič.“³¹ Sám Augustín hovorí, že to nemožno vedieť tak ako nemožno vidieť samotnú tmu. Táto odpoveď na pôvod zla je platná tak pre človeka ako pre padlého anjela.

Samotné dielo *De gratia et libero arbitrio* je ďalším pokusom zodpovedať otázku slobodnej vôle a milosti Božej. Na jednej strane v tom diele Augustín priznáva dôležitosť slobodného ľudského rozhodovania na zák-

²⁷ Aurelius, Augustinus; *O Boží obci*, Praha, 1950, s. 553

²⁸ Martinka, Jaroslav; *Dominanty antickej gréckej filozofie*, In: Scruton, Roger; *Krátke dejiny novovekej filozofie*, Bratislava, 1991, s. 178

²⁹ Aurelius, Augustinus; *O Boží obci*, Praha, 1950, s. 558

³⁰ tamže, s. 605

³¹ tamže, s. 606

lade Písma (Sir, 15, 18). No samotný zákon musí mať pomoc, bez ktorej by bol len nesplniteľnou normou. „Písmo prikazuje človeku i to, čo nie je možné bez pomoci milosti dodržať.“³² Je to klasická obrana milosti, známa už zo skorších spisov. Nevyjadruje sa tu tak negatívne o slobodnej vôli, ako v *Enchiridion ad Laurentium*. Nie je to konanie človeka samého, ani Boha samého, ale činy konané spolu, pokiaľ sa jedná o dobré činy. Nedá sa to povedať úplne jednoznačne. V spomenutej knihe Augustín skoro výlučne argumentuje príkladmi z Písma. Rovnako ako pri téze, že vôľa Božia je pri pôsobení silnejšia než vlastná slobodná vôľa človeka. Pri komentovaní opisu úteku Izraelitov v knihe Jozue hovorí: „Prečo vďaka svojmu slobodnému rozhodnutiu nevytrvali, ale zutekali, vďaka rozhodnutiu vzbudenému strachom? Či to nebolo preto, že Boh panuje aj nad ľudskou vôľou a v hneve uvedie aj do strachu tých, ktorých chce?“³³ Takto Boh použil aj Judášovu zradu, uvažuje Augustín. Boh proste človeka použije na svoj zámer. „Všemohúci spôsobuje v srdciach ľudí aj pohyby vôle, aby on, ktorý nemôže chcieť nič nespravodlivého, uskutočnil cez nich to, čo si cez nich zaumienil uskutočniť.“³⁴ Odmeňovanie podľa zásluh ale aj tak ostáva zachované. Čo je dôležité, Augustín tu pripúšťa možnosť, že Boh nakloní vôľu človeka k zlu. Znova používa svoj oblúbený argument krstu detí, na obranu milosti posväcujúcej. Táto ospravedlňuje a v tomto aspekte predchádza i akýkoľvek dobrý skutok. Malé deti nie sú schopné prijať svojou vôľou milosť, takto príde na ne milosť úplne bez ich zásluhy.

Na uvedený spis nadväzuje ešte *De correptione et gratia*. Dôležité je najmä zodpovedaním otázky, či je nutné niekoho napomínať, pokiaľ je len nedostatočne ovplyvnený milosťou. Augustín ako argument uvádza, že aj výčitka môže vyvolať obnovu vôle. Na jednej strane je vytrvanie v dobrej vôli dobrým činom z vôle človeka, na druhej strane Božím darom. Prvý človek by bol vytrval v dobre, keby bol chcel, lebo mal takú dávku milosti, žeby to bol dokázal. My môžeme takto spôsobiť pranie si záchrany nejakou oprávnenou výčitkou, ktorá môže zmeniť pranie človeka. Ďalej pojednáva o Božích vyvolených, do ktorých sa nemôže nik s istotou počítať, že dostávajú milosť väčšiu než pomoc, ktorá stačí na nutné odvrátenie zla (obdobne ako pri redefinovaní nutnej obrany v slovenskom práve).

Spis s príznačným názvom *De praedestinatione sanctorum* hovorí, že aj viera je darovaná milosťou. Bez príkras sa tu hovorí o vyvolení istej skupiny ľudí k spásu, invarianty či jednotlivé rozhodnutia Božie v tejto veci zostávajú tajomstvom.

³² Karfíková, Lenka; *Milost a vůle podle Augustina Aurelia*, Praha, 2006, ISBN 80-7298-172-2, s. 268

³³ Aurelius, Augustinus; *O milosti a slobodnej vôli*, Prešov, 2004, ISBN 80-89007-44-9, s. 209

³⁴ tamže, s. 212

Neskoré Augustínove diela už k argumentom ohľadom dialektiky ľudskej vôle, milosti, dobra a zla nič vážneho nepridali, predsa však obsahujú niektoré závažné momenty. Dielko *De nuptiis et concupiscentia* hovorí o konkupiscencii ako o driemajúcej sile, s ktorou človek môže, no nemusí súhlasiť. Takto zostane v človeku ako niečo vonkajšie, no nedá sa úplne eliminovať až do vzkriesenia tela. Vôľa ju púšťa do človeka a ak je jej príliš mnoho, človek je ňou zotročený. Augustín dokonca hovorí o vnútornom konflikte medzi myslou na jednej strane a konkupiscenciou ako cudzordovou expandujúcou silou. Človek niekedy fakticky hreší proti vlastnej vôli. Z hľadiska ideového konfliktu sa Augustín usiluje predstaviť svoju pozíciu ako stred medzi manicheizmom, ktorý pokladá dušu za zmiešanie dobrej a zlej prirodzenosti a medzi pelagianizmom, kde duša nie je pokladaná za skazenú a in potencio si poradí vlastnými prostriedkami. Prirodzenosť nepokladá za pôvodne zlú, ale za pokazenú. Spis *Contra Iulianum opus imperfectum* zasa ponúka odpoveď na otázku, prečo človek tak ľahko podľahne zlu. Autor argumentuje ontologicky, okrem konkupiscencie platí, že človek pochádza z ničoho, takto ho Boh stvoril ako čosi, čo pred stvorením nemalo nijakú reálnu preexistenciu.

V danej téme vzťahu dobra, zla a ľudskej prirodzenosti jestvuje niekoľko kontroverzií. V prvom rade nie je jasné, do akej miery zostáva podľa Augustína slobodná vôľa človeka. Kým rané práce, včítane *De libero arbitrio* môžeme pokladať za stojace na platforme slobodnej vôle človeka, v pozdejších prácach je táto pozícia problematická. Samotný spis *Enchiridion ad Laurentium* je v tejto problematike najvypuklejší. Tam tvrdí, že Boh pôsobí veci sám. Niečo úplne iné hovorí v *De gratia et de libero arbitrio*, kde usudzuje na spoločné pôsobenie človeka a Boha. Ako podotýka Karfíková, pred Chalcedónskym koncilom nebola ešte kristológia tak rozvinutá a tak Augustinus Aurelius lavíruje. V uvedenom diele síce hovorí o pôsobení milosti a slobodnej vôle, na druhej strane dobré skutky pochádzajú od Boha. „Ak sa totiž bojíte a chvejete, nevystatujte sa svojimi dobrými skutkami, akoby boli vaše, lebo Boh je ten, čo vo Vás koná.“³⁵

Táto štúdia je pokusom informovať čitateľa o myšlienkovvej ceste Augustína Aurelia, ktorá sa usilovala odhaliť podstatu a vzťahy medzi fundamentálnymi pojmami zlo, slobodná vôľa, predestinácia a milosť Božia. Zložitost cesty jeho myšlienkových pochodov je evidentná. Azda nijaký filozof a teológ nepoprie, že doktor gratiae má veľké zásluhy v badaní dialektiky zla, dobra, slobodnej vôle, predestinácie a Božej milosti.

³⁵ tamže, s. 193

Zoznam použitej literatúry

- Aurelius, Augustinus; *O Boží obci*, Praha, 1950
- Aurelius, Augustinus; *O milosti a slobodnej vôli*, Prešov, 2004, ISBN 80-89007-44-9
- Aurelius, Augustinus; *Samovravy, O nesmrteľnosti duše*, prel. Katarína Šotkovská, Trnava, 2007, ISBN 978-80-8082-173-9
- Aurelius, Augustinus; *Vyznání*, Praha, 1990, ISBN 80-7017-144-8
- Artimová, Jozefína; *O Augustínovi*, In: Aurelius Augustinus; *Samovravy, O nesmrteľnosti duše*, Trnava, 2007, ISBN 978-80-8082-173-9
- Čevan, Matej; *Kríza v rodine*, In: Spoločnosť, kríza, rodina, Ružomberok, 2010, ISBN 978-80-8084-610-7
- Dirgová, Eva; Littva, Vladimír; *Úvod do filozofie 1 Starovek*, Ružomberok, 2007, ISBN 978-80-8084-210-9
- Karfíková, Lenka; *Milost a vôle podľa Augustína Aurelia*, Praha, 2006, ISBN 80-7298-172-2
- Krąpiec, Mieczysław Albert; *Dlaczego zło?*, Lublin, 1995
- Komorovský, Ján; *Aurelius Augustín predchodca modernej semiológie*, In: Aurelius Augustinus; *O učiteľovi*, Bratislava, 1995, ISBN 80-7115-096-7
- Lisník, Anton; *Úloha priameho a nepriameho zamestnávateľa na vznik a riešenie chudoby*, In: Týždeň vedy a techniky, Ružomberok, 2009, ISBN 978-80-8084-426-4
- Littva, Augustín; *Teológia svätého Augustína*, Trnava, 1993
- Machovec, Milan; *Svätý Augustín*, Praha, 1967
- Martinka, Jaroslav; *Dominanty antickej gréckej filozofie*, In: Scruton, Roger; *Krátke dejiny novovekej filozofie*, Bratislava, 1991
- Šotkovská, Katarína; *Soliloquia, čiže Augustínovo hľadanie pravdy*, In: Aurelius Augustinus; *Samovravy, O nesmrteľnosti duše*, Trnava, 2007, ISBN 978-80-8082-173-9

Príprava, priebeh a dôsledky Akcie „P“ na východnom Slovensku

MARTIN LUPČO

Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta, Ružomberok

Abstract: *Since 1989 scientific monographs or editions of documents and memoirs along with essays have gained ground in former communistic states of central and south-east Europe that endeavour to evaluate the church history of western (the Roman or Greek) and eastern (the Orthodox) rite objectively and complex. This submitted study is aimed at describing and analyzing the process of liquidation of Greek Catholic Church in the 20th century (so called Action “P”) with emphasis on the region of eastern and north-eastern Slovakia.*

Key words: *Eastern Slovakia. Greek Catholic Church. Orthodox Church. Prešov sobor. Zemplin region. 20th Century*

Historické udalosti ohľadom tzv. Akcie „P“, prípadne „pravoslavizácie“ gréckokatolíkov na východnom Slovensku sú už dnes medzi historikmi známe. Táto oblasť skúmania je v súčasnej slovenskej historiografii dostatočne spracovaná a analyzovaná.¹ Našou snahou je odhliadnuc od týchto

¹ BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dejiny*, 2001, roč. 8, č. 2-3, s. 312-331; BARNOVSKÝ, Michal. Gréckokatolícka a pravoslávna cirkev na Slovensku v rokoch 1945 – 1950. In BARNOVSKÝ, Michal - KODAJOVÁ, Daniela. *Koniec druhej svetovej vojny a problémy cirkevnej politiky v nasledujúcom období*. Bratislava : AEPress, s. r. o.; Historický ústav SAV, 2006, 160 s.; CORANIČ, Jaroslav. *Násilná likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi a tzv. „Prešovský sobor“ 28. 04. 1950*. Dostupné na internete: <http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_presovsky_sobor.pdf>; CORANIČ, Jaroslav - ŠTURÁK, Peter - KOPRIVNÁKOVÁ, Jana (eds.). *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010, 474 s.; FEDOR, Michal. *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – máj 1950*. Košice : Byzant, 1993, 352 s.; HORŇÁK, Viliam. *Prešovský gréckokatolícky sobor v roku 1950*. Prešov, b. v., 1951, s. 1-6; HORŇÁK, Viliam. *Prešovský řeckokatolícký sobor 1950*. In *Teologické texty*, 1990, roč. 1, č. 5 (27), s. 182-183; LETZ, Róbert. Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1968. In *Historický časopis*, 1996, roč. 44, č. 2, s. 262-

okolností, komplexnejšie informovať recipienta o udalostiach, ktoré súviseli s prípravou, realizáciou a dôsledkami „Veľkého soboru“ na mikroregionálnom pôdoryse. Podľa nášho názoru je nutné tomuto obdobiu venovať prioritnú pozornosť, aby sme mohli objektívne pochopiť ďalší vývoj pravoslávnej cirkvi, ktorá sa po likvidácii gréckokatolíckej cirkvi stala jej „nástupníckou organizáciou“². Opierať sa pritom budeme o primárne pramene, resp. situačné správy z jednotlivých okresov východného Slovenska ako aj o výpovede svedkov („oral history“) Ústavu pamäti národa (ďalej ÚPN).

Prvé otvorené útoky voči uniatom a gréckokatolícka cirkev po februári 1948

Počiatky „prvej“ likvidácie uniátov v kontexte hesla „*návrat k viere otcov*“ siahajú do obdobia prvej tretiny 20. storočia. Iniciatíva o návrat k „*pradedovskej viere*“ vznikla už v Marmarošskej župe (Iza). Iniciátormi boli Rusíni, ktorí sa vrátili z USA. Po vzniku prvej ČSR nadobudlo „Hnutie za návrat k pravoslávii“ masový charakter na Podkarpatskej Rusi a preniklo aj na územie východného Slovenska.³

Príčiny povojnovej likvidácie gréckokatolíckej cirkvi na území východnej Haliče (10. marca 1946 /Evov/), v Rumunsku (1. decembra 1948 /Bukurešť/), Zakarpatskej Ukrajine (28. augusta 1949 /Užhorod/) a východnom Slovensku (28. apríla 1950 /Prešov/) treba nesporne hľadať v povojnovej politike Moskvy.⁴ Historici Jan Pešek a Michal Barnovský poukazujú

280; LETZ, Róbert. Cirkevná politika štátu na Slovensku v rokoch 1948 – 1989. Dostupné na internete: <http://www.mtatk.hu/interreg/kotet2/07_sz_letz.pdf>; LUPČO, Martin. O likvidácii grécko-kat. cirkvi pred 60 rokmi. In *Vranovské noviny*, 2010, roč. 42, č. 16, s. 5; MAČALA, Pavol - MAREK, Pavel - HANUŠ, Jiří. *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, 647 s.; OLEKSA, Michal. *Neklamte proti pravde (Jk 3, 14)*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2000, 213 s.; SEMAN, Ján. *A znova žijeme*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1997, 96 s.; VAŠKO, Václav. *Likvidace řeckokatolické církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, 70 s.; VEVERKOVÁ, Kamila. Pronásledování řeckokatolické církve v Československu po únorovém převratu v roce 1948. In WEIS, Martin - SVOBODA, Rudolf. *Kříž pod rudou hvězdou*. České Budějovice : Jih, 2009, s. 110-119.

² Označenie „nástupnícka organizácia“ vo vzťahu ku pravoslávnej cirkvi po násilnom zrušení gréckokatolíckej cirkvi 28. apríla 1950, ktorým vyvrcholilo úsilie totalitnej moci zlikvidovať katolícku cirkev byzantsko-slovanského obradu je myslené, samozrejme, obrazne, čo sme vyjadrili aj úvodzovkami.

³ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkev na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, s. 134. Pozri aj LUPČO, Martin. Religiozita pravoslávnych veriacich v slovenskej spoločnosti. In NEMEŠ, Jaroslav - PAPAŽÍK, David (eds.). *Kultúrne dejiny*. Ružomberok : Verbum - vydavateľstvo KU, 2011, s. 88-107.

⁴ ВОЛОКИТИНА, Татьяна В. - МУРАШКО, Галина П. - НОСКОВА, Альбина Ф. *Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40 –*

na fakt, že samotná myšlienka pravdepodobne vznikla kdesi uprostred či na konci druhej svetovej vojny, keď sa začalo uvažovať o povojnovom usporiadaní sveta. Do ideí návratu k „*pradedovskej viere*“ prenikol politický a veľmocenský prvok.⁵ Za pozornosť stojí aj zmienka Benešových názorov pri zrušení Brest-litovskej únie na území západnej Ukrajiny v marci 1946⁶ a jeho vyjadrenie o budúcnosti gréckokatolíckej cirkvi. Podľa dokumentov Sovietskeho (Rady) pre ruskú pravoslávnu cirkev pri Rade ministrov ZSSR a na základe materiálov Archívu prezidenta Ruskej federácie sa v Prahe dňa 17. júna 1946 uskutočnilo stretnutie Edvarda Beneša s predsedom Sovietskeho pre ruskú pravoslávnu cirkev pri vláde ZSSR Grigorijom G. Karpovom, na ktorom sa vyjadril o budúcnosti uniátov takto: „*Jsou tam dobří lidé, byť katolíci na Slovensku jsou velmi zlí (aktivní). Je třeba začít z Vaší Zakarpatské Ukrajiny, potom – v Rumunsku a pak také u nás. Vy jste*

50-х годов 20. века. Москва : Российская политическая энциклопедия; Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2008, с. 281-328.

⁵ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, s. 134.

⁶ Dňa 28. mája 1945 sa sformovala v Lvovskej metropolii tzv. iniciatívna skupina, ktorú tvorili traja kňazi - Гаврііл Теодорович Костельник (vedúci „iniciatívnej skupiny“), Михайло Іванович Мельник a Антін Андрійович Пельвецький. Táto skupina bola akceptovaná štátnymi orgánmi ako jediný legálny orgán, ktorý riadil a spravoval gréckokatolícku cirkev na území východného Haliča. Jej úlohou a zámerom bolo zabezpečiť zjednotenie gréckokatolíckej Lvovskej metropolie s ruskou pravoslávnu cirkvou, ku ktorému došlo na Lvovskom sobore v dňoch 8. – 10. marca 1946 v Lvove. Soboru sa zúčastnilo 216 duchovných a 19 laikov. Pozri bližšie: Архів Інституту Історії Церкви УКУ у Львові, справи номерів: М-1-1-127, П-1-1-268, П-1-1-304, П-1-1-322, П-1-1-1475; Державний архів Львівської області, фонд Р-1332 (Фонд Упоноважений Раді у справах релігій при Раді Міністрів УРСР у Львівській області), опис 1, справа 2, 4, 5; опис 2, справа 5. Pozri aj BOBRYK, Witold. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine, v Poľsku a Československu. Podobnosti a rozdiely. In CORANIČ, Jaroslav - ŠTURÁK, Peter - KOPRIVNÁKOVÁ, Jana (eds.). *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010, s. 322-323; БОЦЮРКІВ, Богдан. *Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939 – 1950)*. Львів : Видавництво Українського Католицького університету, 2005, 265 с.; БОЦЮРКІВ, Богдан. Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946 – 1989). In ГУДЗЯ, Борис. *Ковчег. Збірник статей з церковної історії*. Львів : Інститут історичних досліджень Львівського державного університету імені Івана Франка а Інститут Історії Церкви, 2005, с. 123-164; ВЕЛИКИЙ, Атанасій Г. *Світла і тіні української історії. Матеріали до історії української церковної думки*. Львів : Місіонер, 2007, с. 88-123; *Діяння Собору Греко-Католицької церкви у Львові 8 – 10 березня 1946*. Львів : Видання Президії Собору, 1946, 176 с.; *Львівський церковний собор. Документи й матеріали 1946 – 1981*. Львів : Видання Патріаршого Екзарха всієї України Митрополита Київського і Галицького, 1984, 216 с.; ЛУЖНИЦЬКИЙ, Григор. *Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви*. Львів : Свічадо, 2008, с. 526-528.

udělali velmi dobře, že jste ve Lvově uniáty převedli na pravosláví.⁷ O pár dní nato G. G. Karpov informoval Josifa V. Stalina o záveroch zo stretnutia: „Prezident v rozhovore so mnou sa zaujímal o postavenie pravoslávnej cirkvi v Sovietskom zväze, o funkciu Sovietu, na čele ktorého stojím, a o históriu prechodu západných oblastí Ukrajiny na pravoslávie. Zo svojej strany prezident vyblásil, že vláda Sovietskeho zväzu riešila náboženskú otázku správne a on mieni uskutočniť v Československu analogické reformy. Okrem toho vyslovil zámer realizovať opatrenia na prestup uniátov na Slovensku na pravoslávie.“⁸ Okrem týchto vonkajších útokov vplývali na celé dianie aj vnútorné faktory (čelní predstavitelia pravoslávnej cirkvi), ktorí sa snažili o etablovanie pravoslavia do gréckokatolíckej cirkvi. Po zmene jurisdikcie československej pravoslávnej cirkvi vyslala Moskva do Prahy pravoslávneho exarchu, neskoršieho metropolitu Jelevferija (Voroncova), ktorý sa snažil o upevnenie pravoslavia predovšetkým na východnom Slovensku. Dňa 6. septembra 1946 tu prichádza, aby sa oboznámil s pomermi v pravoslávnych farnostiach a s celkovou cirkevnopolitickou situáciou. Navštívil aj Ladomirovú (jednu z najstarších pravoslávnych obcí), kde vykonal slávnostné bohoslužby pri príležitosti likvidácie Brest-litovskej a Užhorodskej únie. Zároveň 12. septembra vysvätil pravoslávny chrám Alexandra Nevského v Prešove. Následne sa vrátil do Prahy a v novembri do Moskvy, kde o celej situácii na východnom Slovensku podrobne referoval patriarchu Alexija I. (Simanskij).

Pod vplyvom týchto udalostí gréckokatolícky biskup Pavol Gojdič v novembri 1946 na biskupskej konferencii v Olomouci upozorňuje na snahu pravoslávnej cirkvi rozšíriť svoj vplyv na úkor gréckokatolíkov.⁹ K zhoršeniu situácie a zápasu o holú existenciu prichádza po vykonštruovaných obvineniach Štátnej bezpečnosti (ďalej ŠtB) zo spolupráce gréckokatolíckych kňazov s Ukrajinskou povstaleckou armádou (ďalej UPA)

⁷ MAREK, Pavel - BUREHA, Volodymyr. *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1953. Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno : CDK, 2008, s. 424. Pozri aj *Власть и церковь в Восточной Европе 1944 – 1953. Документы российских архивов в двух томах. Т. 1: 1944 – 1948*. Москва : Российская политическая энциклопедия, 2009, с. 280-299.

⁸ MURAŠKO, Galina P. Osudy gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku po druhej svetovej vojne. Pozícia Moskvy vo svetle materiálov ruských archívov. In BARNOVSKÝ, Michal - KODAJOVÁ, Daniela. *Koniec druhej svetovej vojny a problémy cirkevnej politiky v nasledujúcom období*. Bratislava : AEPRESS, s.r. o.; Historický ústav SAV, 2006, s. 120. Pozri aj BARNOVSKÝ, Michal. Gréckokatolícka a pravoslávna cirkev na Slovensku v rokoch 1945 – 1950. In BARNOVSKÝ, Michal - KODAJOVÁ, Daniela. *Koniec druhej svetovej vojny a problémy cirkevnej politiky v nasledujúcom období*. Bratislava : AEPRESS, s.r. o.; Historický ústav SAV, 2006, s. 139.

⁹ BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dějiny*, roč. 8, 2001, č. 2-3, s. 316.

– banderovcami¹⁰. Zo spolupráce s UPA boli obvinení najprv Pankrác P. Hučko, provinciál Rádu sv. Bazila Veľkého – Sebastián Sabol a biskup Pavol Gojdič, neskôr aj mnohí iní¹¹. Útoky voči uniatom zosilneli po februárovom štátnom prevrate 1948.¹² V júli ŠtB zatkla baziliána Jána Mariána Potaša a držala ho vo väzbe takmer pol roka.¹³ V tom istom mesiaci bezpečnosť urobila raziu gréckokatolíckych kláštorov v Prešove, Michalovciach a Stropkove. Boli zatknutí viacerí rehoľníci a rehoľníčky.¹⁴ Proti postupu ŠtB rozhorčene reagoval biskup Pavol Gojdič, ktorý 24. júla 1948 napísal prezidentovi republiky Klementovi Gottwaldovi list nasledujúceho znenia: „[...] veľké pobúrenie a rozhorčenie v celej našej diecéze a nedôvere našich veriacich voči NB [Národnej bezpečnosti] a zabezpečeniu slobody zo strany úradov...“¹⁵, vzbudili prehliadky kláštorov v prešovskej diecéze. V ďalšom roku sa nočné prehliadky a násilnosti realizujú ešte s väčšou intenzitou. Ubezpečuje nás o tom aj intervencia biskupa zo dňa 8. marca 1949, s ktorou sa obracia na Kanceláriu prezidenta republiky: „[...] Dňa 22. februára t. r. (1949 – vložil M. L.) SNB (Zbor národnej bezpečnosti – vložil M. L.) znovu robil prehliadku vo všetkých kláštoroch v Prešove, totižto v dvoch ženských a v jednom mužskom. Robil to v noci, a robil to už nie prvý raz u tých, ktorí sa pre tieto brozné nočné prehliadky a väznenia boja aj svojho vlastného tieňa, nie, aby sa odvážili podniknúť niečo protištátneho, alebo dokonca držať u seba nejaký protištátny materiál, iba ak by nesvedomití a zlomyseľní ľudia im takýto materiál podložili. [...] V tejto noci z mužského kláštora uväznili celý personál, ešte aj novikov... Zo ženského kláštora uväznili 7 sestier, ktoré len tú jedinú vinu majú, že sa narodily v Poľsku, ale niektoré z nich už 20 – 30 rokov bývajú na území ČSR a majú československé štátne občianstvo, alebo povolenie na poby-

¹⁰ Pozri novinové výstrižky: Národný archív Praha (ďalej NA Praha), fond Výstrižkový archív Ministerstva zahraničných vecí 1945 – 1951 (ďalej VA MZV 1945 – 1951), kartón 451 (ďalej k.), inv. č. 1615.

¹¹ Ako napr. rehoľníci Rádu sv. Bazila Veľkého: Michal Švajka, František Čobáň, Michal Lozák, Štefan Danko, Ján Stašák, Michal Choma, Michal Najmík, Dr. Ernest Homičko, Peter Varjan a Michal Kocák. Zaistené boli aj rehoľné sestry z kláštora baziliánok: Melánia Javorská, Žofia Olexíková, Žofia Machníková, Irena Javorská, Anna Zintnerová, Anna Horvátová a Nadežda Huňovská. Pozri bližšie: Archiv Kanceláre prezidenta republiky Praha (ďalej A KPR Praha), fond Kancelár prezidenta republiky 1919 – 1962 (ďalej KPR 1919 – 1962), kartón 438 (ďalej k.), inv. č. 2021.

¹² KAPLAN, Karel. *Pět kapitol o únoru*. Brno : Nakladatelství Doplněk, 1997, 556 s.

¹³ CORANIČ, Jaroslav. Sonda do procesu likvidácie gréckokatolíckych rehoľných komunit na Slovensku. In: WEIS, Martin – SVOBODA, Rudolf. *Kříž pod rudou hvězdou*. České Budějovice 2009, s. 89 – 91.

¹⁴ BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dějiny*, roč. 8, 2001, č. 2-3, s. 316-317.

¹⁵ Tamže, s. 317.

t.⁴⁶ V závere listu prosí prezidenta Klementa Gottwalda, aby voči týmto násilnostiach zakročil. Argumentuje slovami: „[...] *Veľmi Vás prosíme pán prezident, ráčte zakročiť, aby podobné postupovania SNB sa neopakovali, lebo to je nielen pre nás veľmi bolestným, ale neshlíži to ani štátu na slávu, ani na osob, lebo to dáva príčinu na zbytočné mnohé reči a kritiky...*“⁴⁷ Pracovník Povereníctva vnútra v Bratislave, však videl celý incident z iného uhla pohľadu. Na Kancelárii prezidenta republiky 12. mája 1949 adresoval správu nasledujúceho znenia: „*Hlásim, že dňa 22. februára 1949 bola vykonaná v Prešove rázia a prebliadky v kláštoroch a internátoch na podklade dôvodného podozrenia, že osoby postavené vykonávať náboženskú a duchovnú činnosť, prevádzajú pod kepienkou svojho duchovného postavenia takú činnosť, ktorá podvracia a ohrozuje ľudovodemokratické zriadenie nášho štátu. [...] Na podklade toho bolo KV SNB zaistených 11 rehoľníkov a 7 rehoľných sestier. Rádové sestry sú dôvodne podozrivé, že ako osoby pochybnej štátnej príslušnosti, ktoré utiekly v dosiaľ nezistenej dobe, zo Zakarpatskej Ukrajiny pre nesúhlas s tamojším socialistickým zriadením a usadily sa na území ČSR, kde doposiaľ nezisteným spôsobom opatrili si potrebné doklady po r. 1945. Je preto podozrenie, že ich činnosť bola zameraná proti SSSR, ako aj proti ČSR...*“⁴⁸ Následne po týchto dvoch protichodných reakciách bola celá administratívna agenda presunutá na Ústredný akčný výbor Národného frontu (ďalej ÚAV NF), ktorej prešetrovaním sa ujal vedúci tajomník cirkevného oddelenia František Hub. Z poverenia Kancelárie prezidenta republiky poslal biskupovi Pavlovi Gojdičovi túto odpoveď: „*Opatření, které provádějí orgány lidové správy nesmí být a nejsou namířena proti náboženské svobodě. Tato opatření složí výlučně na ochranu lidové demokratického řádu.*“⁴⁹

Všetky spomenuté okolnosti nasvedčovali tomu, že vo veci likvidácie gréckokatolíckej cirkvi sa nielen uvažovalo, ale aj konalo. Impulz k tomuto radikálnemu kroku vzišiel zo strany štátu a nie z radov pravoslávnej cirkvi, ako sa to často mylne interpretuje. Žiaľ, až neskoro vedúci predstavitelia pravoslávnej cirkvi zistili, že sa stali „nástrojom“ v rukách mocných (Klement Gottwald, Rudolf Slánský, Alexej Čepička, Gustáv Husák, Ladislav Holdoš ai.). Už nebolo cesty späť. Cieľom komunistov bolo oslabiť postavenie katolíckej cirkvi ako najsilnejšej cirkvi na Slovensku, a tak vytvorením „národnej“ rímskokatolíckej cirkvi vylúčiť vplyv Západu, teda Vatikánu. Keďže gréckokatolícka cirkev bola liturgicky blízka pravoslávnej a rovnako ako rímskokatolícka označená za „reakčnú“, rozhodla sa KSČ

⁴⁶ A KPR Praha, f. KPR 1919 – 1962, k. 438, inv. č. 2021.

⁴⁷ A KPR Praha, f. KPR 1919 – 1962, k. 438, inv. č. 2021.

⁴⁸ A KPR Praha, f. KPR 1919 – 1962, k. 438, inv. č. 2021.

⁴⁹ A KPR Praha, f. KPR 1919 – 1962, k. 438, inv. č. 2021.

problém riešiť tak, „že by sa táto cirkev neetablovala ako samostatná, ale pridružila k pravoslávii.“²⁰ Ešte ostrejší postoj zaujal hlavný tvorca cirkevnej politiky štátu vtedajšej ČSR Alexej Čepička²¹, generálny tajomník ÚAV NF a minister spravodlivosti. Dňa 27. februára 1950 na schôdzi Predsedníctva ÚV KSČ uviedol: „*Akce přestupu řeckokatolické církve k pravosláví je třeba provést ihned. Jejím vyvrcholením má být internace Gojdiče, Hopku a vedení řecko-katolické církve. Jen pro případ, že by Gojdič a vedení činilo nepřekonatelné obtíže při přechodu, bylo by možno navrhnout opatření proti nim dříve. Návrh je třeba přesně propracovat a projednat v církevní šestce.*“²²

Tento trend jednoznačne naznačoval, že spôsob likvidácie gréckokatolíckej cirkvi je otázkou najbližších dní, resp. mesiacov.

Akcia „K“ ako predpríprava na akciu „P“

Katolícka cirkev sa po februári 1948 nemienila podriaďiť mocenským zámerom komunistov. Táto jej nepoddajnosť viedla neskôr k ráznemu kroku zo strany politicko-mocenských štruktúr, a to k likvidácií kláštorov a rehoľného života de facto ako takého. Na adresu kláštorov a rehoľí zazneli mimoriadne tvrdé slová už na začiatku roka 1950. Vo februári na zasadnutí ÚV KSČ prezident Klement Gottwald vo svojom vystúpení zdôraznil, že je potrebné „dať do poriadku“ otázku „[...] najmä mužských rádov. Kláštorov je tu obrovské množstvo. Všade sa páchajú viac-menej neplechby protištátne. My máme tisíc a jeden dôvodov, aby sme tomu urobili prítrž...“²³

Likvidácia kláštorov a sústredovanie rehoľníkov malo byť spočiatku etapovité. Na zasadnutí Predsedníctva ÚV KSS 3. februára 1950 odznelo: „[...] bude sa na začiatku robiť iba v mestách, na dedinách iba vtedy, ak by politické a iné podmienky boli vyhovujúce.“²⁴ Nakoniec však pod vplyvom okolností Predsedníctvo ÚV KSČ v Prahe rozhodlo, že sa mení pôvodné rozhodnutie a celá akcia zrušenia kláštorov ako „sídla reakcie“ sa uskutoční naraz.

²⁰ BULÍNOVÁ, Marie - JANIŠOVÁ, Milena - KAPLAN, Karel (eds.). *Církevní komise ÚV KSČ 1949 – 1951. Edice dokumentů I. Církevní komise ÚV KSČ (Církevní „šestka“), duben 1949 – březen 1950.* Praha; Brno : Ústav pro soudobé dějiny AV ČR; Nakladatelství Doplněk, 1994, s. 23.

²¹ PERNES, Jiří a kol. *Alexej Čepička. Šedá eminence rudého režimu.* Praha : Brána, 2008. 312 s.

²² Národní archiv Praha (ďalej NA Praha), fond Předsednictvo ÚV KSČ 1945 – 1954 (ďalej PÚV KSČ 1945 – 1954), svazek 16 (ďalej sv.), arch. j. 210.

²³ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátní moc a církev na Slovensku 1948 – 1953.* Bratislava : Veda, 1997, s. 164.

²⁴ Tamže, s. 164.

Organizácia a celá technická a administratívna príprava Akcie „K“ bola realizovaná z ústredia, teda zo Štátneho úradu pre veci cirkevné (ďalej SÚC) v Prahe. Tu bola vytvorená štvorčlenná skupina, ktorá s maximálnym utajením vypracovala rozsiahly plán celej akcie. Na Slovensku sa tejto „zodpovednej“ funkcie ujal vtedajší veliteľ odboru Povereníctva vnútra Viktor Sedmík. Okrem neho sa na príprave Akcie „K“ organizačne podieľal aj bezpečnostný referent ÚV KSS Oskar Valášek a pracovníci ŠtB, zástupcovia ľudových milícií a armády.²⁵

S predprípravou celej akcie sa na Slovensku začalo už 16. marca, keď sa uskutočnil čiastočný zásah proti tým kláštorom, kde sa vychovával v internátoch kňazský dorast. Gustáv Husák to komentoval slovami: *„Dnes ráno bola spustená čiastková akcia proti jednej časti kláštorov, a síce proti tej, ktorá vychovávala a držala ešte študentov. Je to asi na 5 – 6 miestach, kde saleziáni a jezuiti mali niekde dosť veľký počet študentov. Spolu na Slovensku to bolo 260 chlapcov, ktorí boli v reverendách, niekde nie a normálne študovali. Je to na priamy príkaz z ústredia KSČ. Navrhovali sme, aby sa to spojilo s tou druhou akciou, ktorá sa bude robiť, ale tam rozhodli, že sa to má robiť vopred. Pravdepodobne preto, aby sa videlo, aká bude na to reakcia a aj preto, že na to je akýsi zákonný dôvod.“*²⁶

Začiatok tzv. Akcie „K“ (príp. Akcie „K-I“) sa stanovil na základe rozkazu Ministerstva vnútra v noci z 13. na 14. apríla 1950. Teodor Baláž po dohode s Ladislavom Holdošom stanovil presný termín na 13. apríla 1950 o 24:00 hod. Presne o polnoci 13. apríla 1950 začala Akcia „K“.²⁷ Do centralizačných a internačných kláštorov ŠtB odviezla 1 746 rehoľníkov z 137 rádových domov. Dňa 26. apríla nasledovala ešte ďalšia etapa, kde úrady nútili predstaviteľov zvyšných rádov k centralizácii dobrovoľnou cestou. Akcia „K“ bola ukončená v noci z 3. na 4. mája 1950 (tzv. Akcia „K-II“). Celková bilancia²⁸ bola nasledovná: 2 376 rehoľníkov z 28 reholí a 219 rádových domov bolo prevezených do kláštorov, z toho 175 do internačných, ostatní do centralizačných, t. j. s miernejším režimom.²⁹ Podľa dokumentov z júna 1950 evidoval SÚC na Slovensku 1 037 rehoľníkov zo 75 rehoľných domov (v českých krajinách 1 164 rehoľníkov zo 144 rehoľných domov). Približne 99 „najreakčnejších“ rehoľníkov bolo inter-

²⁵ Tamže, s. 166.

²⁶ Tamže, s. 165.

²⁷ Slovenský národný archív (ďalej SNA), fond Predsedníctvo ÚV KSS 1945 – 1958 (ďalej PÚV KSS 1945 – 1958), kartón 2159 (ďalej k.), zložka GT - 261/3.

²⁸ K uvedeným údajom o počtoch sústredených a internovaných rehoľníkov v jednotlivých etapách ako aj v závere Akcie „K“ musíme pristupovať benevolentne. Aj keď sa čísla líšia, dôležitý je pre nás celkový dopad a hodnotenie celej akcie.

²⁹ KAPLAN, Karel. *Stát a církev v Československu v letech 1948 – 1953*. Brno : Nakladatelství Doplněk, 1993, s. 120.

novaných v kárnom dome v Báči (v českých krajinách bol takýto tábor v Želive so 76 internovanými rehoľníkmi), ostatných sústredili v Podolínci a Sv. Beňadiku.³⁰

Celkový priebeh ako aj záver akcie hodnotili politické i mocenské orgány veľmi pozitívne. Funkcionári KSČ a jej súčasti KSS s uspokojením konštatovali: „[...] *podarilo sa nám likvidovať najoddanejší aparát Vatikánu.*“³¹ Komunisti sa snažili verejnosti „vnútiť“ presvedčenie, „[...] *že rády a kláštory sú priamo zapojené do rozvratníckej politiky Vatikánu a sú semeniskom protištátnych činov.*“³² Na základe uvedeného môžeme preto povedať, že počnúc rokom 1950 komunistický režim otvorene uplatnil likvidačné praktiky proti katolíckej cirkvi. Všetky akcie (Akcia „K“; Akcia „R“ a Akcia „P“) sa navzájom prelínali a podmieňovali. Ich hlavným cieľom bolo úplne podriaďiť si a dostať pod kontrolu cirkevné štruktúry a súčasne vytvoriť priaznivé podmienky pre budovanie komunistickej ideológie tak na Slovensku ako aj v Čechách.

„Veľký sobor“ v Prešove a jeho dôsledky

Po dobudovaní organizačnej štruktúry pravoslávnej cirkvi v rokoch 1945 – 1949 (zmena jurisdikcie, ustanovenie arcibiskupa Jelevferija, vytvorenie nových eparchií a prijatie Ústavy, zasadanie eparchiálneho zhromaždenia spojeného s voľbou členov exarchátnej a eparchiálnej rady ako aj vznik duchovného súdu a revíznej komisie) sa naplno prejavil trend zjednotenia gréckokatolíckej cirkvi s pravoslávnu, resp. jej násilná likvidácia. Aktivity vedúce k diskreditácii uniátov sa zintenzívnili po návšteve exarchu Jelevferija v Moskve roku 1949. Celý proces spustenia Akcie „P“ „naštartovala“ návšteva ruskej delegácie pravoslávnej cirkvi na čele s metropolitom krutickým a kolomenským Nikolajom (Jaruševičom).³³ Jeho pobyt v ČSR trval dva týždne od 31. januára do 15. februára 1950. Počas týchto dní bol prijatý predstaviteľmi vlády, Slovenskou národnou radou

³⁰ Slovenský národný archív (ďalej SNA), fond Štátny úrad pre veci cirkevné 1949 – 1956 (ďalej SÚC 1949 – 1956), kartón 5 (ďalej k.), inv. č. 9.

³¹ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, s. 169.

³² BULÍNOVÁ, Marie - JANIŠOVÁ, Milena - KAPLAN, Karel (eds.). *Církevní komise ÚV KSČ 1949 – 1951. Edice dokumentů I. Církevní komise ÚV KSČ (Církevní „šestka“), duben 1949 – březen 1950*. Praha; Brno : Ústav pro soudobé dějiny AV ČR; Nakladatelství Doplněk, 1994, s. 419.

³³ K návšteve metropolitu Nikolaja (Jaruševiča) pozri bližšie tlač: K príjezdu metropolity Nikolaje. In *Lidová Demokracie*, 1. 2. 1950; Nejvyšší představitel pravoslavné církve přijeli do ČSR. In *Rudé Právo*, 1. 2. 1950; Příjezd představitelů pravoslavné církve. In *Svobodné slovo*, 2. 2. 1950; Metropolita Nikolaj v Praze. In *Lidové noviny*, 2. 2. 1950; Návštěvy delegace pravoslavné církve. In *Svobodné slovo*, 3. 2. 1950. NA Praha, f. VA MZV 1945 – 1951, k. 451, inv. č. 1615.

(ďalej SNR), Zborom povereníkov a zástupcami regionálnych orgánov štátnej správy. Zároveň navštívil Prahu, Olomouc, Brno, Bratislavu, Košice a Prešov. Najpompéznejšie podujatie sa však konali v Košiciach a Prešove. Malo to aj svoje opodstatnenie s pripravovanou Akciou „P“. V Prešove sa metropolita Nikolaj (Jaruševič) zúčastnil zasadania Eparchiálnej rady a vysvätil aj pravoslávny chrám Alexandra Nevského.³⁴ Návšteva tak splnila svoj hlavný cieľ. Okrem čiastkových úloh (účasť na mierovej manifestácii v Košiciach, vysvätenie kostola Alexandra Nevského v Prešove a pod.), pripravila „pôdu“ pre prestup gréckokatolíkov na pravoslávie. Dokumentujú to aj slová popredných funkcionárov prešovského a košického kraja 21. februára 1950, z ktorých vyberáme: „...*slávnosti neboli nikým a ničím narušené*“. Všetci zhodne pozitívne zhodnotili misiu moskovskej patriarchie a jej ohlas. Vo svojej záverečnej správe uviedli, že zanechala dobrý dojem až na Zemplín, kde „*nevyvolala nijaký blbší a trvalejší ohlas medzi veriacimi*“.³⁵

Okrem štátnych štruktúr (ÚAV NF, KSČ a jej súčasti KSS ako aj jednotlivých cirkevných oddelení na celoštátnej, krajskej a okresnej úrovni) mala o prestup uniátov na „*vieru otcov*“ eminentný záujem aj samotná pravoslávna cirkev. Tá sa netajila tým, že sa nikdy nezmierila s unionizmom. Chápala ho ako krivdu spáchanú Vatikánom a zradu z jej vlastných radov. Toto tvrdenie opierame aj o argumentáciu pravoslávnych duchovných, z ktorej vyberáme: „*Počas 23 rokov som bol riaditeľom biskupského úradu v Prešove a mnohí z vás ma poznajú. Počas týchto 23 rokov z jednaní rímskeho stolca som vybadal, že my, bývalí gréckokatolíci, nie sme vlastnými deťmi Ríma. S užialeným srdcom nie raz som musel konštatovať, že rímsky otec nie je našim otcom, ale iba otčimom, a že v rímskej Cirkvi nemôžeme nájsť svoju milovanú matku, ale len macochu. Únia nás sklamala...*“³⁶ Hoci v tejto oblasti sa záujmy štátu rozchádzali (snaha likvidovať cirkev ako celok) so záujmami pravoslávnej cirkvi, v postoji ku gréckokatolíckej cirkvi sa však spájali, čo umožnilo aj ich neskoršiu vzájomnú spoluprácu.³⁷

Akcia „P“ sa mala podľa Predsedníctva ÚV KSČ zrealizovať vo februári 1950. Nakoniec však schôdza pražskej „cirkvej šestky“ rozhodla, aby

³⁴ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, s. 147-148.

³⁵ BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dějiny*, roč. 8, 2001, č. 2-3, s. 325.

³⁶ TREBIŠOVSKÝ, Pravoslav. Obnovenie cyrilometodovskej pravoslávnej cirkvi v Československu. In *Pravoslávny teologický sborník*, 1989, č. 15, s. 38.

³⁷ CORANIČ, Jaroslav. *Násilná likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi a tzv. „Prešovský sobor“ 28. 04. 1950*. Dostupné na internete: http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_presovsky_sobor.pdf

sa tak stalo až po sčítaní obyvateľstva, teda po 1. marci 1950. Medzi vládnucou stranou dominoval názor, že „väčšina gréckokatolíckych farárov, ktorí sú ženatí a majú početné rodiny, ak sa ocitnú pred voľbou pravoslávie alebo strata zamestnania, existencie, zvolia si prvú možnosť“.³⁸ Akcia mala odštartovať veľkou vysvetľovacou kampaňou s postupným utváraním akčných výborov vo väčších obciach a okresoch, ktoré neskôr dostali pomenovanie „návratové výbory“. Ich úlohou bolo získať gréckokatolíckych kňazov a veriacich pre prestup na pravoslávie.³⁹

Na program rokovania Predsedníctva sa dostala Akcia „P“ 3. marca 1950. O štyri dni nato 7. – 8. marca zasadali Predsedníctva KV KSS v Prešove a Košiciach. Následne 9. marca zaslal prvý odbor SÚC Alexejovi Čepičkovi plán postupu na likvidáciu gréckokatolíckej cirkvi. Pozostával zo 16 bodov a rátal s vytvorením komisie pre Akciu „VS“ (východné Slovensko) na čele s Ivanom Rohaľom-Ilkivom, podpredsedom SNR, s masovo-propagačnou prácou a usporiadaním v Prešove koncom apríla 1950 snemu pokrokových kňazov, ktorí by vydal vyhlásenie k duchovným a obyvateľstvu (tzv. „Malý sobor“). Ukončením celej akcie mal byť snem duchovných a laikov, známy ako tzv. „Veľký sobor“, ktorý by vyhlásil rozchod s Rímom a požiadal o prijatie do pravoslávnej cirkvi. Odhadovaný koniec Akcie „P“ bol na 25. júna 1950.⁴⁰ Za tejto situácie logicky vyvstáva otázka: Ako reagovali kňazi, laici a veriaci ľud na tieto udalosti? Reakcie boli rôzne. Od „vrelého prijatia“ pravoslávia v okrese Snina cez neutrálne v okresoch Sabinov a Svidník až po vyhrotené v okresoch prevažne Zemplína, hlavne vo Vranove nad Topľou (obce Davidov, Banské, Poša a Rudlov) a Michalovciach (obce Pusté Čemerné, Trhovište a Rakovec nad Ondavou).⁴¹ V severovýchodných okresoch, kde predtým pôsobila gréckokatolícka i pravoslávna cirkev, čiže kde žilo rusínske obyvateľstvo, bol stav pokojnejší. V južných, teda slovenských, prípadne maďarských okresoch so silnou rímskokatolíckou a kalvínskou tradíciou boli pomery zložitejšie. Pravoslávie de facto neprijalo 42 obcí a v tomto zotrvali až do opätovného uznania gréckoka-

³⁸ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, s. 150.

³⁹ BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dějiny*, roč. 8, 2001, č. 2-3, s. 325.

⁴⁰ BULÍNOVÁ, Marie - JANIŠOVÁ, Milena - KAPLAN, Karel (eds.). *Církevní komise ÚV KSČ 1949 – 1951. Edice dokumentů I. Církevní komise ÚV KSČ (Církevní „šestka“), duben 1949 – březen 1950*. Praha; Brno : Ústav pro soudobé dějiny AV ČR; Nakladatelství Doplněk, 1994, s. 152, 411-412; BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dějiny*, roč. 8, 2001, č. 2-3, s. 325-326; KAPLAN, Karel. *Stát a církev v Československu v letech 1948 – 1953*. Brno : Nakladatelství Doplněk, 1993, s. 116-117; PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, s. 150-153.

⁴¹ NA Praha, f. SÚC 1949 – 1956, k. 208, inv. č. 200; ŠA Prešov, f. KNV-P, k. 3, inv. č. 252.

tolíkovej cirkvi roku 1968.⁴² V úradí neostali ani vrcholní predstavitelia gréckokatolíckej cirkvi. Biskup Pavol Gojdič apeloval na svojich veriacich, aby ostali verní svojej viere. Pripomenul im správanie sa kresťanov v prvých troch storočiach a kňazov upozornil, že môžu prísť ťažké časy, aby sa na to pripravovali a v tomto duchu pôsobili aj na veriacich. V prípade likvidácie gréckokatolíckej cirkvi veriacim radil ísť do rímskokatolíckej cirkvi, „*lebo viera je rovnaká, iba obrady sú iné*“.⁴³

Od počiatku bola snaha štátu uskutočniť Akciu „P“ veľmi rýchlo. Gustáv Husák hovoril o 2-3 mesiacoch, Alexej Čepička zastával názor, že „*ju netreba brať na dlhé lakte, ale nedávať si fixné termíny*“.⁴⁴ Mesiac pred „Veľkým soborom“ v marci 1950 bol zriadený Ústredný výbor pre návrat do pravoslávia. Ako konštatuje cirkevný historik Peter Šturák, jeho úlohou bolo „*pomáhať v tejto akcii miestnym a okresným výborom a tým dať možnosť celému obyvateľstvu Prešovského kraja vrátiť sa z vlastnej vôle do pravoslávnej viery*“.⁴⁵ Po vytvorení tohto výboru ešte viac zosilnel nápor voči gréckokatolíkom. Cieľom aktivistov z radov Ústredného výboru pre návrat do pravoslávia bolo získanie niektorých gréckokatolíckych kňazov⁴⁶, ktorí prejavili známky nerozhodnosti. Pre prestup na pravoslávie nahovárala štátna moc aj biskupa Pavla Gojdiča. Čelní predstavitelia strany veľmi dobre vedeli, že ak by sa im podarilo zlomiť biskupa Gojdiča, prestup gréckokatolíkov by sa v značnej miere zjednodušil a urýchlil. Členovia Ukrajinskej národnej rady Prjaševščiny (ďalej UNRP) A. Rudlovčák, J. Zbihlej a A. Jedinak ho navštívili 21. apríla 1950 s jediným zámerom – presvedčiť ho k prestupu na pravoslávie. Biskup im však jasne odpovedal: „*Mám už 62 rokov a obetujem celý majetok a rezidenciu, no svoju vieru za žiadnych okolností nezradím, lebo chcem, aby moja duša bola spasená a viac*

⁴² ЩЕРБЕЙ, Н. Эпархиальное собрание в Пряшеве. In *Свет православия*, 1950, roč. 3, č. 8, s. 117.

⁴³ BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dějiny*, roč. 8, 2001, č. 2-3, s. 327.

⁴⁴ BARNOVSKÝ, Michal. Gréckokatolícka a pravoslávna cirkev na Slovensku v rokoch 1945 – 1950. In BARNOVSKÝ, Michal - KODAJOVÁ, Daniela. *Koniec druhej svetovej vojny a problémy cirkevnej politiky v nasledujúcom období*. Bratislava : AEPress, s.r. o.; Historický ústav SAV, 2006, s. 150.

⁴⁵ ŠTURÁK, Peter. Gréckokatolícka cirkev v Československu v rokoch 1945 – 1950. In MAČALA, Pavol - MAREK, Pavel - HANUŠ, Jiří. *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 549-558.

⁴⁶ Úspech dosiahli u kňazov, o ktorých bolo všeobecne známe, že aktívne spolupracovali aj s ŠtB, ako napr.: Michal Knapp (Maškovce), Dezider Schudich (Ďurďoš), Eliáš/Iľja Kačur (Vyšný Mirošov), Anton Havrila (Michalovce), Pavol Bobalík (Hrabovčák) a Jozef Molčan (Kyjov). Pozri bližšie: Národný archiv Praha, fond Státní úřad pro věci církevní 1949 – 1956, kartón 208, inv. č. 200.

v tej veci za mnou nechodíte“;⁴⁷ čím vyjadril svoje stanovisko. Do 24. apríla 1950 sa podarilo UNRP získať pre pravoslávie 51 gréckokatolíckych kňazov. V tento deň sa zišli aj vo Vyšných Ružbachoch, kde rokovali s generálnym tajomníkom Ukrajinskej národnej rady (ďalej UNR) a podpredsedom SNR Ivanom Rohaľom-Iľkivom. I. Rohaľ-Iľkiv oznámil prítomným, že gréckokatolícka cirkev bude v najbližších dňoch likvidovaná a vyzval ich, aby sa exponovali za pravoslávie. V závere svojho príhovoru nezabudol podotknúť, že toho, kto by nepochopil nevyhnutnosť takehoto riešenia „*náš ľud zmetie*“.⁴⁸ Za povšimnutie stálo aj úsilie niektorých duchovných, ktorí sa na tomto „Malom sobore“ snažili zabrániť likvidácii gréckokatolíckej cirkvi. Riešenie videli vo vytvorení autonómnej „národnej“ gréckokatolíckej cirkvi. Samozrejme, že tento ich návrh bol zamietnutý. Nakoniec celé toto podujatie skončilo fiaskom a nenaplnilo svoj účel. „Malý sobor“ sa tak rozišiel bez toho, aby boli na ňom prijaté nejaké záverečné deklaratívne uznesenia.

Po tomto neúspechu sa z radov pravoslávnych, ale aj svetských štátnych funkcionárov čoraz viac ozývali hlasy o definitívne vyriešenie „gréckokatolíckej otázky“. Veľmi horlivo sa exponovali najmä exarcha Jelevferij (Voroncov) a kancelár Úradu metropolitnej rady B. L. Čerkes, ako o tom neskôr referoval aj Zdeněk Fierlinger.⁴⁹ Nakoniec sa pôvodný plán zjazdu návratových výborov anuloval. Namiesto neho sa mal uskutočniť tzv. „Veľký sobor“, kde by sa vyhlásil okamžitý prestup k pravoslávii. Tento postup odsúhlasili aj najvyšší stranícki a štátni funkcionári K. Gottwald, R. Slánsky, Z. Fierlinger a V. Široký. Program „Veľkého soboru“ bol schválený krátko pred jeho realizáciou, a to v noci z 27. na 28. apríla 1950 v budove KV KSS v Prešove.⁵⁰

Dňa 28. apríla 1950 sa konala Akcia „P“ v sále hotela Čierny Orol v Prešove, ktorá je známa aj pod označením „Veľký sobor“, prípadne „Prešovský sobor“⁵¹. Sála bola vyzdobená tak, aby už pri vstupe navodzovala pocit slovanstva a eufóriu radosti z „*návratu k viere otcov*“. Na čelnej stene bol zavesený veľký trojramenný ortodoxný kríž. Po jeho stranách obrazy

⁴⁷ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkev na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, s. 153.

⁴⁸ LETZ, Róbert. Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1968. In *Historický časopis*, 1996, roč. 44, č. 2, s. 273-274.

⁴⁹ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkev na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, s. 154.

⁵⁰ LETZ, Róbert. Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1968. In *Historický časopis*, 1996, roč. 44, č. 2, s. 274.

⁵¹ FEDOR, Ladislav. Krátky pohľad do minulosti našej pravoslávnej cirkvi (Úvaha pri príležitosti 25. výročia Prešovského snemu). In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, 1975, roč. 21, č. 4, s. 80-88.

moskovského patriarchu a pražského arcibiskupa Jelevferija, ako aj komunistických vodcov J. V. Stalina a K. Gottwalda. Na bočných stenách boli komunistické a protipápežské heslá: „*Slovania, bojte sa Ríma!*“⁵², „*Viera naša, viera dávna, viera pravoslávna!*“ atď.⁵³ O hlavných účastníkoch a priebehu soboru sa nebudeme zmieňovať, keďže tieto skutočnosti sú dnes dostatočne známe. Poukážeme skôr na záver soboru (snemu) a jeho dôsledky.

Na „Veľkom sobore“ bol prijatý tzv. „Manifest“ a „Uznesenie“, z ktorých vyberáme: „[...] *Vyblasujeme na tomto mieste zrušenie Únie s cudzím, našim národom vždy nepriateľským Vatikánom. Ako oprávnení nástupcovia všetkých veriacich, ktorí patrili do gréckokatolíckej cirkvi v ČSR vyblasujeme, že Únia s Vatikánom je zrušená a v dôsledku toho prestala existovať v ČSR aj gréckokatolícka cirkev... [...] Sobor gréckokatolíckeho duchovenstva a veriacich, ktorý sa síšiel dňa 28. apríla t. r. (1950 – vložil M. L.) v Prešove, a ktorý svojimi 820 delegátmi predstavuje celú gréckokatolícku cirkev v ČSR, konštatuje, že Rím z umelých príčin odtrhol sa v 11. storočí od pravopočiatocnej bratskej pravoslávnej – sobornej cirkvi, snažiac sa naniútiť svoju vôľu celej cirkvi. [...] Vychodiac z týchto skutočností Sobor veriacich a duchovných gréckokatolíckej prešovskej a pridružených diecézii sa rozhodol:*

1. *Zrušiť ustanovenie Užhorodskej únie z roku 1646, poťažne 1649.*
2. *Likvidovať úniu, odísť od Ríma a prinavrátiť sa do lona otcovskej našej svätej pravoslávnej viery.*⁵⁴

O týchto udalostiach informovala aj dobová tlač a periodiká,⁵⁵ ktoré takmer denne pertraktovali zrušenie Užhorodskej únie na Slovensku

⁵² K tomuto heslu pozri bližšie článok: „Slovania, bojte sa Ríma.“ In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, 1969, roč. 15, č. 5, s. 106-109.

⁵³ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, s. 155-156.

⁵⁴ Štátny archív Prešov (ďalej ŠA Prešov), fond Krajský národný výbor v Prešove 1949 – 1960 (ďalej KNP-P 1949 – 1960), kartón (ďalej k.) 3, inv. č. 252. Pozri aj Štátny archív Prešov, pob. Bardejov (ďalej ŠA Prešov, pob. Bardejov), fond Mestský národný výbor v Bardejove 1945 – 1990 (ďalej MsNV Bardejov 1945 – 1990), kartón (ďalej k.) 111, inv. č. 450.

⁵⁵ Koniec Únie v Československu. In *Svetlo pravoslávia*, 1950, roč. 1, č. 1-2, s. 17-18; Historický sobor duchovenstva a laikov v Prešove. In *Svetlo pravoslávia*, 1950, roč. 1, č. 1-2, s. 18-21; Usnesenie soboru gr.-kat. duchovenstva a veriacich. In *Svetlo pravoslávia*, 1950, roč. 1, č. 1-2, s. 21-22; Manifest ku gr.-kat. duchovenstvu a veriacim v ČSR. In *Svetlo pravoslávia*, 1950, roč. 1, č. 1-2, s. 21-24; Požehnanie Božie novým dieťkam našej svätej pravoslávnej cirkve. In *Svetlo pravoslávia*, 1950, roč. 1, č. 1-2, s. 25; Konec řeckokatolíckej unie s Rímom. In *Hlas pravoslavi*, 1950, roč. 6 (29), č. 5, s. 86-87; Poselství exarchy moskevské patriarchie, metropolity pražského a celého Československa Jelevferije. In *Hlas pravoslavi*, 1950, roč. 6 (29), č. 6, s. 109-110; Manifest ku gréckokatolíckemu duchovenstvu a veriacim v ČSR. In *Hlas pravoslavi*, 1950, roč. 6

a vítali násilné inkorporovanie gréckokatolíckych duchovných i veriacich do lona pravoslávnej cirkvi.

Závery prijaté na „Veľkom sobore“ znamenali začiatok útrap nielen pre vyšší cirkevný klérus (biskupa Pavla Gojdiča a pomocného biskupa Vasilá Hopka), ale aj pre gréckokatolícke duchovenstvo a veriacich. Biskupi a väčšina kňazov, ktorá sa nestotožnila s komunistickým nariadením, bola uväznená v internačných táboroch. Počas ich internovania bol na nich vyvíjaný neustály nátlak, aby podpísali „Manifest“ a prestúpili do pravoslávnej cirkvi. O neľudských pomeroch, ktoré v tom čase zažili gréckokatolícki kňazi v internačných táboroch nám podáva svedectvo jeden z nich. Gréckokatolícky kňaz Teodor Rojkovič vo svojich pamätiach píše: *„Z Prešova spútaných kňazov odviezli autobusom priamo do Hlohovca, kde bolo 70 gréckokatolíckych kňazov pod ostrým dozorom SNB. Radostne sme trpeli pre cirkev, boci sme posudzovali a odsudzovali chovanie našich kolegov, ktorí prestúpili do Pravoslávnej cirkvi, a nezákonne postupy kompetentných úradov, no predsa sme im odpustili. [...] Najhorším bola pre nás neistota v budúcnosť, túžba za rodinou, ktorá zostala doma, strach o ich prenasledovanie úradmi a nakoniec to, že SLOUC (Slovenský úrad pre veci cirkevné – vložil M. L.) v Bratislave nás nenechal na dlhšiu dobu na mieste, kde sme ako tak zvykli, ale v priebehu 1 – 2 rokov presúvali nás neustále z jedného koncentráku do druhého a to tak, že sme dopredu nevedeli, kde nás zavezie či na lepšie, alebo horšie miesto, do väzenia, alebo na Sibir?...⁵⁶*

Po skončení soboru pravoslávny arcibiskup Jelevferij (Voroncov) poslal patriarchovi Alexijovi I. (Simanskij) do Moskvy telegram, v ktorom ho prosil o prijatie nových veriacich do pravoslávnej cirkvi.⁵⁷ Patriarcha Alexij I. (Simanskij) odpovedal telegramom dňa 3. mája 1950, v ktorom vyjadril radosť nad zjednotením gréckokatolíkov s pravoslávnu cirkvou

(29), č. 5, s. 111-113; Конец унии в Чехословакии. In *Свет православия*, 1950, го. 3, ч. 5, s. 65-66; Словаки и украинско-русское население возвратилось в св. Православие. In *Свет православия*, 1950, го. 3, ч. 5, s. 66-67; Исторический собор духовенства и мирян в Пряшеве. In *Свет православия*, 1950, го. 3, ч. 5, s. 67-69; Постановление Собора греко-католического духовенства и греко-католических мирян униатской епархии в Пряшеве от 28 апреля 1950 года. In *Свет православия*, 1950, го. 3, ч. 5, s. 70-71. Манифест к греко-католическому духовенству и мирянам Чехословакии. In *Свет православия*, 1950, го. 3, ч. 5, s. 71-75.

⁵⁶ Archív Ústavu pamäti národa Bratislava, fond Krajská správa Ministerstva vnútra Prešov B 10-7, inv. č. 31.

⁵⁷ ŠTURÁK, Peter. Gréckokatolícka cirkev v Československu v rokoch 1945 – 1950. In MAČALA, Pavol - MAREK, Pavel - HANUŠ, Jiří. *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 549-558.

a následne im udelil Božie požehnanie⁵⁸. Upovedomená o záveroch „Veľkého soboru“ bola prirodzene aj vláda ČSR, ktorá 27. mája 1950 ich akceptovala a udelila im verejno-právny charakter.⁵⁹ Môžeme preto konštatovať, že aj keď gréckokatolícka cirkev de facto zanikla, de iure neprestala existovať. Túto argumentáciu obhajujeme tým, že celá Akcia „P“ bola v rozpore s existujúcou ústavou a cirkevným právom. Podľa platného Kódexu východného cirkevného práva mohol cirkevný snem výlučne zvolávať iba biskup, čo sa neuskutočnilo. Následne sa hrubo porušilo aj jedno zo základných ľudských práv – právo na slobodu vierovyznania. Nešlo o slobodnú voľbu, ale o násilný akt prestupu z jednej viery na druhú.⁶⁰

Ako sme už v úvode naznačili, dopad celej Akcie „P“ sa rôzne podpísal aj pod celkovú situáciu a dianie v jednotlivých častiach východného Slovenska. Dobové dokumenty adresované na Slovenský úrad pre veci cirkevné (ďalej SIÚC) nám umožňujú podrobne analyzovať situáciu, ktorá tu po „Prešovskom sobore“ pretrvávala. Najkritickejšia situácia bola vo vranovskom okrese. Informuje nás o tom Vladimír Ekart, člen cirkevnej komisie ÚV KSČ vo svojej *Správe o situácii v otázke pravoslávnej cirkvi na východnom Slovensku*, kde píše: „Okres Vranov je v akcii „P“ okresom najťažším.“⁶¹ Súčasne cirkevný tajomník Okresného národného výboru (ďalej ONV) Juraj Hirčák v správe k Akcii „P“ pre SIÚC uvádza nasledovné: „V okrese je celkove 13 bývalých gr. kat. farárov. Doposiaľ (ku dňu 15. júna 1950 – vložil M. L.) manifest podpísali 5 býv. gr. kat. farárov.⁶² Dňa 13. júna 1950 boli pozvaní na poradu do Prešova 7 farári, za účelom presvedčenia. Dostavili sa len dvaja, Ján Dobrianský, farár z Čemerného a Jozef Petrašovič, farár zo Sačurova. Ján Dobrianský bol pustený domov s tým, že si podá žiadosť cestou biskupského úradu do penzie a Jozef Petrašovič bol zatknutý, keďže nepodpísal manifest.“⁶³ Následne v obdobnej správe Krajského národného výboru (ďalej KNV) opisuje „reakčných kňazov“ v okrese takto: „Ján Fazekáš, býv. gr. kat. farár v Bánskom a Jozef Želinský, býv.

⁵⁸ Požehnanie Božie novým dieltkam našej svätej pravoslávnej cirkve. In *Svetlo pravoslavia*, 1950, roč. 1, č. 1-2, s. 25.

⁵⁹ CORANIČ, Jaroslav. Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In CORANIČ, Jaroslav - ŠTURÁK, Peter - KOPRIVNÁKOVÁ, Jana (eds.). *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010, s. 88.

⁶⁰ BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dejiny*, roč. 8, 2001, č. 2-3, s. 331.

⁶¹ NA Praha, f. SÚC 1949 – 1956, k. 208, inv. č. 200.

⁶² Manifest podpísali títo kňazi: Eduard Smilňák (Hlinné), Michal Veliký (Petkovce), Michal Durišin (Čičava), Mikuláš Kellö (Ruský Kazimír, v súčasnosti Vyšný Kazimír) a Alexej Kubek (Sedliská). Pozri bližšie: ŠA Prešov, f. KNV-P, k. 3, inv. č. 252.

⁶³ ŠA Prešov, f. KNV-P, k. 3, inv. č. 252.

*gr. kat. farár v Rudľove sú krajne reakčnými farármi, ktorí štví nielen svojich veriacich proti tým farárom, ktorí podpísali alebo mienia podpísať manifest Veľkého Soboru, ale rozvíjajú rôzne akcie či už náboženského alebo iného budovateľského charakteru. [...] Cirkevná päťka pri ONV vo Vranove, preto navrhuje menovaných a to: Jána Fazekaša, býv. gr. kat. farára v Banskom a Jozefa Želinského, býv. gr. kat. farára v Rudľove zaistiť a dopraviť do TNP. Toto je jediné možné riešenie ako zlepšiť cirkevno-politickú situáciu v našom okrese.*⁶⁴ O tom, že situácia sa ani po rokoch vo Vranove nad Topľou nezlepšila, dozvedáme sa opätovne z farnosti Banské, kde došlo v noci dňa 14. júla 1956 k výtržnostiam. O celom incidente referoval vedúci cirkevného odboru M. Onufer: „V Banskom pôsobí farár Juraj Meško, ktorý väčšinou veriacich získal aj niektorých miestnych činiteľov na svoju stranu. Asi 30 % veriacich je zatiaľ proti pravosl. cirkvi a táto skupina chcela dokázať to, že farár musí s farnosťou preč, a že oni si budú náboženské úkony vykonávať sami v kostole, ako to praktizujú v Davidove. Za tým účelom bola aj delegácia na tunajšom odbore a na ER, kde žiadali odvolanie farára, ale iného nežiadali. Dňa 12. VII. 1956 odbavovala táto skupina miestny odpust, hoci bol pracovný deň. Farár s ostatnými veriacimi určil sviätenie odpustu na nedeľu 15. VII. 56. Aby sa púť nepodarila, aby farára odstránil a najmä jeho manželku, ktorá prišla práve z Prahy na návštevu aj s dvoma deťmi, vo večerných hodinách asi okolo pol 12-tej niekto hodil väčší kameň na okno, ktorý dopadol až do spálne a skoro by bol ranil jedno dieťa...”⁶⁵

K ďalším okresom, kde pretrvával taktiež odpor proti pravoslávii s výstižnou charakteristikou, že tu „situácia nie je veľmi dobrá“ patrili Veľké Kapušany. Cirkevný tajomník celú atmosféru v meste a jeho blízkom okolí zhodnotil slovami: „[...] Príčinou toho je to, že zo štyroch duchovných, ktorí podpísali manifest, len jeden složil sľub u biskupa. Ťažkosť spôsobuje tá skutočnosť, že veriaci sú tuná v značnej čiaske maďarskej národnosti, takže ťažšie je medzi nimi rozširovať pravoslávnu vieru.”⁶⁶

V závere, opierajúc sa o dobové pramene, konštatujeme, že „situácia na východnom Slovensku nebola najlepšia“. Určitá bezvýhodiskovosť sa objavuje aj v dokumentoch SÚC v lete roku 1951: „Treba urýchlene rozhodnúť, čo so zbytkom gr. kat. nesjednotených farárov a previesť vhodné opatrenia na ich zneškodnenie. Je pochybné, že by sa už sjednotili, preto v tomto smere robiť na nich nátlak je zbytočné.”⁶⁷

⁶⁴ ŠA Prešov, f. KNV-P, k. 3, inv. č. 252.

⁶⁵ ŠA Prešov, f. KNV-P, k. 73, inv. č. 3796.

⁶⁶ ŠA Prešov, f. KNV-P, k. 3, inv. č. 252.

⁶⁷ NA Praha, f. SÚC 1949 – 1956, k. 208, inv. č. 200.

Gréckokatolícka cirkev tak počnúc májom 1950 bola nútená zmeniť formu svojej existencie. Z cirkvi po druhej svetovej vojne uznávanej, sa stala cirkev katakombálna, ktorú vtedajší režim označil adjektívom „podzemná“.⁶⁸

K ďalším zločinom komunizmu, ktorý vyplynul z uznesenia „Veľkého soboru“, patrila aj perzekúcia gréckokatolíckych duchovných v podobe tzv. Akcie „P-100“. Išlo o násilné vystahovanie kňazov gréckokatolíckej cirkvi, počnúc 6. novembrom 1951, ktorí odmietli prijať pravoslávie. Deportovaní boli prevažne do Čiech a na Moravu (napr. Ústí nad Labem, Liberec, Olomouc, Ostrava, Brno, Hradec Králové, Praha, Pardubice, Jihlava), kde prevažne v robotníckych profesiách mali zabudnúť na svoju minulosť a v novom prostredí sa stať „užitočnými“ budovateľmi spravodlivého ľudského poriadku.⁶⁹

Napriek tomu, že pravoslávna cirkev mala plnú politickú, morálnu a finančnú podporu zo strany štátu, vďaka ktorej získala určité „priviléžia“ v porovnaní s ostatnými cirkvami, nedokázala si získať taký vplyv a autoritu, akú mala v minulosti gréckokatolícka cirkev. Určitú rolu tu zohrala aj lojalita tejto cirkvi k režimu. SlÚC dňa 3. novembra 1953 vyjadril svoju podporu pravoslávnej cirkvi nasledovne: *„I keď je jasné, že i v prípade pravoslávia ide o náboženstvo, ktoré ako každé iné denne plodí predsudky, pomáha už jestvujúce konzervovať, predsa [len] možno cez túto cirkev ďaleko ľahšie pozitívne ovplyvňovať veriacich.“*⁷⁰ Kým podujatia realizované pravoslávnou cirkvou boli režimom tolerované a podporované, pri akciách rímskokatolíckej cirkvi platil presný opak. Určitú úlohu tu zohral aj fakt, že až do roku 1951 bola ortodoxná cirkev pod jurisdikciou ruskej pravoslávnej cirkvi. Na základe viacerých uznesení a správ Politického byra ÚV KSČ⁷¹ môžeme dokázať, že vývoj pravoslávnej cirkvi v päťdesiatych a šesťdesiatych rokoch bol v úzkom prepojení s totalitným režimom. Vrcholní predstavitelia štátnej moci sa snažili podporovať pravoslávnych duchovných a veriacich, ktorí sa im následne odovďačovali svojou poslušnosťou a vernosťou. V zhode s viacerými historikmi môžeme skonštatovať:

⁶⁸ ŠTURÁK, Peter. *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Náboženské vydavateľstvo Petra, 1999, s. 106.

⁶⁹ MAREK, Pavel. „Akce 100“. Príspevek k dejinám řeckokatolícké církve v Československu po druhé světové válce. In *Historica Olomucensia*, 2009, roč. 24, č. 36, s. 86. Pozri aj BORZA, Peter. Proces likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In FIAMOVÁ, Martina - JAKUBČIN, Pavol (eds.) *Prenasledovanie cirkví v komunistických štátoch strednej a východnej Európy*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010, s. 404-418.

⁷⁰ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava : Veda, 1999, s. 66.

⁷¹ Slovenský národný archív (ďalej SNA), fond Ústredný výbor Komunistickej strany Slovenska 1945 – 1990, kartón 911, 914, 2239, 2299.

„...že v tom bola zvláštnosť postavenia pravoslávnej cirkvi v komunistickom režime ako aj jej dilema.“⁷²

Zoznam použitej literatúry

I. Archívne pramene

Архів Інституту Історії Церкви УКУ у Львові

справи номерів: М-1-1-127 (інтерв'ю з паном Мостюком Зеновієм);

П-1-1-268 (інтерв'ю з о. Антків Йосипом);

П-1-1-304 (інтерв'ю з о. Кладочним Йосифом);

П-1-1-322 (інтерв'ю з о. Омеляном Івасиком);

П-1-1-1475 (інтерв'ю з паном Володимиром Зелінським)

Державний архів Львівської області

фонд Р-1332 (Фонд Упоноважений Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР у Львівській області), опис 1, справа 2, 4, 5; опис 2, справа 5

Archiv Kanceláře prezidenta republiky v Praze

fond Kancelář prezidenta republiky 1919 – 1962

Národní archiv ČR v Praze

fond Státní úřad pro věci církevní 1949 – 1956

fond Předsednictvo ÚV KSČ 1945 – 1954

fond Výstřižkový archiv Ministerstva zahraničních věcí 1945 – 1951

Archív Ústavu pamäti národa Bratislava

fond Krajská správa Ministerstva vnútra Prešov B 10-7

Slovenský národný archív Bratislava

fond Predsedníctvo ÚV KSS 1945 – 1958

fond Štátny úrad pre veci cirkevné 1949 – 1956

fond Ústredný výbor Komunistickej strany Slovenska 1945 – 1990

Štátny archív Prešov

fond Krajský národný výbor v Prešove 1949 – 1960

Štátny archív Prešov, pobočka Bardejov

fond Mestský národný výbor v Bardejove 1945 – 1990

II. Použitá literatúra

BARNOVSKÝ, Michal. Gréckokatolícka a pravoslávna cirkev na Slovensku v rokoch 1945 – 1950. In BARNOVSKÝ, Michal - KODAJOVÁ, Daniela. *Koniec druhej svetovej vojny a problémy cirkevnej politiky v nasledujúcom období*. Bratislava : AEPRESS, s.r. o.; Historický ústav SAV, 2006, 160 s. ISBN 80-88880-72-6

⁷² Tamže, s. 66.

- BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dějiny*, 2001, roč. 8, č. 2-3, s. 312-331. ISSN 1210-7050
- BOBRYK, Witold. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine, v Poľsku a Československu. Podobnosti a rozdiely. In CORANIČ, Jaroslav - ŠTURÁK, Peter - KOPRIVŇÁKOVÁ, Jana (eds.). *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010, s. 322-323. ISBN 978-80-555-0215-1
- БОЦІЮРКІВ, Богдан. Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946–1989). In ГУДЗЯК, Борис. *Ковчег. Збірник статей з церковної історії*. Львів : Інститут історичних досліджень Львівського державного університету імені Івана Франка а Інститут Історії Церкви, 2005, с. 123-164. ISBN 5-87274-044-1
- БОЦІЮРКІВ, Богдан. *Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950)*. Львів : Видавництво Українського Католицького університету, 2005, 265 с. ISBN 966-7034-55-0
- BORZA, Peter. Proces likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In FIAMOVÁ, Martina - JAKUBČIN, Pavol (eds.) *Prenasledovanie cirkví v komunistických štátoch strednej a východnej Európy*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010, s. 404-418. ISBN 978-80-89335-28-2
- BULÍNOVÁ, Marie - JANIŠOVÁ, Milena - KAPLAN, Karel (eds.). *Církevní komise ÚV KSČ 1949 – 1951. Edice dokumentů I. Církevní komise ÚV KSČ (Církevní „šestka“), duben 1949 – březen 1950*. Praha; Brno : Ústav pro soudobé dějiny AV ČR; Nakladatelství Doplněk, 1994, 504 s. ISBN 80-85270-29-3
- CORANIČ, Jaroslav. Násilná likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi a tzv. „Prešovský sobor“ 28. 04. 1950. [online]. [2010-08-03]. Dostupné na internete: <http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_presovsky_sobor.pdf>
- CORANIČ, Jaroslav. Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In CORANIČ, Jaroslav - ŠTURÁK, Peter - KOPRIVŇÁKOVÁ, Jana (eds.). *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010, s. 88.
- CORANIČ, Jaroslav. Sonda do procesu likvidácie gréckokatolíckych rehoľných komunít na Slovensku. In: WEIS, Martin – SVOBODA, Rudolf. *Kříž pod rudou hvězdou*. České Budějovice 2009, s. 89-91.
- Діяння Собору Греко-католицької церкви у Львові 8 – 10 березня 1946. Львів : Видання Президії Собору, 1946, 176 с.

- FEDOR, Michal. *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – máj 1950*. Košice : Byzant, 1993, 352 s. ISBN 80-85581-03-5
Hlas pravosláví 1950.
- HORŇÁK, Viliam. *Prešovský gréckokatolícky sobor v roku 1950*. Prešov, b. v., 1951, 6 s.
- LETZ, Róbert. Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1968. In *Historický časopis*, 1996, roč. 44, č. 2, s. 262-280. ISSN 0018-2575.
- LETZ, Róbert. Cirkevná politika štátu na Slovensku v rokoch 1948 – 1989. [online]. [2010-08-03]. Dostupné na internete: <http://www.mtatk.hu/interreg/kotet2/07_sz_letz.pdf>
- LUPČO, Martin. Religiozita pravoslávnych veriacich v slovenskej spoločnosti. In NEMEŠ, Jaroslav - PAPAŽÍK, David (eds.). *Kultúrne dejiny*. Ružomberok : Verbum - vydavateľstvo KU, 2011, s. 88-107. ISSN 1338-2209.
- KAPLAN, Karel. *Stát a církev v Československu v letech 1948 – 1953*. Brno : Nakladatelství Doplněk, 1993, 440 s. ISBN 80-85765-27-6
- Львівський церковний собор. Документи й матеріали 1946 – 1981*. Львів : Видання Патріаршого Екзарха всієї України Митрополита Київського і Галицького, 1984, 216 с.
- ЛУЖНИЦЬКИЙ, Григор. *Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви*. Львів : Свічадо, 2008, 640 с. ISBN 978-966-395-159-1.
- MAREK, Pavel - BUREHA, Volodymyr. *Pravoslavní v Československu v letech 1918-1953. Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno : CDK, 2008, 531 s. ISBN 978-80-7325-171-0.
- MAREK, Pavel. „Akce 100“. Příspěvek k dějinám řeckokatolické církve v Československu po druhé světové válce. In *Historica Olomucensia*, 2009, roč. 24, č. 36, s. 85-101. ISSN 1803-9561.
- MURAŠKO, Galina P. Osudy gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku po druhej svetovej vojne. Pozícia Moskvy vo svetle materiálov ruských archívov. In BARNOVSKÝ, Michal - KODAJOVÁ, Daniela. *Koniec druhej svetovej vojny a problémy cirkevnej politiky v nasledujúcom období*. Bratislava : AEPress, s.r. o.; Historický ústav SAV, 2006, s. 119 -134. ISBN 80-88880-72-6.
- Odkaz sv. Cyrila a Metoda 1968, 1969, 1975.
- OLEKSA, Michal. *Neklamte proti pravde (Jk 3, 14)*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2000, 213 s. ISBN 80-88722-49-7
- PERNES, Jiří a kol. *Alexej Čepička. Šedá eminence rudého režimu*. Praha : Brána, 2008. 312 s. ISBN 978-80-7243-382-7

- PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava : Veda, 1999, 292 s. ISBN 80-224-0589-2
- PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, 311 s. ISBN 80-224-0528-0
- SEMAN, Ján. *A znova žijeme*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gajdiča, 1997, 96 s. ISBN 80-88902-07-X
- Свет православия 1950
- Svetlo pravoslávia 1950.
- ŠTURÁK, Peter: Gréckokatolícka cirkev v Československu v rokoch 1945 – 1950. In MAČALA, Pavol - MAREK, Pavel - HANUŠ, Jiří. *Církyve 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 549-558. ISBN 978-80-7325-218-2.
- ŠTURÁK, Peter. *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Náboženské vydavateľstvo Petra, 1999, 199 s. ISBN 978-80-8099-023-7. Teologické texty 1990.
- TREBIŠOVSKÝ, Pravoslav. Obnovenie cyrilometodovskej pravoslávnej cirkvi v Československu. In *Pravoslávny teologický zborník*, 1989, č. 15, s. 38.
- Vranovské noviny 2010.
- VAŠKO, Václav. *Likvidace řeckokatolické církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, 70 s. ISBN 978-80-7195-165-0.
- ВЕЛИКИЙ, Атанасій Г. *Світла і тіні української історії. Матеріали до історії української церковної думки*. Львів : Місіонер, 2007, 204 с. ISBN 978-966-658-125-2
- Власть и церковь в Восточной Европе 1944 – 1953. Документы российских архивов в двух томах. Т. 1: 1944 – 1948*. Москва : Российская политическая энциклопедия, 2009, 887 с. ISBN 978-5-8243-0964-5.
- VEVERKOVÁ, Kamila. Pronásledování řeckokatolické církve v Československu po únorovém převratu v roce 1948. In WEIS, Martin - SVOBODA, Rudolf. *Kříž pod rudou hvězdou*. České Budějovice : Jih, 2009, s. 110-119. ISBN 978-80-86266-30-5.
- ВОЛОКИТИНА, Татьяна В. - МУРАШКО, Галина П. - НОСКОВА, Альбина Ф. *Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40 – 50-х годов 20. века*. Москва : Российская политическая энциклопедия; Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2008, 807 с. ISBN 978-5-8243-0898-3.

Estetické východiská byzantského chápania umenia a krásy

JANA TIRPÁKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Pedagogická fakulta, Prešov

Abstract: *Art is the foundation of all cultures, and music, painting or architecture are just some of the examples of beautiful arts that accompany us from our birth. Humans live in the midst of other people, nations, which contribute to the formation of the surrounding world. Humans learn about the plurality of different cultures, explore their infinite variability and artistic beauty. The richness of beauty is hidden, among other aspects, in the cultural heritage of our fathers, and a human being exploring such a heritage learns also about the rituals, customs, their symbolic value and beauty. And thus he or she is capable of perceiving the beauty of his or her surrounding. This, in turn, opens up the way to developing aesthetic feeling and building it directly on the depth and the foundation of the beauty.*

Key words: *Aesthetics. Byzantine cult. Byzantine notation. Art.*

Pojem estetika

Estetika je jednou z vedných disciplín, ktorej predmetom je okrem iného aj skúmanie umeleckej hodnoty hudby. Estetika hudby v sebe zahŕňa poznatky hudobnej výchovy a hudobného umenia, pričom si vyžaduje hudbu nielen cítiť a interpretovať, ale vedieť ju aj slovné reflektovať. Ako veda o kráse predmetov a kráse javov vznikla estetika približne v polovici 18. storočia a to vydaním dvojdielnej teoretickej práce Alexandra Baumgartena pod názvom AESTHETICA. Prešla rôznym vývojom, a tak aj dnes vlastne podlieha vývoju spoločnosti, patrí do nej ako jej súčasť a zároveň si vytvára svoj vlastný program, ktorý zahŕňa všetky vekové kategórie a pracovné vrstvy spoločnosti. Vďaka tomu sa stáva súčasťou rozvoja a podpory existenčných snažení istého časového obdobia ľudstva.¹ Umelec ponúka svoje estetické cítenie, svoje vlastné individuálne vyjadrovacie prostriedky,

¹ Porov. MICHALOVÁ, E.: *Estetika hudby*. Banská Bystrica : UMB, 2001, s.7.

teda dá sa povedať, že estetika sa v určitom slova zmysle dotýka osobného štýlu tvorcu. Avšak zaoberá sa aj hodnotou umenia vo všeobecnosti, je reflexiou o kráse a o estetických kategóriách, ktoré túto krásu odhaľujú.

Kolískou estetiky je vlastne antické Grécko, ktoré dalo svetu nielen vynikajúce umelecké diela, ale i vynikajúcich filozofov. Za otcov estetiky môžeme pokladať dvoch z nich – Platóna a Aristotela.²

V dnešnej dobe je už estetika súčasťou života spoločnosti, pretože nie je len vedou, ale nachádza sa v kultúre celej našej spoločnosti. Vníname ju ako *filozofickú estetiku*, ktorej predmetom sú reflexie a analýza, ako *sociologickú estetiku*, ktorá sa sústreďuje na umenie a jeho existenciu v spoločnosti, ako *porovnávaciu estetiku*, ktorá je založená na porovnávaní jednotlivých druhov umenia, ako *morfologickú estetiku*, ktorá kladie dôraz na prísny sled poznatkov estetiky a iných umení a vied, a v neposlednom rade ako, z nášho pohľadu najdôležitejšiu, *psychologickú estetiku*, ktorej cieľom je klásť dôraz na akt vnímania umeleckého diela, vytvárania zážitkov, procesu umeleckej tvorby či pozorovanie zvláštnych duševných stavov atď.

V súvislosti s estetikou hovoríme o základných estetických kategóriách, ktorými sú: *krásno, vznešené, tragično, komično*.

- *krásno* – hovorí o tom, že vnímanie umeleckého diela vyvoláva príjemné zážitky, ktoré podporujú vnímateľovo estetické emócie, na druhej strane však krásno nadobúda aj výchovnú a poznávaciu funkciu v spoločnosti a to tým, že v živote i v umení spôsobuje duchovnú radosť a estetický pôžitok

- *vznešené* – vyvoláva v človeku zvláštne pocity a zážitky, ktoré ho povznášajú nad všetko ničotné a priemerné, nútia ho bojovať až obetovať sa za vysoké ideály, ide o poznanie niečoho neobvyklého, patriaceho

² Platón (428/427- 347 pred n. l.) – zakladateľ starogréckeho idealizmu, jedna z najvýznamnejších postáv antickej estetiky. Za prvotné považoval predobrazy vecí, idey, ktoré sú večné a nemenné. Ich odrazom sú podľa neho zmyslami vnímateľné predmety a javy hmotného sveta. Za najvyššiu ideu považoval ideu dobra – krásy – pravdy. V tomto duchu vykladal aj základné estetické javy. „Učil, že najskôr pomocou nadprirodzenej sily – boha, vznikli idey dobra, krásy, poznania a až tieto čisté idey sa vteliли do človeka, keď vznikol hmotný svet, ktorý je podľa neho len tieňom čistých ideí“. Aristoteles (384-322 pred n. l.) – je starogrécky vedec a filozof, ktorý vo svojej dobe objaviteľsky zasiahol všetky vedy. Je zakladateľom logiky, písal o rečníctve, etike, poetike atď. Zaujímal sa predovšetkým o otázky týkajúce sa podstaty a povahy umenia, umeleckej tvorby a samotnej úlohy umenia v spoločnosti. Radíme ho medzi zakladateľské osobnosti estetického myslenia. Na rozdiel od Platóna, ktorý tvrdil, že umenie má cenu len vtedy, keď sa odtrhne od spoločnosti, Aristoteles sa opieral o tvrdenie, že umenie vzniklo práve ľudskou činnosťou, že vyrástlo zo skutočnosti, ktorú človek napodobňoval. Porov. BEŇADIKOVÁ, J.: *Estetická výchova pre stredné školy*. Bratislava : SPN, 2001, s. 163 – 166.

do vyšších duchovných hodnôt človeka, čo stojí proti nízkym a obyčajným momentom

- *tragično* – je to vlastne boj krásneho s ošklivým, prináša však katarziu a povznesenie sa nad všednosťami, v umení je často v spojitosti so vznešeným, aby zvýraznilo pozitívum hrdinu, jeho boja, a tak aby prinieslo výraznejšie a výchovne a ideovo presvedčivejšie hodnoty

- *komično* – ide tu o výsmech nedorozumení, nedostatkov a ľudských slabostí, vytvára podmienky na to, aby bol istý jav zosmiešnený, prehnane uznávaný či zveličený.

Súčasná estetika uznáva za kategóriu aj *ošklivé*. Je to jav, ktorý v umení vzniká uprednostnením, zvýraznením a zvýznamnením práve negatívnych, záporných črt javu alebo osoby, a tak sa snaží poukázať na skrytý význam hodnoty a krásy, ktoré by mali byť na pozadí tohto zdanlivo nadneseného ošklivého javu alebo črty.³

Zrod estetiky východu

Už pred 1. storočím nášho letopočtu, keď rozkvitala helenistická kultúra a na vrchole moci bol Rím, rodili sa v mnohých kruhoch nové postoje a potreby, ktoré neboli založené na pozemských problémoch, ale prikláňali sa k potrebám nadpozemským. Vznikali nové náboženstvá, sekty, vyznania, nový svetonázor a logicky aj nová estetika. Všetko, čo bolo založené na materialistických a pozitivistických myšlienkach, sa postupne strácalo a do popredia sa dostával platonizmus.

Roky 313, odkedy sa podľa ediktu Konštantína I. Veľkého mohlo kresťanstvo hlásať už slobodne a 325, keď sa kresťanstvo stalo štátnym, boli dôležitými medzníkmi v dejinách, pretože nové životné myslenia nadobudli prevahu nad starovekými.

Kresťanstvo spočiatku nepotrebovalo vedu, filozofiu či estetiku, oporu hľadalo len vo svojej viere, v morálnom zákone a v princípe lásky. No cirkevní otcovia pôsobiaci v Aténach a Antiochii, ktoré boli silne poznačené filozofickými tradíciami, pochopili potrebu filozofie. Tertulíanus sa pokúšal kresťanskú filozofiu sformulovať na spôsob stoickej, Gregor z Nissy na spôsob platónskej a Origenes na spôsob neoplatónskej, no Cirkev tieto ich iniciatívy jednako neuznala. Až v 4. a 5. storočí sa ustálila kresťanská filozofia, zaznamenaná v spisoch gréckych cirkevných otcov i v dielach sv. Augustína. Augustíniovu estetiku, ktorý mal podobne ako mnohí grécki otcovia vyhranené estetické záujmy, i vzdelanie, ovplyvnilo Sväté písmo. Preto sú dejiny estetiky tohto obdobia často začínané estetickými motívmi, ktoré sú obsiahnuté vo Svätom písme.

³ Porov. MICHALOVÁ, E.: *Estetika budby*. Banská Bystrica : UMB, 2001, s. 7-19.

Zaujímavé je, že v tomto storočí, v ktorom sa kresťanstvo začalo šíriť „legálne“, rozštiepil sa starý obývaný svet na Východ a Západ. Keďže medzi východnou a západnou časťou Rímskej ríše boli vždy veľké rozdiely, je potrebné i dejiny kresťanskej kultúry, umenia a estetiky skúmať v dvoch líniách – osobitne na Východe a osobitne na Západe. Na Východe po dlhé stáročia zostávalo grécke myslenie aj umenie živým, jeho postoje boli bezprostredne späté so starovekom. Staroveké tradície na Východe boli mnohotvárne.⁴

Krása z pohľadu byzantskej estetiky

Aj napriek tvrdeniu raných kresťanov, že veci sú krásne predovšetkým tým, že sú príjemné zraku a sluchu, predsa sa často zamýšľali nad otázkou, v čom vlastne krása vecí spočíva. Domnievali sa, že vlastnosťou a hlavným znakom každej krásy je účelnosť, teda, že krása je vtedy krásou, keď splní svoj účel či cieľ. Aj Bazilius⁵ práve takúto krásu videl nielen v jednotlivých predmetoch, ale aj vo vesmíre ako celku. Svet je krásny preto, lebo je účelne zostrojený a preto sa podobá umeleckému dielu. Teda svet je nielen krásny, ale je krásny takým istým spôsobom, ako umelecké diela. O dôležitých myšlienkach tejto estetiky Bazilius písal obrazne: „*Chodíme po svete, akoby sme boli na návšteve v dielni, v ktorej božský sochár vystavuje svoje zázračné diela. Pán, tvorca týchto zázrakov a umelec, vyzýva ku kontemplácii o nich.*“⁶

Náboženský spôsob myslenia sa prejavil aj v pohľade na prírodu ako na Boží výtvor, nie ako na konečné bytie. Chápal prírodu ako umelecké dielo, ale vyzdvihol predovšetkým umeleckú schopnosť toho, kto ju vytvoril. Preto aj svet podľa cirkevných otcov nie je krásny sám osebe, ale preto, lebo je dielom Boha. Boh je teda príčinou krásy a naopak, krásne veci dávajú predstavu o ňom.

Jednou z otázok raných kresťanov bolo aj prehodnotenie telesnej krásy. Uznávali názor, že krása telesná či krása prírody, teda všetka viditeľná krása je pominuteľná. No väčšia a lepšia než akákoľvek vonkajšia krása je krása vnútorná, duše sú krajšie ako telá. Toto chápanie krásy bolo prevza-

⁴ Porov. TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II.* Bratislava : Tatran 1991, s. 9-10.

⁵ *Bazilius* – (329 – 379) otec gréckej cirkvi, biskup, zvaný Veľký, povoláním bol kazateľ a nie učenec, ale mal značné svetské vzdelanie, ktoré získal v školách v Caesarey, Byzancie, a Atén. Gregor z Nazianu, ktorý sa tam s ním priatelil, s nadšením píše o jeho všestranných vedomostiach z oblasti filozofie, gramatiky, astronómie, geometrie i medicíny. Stýkal sa i s básnikmi, s historikmi, s rečníkmi, s filozofmi. V jeho spisoch nájdeme tri zložky: staršiu grécku, eklektickú estetiku, novšiu grécku, neoplatónsku estetiku a kresťanskú. Nie je autorom nejakého špeciálneho traktátu o estetike, ale napísal niekoľko spisov, napr. *Homília k Hexameronu*, ktoré svojou hutnosťou majú platnosť úplnej estetickej teórie.

⁶ Porov. TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II.* Bratislava : Tatran 1991, s. 20-22.

té od Grékov, najmä od Platóna, ale pojem „duševná“ kresťanskí myslitelia zamenili pojmom „duchovná“, teda spiritualistická.

Podobnou Baziliovej estetike bola estetika Pseudo-Dionýzia,⁷ ktorá akoby uzatvárala patrystickú estetiku cirkevných otcov 4.storočia. Vo svojich traktátoch *Mená božie*, *Cirkevná hierarchia*, *Nebeská hierarchia*, *Mystická teológia* najobširnejšie vykladá svoj názor na krásu a tvrdí, že prvotným zdrojom všetkej krásy a príčinou všetkého, čo je na svete krásne a dobré, je Krása a Peknota, ktorá nehynie, nerastie a nezmenšuje sa. Pseudo-Dionýzius voviedol do kresťanskej estetiky mohutnú dávku superlatonizmu. Z empirickej vlastnosti krásy urobil vlastnosť absolútnu, totiž absolútna krása sa stala dokonalosťou a mohutnou silou, všetko je z nej, všetko je v nej a všetko sa obracia k nej. Od Plotina zasa prevzal pojem „emanácie“, ktorý vysvetľoval tak, že absolútna krása emanuje, vyžaruje a výsledkom tejto emanácie je krása pozemská. Aj keď cirkevní otcovia chápali vzťah Boha a sveta dualisticky, teda že Boh je dokonalý a svet nepatrný, Pseudo-Dionýzius aj svetskú krásu chápal ako emanáciu božskej krásy, čiže tvrdil, že krása je iba jedna: božská. Tým prešiel k monistickému názoru.

Krásu Pseudo-Dionýzius veľa ráz opisoval ako svetlo, ako jas, teda ako harmóniu, ktorá sa má stať nielen prameňom, ale aj cieľom bytia. Jeho estetika mala vlastne iba jeden motív: motív absolútnej krásy. Tento motív chápala teisticky, chápala ho radikálne a výlučne, a teda že krása je z Boha, je v Bohu a smeruje k Bohu.

Umenie z pohľadu byzantskej estetiky

V ranom kresťanstve sa pohľad na krásne umenie úplne zmenil a to z toho dôvodu, že ľudí prestalo zaujímať a priťahovať to, čo bolo očividné, blízke a naopak, zamerali sa na veci vzdialené, nadprirodzené, neviditeľné. Kritériom hodnotenia umenia už nebola jeho zhoda s prírodou, ale zhoda s ideou duchovnej krásy. Umenie stratilo úlohu byť formálne dokonalým, ale malo zobrazovať svätých v takom svetle, aby sa stali vzorom pre obyčajných ľudí. Jeho cieľom bolo túto pravdu nielen zobrazovať, ale ju aj učiť a šíriť. Cirkevní otcovia si uvedomovali, že umenie smeruje k vytváraniu čoraz krajších, dokonalejších diel, ktoré ľudia postupne začínajú zveľbovať a zároveň sa báli, pretože videli v tom zlo.⁸

⁷ Pseudo-Dionýzius (Pseudo-Aeropagita) – ide o anonymného spisovateľa, ktorého radíme ku kresťanským platonikom 5. storočia. Je autorom gréckych spisov *Corpus Dionysiacum*, ktoré boli dlho pripisované prvému aténskemu biskupovi Dionýziovovi Aeropagitovi, žijúcemu v 1. storočí nášho letopočtu. Vo svojich spisoch špecificky spája kresťanské myslenie s neskorou gréckou filozofiou, hlavne neoplatónskou, ktorá svojou transcendentnosťou mohla ľahko splynúť s náboženstvom.

⁸ Porov. TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II*. Bratislava: Tatran 1991, s. 22- 33.

Až Pseudo-Dionýzios vo svojom učení o umení dáva do pozornosti tri spôsoby, ako sa usilovať priblížiť k dokonalej kráse. Umenie chápe ako napodobňovanie dokonalej neviditeľnej krásy. Umelec síce na vyjadrenie neviditeľnej krásy môže používať formy viditeľného sveta, ale musí z viditeľného sveta odstrániť všetko zbytočné, čo ho od neviditeľnej krásy odvádza.

Nový pohľad na umenie a jeho úlohy prinieslo aj byzantské učenie. Byzantské chrámy boli miestom, kde spolupôsobili všetky druhy umenia: monumentálna architektúra, výtvarné umenie (mozaiky a maľby na stenách i klenbách, obrazy, ikony), liturgické pomôcky i rúcha a hlavne obrady so svojimi piesňami a slovom. Toto všetko prinášalo estetický zážitok a pozdvihovalo dušu k Bohu. Bohoslužby boli pre Byzantíncov tým, čím boli divadelné predstavenia pre Aténčanov. Bolo to umenie plné zmyslovej nádhery a materiálneho prepychu a malo mystickú a symbolickú povahu. Veľké chrámy boli stelesnením veľkosti Boha, bohaté rituály, zlato, striebro, drahokamy a pestrofarebné mramory zobrazovali nebo. Radosť z pohľadu a z počúvania počas bohoslužieb sa podobala nebeskému šťastiu. Porfírius, biskup z Gazy, písal: *„Ak sú tieto pozemské, pomínutelné krásy také veľkolepé, aká potom musí byť veľkolepá nebeská nádhera, pripravená pre spravodlivých.“*

Stručná charakteristika hudby byzantského kultu

Pod pojmom byzantská hudba sa rozumie hudba vzniknutá v Byzancii alebo pod iným priamym kultúrne-náboženským vplyvom v období od cisára Justiniána Veľkého (527 - 565, teda od 6. storočia) po pád Carihradu (od 15. storočia). Avšak začiatok aj koniec tohto vymedzenia je potrebné chápať pragmaticky, pretože je jasné, že v Byzancii vznikala hudba i pred 6. storočím, lenže vieme o nej iba veľmi málo, nakoľko bola pestovaná veľmi nesystematicky. *„Hudba východnej cirkvi sa stala statickou, nezáúčastnila sa na veľkom európskom rozkve.“*⁹ Podobne je to aj s koncom epochy, pretože pád Carihradu znamenal koniec samostatného prístupu k tvorbe, na čo mal zásluhu vpád celkom cudzích vplyvov, i keď pôvodná hudba ešte niekde predsa len prežívala. Je dôležité podotknúť, že pád Carihradu nebol len náhodnou udalosťou, ale naopak, bol len završením už predchádzajúceho postupného úpadku, ktorý sa prejavil i v hudbe. Preto je potrebné podotknúť, že obdobie pádu Carihradu je vhodným stredom, vhodným spôsobom, ako vysvetliť inak nejasný koniec epochy byzantskej hudobnej tvorby. Hudba bola jednou z podstatných nositeľov byzantského kultu v období od panovania cisára Justiniána Veľ-

⁹ ABRAHAM, G.: *Stručné dejiny hudby*. Bratislava : Hudobné centrum, 2003, s. 47.

kého po pád Konštantínopola v roku 1453, a to ako hudba cirkevná, primárna, ale aj sekulárna.

Cisár Justinián I. dal na znak centralizácie cirkevnej moci a víťazstva ortodoxie postaviť v Konštantínopole chrám Svätej múdrosti – Hagiu Sophiu. Jeho obrady a spevy boli považované za liturgický hudobný základ, za akúsi „dogmu“ celej byzantskej cirkvi. Obrad Hagie Sophie bol tesne spojený s obradom cisárskeho ceremoniálu. To bolo jedným z hlavných dôvodov, prečo sa pokúšali zaviesť do chrámu organ, ako nástroj cisárskej veľkoleposti a pompy, čo sa však neujalo. Liturgické obrady a ich trvanie sa dôsledkom rôznych cisárskych ceremoniálov neustále predlžovali. Hagia Sophia si svojou veľkosťou vyžadovala aj veľký počet kléru, ktorý však podľa dekrétu cisára Justiniána nesmel prekročiť počet 425 osôb. Spevácky zbor pozostával z 25 osôb.

Pojem „byzantská hudba“ znamená v širšom slova zmysle cirkevnú hudbu byzantského kresťanského obradu od doby svojho vzniku až podnes.¹⁰ Tento prejav byzantského kultu prevzal všetky výdobytky ranokresťanskej hudby, jej teóriu, formy a dokonca aj spôsoby prednesu. Názov „byzantská“ nesie podľa miesta svojho najväčšieho rozkvetu, presne tak, ako západnú nazývame podľa jazyka, v ktorom sa prednášala. Napriek všetkým determinantom, ktoré ovplyvňovali hudbu kresťanského Východu, cirkevná hudba byzantského obradu si zachovala svoju unikátnosť a jedinečný charakter, ktorý je v svetovej hudbe celkom ojedinelý. Cela byzantská hudba je zjednotená mystickou atmosférou, ktorá je jedinečná.

Byzantská hudba je jednohlasná, vokálna a vo voľnom rytme. Tým pripomína gregoriánsky chorál. Tak isto aj melodika byzantskej hudby pripomína gregoriánsky chorál, lebo je založená na tóninách odlišných od dnešných konvenčných tónin durových a molových. Jestvovalo osem tónin, ktoré sa nazývali echy (jednotné číslo echos).

Byzantská hudba existovala v trojakej forme: *rustikálnej*, *monastickej*, *metropolitnej*.

Rustikálna forma - bola jednoduchá, praktizovala sa v menších komunitách. Jej konkrétna podoba sa nezachovala, preto o nej veľa nevieme, no niektorí odborníci sú presvedčení, že najvernejším obrazom tejto formy sú spevy gréckokatolíkov¹¹ u nás na východnom Slovensku (tzv. prostopínie).

¹⁰ Porov. KINDLER, E.: Byzantská hudba. In: *Velehrad - časopis pro křesťanský život*. Praha : Zvon, 1990, roč.2, s. 36-38.

¹¹ Pomenovanie „gréckokatolícky“ sa ustálilo za panovania Márie Terézie. Historický pôvod názvu vyjadruje podstatné znaky: obrad, prinesený grékymi vierozvestcami Konštantínom a Metodom, má byzantský pôvod, a zároveň vyjadruje, že ide o Katolícku cirkev, všeobecnú a neoddelenú od Ríma. Je to Katolícka cirkev byzantsko-slovanského obradu rozšírená nie len na Slovensku, ale aj v iných krajinách(Čechy a Morava,

Je to dedičstvo práve jednoduchého spôsobu spevu, ktorý na naše územie priniesli Konštantín a Metod zo svojej vlasti. Práve tu v strednej Európe neboli vplyvy vyspelého byzantského umenia natoľko silné, takže dovolili tomuto jednoduchému spôsobu pretrvať.

Monastická forma - je najdôležitejšia, keďže sa pestovala v kláštoroch, ktoré boli najväčšími centrami kompozície, interpretácie a možnej notácie.

Metropolitná forma - v podstate ide o monastickú hudbu, ktorá metropolitnú hudbu podstatnou mierou ovplyvňovala a to tak, že prenikala z kláštorov do metropolitných chrámov.¹²

Medzi základné princípy byzantskej melografie¹³ patria opakovanie hudobných fráz v jednoduchých variáciách a delenie melodickéj línie, ktoré robia byzantskú hudbu rovnocennou s inými umeniami. Ide o hudbu, ktorá vyšla z dedičstva hudby prvých kresťanov a zachovala sa nám v rôznych hudobných rukopisoch.

Charakteristickým znakom hudby byzantského kultu je aj jej fenomén opakovania, ktorý je jednou z nosných črt východnej spirituality. „Východnej“ preto, lebo je spoločným dedičstvom takmer všetkých východných náboženstiev. Princíp opakovania umocňuje vplyv hudby na človeka, znásobuje sa sila hudby a aj textu, ktorý tak dokonalejšie pôsobí na zmysly človeka. Východní otcovia všeobecne súhlasia s názorom, že opakovanie nás vedie od roztrieštenosti k zjednoteniu, od rozptýlenia a mnohoznačnosti k jednote.

Až do dnešných dní zostala zachovaná jedna z najpodstatnejších pozoruhodností byzantskej hudby, a síce spôsob spevu bez inštrumentálneho sprievodu. Svedčí o tom aj „Poriadok bohoslužieb“, ktorý vylučuje používanie zvončekov, organov, či iných hudobných nástrojov.

Pre východné cirkvi je teda najtypickejším znakom absencia organu, ktorý je tradičným nástrojom latinskej cirkvi. Organ ako hudobný nástroj má síce korene na Východe, no nie ako sprievodný nástroj v chráme, ale ako klasický hudobný nástroj. Ako chrámový hudobný nástroj nejestvoval pôvodne dokonca ani na Západe. Dostal sa tam (do chrámov) tak, že byzantský cisár Konstantinos V. Kopromymos ho v roku 757 daroval francúzskemu kráľovi Pipinovi Krátkemu, a ten ho z vdaky a úcty, že ide o vzácny dar, umiestnil do chrámu. Organy sa v chrámoch rozšírili hlavne za vlády Karola Veľkého.

Maďarsko, Poľsko, Ukrajina, Bielorusko, Rumunsko, Kanada, USA...). Porov. *Kto sú gréckokatolíci?* <http://www.grkat.nfo.sk/Poprad/kto-su-greckokatolici.htm> (04.08.2005).

¹² KINDLER, c. d. s. 36-38.

¹³ Melos – výškový element hudby, za sebou plynúce zmeny tónových výšok. Porov. JURÍK, M. a kol.: *Hudobný terminologický slovník*. Košice : Nadácia Hemerkovcov a Hudobniny Amadeo, 1997, s. 110.

Organ je teda tradičným hudobným nástrojom latinskej cirkvi. Východná cirkev zastáva názor, že dokonalosť spevu nie je vyjadrená používaním hudobných nástrojov, jej tradícia sa uberať iným smerom. Ak sa na používanie organu pozrieme z praktického dôvodu, zistíme, že pri speve nie je v podstate ani nápomocný, skôr naopak, robí ľudí neschopnými počúvať sa navzájom, čo je viditeľné na liturgiách, keď organ z nejakých dôvodov chýba.

Byzantská cirkev v liturgii aj v umení uprednostňuje všetko, čo je prirodzené, naturálne. Tu je ďalší z dôvodov, prečo neprijíma a vylučuje používanie hudobných nástrojov. Hudobné nástroje stvoril človek, sú jeho dielom, no ľudský hlas stvoril Boh, a žiadne ľudské dielo ho neprekoná. Preto je najdokonalejším hudobným nástrojom, ktorého schopnosťou je najvrúcnejšie vyjadriť ľudské myslenie, lásku, náladu, úctu.

Aj prednes liturgických modlitieb si zachováva svoju pôvodnú archaickú formu, ktorá siaha až do obdobia synagogálnych bohoslužieb. V chráme sa číta zvláštnym spevným recitátívom, zreteľne, so zachovávaním interpunkcie, bez akéhokoľvek teatrálného pátosu alebo zvláštnych osobných emócií, ktoré pri modlitbách nemajú svoje miesto.

Byzantská notácia

Byzantská hudba môže byť zaznamenaná viacerými druhmi notácie. Za najstaršiu notáciu je považovaná tzv. *ekfonetická*, ktorou sa pravdepodobne zaznamenávala ozdobná recitácia. Jej znaky miere pripomínali latinské neумы či arabské písmo. Keďže táto notácia nezapisovala presnú melódiu, vznikla tzv. *starobyzantská (paleobyzantská) notácia*. Jej znaky však naznačovali len mierny posun nahor alebo nadol, a tak aj táto pripomínala latinské neумы bez linajok. Okrem toho obsahovala aj iné symboly, ktoré západná notácia nemala. Tie ale nevysvetľovali smer melódie, ale upozorňovali skôr na niečo, čomu dnes hovoríme prednes. Jestvovali znaky pre prízvuk, či už tupý, ťažký alebo mäkký, alebo pre náhle zoslabenie, či spomalenie melódie atď.

Táto starobyzantská notácia mala presne ako latinské neумы bez linajok nevýhodu o nepresnej výške, ale na druhej strane výhodu o presnom prednese. Zatiaľ čo sa v západnej Európe informácie o výške melódie začali spresňovať postupným zavádzaním linajok, byzantská notácia k tomuto spresneniu začala pridávať ďalšie symboly (napr. znak, ktorý pôvodne znamenal len postup melódie smerom hore, teraz už určoval postup presne o jednu sekundu smerom nahor).

Takýmto spôsobom vznikla tzv. *strednobyzantská notácia*, ktorá už dokázala veľmi presne informovať. V priebehu 13. a 14. storočia sa vypracovala a vznikla tzv. *prednobyzantská notácia*, ktorá bola charakteristická

veľkou mierou rytmických znakov. Aj keď jestvovali aj menej významné a menej používané notačné systémy, tieto notácie reprezentujú ich základný vývoj.

Zoznam použitej literatúry

- ABRAHAM, G.: *Stručné dejiny hudby*. Bratislava : Hudobné centrum, 2003.
- BEŇADIKOVÁ, J.: *Estetická výchova pre stredné školy*. Bratislava : SPN, 2001.
- JURÍK, M. a kol.: *Hudobný terminologický slovník*. Košice : Nadácia Hemerkovcov a Hudobniny Amadeo, 1997.
- KINDLER, E.: Byzantská hudba. In: *Velehrad - časopis pro křesťanský život*. Praha : Zvon, 1990.
- MICHALOVÁ, E.: *Estetika hudby*. Banská Bystrica : UMB, 2001.
- TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II*. Bratislava : Tatran 1991.

Biblický obsah paschalného kánona

VOJTECH BOHÁČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Passover is the largest fete of the Christians. It is celebrated for 40 days in the Byzantine rite. The Passover canon is sung on the day of the celebration of Passover and throughout the whole Passover period on the morning prayers. It's author is St. John of Damascus. The whole canon is assembled on the basis on the prefigurations and events of the Bible, covering the resurrection of Jesus Christ. Deep biblical thoughts of the canon are very appropriate incentives for the progress in spiritual life.*

Key words: *Bible. Passover. Resurrection. Canon. Song.*

Úvod

Všeobecne známa skutočnosť „paschacentralizmu“ byzantskej liturgie stojí nad každú pochybnosť. Udalosť vzkriesenia, ktorá presahuje ľudský intelekt, sa neobjavuje len v liturgii paschalného obdobia, ale prejavuje sa počas celého liturgického roka v nedeľných spevoch oktoicha.

Nielen utiereň nedele Paschy, ale i celé paschalné obdobie obsahuje na utierni paschalný kánon.¹ Článok krátko predstavuje biblický obsah paschalného kánona. Z biblického hľadiska sa predstavia len texty ôsmych² ód kánona. Text kánona sa použije z oficiálneho prekladu „Liturgie kňazských hodín“.³

Biblické citácie sú spracované na základe diela „Anthologhion di tutto l'anno.“⁴

¹ IVANCSÓ, J.: *Görög katolikus kislexikon*. Nyíregyháza: Szent Atanáz Hittudományi Főiskola, 1997, 30-31.

² BOHÁČ, V.: *Krátky liturgický slovník*. Prešov. Petra, 2002, s. 20.

³ Sestry rádu sv. Bazila Veľkého: *Liturgia kňazských hodín*. Praha: Církevné nakladatelstvo, 1985, s. 346-355.

⁴ *ANTHOLOGHION DI TUTTO L'ANNO*. Volume 3. Roma: Lipa Edizioni, 2000, 155-162.

A Kánon

Kánon je pôvodom z gréckeho slova, ktorého význam je pravidlo alebo zákon.

Kánon sa používa sa v niekoľkých významoch, napr.:

1. v biblickom význame je to zoznam kníh Svätého písma;
2. v cirkevno-právnom význame znamená zbierku právnych noriem alebo niektorú časť cirkevného zákonníka: CCEO kánon 818;
3. v cirkevnej hudbe kánon je nástup niekoľkých rovnakých hlasov s odstupom jedného alebo niekoľkých taktov,
4. zoznam svätých (kanonizácia – vyhlásenie za svätého, zapísanie do zoznamu svätých),
5. v cirkevnom umení sú to pravidlá – kánon – ikonopisu,
6. na utierni tvorí jej podstatnú časť a je to z deviatich ód vytvorený hymnický zväzok;

V byzantskej cirkvi kánon je podľa presných pravidiel zostavená séria piesní.

Úplný kánon tvorí deväť ód. Každá jedna óda má obsah vytvorený na základe biblickej piesne. Patria k nim nasledujúce piesne:

- k prvej óde: Ex 15, 1-19; spev Mojžiša po prechode cez Červené more;
- k druhej óde: Deut 32, 1-43; Mojžišov spev pred smrťou;⁵
- k tretej óde: 1 Sam 2, 1-10; Chválospev Anny, Samuelovej matky;
- k štvrtej óde: Hab 3, 2-19; slávny príchod Jahveho,
- k piatej óde: Iz 26, 9-20; Izaiášov žalm,
- k šiestej óde: Jon 2, 3-10; Jonášova modlitba v útrobach veľryby,
- k siedmej óde: Dan 3, 26-45.52-56; spev Troch mláďencov v ohnivej peci,
- k ôsmej óde: Dan 3, 57-88; spev Troch mláďencov v ohnivej peci,
- k deviatej óde: Lk 1, 46-55; Máriin chválospev a Lk 1, 68-79; Zachariášov chválospev.

V jednotlivých ódach kánona ako ich obsah sa vyjadruje základná myšlienka uvedenej biblickej piesne. Vynikajúcim dielom v umeleckej tvorbe kánonov je Veľký kajúci kánon od svätého Andreja Krétskeho, ktorý je predpísaný na utierni piateho štvrtka svätej štyridsiatnice. Podobne známym a slávnym kánonom je paschálny kánon od svätého Jána Damaškého. Okrem utierne na nedeľu Paschy sa spieva na utierňach počas celého paschálneho obdobia.⁶

⁵ Druhá óda kánona má kajúci charakter, preto sa poradí objavuje len počas svätej štyridsiatnice.

⁶ IVANCŠÓ, J.: *Görög katolikus kislexikon*. Nyíregyháza: Szent Atanáz Hittudományi Főiskola, 1997, s.31.

B Biblický obsah paschálneho kánona a jeho duchovná aplikácia 1 Mojžišov spev po prechode cez Červené more (Ex 15, 1-19).

I. Óda

a. *„Je vzkriesenia deň, šťastím ľudia plesajme. Slávnosť Pánova, Pascha. Veď od smrti k životu a zo zeme do nebies priviedol nás Bob náš, Kristus. Spievajme víťaznú pieseň.“*

Radosť vyvoleného národa po zázračnom prechode cez Červené more mohla byť obrovská. Po vyslobodení z otroctva sa stali slobodným národom. Dobre vedeli, že je to Pánovo víťazstvo, lebo koňa aj jazdca on vrhol do mora a preto oslavovali Pánovo víťazstvo. Byzantská liturgia udalostí prechodu cez Červené more číta v 6 paramei na večierni s božskou liturgiou sv. Bazila Veľkého každý rok na veľkú sobotu a spieva Mojžišovu pieseň.

b. *„Posväťme si zmysly! Uzrieme žiariaceho Krista v neprístupnom svetle vzkriesenia a jasne počujeme jeho pozdrav: „Pokoj vám!“ Radosťou nám zaplesajú srdcia.“*

Druhá pieseň je obohatená o nový obsah, znovu oslavuje Pánovo víťazstvo. Nový obsah je radosť nad Kristovým víťazstvom nad smrťou.

Opakovane sa oslavuje Pánovo víťazstvo, ktoré podľa Svätého písma vyvolený ľud často zakúsil.⁷

c. *„Nech sa nebesá dôstojne veselia, nech sa raduje zem, nech spieva celý vesmír viditeľný i neviditeľný, lebo žije Kristus, radosť všetkých vekov.“ (Iz 49, 13).⁸*

Radosť z Božieho víťazstva sa aj v pozemských súvislostiach vyznačuje trvalým charakterom. Víťazstvo nad smrťou, ktorú druhá božská osoba zrealizovala po svojom vtelení, smrťou a zmŕtvychvstaním, je „radosť všetkých vekov.“

3 Chválospev Anny, Samuelovej matky (1 Sam 2, 1-10)

III. Óda

a. *„Príďte a pite z nového prameňa, ktorý nevyviera zázračne z kameňa. Je to zdroj nesmrteľnosti, brob, ktorý nám daroval Krista, našu záchranu a silu“ (1 Kr, 1 Sam 2, 1),⁹ (Mt 26, 29),¹⁰ (Ex 17, 6),¹¹ (1*

⁷ Napr.: pád Jericha, **Joz 6, 1-16**.

⁸ **Iz 49, 13**: Plesaj, nebo, a jasaj, zem, plesaním zaznejte, vrchy, lebo Pán utešuje svoj ľud a nad svojimi biednymi sa zľutúva.

⁹ **1 Kr, 1 Sam 2, 1**: Anna sa modlila a hovorila: „Srdce mi plesá v Pánovi, v Pánovi sa zdvihol môj roh, otvorím si ústa na nepriateľa, lebo sa radujem z tvojej pomoci.

¹⁰ **Mt 26, 29**: Hovorím vám: Odteraz už nebudem piť z tohoto plodu viniča až do dňa, keď ho budem piť s vami nový v kráľovstve svojho Otca

¹¹ **Ex 17, 6**: Hľa, ja tam budem stáť pred tebou na skale, na Horebe! Udri potom na skalu, vytečie z nej voda a ľud bude môcť piť.“ A Mojžiš urobil tak pred staršími Izraela

Kor 10, 4),¹² (1 Král 1 Sam 2, 1).¹³

Voda, ktorá počas putovania národa vytryskla na púšti zo skaly, bola hodnotou zahrňujúcou život. Pre krestana je večný život zachraňujúcim prameňom nielen jeden, ale sedem prameňov milostí zo svätých tajomstiev, vyvierajúcich z Kristovho hrobu. Voda zo skaly na púšti bola len predobrazom prameňov milostí z Kristovho hrobu, lebo niet takej skaly, ako náš Boh.¹⁴

b. „Dnes je všetko plné svetla, nebo, zem i priepasť podsvetia. Nech oslavuje všetko tvorstvo vzkriesenie Kristovo. Ono je našou spásou“ (1 Kr, 1 Sam 2, 1).¹⁵

Skalou, ktorá vplýva príťažlivou silou na celý kozmos, je zmŕtvychvstalý Kristus. Kristovo vzkriesenie posilnilo a vykúpilo svet umiestnený na „pylónoch“ zeme, otrasie aj nebom, lebo zem aj nebo Vzkriesený Kristus dnes zaplní svojím svetlom.

c. „Včera som bol pochovaný s tebou, Kriste, dnes s tebou vstávam zmŕtvych. Včera som s tebou pnel na kríži. Preto osláv ma, Spasiteľ, vo svojom kráľovstve“ (Rim 6, 3-11),¹⁶ (Lk 23, 42).¹⁷ Pre veriaceho človeka žiť pre Krista už na svete, je základ večného života. Večný život obsiahneme skrze krst a ostatné sväté tajomstvá.

4 Slávny príchod Jahveho – modlitba Habakuka (3, 2-19)

IV. Óda

a. „Bohom osvietený prorok Habakuk, stoj s nami na stráži pri brobe Kristovom, a ukáž nám svetlom odetého anjela, prinášajúceho radostnú

¹² **1 Kor 10, 4:** a všetci pili ten istý duchovný nápoj, lebo pili z duchovnej skaly, ktorá ich sprevádzala, a tou skalou bol Kristus.

¹³ **1 Kr 1, Sam 2, 1:** Anna sa modlila a hovorila: „Srdce mi plesá v Pánovi, v Pánovi sa zdvihol môj roh, otvorím si ústa na nepriateľa, lebo sa radujem z tvojej pomoci

¹⁴ **1 Sam 2, 2:** Nik nie je taký svätý ako Pán, nie, okrem teba niet nikoho, niet Skaly, ako je náš Boh.

¹⁵ **1 Kr, 1 Sam 2, 1:** Anna sa modlila a hovorila: „Srdce mi plesá v Pánovi, v Pánovi sa zdvihol môj roh, otvorím si ústa na nepriateľa, lebo sa radujem z tvojej pomoci

¹⁶ **Rim 6, 3-11:** Alebo neviete, že všetci, čo sme boli pokrstení v Kristovi Ježišovi, v jeho smrť sme boli pokrstení? Krstom sme teda s ním boli pochovaní v smrť, aby sme tak, ako bol Kristus vzkriesený z mŕtvych Otcovou slávou, aj my žili novým životom. Lebo ak sme s ním zrástli a stali sa mu podobnými v smrti, tak mu budeme podobní aj v zmŕtvychvstaní. Veď vieme, že náš starý človek bol s ním ukrižovaný, aby bolo hriešne telo zničené, aby sme už neotročili hriechu. Lebo kto zomrel, je ospravedlnený od hriechu. Ale ak sme zomreli s Kristom, veríme, že s ním budeme aj žiť. Veď vieme, že Kristus vzkriesený z mŕtvych už neumiera, smrť nad ním už nepanuje. Lebo keď zomrel, zomrel raz navždy hriechu, ale keď žije, žije Bohu. Tak zmyšľajte o sebe aj vy: že ste mŕtvi hriechu a žijete Bohu v Kristovi Ježišovi.

¹⁷ **Lk 23, 42:** Potom povedal: „Ježišu, spomeň si na mňa, keď prídeš do svojho kráľovstva.“

zvest', že svetu prišla spása, lebo z hrobu vstal Kristus, všemohúci Bob“ (Hab 3, 1-2),¹⁸ (Hab 2,1).¹⁹

Prorokov v Starom zákone nazývali aj strážcami. Autor kánona zohľadňuje v texte túto skutočnosť. V piesni sa „prorok oslovuje menom“ aby stál na stráži pri svätom hrobe a ohlasoval svetu, že Jahve dodržal svoj sľub a dal svetu spásu, ktorej svetlým znakom je prázdny hrob Vzkrieseného.

b. *„Ako prvorodený zrodil sa Kristus z Panny Márie. Ako človek zjavil sa medzi nami. Baránkom ho nazývali Nepoškvrneným, lebo hriech sa ho nedotkol. Náš Spasiteľ, náš opravdivý Bob mal meno „Dokonalý“* (Ex 13, 2),²⁰ (Lk 2, 23),²¹ (1 Pt 1, 19),²² (Lv 22, 19),²³ (1 Kor 5, 7),²⁴ (Ex 12, 5).²⁵

Ježiš Kristus bol počatý od Svätého Ducha. Na zemi sa zjavil skrze božie materstvo Bohorodičky. Nový zákon ho nazýva ako „Baránok.“ V Egypte v prvú paschálnu noc židovských novorodencov zachránila od istej smrti baránkova krv natretá na verajách dverí.

c. *„Ako jednoročný baránok za všetkých nás bol zabitý Kristus, naša odmena, naša sláva, žertva dokonalá. Ale z hrobu zažiaril nám ako jasné slnko pravdy“* (Ex 12, 5).²⁶

Starozákonný veľkonočný obetný baránok musel byť bez chyby. Skutočný veľkonočný baránok – Kristus, bol bezchybný, čo znamená, že bol bez hriechu. Kristova obeta bola milá nebeskému Otcovi a preto z hrobu vyšiel „ako jasné slnko pravdy.“

¹⁸ **Hab 3, 1-2:** Modlitba proroka Habakuka. Na spôsob žalospevu. Pane počul som tvoju správu, báľ som sa, oživ, Pane, svoje dielo uprostred rokov, uprostred rokov daj vedieť; v hneve si pripomeň milosrdenstvo!

¹⁹ **Hab 2, 1:** Postavím sa na svoju stráž, umiestim sa na hradbe a budem slediť, aby som zbadal, čo bude ku mne hovoriť, a čo odpovie na moju ponosu

²⁰ **Ex 13, 2:** „Zasväť mi všetko prvorodené, čo u Izraelitov otvára materské lono, či už u ľudí alebo u dobytky! To bude moje.“

²¹ **Lk 2, 23:** ako je napísané v Pánovom zákone: „Všetko mužského rodu, čo otvára lono matky, bude zasvätené Pánovi,“

²² **1 Pt 1, 19:** Veď viete, že zo svojho márneho spôsobu života, zdedeného po otcoch, boli ste vykúpení nie porušiteľným striebrom alebo zlatom, ale drahou krvou Krista, bezúhonného a nepoškvrneného Baránka.

²³ **Lv 22, 19:** aby sa to zaľúbilo (Pánovi), nech je to bezchybný samec z hovädzieho dobytky, oviec alebo kôz!

²⁴ **1 Kor 5, 7:** Vyčistite starý kvas, aby ste boli novým cestom. Ste totiž akoby nekvasený chlieb. Veď bol obetovaný náš veľkonočný baránok, Kristus.

²⁵ **Ex 12, 5:** Baránok musí byť bezchybný, ročný samček. Vyberiete si ho spomedzi oviec alebo kôz.

²⁶ **Ex 12, 5:** Baránok musí byť bezchybný, ročný samček. Vyberiete si ho spomedzi oviec alebo kôz.

d. „*Praotec Boží, Dávid, radostne tancoval pred archou úmluvy. Aj my, svätý ľud Boží, keď vidíme splnenie predpovede, vrúcne sa radujeme, že ustal zmŕtvych Kristus, všemohúci Boh*“ (2 Kr, 2 Sam 6, 14).²⁷

Pre židovský ľud archa zmluvy znamenala Božiu prítomnosť. Archu po čase natrvalo premiestnili do Jeruzalema. Po prívoze archy do Jeruzalema kráľ Dávid pred archou tancoval.

Dnes sú archami zmluvy svätostánky na našich prestoloch. V nich žije a ostáva s nami až do skončenia vekov sám Ježiš Kristus. V Ježišovi Kristovi sa naplnili všetky starozákonné predobrazy a preto pred kivotom z jeho prítomnosti sa máme tešiť z úprímného srdca.

5 Žalm Izaiáša (Iz 26, 9-22)

V. Óda

a. „*Bdejmeže od včasného rána a miesto myrhy spievajme pieseň, Vládovi a uzrieme Krista, Slnko pravdy. Od daroval život všetkým*“ (Iz 26, 9-20),²⁸ (Iz 26, 9),²⁹ (Lk 24, 1).³⁰

Bdenie je charakteristickou časťou sviatkov aj počas liturgického roka, hlavne však sviatkov nad všetky sviatky.³¹ Telesná nepohodlnosť počas noci veľkej soboty spôsobí, že už zavčas rána, skrze milosť viery kresťan jasne vidí „Slnko pravdy“. Tak videli Pána počas východu z Egypta aj synovia vyvoleného národa.

b. „*Tvoju bezmocnú dobrotu zakúsili na sebe väzni predpekli teraz krokom radostným na svetlo vystupujú a teba, Kriste, večná Pascha, oslavujú*“ (Iz 42, 6),³² (Iz 49, 8).³³

²⁷ **2 Kráľ, 2 Sam 6, 14:** A Dávid tancoval z celej sily pred Pánom. Dávid bol oblečený do plátenného efódu.

²⁸ **Iz 26, 9-20:** Svojou dušou dychtím po tebe v noci, áno, môj duch ťa vrúcne hľadá ráno, lebo podľa tvojich súdov na zemi učia sa obyvatelia sveta spravodlivosti. Dostane zlosyn milosť? Nenaučí sa pravde, v zemi spravodlivých hreší a nevidí velebnosť Pána. Pane, tvoja ruka je zdvihnutá, a nevidia; s hanbou uvidia horlivosť o ľud, tvojich nepriateľov stráví oheň. Pane, tvoja ruka je zdvihnutá, a nevidia; s hanbou uvidia horlivosť o ľud, tvojich nepriateľov stráví oheň. Pane, Bože náš, vládli nad nami páni okrem teba, len ty si nám umožnil chváliť tvoje meno....atď.

²⁹ **Iz 26, 9:** Svojou dušou dychtím po tebe v noci, áno, môj duch ťa vrúcne hľadá ráno, lebo podľa tvojich súdov na zemi učia sa obyvatelia sveta spravodlivosti.

³⁰ **Lk 24, 1:** V prvý deň týždňa zavčas ráno prišli k hrobu a priniesli voňavé oleje, čo si pripravili.

³¹ Paschálny kánon, 1. pieseň VIII. ódy.

³² **Iz 42, 6:** „Ja, Jahve, som ťa povolal v spravodlivosti vzal som ťa za ruku; utvoril som ťa a zmluvou s ľudom som ťa urobil, svetlom pohanov.“

³³ **Iz 49, 8:** Toto hovorí Pán: „V čase milostivom ťa vyslyším a v deň spásy ti pomôžem, zachovám ťa a zmluvou ľudu ťa spravím, aby si zbudoval krajinu, aby si dostal spustnuté dedičstvo.“

Biblia veľa rozpráva o добрote Boha. Božiu dobrotu zakúsil aj vyvolený národ. Po otroctve ich čakala sloboda a po utrpeniach ich čakala úrodná a bohatá krajina. Kristovo zmŕtvychvstanie Božiu dobrotu predstavuje v duchovnej rovine. Najprv je to v podsvetí a neskôr aj veriacim v neho na zemi. Bohu za jeho dobrotu patrí večná úcta a oslava veď on sám je „večná Pascha.“

c. „*Príďme k brobu so sviecami v ústrety Kristu Ženíchovi a spolu s anjelskými zbormi oslávmе spásonosného Baránka Božieho*“ (Mt 25, 1),³⁴ (Ž 18, 6).³⁵

Text spevu je postavený na podobenstve o múdрых a nerozumných pannách. Múdre panny boli predvídavé a príchod ženícha ich neprekvapil nepripravených. Kresťan tiež má čakať duchovného ženícha pripravený s posväcujúcou milosťou v duši. Len v stave milosti dosiahne svoj večný cieľ a len tak bude môcť Ženícha oslavovať s nebeskými zbormi.

6 Jonášova modlitba v útrobach veľryby

VI. Óda.

a. „*Zostúpil si do hlbín zeme. Rozbil si večné veraje čo držali zviazaných väzňov, Kriste a po troch dňoch ako Jonáš z veľryby slávne si ustal z brobu*“ (Gen 2, 3-10),³⁶ (Gen 2, 7),³⁷ (Ž 106, 16),³⁸ (Iz 45, 2),³⁹ (Gen 2, 1),⁴⁰ (Mt 12, 40).⁴¹

³⁴ **Mt 25, 1:** Vtedy sa nebeské kráľovstvo bude podobat desiatim pannám, ktoré si vzali lampy a vyšli naproti ženíchovi.

³⁵ **Ž 18, 6:** Ovinuli ma povrazy záhrobia, zovreli ma osídla smrti.

³⁶ **Gen 2, 3-10:** poželhal siedmy deň a zasvätil ho, lebo v ňom odpočíval od všetkých diel, ktoré Boh stvoril a urobil. Taký je pôvod neba a zeme, keď boli stvorené. V tom čase, keď Pán, Boh, urobil zem a nebo, nebolo ešte na zemi nijaké poľné krovie a nepučala ešte ani poľná tráva, lebo Pán, Boh, nedal pršať na zem a nebolo ani človeka, ktorý by obrábal zem a privádzal na zem vodu (kanálov) a zavlažoval celý povrch zeme. Vtedy Pán, Boh, utvoril z hlíny 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, ktorého utvoril. A Pán, Boh, dal vyrásť zo zeme stromom všetkých druhov, na pohľad krásnym a na jedenie chutným, i stromu života v strede raja a stromu poznania dobra a zla. Z Edenu vytekala rieka, ktorá mala zavlažovať raj, a rozdeľovala sa odtiaľ a tvorila štyri toky.

³⁷ **Gen 2, 7:** Vtedy Pán, Boh, utvoril z hlíny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou.

³⁸ **Ž 106, 16:** V tábore zanevreli na Mojžiša a na Árona, posväteného Pánovho.

³⁹ **Iz 45, 2:** Ja pôjdem pred tebou, čo je hrboľaté, urovnám, kovové brány prelomím a železné závory pozrážam.

⁴⁰ **Gen 2, 1:** Takto boli ukončené nebo a zem a všetky ich voje.

⁴¹ **Mt 12, 40:** Lebo ako bol Jonáš tri dni a tri noci v bruchu veľkej ryby, tak bude Syn človeka tri dni a tri noci v lone zeme.

Šiesta óda v prvej piesni predstavuje najznámejší starozákonný predobraz trojdňového odpočinku Krista v hrobe: Jonáša v útrobach veľryby.⁴²

b. „Zachoval si panenstvo Panny pri svojom narodení, Kriste. Podobne pri vzkriesení ostali nedotknuté pečate hrobu a otvoril si nám bránu do raja.“ (Mt 27, 66),⁴³ (Ez 44, 2),⁴⁴ (Ef 4, 8).⁴⁵

Ako Jonáš opustil veľrybu nedotknutý, tak vstúpil do sveta Kristus bez dotknutia (porušenia) panenstva svojej Matky. Kristovo vzkriesenie nespôsobilo porušenie hrobu kde odpočíval a kde ho strážili vojaci. Udalosť vzkriesenia rajskej brány zatvorenej následkom Adamovho hriechu, urobila pre veriaceho človeka znovu „nedotknutou“, čiže otvorenou.

c. „Pane môj, živá a nezničiteľná žertva, ako Bob, sám seba daroval si Otcovi. Svojím zmŕtvychbustaním vzkriesil si Adama nášho praotca.“

Neposlušnosť Adama voči svojmu Stvoriteľovi ho zaviedla do smrti. Zvolil si smrť. Kristova poslušnosť⁴⁶ a dobrovoľná obeta vzkriesila zo smrti Adama s celým jeho rodom.

7 Traja mládenci v ohnivej peci

VII. Óda

a. „Ten, čo v peci zachránil mláďencov, stal sa človekom, trpel ako smrteľník a pre zásluhy svojich strastí smrteľných odieva nádhrou neporušiteľnosti, jediný požeňnaný, Bob našich otcov oslávený“ (Dan 3, 49-52),⁴⁷ (1 Kor 15, 53),⁴⁸ (Ž 92, 1).⁴⁹

Traja mládenci sa zachránili z ohnivej pece, nakoľko boli ochotní slúžiť len svojmu Pánovi ako Bohu. Záchranca Troch mláďencov aj tých, ktorí nasledujú ich príklad, oblečie do nádhery neporušiteľnosti.

⁴² Ježiš Kristus sa tiež odvolával na Jonášov predobraz: Mt 12, 40.

⁴³ **Mt 27, 66:** Oni šli a hrob zabezpečili: zapečatili kameň a postavili stráž.

⁴⁴ **Ez 44, 2:** A Pán mi riekol: „Táto brána bude zatvorená; neotvorí sa a nik cez ňu neprejde, lebo cez ňu vtiahol Pán, Boh Izraela; preto bude zatvorená.“

⁴⁵ **Ef 4, 8:** Preto hovorí: „Do výšav vystúpil, so sebou vzal zajatcov, ľuďom dal dary.“

⁴⁶ **Ž 40, 8; Hebr 10, 7:** teda som povedal: Hľa, prichádzam - vo zvitku knihy je napísané o mne -, aby som plnil tvoju vôľu, Bože.“

⁴⁷ **Dan 3, 49-52:** Spolu s Azariášom však a jeho druhmi zostúpil do pece Pánov anjel a vyrážal plameň ohňa z pece, stred pece však urobil, akoby tam vial vietor s rosou, takže oheň sa ich vôbec nedotýkal, ani ich nezarmucoval, ani im nebol na ťarchu. Vtedy tí traja akoby jednými ústami chválili a oslavovali Pána, dobrorečili mu v peci a vraveli: „Zvelebený si, Pane, Bože našich otcov, chváľitebný, slávny a vyvýšený naveky. Zvelebené je tvoje slávne sväté meno, chváľitebné a vyvýšené naveky.“

⁴⁸ **1 Kor 15, 53:** Ved toto porušiteľné si musí obliecť neporušiteľnosť a smrteľné si musí obliecť nesmrteľnosť.

⁴⁹ **Ž 92, 1:** Žalm. Pieseň na Pánov deň.

b. „Ženy s voňavkami, plné lásky, išli k tvojmu hrobu, so slzami bládali ťa mŕtvého ale s radosťou sa ti klaňali vzkriesenému a tajomstvo Paschy tvojim učeníkom zvestovali“ (Pies 1, 3),⁵⁰ (Mt 28, 8).⁵¹

Ochota k službe za každých okolností je dôkazom živej viery kresťana a je aj prejavom jeho bázne pred Bohom. Počas výkonu služby znova a znova spoznávame Vzkrieseného v našich blížnych, čo našu službu naplní pravdivým svetlom poznania Boha.

c. „Vítazstvo nad smrťou oslavujeme i zrušenie predpekla. Nový, večný život začína. Radosťne ospevujeme dobrodincu, jediného požebnaného, Boha našich otcov osláveného“ (Dan 3. 26.52).⁵²

Prechod – Pesach – Pascha bol najväčším sviatkom starozákonného vyvoleného ľudu. Podobne najväčším sviatkom novozákonného vyvoleného ľudu a najoslavovanejšou nocou je noc Kristovho vzkriesenia – prechodu z večnej smrti do večného života.

d. „Naozaj večne bude žebnaná a ospevovaná táto noc našej spásy ako jasná zora krásneho dňa, svedok Kristovho vzkriesenia, lebo v nej večné Svetlo z hrobu všetkým zažiarilo“.

Pri babylonských mládencoch sa prejavila veľkosť toho, kto ich ochránil, stál za nimi. Pri víťazstve nad smrťou a porážkou pekla i pri začiatku večného života stojí ten istý Veľký.

8 Traja mládenci v ohnivej peci (Dan 3, 57-88)

VIII. Óda

a. „To je ten zvestovaný svätý deň, prvý v týždni, pán a kráľ roku, sviatok nad všetky sviatky, slávnosť nad slávnosť. V ňom velebíme Krista na veky“ (Dan 3, 57-88),⁵³ (Lev 23, 35),⁵⁴ (Mt 28, 1),⁵⁵ (Gen 1,

⁵⁰ **1 Pies 1, 3:** Dobrá je vôňa tvojich olejkov; jak olej rozliaty je tvoje meno. Zato ťa dievčence majú tak rady.

⁵¹ **Mt 28, 8:** Rýchlo vyšli z hrobu a so strachom i s veľkou radosťou bežali to oznámiť jeho učeníkom.

⁵² **Dan 3, 26:** „Zvelebený si, Pane, Bože našich otcov, a chváľitebný a tvoje meno je slávne naveky; Dan 3, 52: „Zvelebený si, Pane, Bože našich otcov, chváľitebný, slávny a vyvýšený naveky. Zvelebené je tvoje slávne sväté meno, chváľitebné a vyvýšené naveky.“

⁵³ **Dan 3, 57-88:** Dobrorečte Pánovi, všetky diela Pánove, chváľte a vyvyšujte ho naveky! Dobrorečte Pánovi, anjeli Pánovi, chváľte a vyvyšujte ho naveky! Dobrorečte Pánovi, nebesá, chváľte a vyvyšujte ho naveky! Dobrorečte Pánovi, všetky vody, ktoré sú nad nebom, chváľte a vyvyšujte ho naveky! Dobrorečte Pánovi, všetky mocnosti Pánove, chváľte a vyvyšujte ho naveky! Dobrorečte Pánovi, slnko a mesiac, chváľte a vyvyšujte ho naveky!...atď.

⁵⁴ **Lev 23, 35:** V prvý deň bude sväté zhromaždenie. Vtedy sa nesmie konať nijaká služobná práca.

⁵⁵ **Mt 28, 1:** Keď sa pominula sobota, na úsvite prvého dňa v týždni prišla Mária Magdaléna a iná Mária pozrieť hrob.

5),⁵⁶ (Dan 3, 57).⁵⁷

Tri piesne ôsmej ódy povzbudené príkladom Troch mláďencov jednotne velebia „Krista na veky.“

b. *„Podte deti novej vinice, vo výročný deň vzkriesenia. Zúčastníme sa na oslave Krista v jeho Božskom kráľovstve. Ospevujme ho ako Boha na veky.“* (Mt 26, 29),⁵⁸ (Ž 103, 15),⁵⁹ (Dan 3, 57).⁶⁰

Byť účastníkom ovocia vzkriesenia je možné len vtedy, ak sme živými ratoľestami na Viniči. Kristovo vzkriesenie ponúka túto možnosť každému človeku, za čo ho „ospevujeme ako Boha naveky.“

c. *„Obzri sa, Sion a hľad'. Zbromaždila sa k tebe, ako líčce Božej žia-ry od Západu, od Severu i od mora a z Východu všetko rodina tvoja, aby v tebe velebila Krista na veky“* (Iz 60, 4),⁶¹ (Iz 49, 12),⁶² (Dan 3, 57).⁶³

Cirkev na základe misijného poslania (Mt 28, 19) išla hlásať radostnú na štyri svetové strany. Ktorí učenie prijali s vierou, tí v Cirkvi a s Cirkvou „velebia Krista na veky.“

d. *„Všemohúci Otče, Slovo i Duchu, jediný Bože v troch osobách, večný a nemeniteľný, v tvojom mene sme pokrstení. Teba velebíme na veky“* (Mt 28, 19),⁶⁴ (Dan 3, 57).⁶⁵ Kresťan sa krstom napojil na Boží život milosti. Napojenie sa na Trojicu bude trvať cez celú večnosť. Biblický text je pre kresťana nádejou večnosti, ktorou veriaci súhlasí a berie ho na vedomie: „Ja som Alfa a Omega.“⁶⁶

⁵⁶ **Gen 1, 5:** A Boh nazval svetlo „dňom“ a tmu nazval „nocou“. A nastal večer a nastalo ráno, deň prvý.

⁵⁷ **Dan 3, 57:** Dobrorečte Pánovi, všetky diela Pánove, chváľte a vyvyšujte ho naveky!

⁵⁸ **Mt 26, 29:** Hovorím vám: Odteraz už nebudem piť z tohoto plodu viniča až do dňa, keď ho budem piť s vami nový v kráľovstve svojho Otca.“

⁵⁹ **Ž 103, 15:** Ako tráva sú dni človeka, odkvitá sta poľný kvet.

⁶⁰ **Dan 3, 57:** Dobrorečte Pánovi, všetky diela Pánove, chváľte a vyvyšujte ho naveky!

⁶¹ **Iz 60, 4:** Zdvihni si vôkol oči a pozri, všetci sa zišli, prišli k tebe; tvoji synovia prídu zďaleka a dcéry ti z kraj sveta povstanú.

⁶² **Iz 49, 12:** Hľa, títo prichádzajú zďaleka a tí, hľa, od severu a západu a tamtí z južnej krajiny.“

⁶³ **Dan 3, 57:** Dobrorečte Pánovi, všetky diela Pánove, chváľte a vyvyšujte ho naveky!

⁶⁴ **Mt 28, 19:** Chodte teda, učte všetky národy a krstíte ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého

⁶⁵ **Dan 3, 57:** Dobrorečte Pánovi, všetky diela Pánove, chváľte a vyvyšujte ho naveky!

⁶⁶ **Zjv 1, 8:** Ja som Alfa a Omega, hovorí Pán Boh, ktorý je, ktorý bol a ktorý príde, Všemohúci.

9 Máriin chválospev (Lk 1, 46-55) a Zachariášov chválospev (Zach 1, 68-79)

IX. Óda

a. „*Osvieť sa, osvieť sa, nový Jeruzalem. Hľa sláva Pánova ťa ožiarila. Raduj sa a plesaj teraz Sion. A ty, prečistá Bohorodička, teš sa zo vzkriesenia svojho Syna*“⁶⁷ (Iz 60, 1),⁶⁸ (Hebr 12, 22),⁶⁹ (Sof 3, 14),⁷⁰ (Zach 2, 14).⁷¹

Otcom poslaný Syn mal za poslanie otvoriť vstup do nebeského Jeruzalema – večného života. Aj Mária vidí poslanie svojho syna vo všetkých súvislostiach nebeského svetla nového Jeruzalema. Jas a žiara nebeského Jeruzalema je jasom osláveného veľkonočného paschálneho Baránka.

b. „*Aký božský a líbezny, taký sladký je tvoj jas. Prislúbil si, že s nami iste ostaneš do konca vekov, Kriste, a my, tvoji verní, jasáme, lebo si posilnil našu nádej*“ (Mt 28, 20).⁷²

Veriaci v Krista vie a vyznáva že Kristus mu pripravil miesto v žiariacom Jeruzaleme, čo aj očakáva a čomu sa aj úprimne teší.

c. „*Ó, veľká a najsvätejšia Pascha, Kriste, ty, Múdrost', Slovo a Božská Moc, daj nám vrúcne požívať teba v bezvečerný deň tvojho kráľovstva*“ (1 Kor 5, 7),⁷³ (1 Kor 1, 24).⁷⁴

Nádej kresťana bude naplnená „v bezvečerný deň“ v Kristovom kráľovstve.

Záver

Paschálny kánon svätého Jána Damaškého má nevyčerateľný obsah, nakoľko je zostaveným základe Biblie. Čím viac sa človek v ňom zahĺbi, tým viac súvislostí v ňom nachádza. Z každej piesne kánona vyniká výzva autora k životu podľa Biblie. Modliaceho sa a veriaceho človeka sprevádza biblickými obrazmi, slovami Biblie a biblickými súvislosťami k udalosti

⁶⁷ *Hore srdcia*: Prešov, Petra 2002, s. 229.

⁶⁸ **Iz 60, 1**: Vstaň, zasvieť, veď prišlo tvoje svetlo a sláva Pánova sa zaskvela nad tebou!

⁶⁹ **Hebr 12, 22**: No vy ste sa priblížili k vrchu Sion a k mestu živého Boha, k nebeskému Jeruzalemu, k myriádám anjelov, k slávnostnému zhromaždeniu

⁷⁰ **Sof 3, 14**: Plesaj, dcéra Siona, jasaj Izrael, teš a raduj sa z celého srdca, dcéra Jeruzalema!

⁷¹ **Zach 2, 14**: Plesaj a raduj sa, dcéra Siona, lebo, hľa, ja prídem a budem bývať uprostred teba - hovorí Pán.

⁷² **Mt 28, 20**: Chodte teda, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal. A hľa, ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta.“

⁷³ **1 Kor 5, 7**: Vyčistite starý kvas, aby ste boli novým cestom. Ste totiž akoby nekvasený chlieb. Veď bol obetovaný náš veľkonočný baránok, Kristus.

⁷⁴ **1 Kor 1, 24**: my však ohlasujeme ukrižovaného Krista, pre Židov pohoršenie, pre pohanov bláznovstvo, ale pre povolaných, tak Židov ako Grékov, Krista - Božiu moc a Božiu múdrosť.

vzkriesenia Ježiša Krista. Podobnú ponuku dáva aj „len“ pre sympatizantovi s vierou.

Biblický obsah paschálneho kánona aspoň z časti je možné pochopiť len tak, ak záujemca prečíta aj s ním súvisiace biblické časti. Najlepšie je ich prečítať opakovane, ba čo viac, prečítať celé Božie zjavenie: Bibliu, Biblia vo svojej nevyčerpatelnej bohatosti a múdrosti vie a aj sa chce prihovoriť ku každému jednotlivcovi, ako hovorí kánon: „*Kriste, ty, Múdrost', Slovo a Božská moc, daj nám vrúcne požívať teba, v bezvečerný deň tvojho kráľovstva.*“⁷⁵

Zoznam použitej literatúry

ANTHOLOGHION DI TUTTO L' ANNO. Volume 3. Roma: Lipa Edizioni, 2000, 910 s. ISBN 8886517521.

BOHÁČ, V.: *Krátky liturgický slovník*. Prešov: Petra, 2002. 31 s. ISBN 80-89007-26-0.

IVANCSÓ, I.: *Görög katolikus kislexikon*. Nyíregyháza: Szent Atanáz Hit-tudományi Főiskola, 1997, 59 s. ISSN 1586-2364, **ISBN** 963 00 3486 7.

Hore srdcia : Modlitebník a spevník gréckokatolíka. Prešov : Vydavateľstvo PETRA, n. o., 639 s. 2002, ISBN 80-89007-29-5.

Sestry rádu sv. Bazila Veľkého: *Liturgia kňazských hodín*. Praha: Cirkevné nakladateľstvo, 1985, 620 s. Bez ISBN.

Sväté písmo. Trnava : SSV, 2002, 2624 s. **ISBN** 878-2584-25-6.

⁷⁵ Paschálny kánon, 3. pieseň IX. ódy

Dejiny slovenskej religionistiky a religionistické pracoviská na Slovensku

ANDREJ SLODIČKA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *In our contribution we present the establishment of Religion studies at Slovak universities and the formation of workplaces of Religion studies in Slovakia in the historical context. We point at authors which contributed to the science of religions. First, we present the contribution of professor Ján Komorovský, who greatly contributed to the Religion studies in Slovakia. Our ambition is to show that they are the Faculties of Theology (Catholic and Protestant) that support the scientific study of religions in which operate experts of world religions and religious systems, particularly Christianity, Judaism and Islam. Theological faculties in Slovakia are a space of interreligious and ecumenical dialogue, and thereby they contribute to the elimination of prejudice and to build brotherhood, freedom and humanity.*

Key words: *Religion studies in Slovakia. John Komorovský. Religion workplaces.*

Písať o religionistike na Slovensku je veľmi aktuálne, lebo hoci tento vedný odbor nemá na Slovensku dlhú tradíciu, predsa v osobe Jána Komorovského má svojho dôstojného predstaviteľa. Je určitou tragédiou, že autori pri vydávaní publikácie *Dějiny religionistiky* v českém jazyku spomenuli svojich predstaviteľov, možno menej významných, a zabudli na predstaviteľa slovenskej religionistiky, prof. Komorovského.¹ Podľa profesora Jána Komorovského začiatky religionistiky na Slovensku majú korene v etnografii. Religionistika ako samostatný vedný odbor na Slo-

¹ HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 5-6.

vensku dlho nenachádzala miesto v systéme humanitných vied.² Príčinu takejto skutočnosti je potrebné hľadať aj v ideológii bolševizmu, ateizmu, marxizmu, ktoré poznačili dejiny Slovenska v rokoch 1948 – 1989. Skutočné miesto v systéme humanitných miest našla religionistika na Slovensku až po roku 1989.

V histórii Slovenska doba celkovo nepriala samostatnému vedeckému štúdiu náboženstiev. V 19. storočí, keď sa religionistika etablovala medzinárodne, neboli na Slovensku, ktoré bolo súčasťou Uhorska, rozvinuté podmienky pre takúto disciplínu. Situácia svojím spôsobom pokračovala aj v prvej polovici 20. storočia, keď na Slovensku nebolo miesto pre nezávislé a kritické štúdium náboženstiev. V druhej polovici 20. storočia sa problém otočil, avšak výsledok bol rovnaký, ateizácia spoločnosti a odmietanie náboženstva ako úpadkového javu nedovoľovalo rozvoj disciplíny, ktorej hlavným predmetom nezávislého skúmania bolo náboženstvo. Napriek tomu, práve v tomto období sa objavujú prvé slovenské osobnosti, ktoré sa o takýto prístup pokúšajú. Rudolf Macúch, ktorý sa stal neskôr uznávaným expertom na iránsky mandaizmus bol príznačne nútený emigrovať. Ján Komorovský, ktorý v ústraní disciplínu zvanú religionistika zakladal, bol najsôr v päťdesiatych rokoch a neskôr v sedemdesiatych rokoch, vylúčený z akademického života.³

Ján Komorovský

Mnohí autori konštatujú, že v období rokov 1948 – 1989 sa v Československu neumožňovalo seriózne štúdium náboženstiev sveta. Preto sa vedecké štúdium náboženstiev a rozvoj religionistiky ako samostatnej vedeckej disciplíny formálne umožnilo až po novembri roku 1989. Na Slovensku to bol predovšetkým prof. Ján Komorovský, ktorý podnikol iniciatívne kroky na zavedenie a oficiálne zaradenie študijného odboru religionistika do vedeckej nomenklatúry.⁴

Otázky porovnávacích dejín náboženstiev a mytológie analyzuje vo svojom diele profesor Ján Komorovský.⁵ Prof. Ján Komorovský známy slavista, folklorista, etnograf, zakladateľ porovnávacej religionistiky na Filozofickej fakulte UK v Bratislave sa narodil 2. 6. 1924 v Trenčíne. Je autorom početných štúdií, publikácií a článkov: Kráľ Matej Korvín v ľudovej prozaickej slovesnosti (1957), Amazonky (1983), Únoscovia ohňa (1986). Prometeus. Mytologické paralely (1986), Religionistika. Veda o nábožen-

² KOMOROVSKÝ, J.: Religionistika na Slovensku. In: KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997, s. 287-288.

³ *História pracoviska*. In: <http://www.fphil.uniba.sk/index.php?id=637>.

⁴ <http://www.religionistika.sk/sk/historia-sssn/>.

⁵ KOMOROVSKÝ, J.: Religionistika na Slovensku. In: KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997, s. 289-290.

stvách sveta a jej pomocné disciplíny (1994), Mravný poriadok a jej mravná sankcia (1995), Po cestách Asklepiových (1994), Religionistika a náboženská výchova. Terminologický slovník (1997), Postavy z dejín ruského katolicizmu (2001).

Ján Komorovský významnou mierou prispel k tomu, že slovenská verejnosť sa oboznámila s religionistickým dedičstvom svetovej religionistiky. Vo svojej významnej publikácii *Religionistika* prezentuje tieto religionistické témy: reflexia nad náboženstvom, klasifikácia a typológia náboženstiev, náboženstvo a mytológia, antropologické predpoklady náboženstva, prehistória religionistiky, zrod a cesty religionistiky, psychológia a sociológia náboženstva, religionistika a teológia, filozofia náboženstva a náboženská filozofia, porovnávacia religionistika a fenomenológia náboženstva, Biblia v kontexte porovnávacej religionistiky, religionistika a archeológia, etnografia, folkloristika, antropogeografia náboženstva. Obohacujúce pre čitateľa je bibliografia slovenskej a českej religionistiky.

V kapitole „náboženstvo“ poukazuje na skutočnosť, že niektoré jazyky (románske, germánske, slovanské) prevzali do svojho slovníka latinský termín *religio*. Marcus Tullius Cicero vo svojom spise *De natura deorum* konštatuje, že tí, čo sa modlili a prinášali obety, boli označovaní za poverčivých. A tí, čo nad všetkým, čo sa vzťahuje na úctu k bohom, horlivo uvažovali a akoby prečítavali (lat. *relegerent*). Podľa Masuria Sabina *religio* je odvodené od *relinquere* a znamená čosi, čo je z obvyčajného života vylúčené. Ranokresťanský spisovateľ Lucius Caecilius Firmianus Lactantius odvodzoval *religio* od religare (znovu zväzovať). *Religio* by potom znamenalo citový zväzok s absolútnom. Svätý Augustín v diele *De civitate Dei* termín *religio* odvodzuje od slova *religere* (znovu vyberať).⁶

V knihe *Boží štát* Ján Komorovský prezentoval čitateľom fenomén paraguajských redukcií, kresťanských sociálnych štátov na svete, kde sa realizovala myšlienka utópie, ideálneho štátu, ako si ho predstavovali početní myslitelia, počnúc antickým Platónom, cez Tomáša Mora a Campanellu po utopických socialistov. Všetky redukcie tvorili teokratickú republiku. Autor opisuje evanjelizáciu na prahu Nového sveta, vznik a začiatok paraguajských misií, spolkové súručenstvo redukcií, život v redukciách, v rodine, popisuje vospolnosť, náboženský život, samosprávu, vospolnú prácu pre vospolné blaho.⁷

Je zásluhou Jána Komorovského, že slovenský čitateľ môže v materskej reči čítať Eliadeho *Dejiny náboženských predstáv a ideí/I.*, *Dejiny náboženských predstáv a ideí/II.*, *Dejiny náboženských predstáv a ideí/III.*

⁶ KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*. Bratislava : Univerzita Komenského Bratislava, 2000, s. 179.

⁷ KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát*. Nitra : SBS, 2007, s. V-XI.

V slovenskom jazyku vyšli tri časti tohto diela a v každom z nich je Komorovský uvedený ako vedecký redaktor. V prvej časti je autorom predslova, kde popisuje morfológiu posvätna u Eliadeho. Podľa Komorovského najväčším výdobytkom religionistiky za posledných sto rokov bol objav a rozpracovanie pojmu *sacrum*, svätosť, posvätno v protiklade k *profanum*, svetskosť. *Sacrum* má byť špecifický a trvalý znak náboženského myslenia a prežívania. Do religionistiky túto dichotómiu uviedol francúzsky sociológ Durkheim, rozpracovali ju Söderblom, Otto, Mensching a celú líniu završil Mircea Eliade. Podľa Komorovského Eliade predstavuje vyvrcholenie vedeckého úsilia religionistov a filozofov náboženstva, čo tvorí podstatu náboženstva, jeho špecifikum. Komorovský pozitívne hodnotil vydanie Eliadeho *Dejiny náboženských predstáv a ideí* v slovenčine, keď sa na Slovensku pociťuje veľký nedostatok odbornej literatúry z dejín náboženstva.⁸

Mircea Eliade, podľa Komorovského, bol nielen fenomenológom a morfológom náboženstva, ale aj jeho historikom. V prvom prípade sa všetky systémy sveta rozbíjajú na jednotlivé javy – predstavy, obradové úkony, názory, idey a skúmajú sa v porovnávajúcom aspekte (synchronne); v druhom prípade sa sledujú náboženské javy v chronologickom čase (diachronne, historicky).⁹

Ján Komorovský prezentoval slovenskému čitateľovi aj myslenie gréckokatolíckeho kňaza Ján Mastiliaka, keď do knihy *Etika Božieho kráľovstva* (Komorovský ako editor) napísal úvod. V ňom konštatuje, že súborným vydaním spisov otca Mastiliaka venovaných unionizmu a ruskej náboženskej filozofii chcel zostavovateľ sprístupniť slovenskej inteligencii duchovný odkaz učenca (Komorovský spomína záujem otca Mastiliaka o Solovjeva), človeka svätého života a horliteľa za jednotu Cirkvi.¹⁰

Iní autori

V teológii sa religionistika vyprofilovala ako teológia náboženstva, ako disciplína, ktorá má apologetický a normatívny charakter. Podľa Komorovského k pozoruhodným dielam patria práce rímskokatolíckeho kňaza Františka A. Kišidaya (1940 – 1987) na úseku teoretickej religionistiky a teológie náboženstiev. F. A. Kišiday prezentoval problematiku prazjavenia, fenomenologickú štúdiu *Numen divinum* vo svetových nábožen-

⁸ KOMOROVSKÝ, J.: *Mircea Eliade a jeho morfológia posvätna*. In: ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí/I*. Bratislava : Agora, 1995, s. 13-20.

⁹ KOMOROVSKÝ, J.: *Historická koncepcia Mirceu Eliadeho*. In: ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí/III*. Bratislava : Agora, 1995, s. 283-287.

¹⁰ MASTILIAK, J.: *Etika Božieho kráľovstva*. Bratislava : Lúč, 2003, s. 7-15.

stvách a publikoval skriptum *Náboženstvo. Stručný úvod do náboženskej teórie* (Trnava 1983).¹¹

K religionistickej problematike sa v tridsiatych a štyridsiatych rokoch 20. storočia priblížili práce profesora teológie Alexandra Spesza (1889 – 1967) z oblasti psychológie a parapsychológie náboženstva. K významným prácam je potrebné započítať *Okultizmus a zázrak* (Trnava 1932), *Mystika, mágia, médiumizmus* (Trnava 1939), *Psychológia slovenských ľudových povier* (1944), *Špiritizmus či parapsychológia* (1947).¹²

Ďalšie religionistické práce pochádzajú z pera profesora teológie, teoretika kultúry a rímskokatolíckeho kňaza Ladislava Hanusa (1907 – 1994). Je potrebné spomenúť Hanusov príspevok *Protestantizmus ako náboženský typ* (Verbum 1948, s. 371-387), *Postoj protestantizmu k sakrálnemu umeniu* (Verbum 1948, s. 422-433) a *monografia* Romano Guardini.¹³ Ladislav Hanus v knihe *Romano Guardini* prezentuje Guardiniho ako mysliteľa a pedagóga storočia 20. storočia. Analyzuje fenomény ako sekularizácia, sloboda, kultúra, príroda, problém človeka a kultúry, poukazuje na katolícky svetonáhľad a kresťanskú existenciu, na typy kresťanskej existencie, explicitne spomína sv. Augustína, Danteho, Pascala, Hölderlina, Dostojevského a jeho veľké romány. Veľká časť knihy je venovaná aj koncilovej problematike.¹⁴

Do oblasti filozofie náboženstva spadá monografia Štefana Barnáša (1900 – 1964) *Filozofia v modernej protestantskej teológii* (1938). Cyril Dudáš (1910 – 1982) v roku 1942 vydal obsiahlu prácu z náboženskej filozofie *Hľadanie absolútna*. Podľa Komorovského Filozofia náboženstva a náboženská filozofia zohrali významnú úlohu pri budovaní slovenskej religionistiky.¹⁵

Pri formovaní religionistického myslenia za významný krok treba pokladať spis evanjelického teológa a semitológa Rudolfa Macúcha (1919 – 1993) *Islam a kresťanstvo* (1950). Od roku 1963 pôsobil na Slobodnej univerzite v Berlíne a stal sa jedným z uznávaných znalcov gnostického mandeizmu.¹⁶ Rudolf Macúch pochádzal z chudobnej, nábožensky založe-

¹¹ KOMOROVSKÝ, J.: Religionistika na Slovensku. In: KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997, s. 290.

¹² KOMOROVSKÝ, J.: Religionistika na Slovensku. In: KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997, s. 288.

¹³ KOMOROVSKÝ, J.: Religionistika na Slovensku. In: KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997, s. 288.

¹⁴ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 205.

¹⁵ KOMOROVSKÝ, J.: Religionistika na Slovensku. In: KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997, s. 288.

¹⁶ KOMOROVSKÝ, J.: Religionistika na Slovensku. In: KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997, s. 288.

nej rodiny. Rozhodol pre štúdium teológie na Evanjelickej bohosloveckej fakulte v Bratislave. Počas štúdia pracoval ako asistent profesora Dr. Jána Bakoša, ktorý viedol starozákonnú katedru a vyučoval hebrejčinu. V roku 1946 založil katedru semistiky a navrhol Rudolfovi Macúchovi, aby sa venoval semitskej teológii. Na FF UK vyučoval Rudolf Macúch aramejčinu, arabčinu a islam. Neskôr odišiel do Paríža, kde v rokoch 1945 - 1947 študoval arabistiku. Na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave predložil dizertačnú prácu na tému „Slovanské mená a výrazy v arabskej geografii“. Preložil do slovenčiny Korán, ktorý však doposiaľ zostal v rukopise. V roku 1949 odišiel do Iránu, v Teheráne sa spoznal so svojou budúcou manželkou Irandocht, ktorá mu pomohla začleniť sa do verejného života. V roku 1950 mu vyšla vo vlasti kniha „Islam a kresťanstvo“. V roku 1952 sa stal iránskym štátnym občanom. V krátkom čase sa naučil po perzsky a v tomto jazyku napísal „Zarathrustov vplyv na židovstvo a kresťanstvo“. Táto kniha vzbudila pozornosť akademických kruhov a otvorila mu brány univerzity v Teheráne. Prebádal jazyk a literatúru starobylej gnostickej sekty Mandejcov, ktorej pôvodná kultúra pretrvala dodnes. V roku 1952 odišiel Rudolf Macúch s rodinou do Oxfordu, kde spolupracoval s bádatelkou E. S. Dowerovou na zostavovaní „Mandejsko-anglického slovníka“ (vyšiel v roku 1963). V roku 1965 mu vyšla „Príručka klasickej a modernej mandejčiny“ (Berlín). V rokoch 1963 - 1988 bol profesorom na berlínskej *Freie Universität* v Berlíne, kde sa venoval arabistike, semitológii a samaritanistike. Vydal gramatiku samaritánskej hebrejčiny a samaritánskej aramejčiny. Okrem toho skúmal aj novosýrsky jazyk. Na berlínskej univerzite pôsobil ako profesor až do smrti.

Odborné publikácie Rudolfa Macúcha sa dotýkali teológie, vzťahov kresťanstva a islamu, mandejského jazyka a textov, samaritánskeho a novosýrskoho jazyka. Napísal početné práce týkajúce sa iranistiky v arabskom a perzskom jazyku, nemecké štúdie o kresťanstve pri Červenom mori a gnosticizme, o gréckych termínoch používaných v arabských vedeckých textoch.¹⁷

Na Evanjelickej bohosloveckej fakulte UK v Bratislave bola religionistika zastúpená Katedrou teórie náboženstva.¹⁸ V súčasnosti Katedra kontextuálnej teológie analyzuje náboženskú problematiku na Evanjelickej fakulte v Bratislave.¹⁹ Na Katolíckej univerzite v Ružomberku, Filozofická fakulta, pôsobí v súčasnosti Katedra religionistiky a náboženskej výchovy (bakalársky študijný program v religionistike). Katedra sa zameriava pre-

¹⁷ Rudolf Macúch. In: <http://www.osobnosti.sk/index.php?os=zivotopis&ID=59468>.

¹⁸ KOMOROVSKÝ, J.: Religionistika na Slovensku. In: KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997, s. 290.

¹⁹ <http://www.fevth.uniba.sk/>.

važne na monoteistické náboženstvá: kresťanstvo, judaizmus a islam, dejiny náboženstva.²⁰ Na Univerzite J. Seleyho, Fakulta reformovanej teológie, pôsobí Katedra religionistiky a teológie.²¹

Katedra porovnávacej religionistiky na FF Univerzity Komenského v Bratislave

Katedra porovnávacej religionistiky je mladé pracovisko na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Až revolučné udalosti v roku 1989 umožnili návrat Jána Komorovského na Filozofickú fakultu UK, kde od roku 1990 začal viesť kurzy z oblasti religionistiky a od roku 1992 zakladá religionistiku ako samostatný vedecký odbor akreditovaný pre všetky stupne vysokoškolského štúdia. Od tohto obdobia vzniká Oddelenie religionistiky ako súčasť Katedry etnológie (neskôr Katedry etnológie a kultúrnej antropológie) FiF UK so samostatným diplomovým akademickým programom religionistika. Súžitie s Katedrou etnológie trvalo približne desať rokov a bolo založené na obojstrannej spolupráci a podpore.²²

V akademickom roku 1990/1991 bola religionistika etablovaná na Filozofickej fakulte UK v Bratislave najprv ako pomocná vedná disciplína teórie kultúry. V zimnom semestri 1992/1993 sa otvoril prvý ročník systematického štúdia odboru religionistika.²³ V súčasnosti súčasťou Filozofickej fakulty UK v Bratislave je Katedra porovnávacej religionistiky.²⁴

Katedra filozofie a religionistiky na GTF PU v Prešove

Katedra filozofie a religionistiky na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove zabezpečuje doktorandské štúdium pre denných a externých doktorandov z odboru religionistika. Taktiež zabezpečuje rigorózne konania v odbore religionistika a štátne skúšky z filozofie pre študentov odboru katolícka teológia a rovnako štátne skúšky v odbore religionistika. Minulého roku (2010) katedra získala habilitačné a inauguračné práva v odbore religionistika.²⁵

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove ponúka študovať religionistiku aj v študijnom odbore 2.1.16 Religionistika, v dennej a externej forme štúdia (bakalársky študijný program; udelený titul: Bc.). Absolvent študijného programu zvládnutím teoretických základov religionistiky, jej his-

²⁰ <http://www.ff.ku.sk/index.php/ouniverzite/pracoviska-rektoratu/katedra7.html>.

²¹ <http://www.selyeuni.sk/rtk/sk/katedry/katedra-religionistiky-a-filozofie.html>.

²² *História pracoviska*. In: <http://www.fphil.uniba.sk/index.php?id=637>.

²³ KOMOROVSKÝ, J.: Religionistika na Slovensku. In: KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997, s. 290.

²⁴ <http://www.fphil.uniba.sk/index.php?id=kpr>.

²⁵ <http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/katedry/kfr>.

tórie²⁶, metodológie a ďalších pomocných disciplín získa kvalitný prehľad v prvotných a starovekých náboženských systémoch a európskych mytológiách, základnú orientáciu v tzv. veľkých monoteistických systémoch (kresťanstvo²⁷, judaizmus, islam²⁸), orientálnych náboženstvách (hinduizmus, budhizmus...), náboženstvách Ameriky a Ázie a napokon i orientáciu v súčasných náboženských smeroch, v medzináboženskom dialógu a naučí sa rozumieť špecifickým podmienkam ich vývoja ako aj ďalším osobitostiam.²⁹

Religionistika, v študijnom odbore 2.1.16 Religionistika (udelený titul: Mgr.), v dennej a externej forme štúdia sa prednáša v magisterskom študijnom programe. Absolvent študijného programu získa rozširujúce vedomosti o jednotlivých svetových náboženských systémoch a jednotlivých modeloch prístupov k náboženstvu od psychológie, filozofie, sociológie, ikonografie až po antropológiu náboženstva.³⁰ Dokáže prehľbiť a vedec-ky rozvinúť súčasnú problematiku náboženstva a jeho funkcie v modernej spoločnosti, politické a sociálne aspekty náboženských hnutí a smerov. Získa podrobné znalosti o nových náboženských smeroch, o náboženskej situácii na Slovensku, predovšetkým však profesionálne kompetencie v problematike kresťanského Východu³¹, byzantológie³² a ekumenizmu.³³

Na GTF PU v Prešove existuje religionistika, v študijnom odbore 2.1.16 Religionistika, v dennej a externej forme štúdia v doktorandskom študijnom programe. Absolvent študijného programu získa detailné znalosti z konkrétnej oblasti skúmania náboženských fenoménov. V tej-

²⁶ Doc. Slodička sa systematicky venuje dejinám, teórii a metodológii religionistiky. Porov. SLODIČKA, A.: *Introdukcia do dejín religionistiky*. Prešov : Petra, 2008.

²⁷ SLODIČKA, A.: *Theologia fundamentalis de religione christiana*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2006.

²⁸ POLIAKOVÁ, M.: Osobná zbožnosť moslimov a ich hľadanie Boha. In: SLODIČKA, A. (ed.): *Svetové náboženstvá vo filozofickom a religionistickom kontexte*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2006, s. 86-95.

²⁹ PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE, GRÉCKOKATOLÍCKA TEOLOGICKÁ FAKULTA: *Dlhodobý zámer na obdobie rokov 2008-2013 s výhľadom do roku 2015*. In: http://www.unipo.sk/public/media/files/docs/gtf_docs/svk/Dlhodoby_zamer%20GTF%202008-2013.pdf, s. 4.

³⁰ SLODIČKA, A. (ed.): *Svetové náboženstvá vo filozofickom a religionistickom kontexte*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2006.

³¹ Porov. SLODIČKA, A.: *Staroorientálne ortodoxné cirkvi*. Poznaň : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2009.

³² Porov. SLODIČKOVÁ, M.: *Pánove sviatky v byzantskom liturgickom roku*. Poznaň : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2009.

³³ PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE, GRÉCKOKATOLÍCKA TEOLOGICKÁ FAKULTA: *Dlhodobý zámer na obdobie rokov 2008-2013 s výhľadom do roku 2015*. In: http://www.unipo.sk/public/media/files/docs/gtf_docs/svk/Dlhodoby_zamer%20GTF%202008-2013.pdf, s. 5.

to oblasti sa od neho očakáva zvládnutie doteraz publikovanej odbornej a vedeckej literatúry. Je schopný recenzovať uvedenú literatúru v odborných a vedeckých časopisoch.³⁴ V súčasnosti sa rieši na fakulte zahraničný projekt s názvom: *Dejiny slovenskej religionistiky v ekumenickom a medzináboženskom kontexte* i inštitucionálny projekt Konferencie biskupov Slovenska: *Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti*.

Slovenská spoločnosť pre štúdium náboženstiev

Pre štúdium náboženstiev má určitý význam aj Slovenská spoločnosť pre štúdium náboženstiev pri SAV (SSŠN), ktorá je nezávislou organizáciou zastrešujúcou aktivity odborníkov venujúcich sa vedeckému skúmaniu náboženských javov v najširšom slova zmysle. Ako občianske združenie združuje bádateľov pôsobiacich na poli religionistiky, no otvorená je i zástupcom ďalších disciplín (sociológie, histórie, sociálnej antropológie a i.) špecializujúcich sa na náboženskú problematiku.

Zmyslom pôsobenia spoločnosti je iniciovať a koordinovať proces komplexného akademického skúmania náboženských javov v rovine teoretického diskurzu, rovnako ako praktického terénneho bádania. SSŠN organizuje prednášky, semináre, diskusné fóra, konferencie, terénne výskumy a vyvíja publikačnú činnosť. Spoločnosť vydáva dvakrát ročne odborný časopis *Axis Mundi*. Na svojej pôde vytvára špecializované výskumné platformy s cieľom koordinovať činnosť bádateľov orientovaných na určitý typ náboženských javov, resp. určitý spôsob ich skúmania a interpretácie. Slovenská spoločnosť pre štúdium náboženstiev pri SAV participuje na medzinárodnom odbornom dianí a je členom IAHR (Medzinárodná asociácia pre históriu náboženstva). Členovia SSŠN neaplikujú teologický alebo teologizujúci prístup, ktorý (explicitne alebo implicitne) predpokladá ontologickú nadradenosť určitého náboženstva nad inými. Členovia SSŠN sa rovnako vyhýbajú tendenciám nadradovať náboženskú skutočnosť ako takú nad iné oblasti reality, resp. stavať náboženský pohľad na svet nad iné spôsoby jeho vnímania.³⁵

Čo sa týka historického kontextu, je potrebné spomenúť, že v r. 1991 Ján Komorovský zastupoval slovenských religionistov vo výbore tejto spoločnosti. Nakoľko sa však federatívne usporiadanie štátu vyvíjalo smerom k úplnému osamostatneniu Slovenska, 5. - 11. 1992 sa na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave konalo ustanovujúce valné zhromaždenie Slovenskej spoločnosti pre štúdium náboženstiev

³⁴ PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE, GRÉCKOKATOLÍCKA TEOLOGICKÁ FAKULTA: *Dlhodobý zámer na obdobie rokov 2008-2013 s výhľadom do roku 2015*. In: http://www.unipo.sk/public/media/files/docs/gtf_docs/svk/Dlhodoby_zamer%20GTF%202008-2013.pdf, s. 6.

³⁵ <http://www.religionistika.sk/>.

(SSŠN). Česká organizácia sa premenovala na Českou společnost pro štúdium náboženství (od 2006 Česká společnost pro religionistiku). Obe spoločnosti sa dohodli na vzájomnej spolupráci. Prvým predsedom SSŠN sa stal prof. Ján Komorovský.³⁶

Conclusio

Religionistika vo svetovom kontexte vznikla v dôsledku emancipácie spod protestantskej teológie a filozofie náboženstva. Religionistika sa zapodieva všetkými náboženstvami rovnako. Hoci sa religionistika od teológie podstatne odlišuje, predsa religionistika poznáva aj teologické doktríny. Podľa Komorovského religionista, aj keď je vyznávačom určitého náboženského učenia, má mať určitý konfesijný náhľad. Nemusí byť nevyhnutne veriaci. No súhlasíme s Komorovským, že veriaci religionista s vlastnou náboženskou skúsenosťou má spravidla k náboženstvu bezprostrednejší vzťah, čo sa vždy prejaví aj na jeho vedeckej práci. Ako príklad Komorovský uviedol Mirceu Eliadeho, svetoznámeho religionistu, ktorý tak hlboko dokázal pochopiť náboženstvá sveta nepochybne preto, že sám náboženstvo hlboko prežíval.³⁷ Táto téza sa potvrdzuje aj v slovenskom prostredí, kde práve teologické fakulty (katolícke a evanjelické) podporujú vedecké štúdium náboženstiev, medzináboženský a ekumenický dialóg a tým prispievajú k budovaniu bratstva, slobody a humanity.

Príspevok vychádza v rámci zahraničného projektu Washington D. C. Corporation. reg. č.: WDCC/USA - 07/10.10/01 názov: *The history of the Slovak religion studies in ecumenical and inter-religious context (Dejiny slovenskej religionistiky v ekumenickom a medzináboženskom kontexte)*

Zoznam použitej literatúry

- ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí/I*. Bratislava : Agora, 1995. 398 s. ISBN 80-967210-1-1
- ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí/III*. Bratislava : Agora, 1997. 294 s. ISBN 80-967210-0-3
- HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001. 464 s. ISBN 80-7182-123-3
- HANUS, L.: *Romani Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994. 206 s. ISBN 80-7114-124-0
- História pracoviška*. In: <http://www.fphil.uniba.sk/index.php?id=637>.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2000. 180 s. ISBN 80-223-1535-4

³⁶ <http://www.religionistika.sk/sk/historia-sssn/>.

³⁷ KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*. Bratislava : Univerzita Komenského Bratislava, 2000, s. 116-117.

- KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997. 422 s. ISBN 80-85508-36-2
- KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát*. Nitra : SBS, 2007. 152 s. ISBN 978-80-85223-80-4
- MASTILIAK, J.: *Etika Božieho kráľovstva*. Bratislava : Lúč, 2003. 192 s. ISBN 80-7114-419-3
- POLIAKOVÁ, M.: Osobná zbožnosť moslimov a ich hľadanie Boha. In: SLODIČKA, A. (ed.): *Svetové náboženstvá vo filozofickom a religionistickom kontexte*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009. 204 s. ISBN 978-80-8068-968-1
- PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE, GRÉCKOKATOLÍCKA TEOLOGICKÁ FAKULTA: *Dlhodobý zámer na obdobie rokov 2008-2013 s výhľadom do roku 2015*. In: http://www.unipo.sk/public/media/files/docs/gtf_docs/svk/Dlhodoby_zamer%20GTF%202008-2013.pdf.
- Rudolf Macúch. In: <http://www.osobnosti.sk/index.php?os=zivotopis&ID=59468>.
- SLODIČKA, A.: *Introdukcja do dejín religionistiky*. Prešov : Petra, 2008. 148s. ISBN 978-80-8099-029-9
- SLODIČKA, A.: *Staroorientálne ortodoxné cirkvi*. Poznań : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2009. 172 s. ISBN 978-83-60598-12-2
- SLODIČKA, A. (ed.): *Svetové náboženstvá vo filozofickom a religionistickom kontexte*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009. 204 s. ISBN 978-80-8068-968-1
- SLODIČKA, A.: *Theologia fundamentalis de religione christiana*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2006. 136 s. ISBN 80-8068-551-7
- SLODIČKOVÁ, M.: *Pánove sviatky v byzantskom liturgickom roku*. Poznań : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2009. 120 s. ISBN 978-83-60598-48-1
- <http://www.fevth.uniba.sk/>.
- <http://www.religionistika.sk/sk/historia-sssn/>.
- <http://www.fphil.uniba.sk/index.php?id=kpr>.
- <http://www.religionistika.sk/>.
- <http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/katedry/kfr>.
- <http://www.ff.ku.sk/index.php/ouniverzite/pracoviska-rektoratu/katedra7.html>.

Pôsobenie kňaza a spisovateľa Štefana Sebastiána Sabola, OSBM na Slovensku v rokoch 1939 – 1948

PETER BORZA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Greek Catholic Church in Slovakia during 1939 – 1948 had many action-cultural spiritual beings, including the priest and writer Sebastian Stephen Sabol, OSBM. He was an example of bravery and patriotism in the period of oppression. Fathers Basilians firmly established themselves in the Eparchy of Presov under his leadership. S.S. Sabol OSBM helped Basilians to raise cultural and religious life of Greek Catholics, for all that the negative action of of nascent communist regime.*

Key words: *Greek Catholic Church. Basilians. Slovak State. Communism. S. S. Sabol OSBM.*

Životopis

Významný bazilián a literát Štefan Sebastián Sabol, OSBM sa narodil 7. decembra 1909 v Prešove. Vyrastal v rodine Michala a Márie rod. Ižarikovej, ktorí dbali o jeho intelektuálnu aj duchovnú výchovu. Dňa 17. augusta 1924 vstúpil do noviciátu otcov baziliánov na Černečej hore pri Mukačeve. Po necelých dvoch rokoch dňa 1. apríla 1926 zložil prvé sľuby a prijal rehoľné meno Sebastián. V rámci štúdia získal humanitné vzdelanie (štúdium rétoriky a filozofie) v haličských kláštoroch v Krechove pri Žovkve, v Lavrove pri Starom Sombore a v Dobromili. Kvôli výraznému nadaniu ho jeho predstavení v roku 1932 poslali do Ríma, kde pokračoval v štúdiu na známej Gregoriánskej univerzite, ktoré ukončil stupňom licenciátu.¹

Od roku 1935 Š. S. Sabol pôsobil v Užhorode ako profesor gymnázia a zároveň ako formátor baziliánskych študentov teológie. Súčasne od augusta 1935 prevzal redakciu časopisu *Blahovistník Presvj. Serca*

¹ JURIČEKOVÁ, V.: Osobnosť Štefana Sebastiána Sabola, OSBM. In: *Vybrané osobnosti v histórii Prešovského biskupstva*. Zost. Peter Šturák. Prešov : Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU 2003, s. 62.

Christovoho, ktorý vychádzal v ukrajinčine. Pre veriacich v šarišsko-zemplínskej oblasti sa redakčná rada rozhodla vydávať slovenskú mutáciu *Blahovistnika* pod názvom *Misionar Najsv. Serca Isusovho*. Články v ňom boli publikované v šarišsko-zemplínskych dialektoch. Šéfredaktorom oboch časopisov bol práve Š. S. Sabol. Na Podkarpatskej Rusi sa aktívne podieľal na mnohých misiách a duchovných cvičeniach, ktoré organizovali otcovia baziliáni. V roku 1935 bol v Chuste zvolený za podpredsedu Spoločnosti podkarpatských ukrajinských spisovateľov a žurnalistov. A od roku 1938 počas provinciálnej kapituly Rádu sv. Bazila Veľkého v Užhorodskom kláštore menovaný za provinciálneho sekretára.²

Keď sa Užhorod v dôsledku Viedenskej arbitráže stal časťou Maďarska, centrum Podkarpatskej Rusi sa presunulo do Chustu. Ten sa po krátkej zastávke v Malom Bereznom stal miestom ďalšieho pôsobenia Š. S. Sabola (riaditeľ eparchiálneho internátu Alumneum). Po obsadení zvyšku Podkarpatskej Rusi maďarskými vojskami bol spolu s ďalšími baziliánmi deportovaný na Slovensko. Táto komunita bola kanonicky sformovaná 9. júla 1939 a Š. S. Sabol sa stal jej prvým predstaveným. Spočiatku im bola pridelená farnosť v Medzilaborciach. Od roku 1940 sa presunuli do Trebišova a od 6. júla 1947 sa centrom generálnej delegatúry stal Prešov.³ Dňa 4. marca 1948 dekrétom Východnej kongregácie v Ríme bola pôvodná generálna delegatúra zmenená na Provinciu sv. Cyrila a Metoda a jej prvým protoihumenom bol menovaný Š. S. Sabol. Aj v nových podmienkach pokračoval v pastoračnej činnosti, zúčastňoval sa misií a duchovných cvičení.⁴

Nový protoihumen sa dostal do pozornosti štátnej bezpečnosti, ktorá bola plne v službe budovania totalitného komunistického režimu. Po ukrývaní sa v kláštoroch Čiech a Moravy dňa 22. 8. 1948 prekročil hranice Rakúska a odtiaľ šiel do Ríma. Medzi tým ho Najvyšší súd v Prahe dňa 18. 12. 1948 v neprítomnosti odsúdil na doživotné väzenie. V Ríme na Gregoriánskej univerzite pokračoval v štúdiu a ukončil ho získaním doktorátu. Odtiaľ pokračoval na svojej ceste do USA, kde už pôsobilo niekoľko zakarpatských baziliánov. Pôsobil v mestách Uniontown (Pennsylvania), Bedford (Ohio), Hemtremk (Michigan) a definitívne sa usadil vo farnosti Warren (Michigan). V Amerike aktívne pokračoval v publikačnej činnosti a medzi kultúrnou verejnosťou je známy po pseudonymom Zoreslav, ktorým podpisoval svoje básne.⁵

² JURIČEKOVÁ, V.: *Sabol, Štefan Sebastián, OSBM* (07.12.1909 Prešov – 19.02.2003 Warren, USA). <http://www.zoe.sk/?osobnosti&meno=SABOL%2C+%8Atefan+Sebasti%2E1n%2C+OSBM.> (08.07.2011)

³ JURIČEKOVÁ, V.: *Osobnosť Štefana Sebastiana Sabola...*, s. 63.

⁴ BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov* 7. Košice : Slovo 2001, s. 79.

⁵ JURIČEKOVÁ, V.: *Osobnosť Štefana Sebastiana Sabola...*, s. 64 – 65.

Š. S. Sabol žil posledné roky v domove pre starších rehoľníkov vo Warrene (Michigan). Zomrel 19. februára 2003 vo veku 94 rokov.

Nábožensko-spoločenské postavenie Gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1939-1948

Zánik Československa a vznik Slovenskej republiky priniesol veľa nových zmien do organizácie Gréckokatolíckej cirkvi na území Slovenska. Zmeny sa dotkli Prešovskej a Mukačevskej eparchie prostredníctvom ktorých boli spravovaní gréckokatolíci v Československu. Následkom Viedenskej arbitráže z 2. novembra 1938 muselo Československo odstúpiť časť územia Slovenska Poľsku a Maďarsku. V prospech Maďarska pripadla časť Podkarpatskej Rusi. Tieto zmeny hraníc postihli viac Mukačevskú eparchiu ako Prešovskú eparchiu. Mesto Užhorod, kde sídlil Mukačevský biskup ako aj väčšia časť farností veľkej Mukačevskej eparchie pripadla Maďarsku po Viedenskej arbitráži. Zostávajúcu časť Mukačevskej eparchie nachádzajúcu sa v okypťenej Československej republike na území Podkarpatskej Rusi a východnom Slovensku spravoval Svätou stolicou poverený apoštolský administrátor Dionýz Nyarády (križevacký biskup) so sídlom v Chuste na Podkarpatskej Rusi.⁶ Apoštolská administratúra so sídlom v Chuste mala však krátke trvanie, keďže už 14. marca 1939 bola vyhlásená Slovenská republika a medzi novovzniknutým štátom a Maďarskom došlo k vojnovému konfliktu, ktorý vyústil do ďalších územných zmien v prospech Maďarska. Skoro celé územie Mukačevskej eparchie sa znovu ocitlo v rámci jedného štátneho útvaru – Maďarska. Na území Slovenska zostalo 47 farností, pre ktoré Svätá stolica zriadila administratúru a zverila ju pod správu administrátora Prešovskej eparchie biskupa Pavla Petra Gojdiča.⁷

V dôsledku viedenskej arbitráže a vojnového konfliktu s Maďarskom prišla aj Prešovská eparchia o jedenásť svojich farností Hostovického a Košického dekanátu. Spolu sa tak za hranicami Slovenskej republiky ocitlo 11 171 gréckokatolíkov Prešovskej eparchie. Okrem farností nachádzajúcich sa v teritóriu Slovenskej republiky zostala pod správou prešovského biskupa aj farnosť v Prahe, ktorej podliehalo 11 226 gréckokatolíckych veriacich celého Protektorátu Čechy a Morava. Na druhej strane okolnosti súvisiace s vytvorením nového štátu priniesli aj vznik nových farností. Najvýznamnejšou bola farnosť v Bratislave, ktorá sa stala hlavným mestom Slovenskej republiky a sídlom najvyšších štátnych úradov. Tieto

⁶ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*. Prešov : Petra 1999, s. 63.

⁷ Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov (AGAP), Prezidiálne spisy, inv. č. 74, sig. 20/1939. Oznámenie o ustanovení Apoštolskej administratúry z nunciatúry v Budapešti č. 2213/1939 zo dňa 13. apríla 1939.

okolnosti boli azda najdôležitejším motívom k zriadeniu novej farnosti dňa 6. októbra 1939.⁸

V rokoch 1939 – 1945 pozostávalo Prešovské biskupstvo z 154 farností a 870 filiálok a 47 farností Mukačevskej eparchie, ktoré sa nachádzali na území Slovenska a boli Svätou stolicou organizované ako Apoštolská administratúra Mukačevskej eparchie na území Slovenska. Pod vedením biskupa P. P. Gojdiča, sa tak spolu ocitlo 189 333 veriacich, ktorí žili v 201 farnostiach a 924 filiálkach na území Slovenskej republiky a Protektorátu Čechy a Morava.⁹

Biskup P. P. Gojdič bol v poradí siedmim biskupom Prešovskej eparchie od jej vzniku v roku 1818 a súčasne posledným pred násilnou likvidáciou v roku 1950. V čase prevratných územno-politických zmien v rokoch 1938 – 1939 mal biskup P. P. Gojdič za sebou jedno desaťročie spravovania Prešovskej eparchie. Svätá stolica ho 14. septembra 1926 vymenovala za apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. Vedenia eparchie sa ujal 20. februára 1927 a 25. marca 1927 v Bazilike sv. Klimenta v Ríme prijal biskupskú vysviacku. Za jedno desaťročie vo vedení Prešovského biskupstva nadobudol nemalé skúsenosti a prejavil hlbokú oddanosť gréckokatolíckym veriacim, ktorých bezhranične miloval. Biskupskú službu P. P. Gojdiča v demokratickom prostredí československa rokov 1926-1939 charakterizovalo úsilie o prehĺbenie náboženského života a zápas s pravoslavicizáciou, ktorá sa po revolúcii v Rusku začala prostredníctvom emigrantov šíriť v priestore Prešovskej eparchie. Veľkú pozornosť venoval aj sociálnym otázkam, čo najvýstižnejšie dokumentuje založenie eparchiálneho sirotinca v Prešove roku 1933.¹⁰

Vznik Slovenskej republiky dňa 14. marca 1939 a nástup autoritatívneho režimu zmenil spoločenskú atmosféru v krajine. Spoločnosťou prenikal slovenský nacionalizmus namierený proti menšinám v spoločnosti medzi ktoré okrem Židov patrili aj Rusíni. Popri tzv. židovskej otázke sa riešila aj tzv. rusínska otázka. Biskup Gojdič na verejnosti vystupoval aj ako obránca záujmov Rusínov a preto sa stal pre režim Slovenskej republiky nežiadúcou osobou. Vláda vyvíjala nátlak smerujúci k jeho odstúpeniu, čo aj koncom roka 1939 dosiahla, ale Vatikán biskupovu abdikáciu neprijal a potvrdil ho v úrade menovaním za sídelného prešovského biskupa.¹¹

⁸ *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Prešovensis (Fragopolitanae) et Administraturae apostolicae dioec. Munkačensis in Slovachia pro anno Domini 1944*. Prešov 1944, s. 112 – 113.

⁹ Tamže.

¹⁰ POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča*, OSBM. Prešov : VMV 2001, s. 82 – 100.

¹¹ Kolektív autorov: *J. E. Pavel Gojdič ČSVV. K jeho dvadcatročnému jubileju so dňa jep. Posvjaščenija*. Prešov 1947, s. 104.

Postavenie P. P. Gojdiča sa menovaním za definitívneho Prešovského biskupa značne upevnilo, ale napätie medzi ním a predstaviteľmi Slovenskej republiky pretrvalo až do konca vojny v roku 1945. Obdobie rokov 1939 – 1945 charakterizovalo napätie medzi Gréckokatolíckou cirkvou a najvyššími úradmi Slovenskej republiky. Riešenie biskup P. P. Gojdič hľadal aj prezidenta republiky, katolíckeho kňaza Jozefa Tisa. V liste zo dňa 12. novembra 1939 hlavu štátu informoval o falošných obvineniach týkajúcich sa jeho ako aj seminára a gréckokatolíckych duchovných zo strany Ministerstva školstva a národnej osvety (MŠaNO) prezentované v liste z 11. októbra 1939, ktorý pojednával o diskriminácii bohoslovcov slovenskej národnosti. Označil ich za nepravdivé, zlobné obviňujúce a očierňujúce gréckokatolícke duchovenstvo i jeho biskupa. K týmto útokom sa pridali aj množiace sa obvinenia na adresu duchovenstva a biskupského ordinariátu v slovenských novinách. K nastoleniu dobrých vzťahov neproselo ani zatknutie niektorých gréckokatolíckych duchovných. Gréckokatolícka cirkev a jej predstavitelia vďaka svojmu opozičnému postoju, ktorý sa prejavil kritikou pomerov na Slovensku, pomocou židovskému obyvateľstvu a odboju, si po skončení vojny v znovuobnovenom Československu získala hrdinskú povest a najmä biskup P. P. Gojdič sa tešil priazni štátnych predstaviteľov. Situácia sa však čoskoro zmenila a v očiach štátnych orgánov sa z hrdinov stali zločinci.¹²

Víťazstvo spojencov v druhej svetovej vojne prinieslo mier spustošenej Európe a nádej na krajšiu budúcnosť. Porážka hitlerovského Nemecka uvoľnila politický priestor v oslobodených krajinách nielen demokratickým silám, ale aj komunistickej ideológii. Tá mala nesmiernu výhodu v prítomnosti Červenej armády na území východnej a strednej Európy. Sovietsky zväz naplno uplatnil možnosti na rozšírenie sféry vplyvu smerom na západ od svojich predvojnových hraníc. Udalosti, ktoré sprevádzali presadzovanie komunistickej ideológie, boli pre jednotlivé krajiny oslobodené Červenou armádou v mnohom spoločné. Postavenie Cirkvi v spoločnosti pritom tiež záviselo od tohto vývoja, hoci štátna politika mala v každej krajine svoje špecifiká. Nábožensko-spoločenská situácia v jednotlivých krajinách sa líšila v závislosti od politickej orientácie vlád jednotlivých krajín pred a počas druhej svetovej vojny. Samotné Československo sa pred vypuknutím druhej svetovej vojny rozpadlo za výdatnej pomoci Nemecka, pričom Čechy a Morava boli včlenené do Hitlerovej Tretej ríše a Slovensko vyhlásiac samostatnosť sa stalo jeho poslušným satelitom.

¹² BORZA, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939-1945)*. Prešov : Petra 2006, s. 49 – 62. Tiež CORANIČ, J.: Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Slovenskej republike v rokoch 1939 – 1940. In: *Slovensko medzi 14. marcom 1939 a salzburskými rokovaniami*. Zost. Martin Pekár – Richard Pavlovič. Prešov : Universum 2007, s. 127 – 142.

Katolícka cirkev v Čechách a na Morave bola zatlačená do opozície, ale na Slovensku zastávala lojálny pomer k štátu. Po skončení vojny sa preto katolíci na Slovensku dostali do nevýhodnejšej situácie. Negatívne smerovanie vo vzťahoch medzi Katolíckou cirkvou a Československým štátom na území Slovenska sa prejavilo už počas Slovenského národného povstania (SNP) a od prechodu frontu boli vzťahy v štádiu najväčšieho napätia. V povstaní sa vyskytovalo veľa prípadov otvorenej konfrontácie medzi povstalcami a predstaviteľmi Cirkvi. Pozoruhodná je jednota povstalcov v nepriateľskom postoji voči Katolíckej cirkvi napriek ich rôznemu politickému presvedčeniu. Vysvetlenie sa nachádza v jej úzkom prepojení na vrcholných predstaviteľov 1. Slovenskej republiky. Cirkev preto čelila obvineniam z podpory HSLS a fašizmu.¹³

Začiatkom apríla 1945 prišli z Moskvy do Košíc predstavitelia zahraničného odboja a 4. apríla 1945 prezident Dr. Eduard Beneš vymenoval novú československú vládu. Kľúčové pozície vo vláde a v bezpečnosti obsadili komunisti. Obnovenie ČSR prijali aj slovenskí katolícki biskupi ako realitu. Napriek tomu, že povstalecké a potom aj košické obdobie vlády Slovenskej národnej rady (SNR) a ČSR dávalo tušiť negatívny vývoj v postavení Katolíckej cirkvi, slovenskí biskupi nemali záujem o konfrontáciu so štátnymi orgánmi. Na svojich zasadaniach v máji 1945 prijala SNR niekoľko nariadení, ktoré sa negatívne dotkli Katolíckej cirkvi. Dňa 16. mája 1945 bolo prijaté nariadenie o poštátnení škôl na Slovensku č. 34/1945 Zb. n. SNR a o desať dní neskôr nariadenie č. 47/1945 Zb. n. SNR o poštátnení majetku pri školách. Dňa 25. mája bolo schválené nariadenie č. 51/1945 Zb. n. SNR o rozpustení a zakladaní spolkov. Keď slovenskí biskupi protestovali proti tomuto rozhodnutiu, nepriamou odpoveďou bolo zatknutie biskupa Jána Vojtaššáka a neskôršie aj biskupa Michala Buzalku.¹⁴

Na úsilie poštátniť cirkevné školy zareagovali biskupi masívnou petičnou akciou, ktorú chápali ako demokratický prejav občianskej vôle. Bezpečnostné orgány ovládané komunistami zakročili neobyčajne tvrdo proti podpisovej akcii a všetkým, ktorí sa na jej priebehu zúčastňovali. Prirodzeným dôsledkom poštátnenia škôl a školského majetku bolo aj poštátnenie internátov. V poštátnených školách prestalo byť náboženstvo povinným vyučovacím predmetom. Vyučovaniu náboženstva sa však nebránilo.¹⁵

¹³ MULÍK, P.: Metódy a formy proticirkevnej politiky komunistických štátov strednej a juhovýchodnej Európy a ich zmeny v rokoch 1945 – 1989. In: *Prenasledovanie cirkvi v komunistických štátoch strednej a východnej Európy*. Zost. Martina Fiamová – Pavol Jakubčín. Bratislava : Ústav pamäti národa 2010, s. 257.

¹⁴ PETRANSKÝ, A. I.: *Štát a katolícka cirkev na Slovensku 1945-1946*. Nitra : Garmond 2001, s. 44 – 54.

¹⁵ PETRANSKÝ, A. I.: *Štát a katolícka cirkev...*, s. 145 – 147.

Krátke ľudovodemokratické obdobie po skončení druhej svetovej vojny v ČSR bolo len nutným predstupňom a obdobím príprav k uchopeniu moci komunistami, ktorí urobili koniec politickej pluralite a obmedzenej demokracii, keď vo februári 1948 nastolili vládu jednej strany. Dňa 25. februára 1948 sa v Československu uskutočnil komunistický štátny prevrat. Moc prevzala vláda „obrodeneho“ Národného frontu, ktorý bol úplne pod kontrolou Komunistickej strany Československa. Pre Cirkev to znamenalo život v neustálom boji o zachovanie svojej existencie v krajne nevhodných podmienkach.¹⁶

Pôsobenie Štefana Sebastiána Sabola na území Slovenska v rokoch 1939 – 1948

Š. S. Sabol krátko po prijatí sviatosti kňazstva z rúk blahoslaveného biskupa P. P. Gajdicha začal svoju pastoračnú službu na území Podkarpatskej Rusi, kde ho vyslali predstavení rehole otcov baziliánov. Jeho pôsobiskom sa stalo mesto Užhorod. Do slubne sa rozvíjajúcej pastorácie zasiahli v roku 1939 vojnové udalosti spojené s okupáciou Podkarpatskej Rusi maďarskou armádou. Pre otcov baziliánov nastali ťažké časy. Zo dňa na deň po okupácii maďarské úrady vyhnali všetkých mníchov, ktorí sa narodili mimo jej územia. Museli odísť do krajiny, odkiaľ pochádzali. V kláštore na Černej hore boli vtedy mnísi siedmich národností. Rehoľníci pochádzajúci zo Slovenska a tiež otcovia baziliáni z Halíča, ktorých poľské úrady nevpustili na jej územie, spoločne odcestovali do Prešova, kde sa ocitli doslovne pod holým nebom. Na požiadanie biskupa P. P. Gajdicha dočasne prijali baziliánskych bohoslovcov a novicov otcovia redemptoristi. Dvoch otcov baziliánov umiestnil vo svojom biskupskom paláci a o niečo neskôr im odovzdal vedenie uprázdnenej farnosti v Medzilaborciach, ktorú nikto z diecéznych duchovných nechcel prevziať, pretože bola zadlžená a navyše bola silne nasiaknutá rusko-pravoslávny duchom. Ešte farnosť nebola prevzatá a už sa na biskupa a na baziliánov sypali hrozby, že celé rusofílske mesto Medzilaborce prejde na pravoslávie, ak „ukrajinskí baziliani“ prevezmú farnosť. Bez ohľadu na spomenuté okolnosti v Medzilaborciach otcovia baziliáni prevzali túto farnosť v júli 1939, hoci sa im vyhrážali smrťou. Po skromných začiatkoch sa vžili do nového prostredia a svojou horlivou prácou, dobrým príkladom a vrelou modlitbou si čoskoro získali srdcia veriacich aj v okolitých dedinách. Marián Potaš, OSBM bol jedným z baziliánov, ktorí prišli do Medzilaboriec a vo svojej knihe si na pôsobenie

¹⁶ BULÍNOVÁ, M. – JANIŠOVÁ, M. – KAPLAN, K.: *Cirkevní komise ÚV KSČ 1949 – 1951*. Edice dokumentů. I. Cirkevní komise ÚV KSČ („cirkevní šestka“) duben 1949 – březen 1950. Praha : Ústav pro soudobé dějiny AV ČR Brno : Doplněk 1994, s. 22 – 23. Tiež LETZ, R.: Postavenie Gréckokatolíckej cirkvi v Česko-Slovensku v rokoch 1945–1968. In: *Historický časopis*. 1996, roč. 44, č. 2, s. 262–280.

v novej farnosti takto zaspomínal: *Misie, príležitostné kázne po dedinách, pomoc duchovným, ktorí sme poskytovali aj tak, že sme pre nich cyklostylom rozmnožovali nedelné kázne, ochota spovedať, katechetická činnosť, pomoc a poradenstvo pri riešení rôznych problémov s veriacimi, výchova aj vedenie mládeže, zakladanie miestnych pobočiek združení a spolkov, ako Apoštolat modlitby alebo Mariánska kongregácia, starostlivo vypracúvané programy púti pri rozvalinách chrámov bývalých slávnych kláštorov Bukovej Hôrke a Krásnom Brode, toto všetko v krátkom čase pozdvihlo autoritu otcov baziliánov tak, že tamojší veriaci ich napokon uznali za „svojich“ Hrnuli sa k nim ako k svojim duchovným vodcom a okolité duchovenstvo v nich videlo silnú oporu proti pravosláviiu a alkoholizmu, [...].¹⁷*

Predstaveným baziliánov v Medzilaborciach bol S. Š. Sabol. Prostredie Slovenského štátu sa vyznačovalo silným nacionalizmom zameraným proti menšinám a ich predstaviteľom. V roku 1941 bol Š. S. Sabol obvinený z protištátnej činnosti a toto obvinenie sa vzťahovalo na celú komunitu baziliánov v Medzilaborciach. Podľa obvinenia spočívali ich protištátne aktivity v ukrajinizácii a agitácii za tzv. „Veľkú Ukrajinu“. Mikuláš Nikodem Krét, OSBM bol internovaný a Š. S. Sabol vyšetrovaný, pričom očakával väznenie v koncentračnom tábore Ilava. Vyšetrovanie prebiehalo na policajnom riaditeľstve v Prešove, kde ho osobne viedol prednosta Ústredne štátnej bezpečnosti (ÚŠB) v Prešove. Š. S. Sabola v správe o vyšetrovaní vykreslil ako bezohľadného ukrajinského fanatika, ktorý pri každej príležitosti hlása medzi Rusínmi ukrajinizmus v pevnom presvedčení, že dôjde k utvoreniu Veľkej Ukrajiny. Nevhodné opatrenia proti rehoľníkom, akými boli ich predvolania na výsluchy a napokon aj internovanie M. N. Kréta, vyvolalo v Š. S. Sabolovi oprávnené pobúrenie a vyšetrovacím orgánom naznačil intervenciu v nemeckých kruhoch a Ríme. Zo strany štátnych úradov však bolo badať uspokojenie s vykonanými opatreniami. Pôsobenie rehole baziliánov v Medzilaborciach bolo zo strany bezpečnostných orgánov pokladané za prekážku konsolidácie pomerov na východnom Slovensku a plánovali ich odstránenie z Medzilaboriec.¹⁸

Celé obvinenie sa zrodilo po usporiadaní skromnej večere v kláštore otcov baziliánov. Zúčastnili sa jej nemecký a slovenský predstavitelia, medzi ktorými bol aj priateľ Š. S. Sabola Dr. Kolbe predseda DP a počas návštevy Medzilaboriec ho chcel pozdraviť. Na lživé obvinenia sa snažil zareagovať článkom *Menom pravdy* v novinách Novoje Vremja, ale redakcia ho odmietla uverejniť. Článok začínal slovami: *V posledných týždňoch,*

¹⁷ POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM*. Prešov : VMV 2001, s. 125–126.

¹⁸ Štátny archív Prešov (ŠA Prešov), fond Odbočka ÚŠB pri policajnom riaditeľstve v Prešove, inv. č. 1477, sign. Mat 30/3, kr. 25. *Ruská otázka 1927–1943*.

vdaka nesvedomitej agitácii niektorých ľudí s horúcimi blavami, rozšírili sa medzi našim ľudom klebety a najbnušnejšie zašpinenia na mníchov Rádu sv. Vasila Veľkého v Medzilaborciach. (použiť priamo vytlačený článok a niečo ešte odcitovať)

Nepriazeň štátnych úradov nemohla zabrániť rozvoju rehole baziliánov na Slovensku a už o rok neskôr v roku 1942 si otcovia postavili malý domček – kláštor na Bukovej Hôrke, aby tam mohli konečne započat svoju misiu a úspešne organizovali púte. Kázali po celom okolí, učili ľudí modliť sa ruženec, slávili molebeny k Najsvätejšiemu Srdcu Ježiša Krista a k Prečistej Panne Márii, katechizovali deti a mládež. V roku 1943 prevzali od prešovského biskupa správu internátu Gréckokatolíckej ruskej učiteľskej akadémie v Prešove.

V rokoch 1943 a 1944 s pomocou biskupa P. P. Gojdiča a predstaviteľov Jednoty sv. Cyrila a Metóda vytvorili podmienky pre vznik kláštora v Trebišove. Súčasťou kláštora sa stala aj tlačiareň. Zriadenie baziliánskeho kláštora v Trebišove malo pozdvihnúť náboženskú úroveň gréckokatolíkov v meste a na okolí. Podľa Schematizmu z roku 1944 pôsobili v novozriadennom kláštore v Trebišove otcovia Štefan Sebastián Sabol, Mikuláš Nikodem Krét, Andrej Hieroným Fedoronko, Michal Emanuel Hlaváč, Mikuláš Ján Magur; klerik – Ján Inocent Fedoroňko; brat – Štefan Simeon Kuzmiak¹⁹.

Po skončení druhej svetovej vojny sa v obnovennej ČSR postupne presadzovala vôľa osloboditeľskej krajiny Sovietskeho zväzu a Gréckokatolícka cirkev sa stala terčom útokov, a napokon aj likvidácie. Prvotným dôvodom bol ideologický boj proti cirkvi zo strany komunizmu, pričom diskreditácia cirkevných predstaviteľov bola vítaným prostriedkom. Takouto témou bola aj pomoc utečencom z východu a s tým spojené vyšetrovanie členov Rádu sv. Bazila Veľkého v Prahe, ako aj kláštorov na východe Slovenska. Poskytnutá pomoc sa charakterizovala ako napomáhanie banderovcom – príslušníkom UPA. Nechcem tieto obvinenia zľahčovať, ale pre Sovietsky zväz bol každý kto opustil socialistický raj nepriateľ. Situácia gréckokatolíckej cirkvi v Haliči a Podkarpatskej Rusi bola katastrofálna a mnohí sa pred komunistami snažili utiecť na západ. Medzi prvými obvinenými bol pražský farár bazilián Pavol Hučko. V súvislosti s ním sa k vypočúvaniu v roku 1947 musel dostaviť aj Š. S. Sabol, avšak neskôr varovaný sudcom židovského pôvodu sa ukrýl na Velehrade. Odtiaľ sa cez redemptoristický kláštor v Libějoviciach dostal do kláštora na Svätej Hore, neďaleko Českých Budějovic, na československo-rakúskej hranici. Tu s dvomi rehoľnými sestrami baziliánkami v hustom daždi tajne prekro-

¹⁹ *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Prešovensis (Fragopolitanae) et Administraturae apostolicae dioec. Munkačensis in Slovachia pro anno Domini 1944*, Prešov 1944, s. 124–125.

čil hranice s Rakúskom a požiadal o azyl Taliansku ambasádu. Na tieto udalosti si spomínal takto: *Keď som sa po prekročení hraníc dostal do Linza, bladal som najskôr taliansky konzulát, aby som si vyžiadal vízum. Chcel som ísť do Ríma ukončiť dizertačnú prácu a získať doktorát. Konzulát však bol v Innsbrucku. Prestažoval som sa tam a podal žiadosť. Na vízum som čakal vyše troch mesiacov. Ale na ten deň sa dobre pamätám a budem naň pamätať až do smrti. Bol to 18. december 1948 (...). Asi po mesačnom pobyte v Ríme som sa dočítal o odhalení veľkej aféry v Rakúsku. Štyria príslušníci americkej Vojenskej polície a šiesti rakúski policajti boli odsúdení za to, že chytili českých, slovenských, maďarských a rumunských utečencov. Za peniaze ich doslova predávali sovietskej armáde a NKVD.*²⁰ V roku 1948 sa teda ocitol v Ríme, kde získal doktorát z teológie a stal sa expertom na kanonické právo. Neskôr pôsobil v USA. V zahraničí demokratický svet informoval o tragédii Gréckokatolíckej cirkvi v Československu vydaním knihy *Golgota greko-katolíckej cirkvi v Českoslovačini*²¹. V Československu bol v neprítomnosti odsúdený Najvyšším súdom v Prahe na doživotné väzenie. Do vlasti sa na krátko vrátil po nežnej revolúcii v roku 1989.

Gréckokatolícka cirkev na Slovensku v rokoch 1939 – 1948 zaznamenala pôsobenie viacerých kultúrno-duchovných osobností, medzi ktoré patrí aj kňaz a spisovateľ Štefan Sebastián Sabol, OSBM. Je príkladom statočnosti a vlastenectva v období neslobody. Pôsobenie Š. S. Sabola na Slovensku je ohraničené rokmi 1939 – 1948 počas ktorých sa otcovia baziliáni pod jeho vedením pevne etablovali v Prešovskej eparchii a pomáhali pozdvihnúť náboženský a kultúrny život gréckokatolíkov napriek negatívnym krokom predstaviteľov Slovenského štátu a neskôr rodiačeho sa komunistického režimu.

Zoznam použitej literatúry

I. Archívy

Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov – Fond Prezidiálne spisy
Štátny archív Prešov – Fond Odbočka ÚŠB pri policajnom riaditeľstve
v Prešove

II. Literatúra

BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov* 7. Košice : Slovo 2001, 128 s. ISBN 80-85291-42-8

BORZA, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939-1945)*. Prešov : Petra 2006, 222 s. ISBN 80-89007-80-9

²⁰ BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov* 7. Košice : Slovo 2001, s. 80.

²¹ SABOL, Š. S.: *Golgota greko-katolíckej cirkvi v Českoslovačini*. Toronto – Rím 1978, 352 s.

- BULÍNOVÁ, M. – JANIŠOVÁ, M. – KAPLAN, K.: *Cirkevní komise ÚV KSČ 1949–1951*. Edice dokumentů. I. Cirkevní komise ÚV KSČ („cirkevní šestka“) duben 1949 – březen 1950. Praha : Ústav pro soudobé dějiny AV ČR Brno : Doplněk 1994. 504 s. ISBN 80-85270-29-3
- CORANIČ, J.: Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Slovenskej republike v rokoch 1939 – 1940. In *Slovensko medzi 14. marcom 1939 a salzburskými rokovaniami*. Zost. Martin Pekár – Richard Pavlovič. Prešov : Universum 2007, s. 127 – 142. ISBN 978-80-8068-669-7
- FEDOR, M.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – máj 1950*, Košice : Byzant 1993, 347 s. ISBN 80-85581-03-5
- JURIČEKOVÁ, V.: Osobnosť Štefana Sebastiána Sabola, OSBM. In: *Vybrané osobnosti v histórii Prešovského biskupstva*. Zost. Peter Šturák. Prešov : Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU 2003, s. 62 – 67. ISBN 80-7165-427-2
- JURIČEKOVÁ, V.: *Sabol, Štefan Sebastián, OSBM* (07.12.1909 Prešov – 19.02.2003 Warren, USA). <http://www.zoe.sk/?osobnosti&meno=SABOL%2C+%8Atefan+Sebasti%2C+OSBM>. (08.07.2011)
- Kolektív autorov: *J. E. Pavel Gojdič ČSVV. K jeho dvadcatročnému jubileju so dňa jep. Posujaščenija*. Prešov 1947, 156 s.
- LETZ, R.: Postavenie Gréckokatolíckej cirkvi v Česko-Slovensku v rokoch 1945–1968. In: *Historický časopis*. 1996, roč. 44, č. 2, s. 262–280. ISSN 0018-2575
- MULÍK, P.: Metódy a formy proticirkevnej politiky komunistických štátov strednej a juhovýchodnej Európy a ich zmeny v rokoch 1945 – 1989. In *Prenasledovanie cirkvi v komunistických štátoch strednej a východnej Európy*. Zost. Martina Fiamová – Pavol Jakubčín. Bratislava : Ústav pamäti národa 2010, s. 234 – 272. ISBN 978-80-89335-28-2
- PETRANSKÝ, A. I.: *Štát a katolícka cirkev na Slovensku 1945-1946*. Nitra : Garmond 2001, 318 s. ISBN 80-967282-8-8
- POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM*. Prešov : VMV 2001, 379 s. ISBN 80-7165-311-X
- SABOL, Š. S.: *Golgota greko-katolíckoj cerkvi v Čechoslovačini*. Toronto – Rím 1978, 352 s.
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Prešovensis (Fragopolitanae) et Administraturae apostolicae dioec. Munkačensis in Slovachia pro anno Domini 1944*. Prešov 1944, 208 s.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*. Prešov : Petra 1999, 199 s. ISBN 80-967975-4-9

Úloha farského spoločenstva pri rozvoji manželstva a pri budovaní domácej cirkvi

PETER TIRPÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The current situation, in which a human being lives today, acts as a direct need to further develop pastoral care for families and partnerships, both in parishes and parish communities. The reality to enter into a blessed relationship of a husband and wife is becoming, in many cases, an uncomfortable and outdated aspect restricting human freedom. This subsequently leads to an increased number of divorces, more often than ever we can meet with split families or informal partnerships. In such a situation a question arises – how to continue, or perhaps is there any hope for standard relationships between a husband and wife in today's society? Should the Christian family (and thus both a husband and a wife living in a family) become a small but faithful and evangelizing community, it has to turn into a so-called Home Church. This step makes it possible for the families to exist and serve as a small cell that comes alive in a larger community of local and universal Church. Only this service can guarantee a high-quality family life, and thus become a hope and a light beacon in today's world.*

Key words: *Parish. Community. Pastoral care. Partnership of a husband and wife. Family gatherings.*

Príprava na sviatosť manželstva a na manželský život sa ukazuje ako veľká pastoračná nevyhnutnosť predovšetkým pre dobro manželov, ale takisto pre dobro celého kresťanského spoločenstva. Na tejto pastoračnej starostlivosti sa nemusí podieľať vždy a výhradne iba kňaz, ale mala by to byť záležitosť celého farského spoločenstva. Ide tu predovšetkým o vzájomnú pomoc a živú účasť na rodinnom živote.¹ Teda farnosť má v pasto-

¹ Porov. JÁN PAVOL II.: Exhortácia *Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1994, čl. 69.

račnej starostlivosti tak manželov ako aj ich rodín veľmi dôležitú a nena-hraditeľnú úlohu.

Farnosť ako inštitúcia sa v priebehu dejín vytvorila v Cirkvi, teda nie je to inštitúcia, ktorá by vznikla priamo z Božieho ustanovenia. Začala sa formovať za určitých historických podmienok a tento vývoj ďalej pokračuje. Jej teologický cieľ – vytvárať spoločenstvo viery – je trvalý, všetko ostatné podlieha premene časov.² No napriek tomu možno povedať, že práve farnosť je nepochybne najvýznamnejším miestom, na ktorom sa formuje a prejavuje kresťanské spoločenstvo. Je povolaná byť rodinným domovom bratskej lásky, kde si kresťania uvedomia, že sú Božím ľudom. Vo farnosti sa totiž zlievajú v jedno všetky rozdiely medzi ľuďmi, aké sa nachádzajú a prejavujú v univerzálnosti Cirkvi (AA 10). Na druhej strane je bežným prostredím zrodu a rastu viery. Je preto komunitným prostredím, veľmi vhodným na to, aby služba slova, ktorá sa v ňom uskutočňuje, bola súčasne vyučovaním, výchovou a životnou skúsenosťou. Farnosť dnes v mnohých krajinách prechádza hlbokými premenami. Silno sa na nej odzrkadľujú spoločenské zmeny. Vo veľkých mestách sa vplyvom urbanizácie veľmi zmenila. Napriek tomu farnosť stále zostáva hlavným centrom a oporným bodom pre veriacich, ale aj pre nepraktizujúcich kresťanov.³

Do pastoraácie v oblasti manželstva sa môžu zapájať aj laici, ktorí sa zaoberajú smermi súvisiacimi s pomocou pre manželov či rodiny. Jedná sa hlavne o lekárov, psychológov, právnikov a iných. Oni si zasluhujú veľkú pozornosť, pretože aj keď žijú vo svete, majú poslanie pôsobiť zvnútra a privádzať tak ku Kristovi (AG 15). Pre pastoraáciu manželov je potrebné, aby dávali seba so svojimi profesionálnymi schopnosťami do služieb ustanovizní a ich podujatí (AA 22).

Cirkev ako dom a škola spoločenstva

Blahoslavený pápež Ján Pavol II. na začiatku nového tisícročia vo svojom apoštolskom liste *Novo millennio ineunte* zdôrazňuje celej Cirkvi, že stojí pred nami veľká výzva: urobiť z Cirkvi dom a školu spoločenstva. Spolu s ním si aj my môžeme položiť otázku: „Čo to konkrétne znamená?“ Môže byť farnosť, kde sa veľké množstvo veriacich stretáva pri Eucharistii, účinným „domom a školou spoločenstva“? Má túto víziu realizovať pastier farnosti, ktorý sa bude snažiť o oživenie farnosti rôznymi aktivitami a činnosťami okolo fary? Obidve tradičné cesty sú dobrými krokmi vpred, ale Svätý Duch si našiel aj inú cestu. On vdychuje život malým učeníckým spoločenstvám, ktoré sa rodia uprostred Cirkvi. O tejto forme pastoraácie

² MRÁZ, M.: *Základná praktická teológia*. Bratislava : Aloisianum, 1997, s. 85.

³ Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Catechesi tradendae*, čl. 67. <http://www.kbs.sk/?cid=1117275051> (12.6.2011).

cez malé spoločenstvá sa vyjadruje aj pápež, keď hovorí: „*Pre Cirkev je veľmi dôležitá povinnosť podporovať rozličné druhy združení, ktoré či už v tradičnejších alebo nových formách cirkevných hnutí i nadalej dávajú životnosť Cirkvi, ktorá je Božím darom a tvorí opravdivú jar Duchu Svätého.*“⁴ Pritom súbežne upozorňuje na dôležitosť spolupráce a poslušnosti s autoritou pastierov. Biblickou smernicou v tejto skutočnosti sú slová sv. Pavla: „*Ducha neubášajte, prorockými nepobrdajte! Ale všetko skúmajte a čo je dobré, toho sa držte!*“ (1 Sol 5, 19 – 21).

Vo farnosti sa Cirkev ukazuje ako spoločenstvo ľudí zjednotených mocou Božieho slova, liturgie a každodennej bratskej lásky. V takomto spoločenstve sa Cirkev stáva viditeľným znakom. Farnosť nie je v prvom rade štruktúrou, územím alebo budovou, ale Božou rodinou – pripomína Pápežská rada pre laikov – ktorá má byť spoločenstvom oživovaným duchom jednoty.⁵ Symbiózu vzťahov medzi farským spoločenstvom, rodinou a Cirkvou potvrdzujú aj slová koncilu, v ktorom sa medzi iným spomína, že blaho človeka i celej kresťanskej spoločnosti je závislé od položenia manželského a rodinného spoločenstva, ktoré sa teší rozmanitej pomoci, vďaka ktorej sa tento zväzok lásky upevňuje a zveľaduje (GS 47).

Možno povedať, že ak má mať farnosť ako spoločenstvo kladný vzťah i vplyv na rodinu, má v sebe neustále hľadať a osvojovať si vlastnosti Cirkvi: jednotu, svätosť a apoštolskosť.⁶ Farnosť sa v plnosti realizuje, keď sa v nej sprítomňuje bratské spoločenstvo. Ježiš Kristus nazýva prikázanie lásky prvým a najdôležitejším prikázáním (porov. Mt 22,37-39). V tomto svetle je farnosť spoločenstvom všetkých obyvateľov teritória a nielen účastníkov náboženských obradov. Len farnosť, v ktorej je duch bratstva a lásky, zodpovedá vedomiu Cirkvi podľa koncilu a vydáva tak svedectvo o Kristovi (porov. Jn 13,35). Farnosť, podobne ako matka, musí stále chrániť, starať sa o vieru i zväzky, ktoré spájajú človeka s Bohom. Aby bolo Božie slovo prijímané všetkými, sú potrebné skupiny veriacich, ktoré každodenne žijú evanjelium. Pastoriácia vo farnosti musí obsiahnuť všetkých jej členov – veriacich, slabo veriacich i neveriacich. Prijatť ich takých, akí sú a nevytvárať od nich odstup a pracovať len s aktívnymi.⁷ Ide hlav-

⁴ JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte* (6.1.2001). Trnava : SSV, 2001, čl. 46.

⁵ PÁPEŽSKÁ RADA PRE LAIKOV: Príhovor na plenárnom zasadnutí dňa 24.11.2004. In: *Život Cirkvi*. Bratislava : KBS, 2004, roč. XI, s. 5.

⁶ *Jednota* - vo vedení viery k svätosti. *Svätosť* - prítomnosť veriacich, ktorí žijú v stave posväcujucej milosti a šíria dobro. *Apoštolskosť* - v spojení s pápežom a biskupmi, vyznávaním tej istej viery a prijímaním tých istých sviatostí.

⁷ Porov. KAMIŇSKI, R.: *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*. Lublin : KUL, 1997, s. 67-68. Taktiež: SLIVKA, D.: Synoda biskupov: „Božie slovo v živote a poslaní Cirkvi“ v Ríme 2008. In: *Theologos* - Teologická revue. Prešov : GTF PU, 2009, roč. 11, č. 2/2009, s. 189.

ne o tie rodiny, ktoré sú postihnuté osobitnými problémami, ako je napr. nezamestnanosť či slabšia sociálna zábezpeka, ale aj o tých, ktorí v plnom zmysle nespĺňajú očakávania a požiadavky cirkevného spoločenstva, ale patria do farského života, ktorý im má vyjsť v ústrety svojou otvorenosťou a prijatím. Farské úrady ako spoločenstvá môžu byť rozličným spôsobom nápomocné ako miesta, kde majú rodiny svoj domov. Veriace spoločenstvo má svoju sieť pôsobnosti, cez ktorú majú rodiny hľadajúce orientáciu či pomoc v kríze možnosť nájsť Cirkev, ktorá ich uzdravuje. V pastorácii manželstiev, ale i rodín, kde ide o ryhy v ľudských vzťahoch, ktoré sa ťažko liečia, pri pocitoch viny, skúsenosti smrti a straty blízkych, rozlúčených, ovdovených a rozvedených, je farnosť priestorom, v ktorom nájdú miesto a pomoc, aby dokázali prijať tú ktorú situáciu a hľadať spoločne východiská pomocou viery.⁸

Miestne farské spoločenstvá majú byť tým najpôsobivejším, bezprostredným a najúčinnším nástrojom rodinnej pastorácie. Každé farské spoločenstvo si má uvedomovať milosť a zodpovednosť v ohľade rodinnej pastoračnej činnosti. Jedinečné miesto prináleží kresťanským manželom a rodinám, na základe milosti prijatej vo sviatosti. Takýto apoštolát sa má rozvinúť predovšetkým vo vlastnej rodine, svedectvom života, kresťanskou výchovou detí, prípravou na život, starostlivou ochranou pred ideologickými a mravnými nebezpečenstvami, vzájomnou pomocou medzi členmi rodiny. Tento apoštolát vo vnútri rodiny sa potom šíri na iné rodiny, najmä na tie, ako aj na tých, ktorí potrebujú pomoc. Jednotlivé skupiny z farského spoločenstva môžu svoju činnosť rozvíjať v službe rodinám, zvlášť starostlivosťou o opustené a nechcené deti, telesne alebo duševne postihnuté. Navštevovaním rodín, starostlivosťou o chorých, pestovaním stykov s neúplnými a rozvrátenými rodinami. Treba tu pripomenúť učenie Cirkvi, ktoré proklamuje, že evanjelizácia a apoštolát, zameraný na iných, upevňuje vo viere a láske samých ohlasovateľov evanjelia. Manželia, ktorí sú v službe apoštolátu, sa teda posväcujú na iných a sami sa stávajú odolnejšími voči ohrozeniam a krízam manželstva.

Apoštolát laikov má mať charakter apoštolátu spoločenstva a má slúžiť k jeho budovaniu. K tomu je potrebné veriacich vychovávať a neraz tak ovplyvňovať spôsob ich myslenia. Formy spolupráce môžu byť rozdelené na tri skupiny:

1. *skupina* – účasť na živote farnosti prispievaním svojich názorov a skúseností, vyjadrenie svojich názorov vo veciach organizačných a administratívnych.

⁸ Porov. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: *Ebe und Familie in guter Gesellschaft*. Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1999, s. 23.

2. *skupina* – tvoria ju laickí odborníci, ktorí prispievajú svojimi radami a činnosťami v oblasti rodiny, charity a vytváraním pomôcok pre katechézu.
3. *skupina* – stará sa o formy spolupráce v rámci spoločenstiev vo farnosti.

Všetky spomínané skupiny upevňujú jednotu vo farskom spoločenstve, podávajú pomocnú ruku tým, ktorí sa cítia byť kdesi v ústraní a v nemalej miere prinášajú ovocie i v samotných rodinách, ktoré sa tak navzájom spoznávajú a vytvárajú obraz jednoty.

Je zodpovednou úlohou všetkých členov Cirkvi, ale i veriacich a ľudí dobrej vôle hľadajúcich pravdu, chrániť rodinu všeobecne, svojimi postojmi, ale aj konkrétne v individuálnych prípadoch a okolnostiach. Cirkev pozná cestu, ktorou môže rodina dospieť k jadrú hlbokéj pravdy o sebe samej.⁹ Nevnučuje ju, ale cíti v sebe pohnútku predkladať ju všetkým a vo všetkých životných okolnostiach. Táto reč obsahuje aj reč kríža. Ale skrze kríž môže rodina dosiahnuť plnosť svojho bytia. Synovia a dcéry Cirkvi musia milovať rodinu, teda vážiť si jej hodnoty a zvelaďovať ich, rozpoznávať nebezpečenstvá a zlá, ktoré ju ohrozujú a vedieť ich prekonávať, pričiniť sa o vytváranie podmienok, ktoré by podporovali rozvoj a rast rodiny. Rodiny potrebujú získať svoju pôvodnú tvár nasledujúcu Krista, v čom tkvie jadro, cieľ a podstata pastorácie rodín.

Dôležitou úlohou farského spoločenstva je tiež dôkladnejšie venovanie sa, príp. ponúknuť konkrétnej pomoci mladým rodinám. Mladé páry, ocitnúc sa v novej situácii a v doposiaľ nepoznanej zodpovednosti, sú najmä v prvých rokoch manželstva veľmi zraniteľné. Preto by sa mali naučiť ochotne prijímať a využívať diskretnú, taktnú a veľkorysú pomoc, ktorú im niekedy môžu ponúknuť iné manželské páry, ktoré už majú viac skúseností s manželstvom a rodinným životom.

V kresťanskom spoločenstve, ktoré je akousi veľkou rodinou, by sa mali praktizovať mnohé vzájomné návštevy a pomoci medzi rodinami a pármí, ktoré do služby blížnemu ponúknu svoje životné skúsenosti, dar viery a milosti. Táto pomoc rodiny rodine, oživovaná pravým apoštolským duchom, bude tvoriť jeden z najjednoduchších, najefektívnejších a najprístupnejších prostriedkov pre sprostredkovanie kresťanských hodnôt, ktoré sú počiatkom a cieľom každej pastoračnej práce. Mladé páry však nebudú obmedzené len na prijímanie pomoci, ale aj opačne, tým, že ponúknuť pomoc prijímú, sa pre staršie rodiny stanú zdrojom obohatenia prostred-

⁹ Porov. VANSÁČ, P.: Manželstvo – spoločenstvo lásky medzi Bohom a ľuďmi. In: PAĽA, G. – PETRO, M. (ed.): *Zborník teologických štúdií*, No.5. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 143.

níctvom svedectva svojho života. V pastoračnej starostlivosti o mladé rodiny musí Cirkev mladomanželom obzvlášť pomáhať v tom, aby žili svoju manželskú lásku zodpovedne, vo vzťahu k požiadavkám, ktoré toto spolužitie má a aby slúžili životu. Podobne im musí pomáhať aj pri zladovaní intimity ich domova s ich podielom na budovaní spoločnosti a Cirkvi. Keď sa narodí deti a manželský pár sa stane rodinou v plnom zmysle slova, Cirkev im stále zostane nablízku, aby mohli svoje deti prijať a milovať ich ako dar od Pána života a tiež radostne prijať aj úlohu slúžiť im v ich ľudskom a kresťanskom raste.

Stretnutia rodín ako forma pastorácie

Jednou z foriem pastorácie rodín a formácie kresťanských manželov sú stretnutia rodín. Stretnutia častokrát slúžia k upevneniu rodiny, najmä v ťažkých chvíľach a stávajú sa tak pilierom, ktorý manželom pomáha v realizácii úloh, ktoré z manželstva vyplývajú. Môžu byť organizované tak na farských, ako aj na mimo farských stupňoch. Spoločné stretnutia, rozvíjajúc svoje skúsenosti a delenia sa, vypracovali v mnohých krajinách model stretnutí rodín.¹⁰ KBS a jej *Pastoračný plán Katolíckej Cirkvi na Slovensku 2007-2013* povzbudzuje, že je treba pozrieť sa aj na praktický spôsob stretávania sa rodín, ktorých cieľom by mal byť zaiste duchovný rast jednotlivcov, rodín a spoločenstva ako celku, nadobúdanie náboženských vedomostí, výmena informácií a názorov, rast v modlitbe, vzájomná služba tak duchovná, ako aj materiálna, povzbudzovanie vo viere a vzájomnej láske vydávaním osobného svedectva a pod.

Je vhodné, aby spomínané stretnutie obsahovalo tieto prvky: modlitba, Božie Slovo, vzdelávacia časť, aktualita zo života, záverečná modlitba.

a) modlitba – na začiatku a na konci stretnutí tvorí jeho rámec. V úvodnej modlitbe sa odovzdávame do Božích rúk a prosíme o pomoc, aby tento spoločne strávený čas bol na pomoc a prospech celému spoločenstvu aj farnosti. Ľudí modlitba zaväzuje prísť načas, ale aj príchod na záver modlitby nás uvedie do duchovnej atmosféry.

b) Božie Slovo – táto časť je venovaná čítaniu a rozjímaniu Božieho slova. Pán Ježiš je prítomný v Slove. Práve ono je potrebné vypočuť a nechať na sebe pôsobiť. Ťažšiu časť môže niekto vysvetliť. Úvaha o Božom Slove sa môže uskutočniť dvoma spôsobmi: *formou rozhovoru* – moderátor uvedie členov spoločenstva do prečítaného textu a snaží sa nadviazať rozhovor pomocou otázok, ktorých odpoveď vyplýva buď priamo z textu či z učenia Cirkvi, alebo *formou meditácie* – jednotliví členovia spoločenstva rozoberajú prečítaný text pomocou osobnej rozumovej úva-

¹⁰ RUCH DOMOWEGO KOŚCIOŁA: *Krąg rodzinny Ruchu Domowy Kościół. Podręcznik pierwszego roku pracy*, Wydanie 2, 1986, s. 7-8.

hy spojenej s modlitbou. Vhodné je tiež prečítanie výkladu k textu Písma zo známej literatúry. Závery z rozjímania možno na nasledujúcom stretnutí rozobrať delením sa o jeho vplyve na náš život.

c) vzdelávacia časť – koncilové dokumenty nás pobádajú, aby sme si svoje náboženské vedomosti zveľaďovali (porov. DV 23; LG 12; GS 62). Práve tu sa núka priestor pre túto činnosť. Možno preberať krátkodobé témy alebo také, ktoré nám zaberú dlhší čas. Odporúča sa dopredu si naplánovať, ktorý člen spoločenstva si pripraví príslušnú časť témy. S touto časťou je treba pútavo oboznámiť ostatných. Po prednesení témy môže vzniknúť diskusia, pri ktorej ľahšie prenikneme do problému. Je tu tiež možnosť pozvania skúseného odborníka na tú ktorú tému.

Ak si témy pripravujú jednotlivci zo spoločenstva, je dobré preberať najprv katechetické témy: Nový alebo Starý zákon, cez ktoré sa človeku otvára nový pohľad aj na známe časti. Postupom času zasa prechádzať témy, ktoré prináša život. Napr.: školské obdobie, dospievanie detí, atď...

d) aktuálny zo života – ide o aktuálny zo života Cirkvi, spoločnosti, rodiny. Riešia sa tu vzniknuté problémy alebo hľadá sa aspoň spoločné východisko. Ideálne by tu bolo vytvorenie takého spoločenstva, pred ktorým sa človek nebude uzatvárať, ale naopak, otvorí sa a priamo povie o ťažkosti, ktorá ho stretla. Tu je ale dôležité dbať na diskretnosť, aby sa zdieľané skutočnosti (ich prezradenie alebo nemiestne šírenie) nestali materiálou pre neskorší konflikt tak členov rodiny, ako aj členov farského spoločenstva.

e) záverečná modlitba – poďakovanie Bohu za stretnutie. Môžu tu byť aj individuálne modlitby členov, určenie modlitbového úmyslu do budúceho stretnutia, pričom úmysel môže byť zameraný na konkrétny problém. Pri spoločných stretnutiach si treba uvedomiť, že ich cieľom nie je len nadobudnutie vedomostí, ale hlavne vzájomné porozumenie a služba druhým.¹¹

V kontexte stretnutia rodín, ako jednej z foriem prehlbovania tak manželského, ako aj rodinného života, by bolo azda vhodné priblížiť jednu z konkrétnych ponúk Cirkvi, prostredníctvom Neokatechumenátneho spoločenstva. Toto spoločenstvo, sledujúc prvotnú Cirkev a jej spôsoby a hodnoty života, túži pomáhať pri ozdravovaní základných buniek spoločnosti, ktorými sú rodiny. Táto evanjelizácia prebieha sprvoti prostredníctvom katechéz, vydávaním svedectiev o tom, čo Boh urobil v ich konkrétnych rodinách, resp. životoch.¹² Neokatechumenátne spoločenstvo

¹¹ Porov. ĎURIKOVIČ, V.: Stretnutie rodinných spoločenstiev. In: *Família: kultúrno - spoločenský magazín pre rodiny*. Bratislava : Hnutie kresťanských rodín, 2007, roč. XXIII, s. 16.

¹² Porov. KYSELICA, J.: *Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 157.

ponúka okrem katechéz a mnohých iných stupňoch „cesty“ tiež služby a charizmy¹³, prostredníctvom ktorých manželia objavujú kresťanskú veľkosť manželskej lásky a Bohom im darovanú hodnotu spoluúčasti na odovzdávaní ľudského života. Rodina je tak povolaná na budovanie „cirkvi v malom“, resp. na budovanie „domácej cirkvi“, o ktorej hovorí aj Svätý Otec Ján Pavol II.,¹⁴ vyzdvihujúc jej význam, nakoľko je školou úplnej ľudskosti. Školou preto, že práve tam sa stretávajú dve generácie (deti a rodičia), ktoré sa môžu spolu modliť, rozprávať sa, pričom nechávajú Ježiša, aby bol uprostred nich.¹⁵ Spomínaná Neokatechumenátna cesta v súvislosti budovania „domácej cirkvi“ prostredníctvom svojho zakladateľa ponúka jednu z foriem reevanjelizácie v praxi, keď hovorí: Odovzdávanie viery deťom sa robí v rámci domácej liturgie, slávanej pravidelne v deň Pána. Pri slávení sa pripraví stôl s bielym obrusom, kvetmi a Bibliou. Ak deti vedia hrať na hudobný nástroj, vezmú gitaru, flautu, husle, bubon a modlia sa spolu s rodičmi, prípadne aj starými rodičmi žalmu ranných chvál. Rodičia pripravujú čítanie, môže ním byť aj evanjelium z liturgie tej istej nedele. Po čítaní sa otec pýta každého dieťaťa: „Čo ti Boh hovorí týmto čítaním pre tvoj život?“¹⁶ Je udivujúce počuť, ako sú deti schopné aplikovať Božie slovo na skúsenosť svojho života. Nakoniec, keď dohovorili všetky deti, hovoria rodičia, čo pre nich znamená ohlásené slovo. Rodičia urobia katechézu založenú na vlastnej skúsenosti. Napokon pozvú deti, aby sa modlili: za Svätého Otca, za Cirkev, za trpiacich... Modlitby zakončia spoločnou modlitbou Otca náš a dajú si znak pokoja. Na záver domácej liturgie rodičia požehnávajú každé dieťa. Semienko Božieho slova, ktoré sa takýmto spôsobom zasieva, sa môže jedného dňa zmeniť na strom plný ovocia. Ak dieťa od malička videlo svojho otca úprimne sa modliť, nikdy na to nezabudne. Mnohí dospelí vydávajú svedectvo, že nikdy nezabudli na domáce liturgie vo svojich rodinách, kde videli lásku rodičov k Bohu a ich modlitbu s dôverou.

¹³ Na sviatok Svätej rodiny odovzdáva Svätý Otec misijné kríže niektorým mnohodesiatym manželom, ktorí sú spolu s presbyterom (kňazom) a laikom vysielaní do oblastí, kde už niet žiadnej cirkevnej štruktúry, aby tam svedčili o Kristovi.

¹⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: Exhortácia *Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1994, čl. 21.

¹⁵ Porov.: PAPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Zpráva o Mezinárodním teologicko-pastoračním kongresu a Třetím světovém setkání rodin s papežem spojeném se slavením Jubilea rodin*. Vatikán - Řím, 11.-15.10. 2000.

http://www.rodiny.cz/ncpr/archiv/rod_cirk/rim2000.doc (10.7.2007).

¹⁶ Porov.: KYSELICA, J.: *Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 116.

Napätie medzi tradičným životom farnosti a novými spoločenstvami

Súčasný Svätý Otec Benedikt XVI., ešte ako kardinál a prefekt Kongregácie pre náuku viery vníma vznikom spoločenstiev a hnutí vo farnostiach isté napätie, na ktoré reaguje počas turíčných sviatkov v roku 1998, kedy sa po prvý raz v dejinách Cirkvi uskutočnilo stretnutie zástupcov cirkevných hnutí s Jánom Pavlom II. Samé stretnutie, príhovor Svätého Otca a prednáška kardinála Ratzingera, prednesené z tejto príležitosti majú veľký význam pre budúcnosť Cirkvi. Kardinál sa prihovril týmito slovami: *„Apoštolské hnutia sa v dejinách nevyhnutne objavujú v stále nových podobách, pretože sú presnou odpoveďou Ducha Svätého na meniace sa situácie, v akých sa Cirkev nachádza. Musia byť darom a sú darom! Od nás sa vyžaduje, aby sme boli voči nim pozorní a aby sme vďaka daru rozlišovania prijali to, čo je v nich dobré a vedeli prekonať to, čo je menej vhodné.“*¹⁷ Medzi farnosťou s jej štruktúrami a malými spoločenstvami, hnutiami či komunitami môže jestvovať určité napätie. Kardinál Ratzinger upozorňuje na nebezpečenstvom absolutizovania, ktoré môže prísť z oboch strán. Zo strany predstaviteľov a pastierov miestnych cirkví, teda vrátane farností, môže dôjsť k zúženému a ochudobnenému chápaniu Cirkvi, ktorým sa absolutizuje miestna cirkev a ktorý ťažko nesie novovzniknutý stav zvestovateľov. Prefekt kongregácie pre otázky viery v tejto súvislosti spomenul, že týchto nových hnutí v dejinách Cirkvi sa zvlášť ujíma nositeľ všeobecného cirkevného úradu – pápež. Úrad Petrových nástupcov siaha za čisto miestnu štruktúru Cirkvi. Biskupi ani kňazi svoje pastoračné plány nesmú klásť za mieru toho, čo je dovolené konať Duchu Svätému - zdôraznil kardinál Ratzinger.

Zo strany hnutí spomína kardinál Ratzinger „detské choroby“: *„Bolo v nich cítiť silu Ducha, ten však pôsobí cez ľudí, ktorých nezbaňuje dajakým čarovným prútikom ich slabostí. Objavili sa sklony k výlučnosti, k jednostrannému zdôrazňovaniu určitých skutočností a z toho plynúca neschopnosť zaradiť sa do miestnych cirkví. Dochádzalo k absolutizovaniu vlastného hnutia, ktoré sa nevnímalo ako jedna z viacerých foriem kresťanského života, ale akoby išlo o čisté a pôvodné evanjeliové posolstvo v jeho celku, ako jediná cesta pre všetkých.“*¹⁸ Ako paralelný príklad pre prácu hnutí a spoločenstiev ako prostriedkov pre obnovu života farnosti by bolo vhodné uviesť vznik a službu jed-

¹⁷ Príhovor kardinála J. Ratzingera pri Celosvetovom stretnutí hnutí a spoločenstiev v Ríme v roku 1998. <http://www.communio.sk/vytlacit.php?id=52> (12.4.2011).

¹⁸ Príhovor kardinála J. Ratzingera pri Celosvetovom stretnutí hnutí a spoločenstiev v Ríme v roku 1998. <http://www.communio.sk/vytlacit.php?id=52> (12.4.2011).

ného z najstarších rádov východných (byzantských) katolíkov – Mníšsky rád. Sv. Bazila Veľkého. Sv. Bazil Veľký, ktorý dal východnému mníšstvu jeho trvalú podobu, vôbec nezamýšľal vytvoriť vlastnú ustanovizeň. Jeho *Enchiridion* - prvá pravá a vlastná regula mala byť cirkevnou regulou, príručkou dôsledného kresťana. Nie je tu snaha o zvláštne spoločenstvo, lež o celostné kresťanstvo, o Cirkev, ktorá žije z evanjelia. Bazil bol najprv mníchom, prijal biskupský úrad, pričom osobným životom povzniesol charizmatickosť biskupskej služby a vnútornú jednotu Cirkvi. Musel pripustiť, že hnutie sa nedá celkom zlúčiť so skutočnosťou miestnej cirkvi. V druhom pokuse o regulu jeho predstava o hnutí sa javí ako prechodná forma medzi skupinou dôsledných kresťanov a mníšskym rádom. Spoločenstvo mníchov, ktoré založil, sa javí ako malá skupina na oživenie celku, ktorým je Cirkev. Mníšske hnutie vytvára nové centrum života, ktoré nepodkopáva štruktúry miestnej cirkvi, ale sa s miestnou cirkvou ani nestotožňuje, lebo v nej pôsobí ako oživujúca sila a zároveň je zásobárňou duchovných činovníkov, ktorí sa vždy novým spôsobom prejavajú ako základ inštitúcie i charizmy.

Farské spoločenstvá a hnutia vo farnosti majú podobnú úlohu – oživiť celok (farnosť) bez toho, aby ju nejakým spôsobom narúšali v jej komplexitarite a samotnom poslaní. V minulosti dochádzalo a žiaľ aj dochádza k treniciam, na ktorých majú rozličným spôsobom vinu obidve strany. Súčasné obdobie nazýva v tejto súvislosti pápež Ján Pavol II. „obdobím cirkevnej zrelosti“ (príhovor na Svätodušnú vigíliu, 1998). Obidve strany sa musia nechať vychovávať Svätým Duchom.

Farnosť a malé spoločenstvo ako miesto lásky

Farnosť je miestom, kde sa veriaci zhromažďujú preto, aby rástli vo viere, prežívali tajomstvo cirkevného spoločenstva a zúčastňovali sa na poslaní Cirkvi. Farnosť predstavuje určité spoločenstvo natrvalo ustanovené v Cirkvi. Nepozostáva len z nejakej štruktúry, nejakého územia, ale predstavuje viac Božiu rodinu, spoločenstvo bratov a sestier, ktorí sú preniknutí jedným duchom a vytvárajú domov farskej rodiny. Je miestom, kde veriaci zažívajú svoju skúsenosť s Cirkvou a predovšetkým je to eucharistické spoločenstvo, v ktorom je Ježiš Kristus prítomný pod spôsobom chleba a vína. Podľa Jána Pavla II. je farnosť privilegovaným miestom, kde môžu veriaci konkrétnym spôsobom zažívať svoju skúsenosť Cirkvi. Farnosti sú vo všeobecnosti povolané byť otvorené k prijímaniu ľudí a k solidarite, majú byť miestami výchovy a slávenia viery. Majú byť otvorené rôznym charizmám, prácam, službám a byť schopné zapojiť apoštolské hnutia. Čo sa týka farností vo veľkomestách – učí Ján Pavol II. – jedným zo spôsobov ich obnovy je chápať farnosť ako spoločenstvo komunít a hnutí.

Takto obnovená inštitúcia farnosti môže združovať ľudí v spoločenstve, pomáhať im začleniť sa do svojej obce a spoločnosti: takto môže každá farnosť podporiť súčasnú evanjelizáciu zameranú viac osobne. Pápež pripomína, že takáto obnovená farnosť potrebuje za svojho vodcu pastiera, ktorý má hlbokú skúsenosť živého Krista, misionárskeho ducha, otcovské srdce. Tento pastier má byť schopný rozvíjať duchovný život, ohlasovať evanjelium a podporovať vzájomnú spoluprácu tak veriacich, ako aj vlašných vo viere či neveriacich. Má to byť pastier schopný spolupracovať s ostatnými, keďže obnovená farnosť potrebuje aj spoluprácu laikov.¹⁹ Mladým ľuďom má farnosť pomôcť lepšie čeliť sociálnym tlakom, keď im ponúkne nielen väčšiu zrelosť v kresťanskom živote, ale aj podporu vo forme rady v oblasti profesionálnej orientácie, hľadania povolania či mládežníckej problematiky.

Napriek týmto dôležitým pastoračným aktivitám je treba skonštatovať, že veľa ľudí žije vo farnosti anonymne pre povrchnosť kontaktov, čo neprospieva k ich hlbšiemu spoločnému životu viery. Problémom veľkých farností je ten fakt, že jej členovia nie sú schopní (alebo ani nemajú záujem) poznať hlbšie potreby druhých a utvárať tak hlbšie vzájomné vzťahy. Práve v tomto prípade sa odporúča budovanie malých spoločenstiev, v ktorých sa vytvárajú hlboké osobné vzájomné pôsobenia, prehĺbujú sa vzťahy z tváre do tváre, budujú sa city lásky a spolupatričnosti. Malé spoločenstvo je miestom, kde sa poskytuje prijatie a osobný vzťah, ktoré sú veľmi hodnotné v živote každého človeka. Podľa blahoslaveného pápeža Jána Pavla II. malé spoločenstvá predstavujú nádej pre Cirkev, pretože ich prítomnosť nie je zlým znakom, ale nádejou a budovaním Cirkvi. Malé spoločenstvo má splňať sedem podmienok:

1. čerpať z Božieho slova a nezaplietť sa do politických skupín,
2. odporovať štvaniu proti Cirkvi a jej haneniu,
3. chcieť sa začleniť do miestnej cirkvi a byť jej pomocou, obohatením,
4. chcieť spolupracovať s kňazom a byť mu poslušné,
5. nenamýšľať si, že len oni sú elitou a že len im patrí právo hlásať evanjelium,
6. venovať sa štúdiu náboženstva a misionárskej činnosti,
7. uznávať, že sú otvorené všetkým ľuďom a nie sú naklonené výhradne k nejakým skupinám.

Ak vychádzame z toho, že farnosť je realizáciou Cirkvi, možno tiež povedať, že farnosť môže, ba dokonca má žiť z toho, z čoho žije Cirkev. Ide najmä o Božie slovo, modlitbu, pokánie, ochotu obetovať sa (jeden

¹⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Ecclesia in America*, čl. 41. <http://www.kbs.sk/?cid=1117275051> (13.5.2011).

pre druhého) a vzájomnú lásku, ktorá prikrýva množstvo hriechov. Aj keď nebudú všetky tieto prvky v živote farnosti rovnako zastúpené, nemal by chýbať ani jeden z nich, ak má farnosť skutočne žiť ako časť a reprezentácia Cirkvi.

Zoznam použitej literatúry

- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: *Ebe und Familie in guter Gesellschaft*. Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1999.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Ad gentes* (AG), Dekrét o misijnej činnosti Cirkvi (7.12.1965), Dokumenty DVK. Rím : SÚSCM, 1970.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Apostolicam actuositatem* (AA), Dekrét o laickom apoštoláte (18.11.1965), Dokumenty DVK. Rím : SÚSCM, 1970.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dei verbum* (DV), Konštitúcia o Božom zjavení (18.11.1965), Dokumenty DVK. Rím : SÚSCM, 1968.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Gaudium et spes* (GS), Konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete (7.12.1965), Dokumenty DVK. Rím : SÚSCM, 1968.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Lumen gentium* (LG), Konštitúcia o Cirkvi (21.11.1964), Dokumenty DVK. Rím : SÚSCM, 1968.
- ĎURIKOVIČ, V.: Stretnutie rodinných spoločenstiev. In: *Família: kultúrno-spoločenský magazín pre rodiny*. Bratislava : Hnutie kresťanských rodín, roč. XXIII., 2007.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Catechesi tradendae*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117275051> (12.6.2011).
- JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Ecclesia in America*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117275051>.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte* Trnava : SSV, 2001.
- JÁN PAVOL II.: Exhortácia *Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1994.
- KAMIŇSKI, R.: *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*. Lublin : KUL, 1997.
- KYSELICA, J.: *Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2006.
- MRÁZ, M.: *Základná praktická teológia*. Bratislava : Aloisianum, 1997.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE LAIKOV: Príhovor na plenárnom zasadnutí dňa 24.11.2004. In: *Život Cirkvi*. Bratislava : KBS, 2004, roč. XI.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Zpráva o Mezinárodním teologicko-pastoračním kongresu a Třetím světovém setkání rodin s papežem spojeném se slavením Jubilea rodin*. Vatikán - Rím, 11.-15.10. 2000.
- RATZINGER, J.: Príhovor pri Celosvetovom stretnutí hnutí a spoločenstiev v Ríme v roku 1998. <http://www.communio.sk/vytlacit.php?id=52>.

- RUCH DOMOWEGO KOŚCIOŁA: *Krąg rodzinny Ruchu Domowy Kościół. Podręcznik pierwszego roku pracy*, Wydanie 2, 1986.
- SLIVKA, D.: Synoda biskupov: „Božie slovo v živote a poslaní Cirkvi“ v Ríme 2008. In: *Theologos* - Teologická revue. Prešov : GTF PU, 2009.
- VANSÁČ, P.: Manželstvo – spoločenstvo lásky medzi Bohom a ľuďmi. In: PALA, G. – PETRO, M. (ed.): *Zborník teologických štúdií, No.5*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009.

Kwestia społeczna w nauczaniu Błogosławionego Jerzego Matulewicza

MÁRIA KARDIS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The revelation of encyclical Rerum Novarum of pope Lev XII was breakthrough event in the history of catholic social science after which even more get to life theoretical and practical reflection and action of significant representatives social and political activist in the sphere of Church social science. One of them was blessed Jerzy Matulewicz. The aim of this article is to come near and characterize social question before mention author in the context of catholic social science. Because of this as we come to detailed analysis chosen social questions in the science of blessed, in the first part will presented elementary basis his ecclesiology with the accent on Church mission, which the aim is no just preaching principles and values arising from Christianity and Gospel, but also formation of human being postures and behaviours and application before mention principles in the particular social reality.*

Key words: *Social question. Church mission. Jerzy Matulewicz. Ecclesiology. Values.*

Ukazanie się encykliki *Rerum Novarum* stanowiło moment przełomowy w dziejach katolickiej myśli społecznej, po której w sposób szczególny ożywiła się teoretyczna i praktyczna działalność wybitnych myślicieli oraz działaczy społecznych i politycznych. Wśród nich należy przyjrzeć się nauczaniu społecznemu wybitnego teoretyka oraz działacza społecznego – bł. Jerzego Matulewicza. Zanim przejdzie się do szczegółowej analizy podstawowych zagadnień społecznych poruszanych przez wspomnianego przedstawiciela, w pierwszej części omówione zostaną jego podstawowe założenia eklozjologiczne z naciskiem na misję oraz posłannictwo Kościoła. Jest ono z jednej strony nastawione na głoszenie zasad wynikających z wartości chrześcijańskich zakotwiczonych, opartych na Ewangelii,

z drugiej zaś zmierza do formowania ludzkich postaw i zachowań oraz realizacji głoszonych zasad w konkretnej rzeczywistości społecznej.

1 Wizja Kościoła bł. Jerzego Matulewicza

Kościół jest wyrazem odwiecznego Bożego planu zbawienia ludzi oraz Bożej ekonomii zbawczej, która zrealizowała się w tajemnicy Chrystusa Odkupiciela.¹ Sobór Watykański stwierdza: „A wierzących w Chrystusa postanowił Przedwieczny Ojciec zgromadzić w Kościele św., który już od początku świata ukazywany był poprzez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie”.²

Wizja Kościoła bł. J. Matulewicza ma charakter pastoralny i praktyczny. Analizując jego pisma nie znajdujemy tam systematycznego ujęcia nauki o Kościele. Na takie rozumienie wpłynęły zarówno jego duchowe przeżycia, jak i doświadczenie z pracy w Winnicy Pańskiej. W pismach błogosławionego znajdujemy obraz Kościoła zbliżony do klasycznej definicji opracowanej przez kardynała Roberta Bellarmina, która brzmi następująco: „Kościół jest tylko jeden, nie dwa, i ten jeden prawdziwy jest zgromadzeniem ludzi, złączonych razem przez wyznawanie tej samej wiary chrześcijańskiej, przez uczestnictwo w tych samych sakramentach świętych, pod rządami prawowitych pasterzy, a szczególnie jedyne na ziemi zastępcy Chrystusa, biskupa rzymskiego”.³

Błogosławiony rozumie Kościół jako doskonałą i trwałą społeczność, która trwa i rozwija się po wszystkie czasy i ogarnia wszystkie narody na ziemi. Ta społeczność bierze swój początek w Jezusie Chrystusie. Znajduje to wyraz w liście pasterskim wystosowanym do wiernych diecezji przez bp. J. Matulewicza: „Chrystus Pan, zakładając Królestwo swe na ziemi, święty Kościół Katolicki, tę największą i najdoskonalszą społeczność ludzką, która ma trwać po wszystkie wieki i ogarniać wszystkich ludzi, wszystkie narody i państwa, wiedział, że potrzeba jej dać moc i rękę, która by jednoczyła wszystkich, i serce, które by objęło wszystkich i głowę, która by rządziła wszystkim”.⁴

Według niego Kościół nie jest skostniałą i prawną instytucją, ale żywym organizmem, który rośnie, rozwija się i potężnieje. Bierze on źródło z Boga i Jego miłości do człowieka. Kościół ten obejmuje czasy i wieczności, „święty i zaświaty”.⁵ Kościół Katolicki jest Królestwem Bożym

¹ ROSA, S.: *Teologia fundamentalna*. Tarnów, 1997, s. 21.

² KK 2.

³ ROSA, S.: *Teologia fundamentalna*, s. 90.

⁴ KKDW, R. 3, nr. 9 (1923), s. 81.

⁵ *Shuga Boży Jerzy Matulewicz*. In: *Polscy święci*. Ed. J.R. Bar, Z. Proczek, t. 9, s. 189.

na ziemi, założonym przez Boga – Człowieka Jezusa Chrystusa na ziemi. Bóg w Trójcy Przenajświętszy odbiera chwałę w Kościele, poprzez który na człowieka spływają niezliczone dary, łaski i dobrodziejstwa.⁶ Zadaniem Kościoła jest Chrystusowe podejście do dzieła służby ludziom, wyrażające się w gotowości, bezinteresownej pomocy w różnych życiowych sytuacjach.⁷ Pragnieniem Chrystusa było założyć Królestwo Boże na ziemi, tj. święty nasz Kościół. Zmierzał On do tego drogą całkowitego zaparcia się, pracy, trudów, ubóstwa, poniżenia, prześladowania i cierpienia. Zapowiedział On też, że bramy piekielne nie przemogą Kościoła, dlatego że nie jest on założony przez człowieka, ale Boską ręką Jezusa Chrystusa.⁸

Bł. J. Matulewicz używa następujące obrazy Kościoła, poprzez które ukazuje on bogatą jego rzeczywistość: „Królestwo Boże na ziemi, Święty nasz Kościół, Kościół – Matka nasza, Kościół Boży, Królestwo Chrystusowe, Święty Kościół Katolicki, Winnica Pańska, natchniona przez Ducha Świętego mistrzyni i strażniczka życia chrześcijańskiego, Ciało Chrystusa, Rola Boża, Nauczyciel Prawdy.”⁹

Rozumie on Kościół, jako posiadający dwa wymiary. Z jednej strony Kościół jest doskonałą społecznością ludzi, wcielonych do niego poprzez uświęcający Duchem Świętym chrzest i odkupionych dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa. Jest to społeczność zhierarchizowana, na czele której stoi papież, później biskupi, kapłani oraz ludzie świeccy. Matulewicz, powołując się na słowa Chrystusa: „Ty jesteś opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój i bramy piekielne nie przemogą go”, bardzo mocno uwypukla rolę papieża w Kościele. Między papieżem a Chrystusem istnieje nieprzerwana ciągłość i nierozzerwalny związek. Jest on namiestnikiem Chrystusa na ziemi i prawowitym następcą świętego Piotra apostoła; przez niego Chrystus rządzi na ziemi, poucza wiernych oraz prowadzi ku zbawieniu; w nim żyje i sprawuje urząd powierzony mu przez Chrystusa św. Piotr. Na mocy danego mu urzędu posiada papież pełnię władzy w Kościele (Mt 16, 18-19). Błogosławiony stwierdza: „Nie ma Kościoła Chrystusowego tam, gdzie on nie jest zbudowany na Piotrze”.¹⁰ Wierni natomiast powinni oddawać mu najwyższą cześć, wierność jego rozkazom, poleceniom i postanowieniom, miłość i oddanie.¹¹

⁶ MATULEWICZ, J.: *Listy Polskie*, t. II, red. Bukowicz J., Warszawa 1987, s. 58.

⁷ PECYNA, M. B.: *Osobowość i działanie bł. J. Matulewicza*. Wrocław, 1990, s. 64.

⁸ KKDW, R 3, nr 9 (1923), s. 82.

⁹ MATULAITIS, J.: *Užrašai*. Vilnius 1998, s. 3-4, 8-14, 17-20; porov. NIECIECKI, W.: *Główne cechy duchowości Zgromadzenia Księża Marianów w świetle konstytucji mariańskich z 1930r.* Rzym, 1965, s. 53-54; MATULEWICZ, J.: *Listy Polskie*, t. II, s. 9; *Pro Christo et Ecclesia*, red. J. Bukowicz, Londyn 1968, s. 57; KM. 5.

¹⁰ KKDW, R. 3, nr 9 (1923), s. 80-85.

¹¹ MATULAITIS, J.: *Užrašai*, s. 70, . NIECIECKI, W.: *Główne cechy*, s. 56.

Biskupom mają wierni okazywać szczerzy szacunek; zachęca też błogosławiony do wierności i jedności z nimi oraz do gorliwej służby wobec nich: „W szczególniejszy sposób mamy się trzymać biskupów, iść razem z nimi, ofiarować się nawet niekiedy, aby nas na chwałę Bożą stosownie wykorzystali.¹² Podobnie też wyraża się o kapłanach, którzy na mocy święceń i powołania mają najpierw troszczyć się sami o własną świętość i doskonałość, a później mają prowadzić swych wiernych do zbawienia i pomagać im szerzyć na wszelki sposób chwałę Bożą. W swych rozważaniach Błogosławiony nie oddziela hierarchii i ludzi świeckich. Społeczność Kościoła stanowi nie tylko hierarchia ale i ludzie świeccy. Dostrzega on bardzo wyraźnie rolę ludzi świeckich w budowaniu i rozwoju Kościoła. Zauważył on to, co zapoczątkowuje bardzo wyraźnie w swych konstytucjach Sobór Watykański II, a co było mało akcentowane w ówczesnej tradycyjnej eklezjologii tj. dowartościowanie roli ludzi świeckich, czynnie zaangażowanych w życie Kościoła i za niego odpowiedzialnych. Widzi on szeroką współpracę między kapłanami a świeckimi na niwie Kościoła, wspólny wysiłek i zaangażowanie: „ Szczególnym zadaniem naszych czasów powinno być: wciągać większe zastępy ludzi i szersze warstwy społeczeństwa do czynnej pracy w rozszerzaniu wiary i rozwoju Kościoła”. Jednocześnie Matulewicz zdaje sobie sprawę ze słabości Kościoła i zagrożeń, które są mu obecne. Kościół potrzebuje modlitwy wiernych. Ci zaś mają nieustannie pracować na rzecz Kościoła, walczyć o niego oraz pracować nad rozszerzeniem Królestwa Bożego na ziemi. Znajduje to wyraz w dzienniczku duchowym błogosławionego: „ Daj to Boże, byśmy zostali porwani tą jedną myślą: dla Kościoła pracować, znosić trudy i cierpienia, tak się sprawami Kościoła przejmować, aby cierpienia, troski i rany Kościoła były naszymi troskami, cierpieniami i ranami serca... tylko tego pragnęli, by życie swoje poświęcić Bogu i Kościołowi.¹³

Z drugiej zaś strony Kościół – Królestwo Boże na ziemi założony przez Boga – Człowieka Jezusa Chrystusa jest społecznością, posiadającą wymiar Boski. Jest on założony nie przez człowieka, ale Boską ręką Jezusa Chrystusa w myśl zapowiedzi samego Chrystusa: „ Bramy piekielne go nieprzemogą” oraz „ A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Kościół, jako rzeczywistość duchowa, kontynuuje dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, który jest obecny w Kościele. Kościół jest święty, ponieważ źródłem jego jest Duch Święty Uświęciciel zapowiedziany i dany przez Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego. Kontynuuje on misję zbawczą mocą Ducha Świętego zesłanego przez Jezusa

¹² MATULAITIS, J.: *Užrašai*, s. 70.

¹³ Tamże, s.18-19, 32-35; por. MATULEWICZ, J.: *Listy Polskie*, t. 2, s. 58.

Chrystusa.¹⁴ Źródło siły dla każdego człowieka jest w Chrystusie i w duchu Kościoła Chrystusowego: w celu, jaki wskazuje człowiekowi w normach, które człowiekowi podaje, w sakramentach, których udziela. „Im więcej kto zagłębi się i pozwoli przeniknąć, w duchu Kościoła Chrystusowego, tym pełniejsza będzie jego świętość i owocniejsza działalność dla chwały Bożej (1J 5,4)”.¹⁵

Błogosławiony J. Matulewicz w swych rozważaniach o Kościele uwypukla rolę świętych sakramentów, a szczególnie Eucharystii, która jest centrum życia Kościoła i chlebem życia: „Kto spożywa ten chleb nie umrze, ale żyć będzie na wieki.” W Kościele poprzez sakramenty wpływają na wiernych niezliczone łaski i dobrodziejstwa.¹⁶ Droga do Boga i do oddawania Mu chwały prowadzi szczególnie poprzez sakramenty, które są dane człowiekowi przez Chrystusa w Kościele.¹⁷ Za pomocą tych znaków, wierni przynależący do Kościoła, otrzymują dary Ducha Świętego. Znaki tę działają nieomylnie i skutecznie, ta skuteczność zależy też od dyspozycji człowieka. Łaska uświęcająca działa skuteczniej, jeżeli dusza człowieka lepiej się przygotowuje. Skuteczność sakramentów zależy od wiary, nadziei, pokory i ufności przyjmującego. Dary Ducha Świętego uzyskujemy również z woli i upodobania samego Ducha. On wspiera nas poprzez sakramenty łaską uświęcającą, pobudzającą i towarzyszącą w praktykowaniu cnót i w pracy nad szerzeniem chwały Bożej i rozwojem Królestwa Bożego na ziemi (J 3, 8; 1Kor 12, 11; Rz 8, 14). Dokonuje się to wszystko w Kościele i przez Kościół.¹⁸

Idea teocentryzmu, która jest według Błogosławionego ośrodkiem i celem całego życia chrześcijańskiego, przybierająca totalny i całkowity charakter służby Bogu oraz Jego chwale przybiera u niego postać praktycznego ideału wyłącznej służby Bogu przez Chrystusa w Jego Kościele, gdzie przez cały czas jest obecny Duch Święty Uświęciciel. Kontynuuje On zapoczątkowaną przez Chrystusa misję zbawczą. Idea totalnej i wyłącznej służby Kościołowi zajmuje u bł. J. Matulewicza obok idei szerzenia i oddawania na wszelki sposób chwały Bożej naczelne miejsce.

W swych pismach stawia on chrześcijanowi dwa cele: chwała Boża oraz rozszerzenie, rozwój Królestwa Bożego na ziemi. Idea wyłącznej i totalnej służby jest u błogosławionego bardzo mocno podkreślona. Jest to jądro i istota powołania chrześcijana: „Každy z nas dobrowolnie i cał-

¹⁴ MATULEWICZ, J.: *Listy Polskie*, t. 3, s. 168; por. KKDW, R. 3, nr. 9(1923), s. 80-82.

¹⁵ MATULAITIS, J.: *Užrašai*, s. 67.

¹⁶ MATULEWICZ, J.: *Listy Polskie*, t. 2, s. 58.

¹⁷ MATULEWICZ, J.: *O świętości*. Lublin, 1985, s. 6.

¹⁸ ROGALEWSKI, T.: *Teologiczne podstawy życia chrześcijańskiego w nauczaniu założyciela i odnowiciela Zgromadzenia Księży Marianów*. Lublin – Warszawa, 1996, s. 86-87.

kowicie zaparliszy się siebie winien zupełnie oddać się i poświęcić Kościołowi...siebie samego, a także wszystkie swe talenty i dary tak naturalne, jak nadprzyrodzone zupełnie i całkowicie poświęcić i oddać Kościołowi dla jego dobra, obrony, zachowania, rozszerzenia, dla jego postępu i wzrostu”.¹⁹

2 Posłannictwo Kościoła

Jednym z ważnych elementów nauczania Błogosławionego w kontekście jego nauki o Kościele oraz nauczania społecznego jest uwrażliwienie na zadania apostolskie i misyjne Kościoła, których celem jest chwała Boża, pożytek i rozwój Kościoła oraz praca nad zbawieniem ludzi. Jak już było wyżej wspomniane, obok realizacji powołania do świętości, poprzez prowadzenie intensywnego życia duchowego i modlitewnego, Błogosławiony uważa, że sposobem oddawania i szerzenia chwały Bożej, jest prowadzenie życia pracowitego oraz podejmowanie i realizowanie dzieł misyjnych i apostolskich w Kościele. Życie czynne i pracowite postrzega, z jednej strony jako sumienne wypełnianie swych codziennych obowiązków (połączonych z modlitwą i ofiarą), z drugiej zaś jako czynne i aktywne uczestnictwo wiernych, a szczególnie członków zgromadzeń, w misyjnej i apostolskiej działalności i posłudze Kościoła. Taka aktywność jest, według Błogosławionego, bardzo ważnym elementem służby Bogu i Kościołowi i dotyczy wszystkich wiernych: duchowieństwo i świeckich. Zadaniem Kościoła jest dawanie świadectwa o Chrystusie, głoszenie Jego nauki i realizacja Jego nakazów. Kościół kontynuuje posłannictwo zbawcze Chrystusa mocą Ducha Świętego, które realizuje się poprzez misję ukazywania ludziom prawd Bożych oraz prowadzenie ludzi do zbawienia, a tym samym do wiecznego uczestnictwa w życiu Bożym i w Jego chwale.²⁰

Myśl apostołatu była obecna od początku w życiu i działalności Błogosławionego, który we wszystkich swych pismach zachęca i zobowiązuje chrześcijan, a szczególnie członków zgromadzenia, aby kierowani pobudką miłości Bożej, pragnęli i starali się na wszelki sposób służyć Bogu i Kościołowi poprzez głoszenie wszystkim ludziom Chrystusa i Jego ewangelii oraz dzieło odnowy wszystkiego w Chrystusie.²¹

Misyjny charakter Kościoła, w którym powinien uczestniczyć każdy chrześcijanin (duchowieństwo, wierni) wypływa z nakazu Jezusa Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15). Nakaz ten rozciąga się na wszystkich wiernych, któr-

¹⁹ MATULAITIS, J.: *Užrašai*, s. 4.

²⁰ ROGALOWSKI, T.: *Teologiczne podstawy*, s. 99.

²¹ MATULEVIČIUS, J.: *Instrukcijos bei nurodymai*. Marijampolė, 1928, s. 415-416.

zy mają dbać o rozszerzenie i rozwój Kościoła. Celem wszystkich zadań Kościoła powinna być większa chwała Boża oraz zbawienie drugiego człowieka. Powołaniem każdego chrześcijanina jest głoszenie ewangelii słowem, życiem, ofiarą i modlitwą, dlatego że każdy ochrzczony i przynależący do Kościoła otrzymał w darze Ducha Świętego, co zobowiązuje człowieka do dawania świadectwa o Chrystusie.²²

Z myśli bł. J. Matulewicza emanuje przekonanie o uniwersalizmie posłannictwa Kościoła. Chrześcijanie mają głosić ewangelię na całym świecie, także wśród niewierzących i schizmatyków. Głoszenie dobrej nowiny o zbawieniu powinno docierać do wszystkich ludzi i do wszystkich narodów na całej ziemi. Chrześcijanin powinien starać się, aby jak najwięcej ludzi znało i kochało Boga, by jak najwięcej z nich należało do Kościoła Chrystusowego utożsamianego przez Kościół Katolicki. Błogosławiony zachęca do pracy apostołskiej we własnej ojczyźnie. Ufa, że znajdą się ludzie, którzy ożywieni duchem ofiary pójdą służyć Bogu i dla Niego pracować wszędzie, nawet wśród cudzoziemców, gdy tylko tego będzie wymagała chwała Boża i dobro Kościoła. Nasz autor mówi o potrzebie angażowania ludzi świeckich do pracy na chwałę Bożą i dla rozwoju Kościoła oraz do ewangelizacji społeczeństwa. Błogosławiony propagował już idee, które w sposób szczególny zostały mocno uwypuklone dopiero na Soborze Watykańskim II. Odczytał on znaki czasu oraz starał się wciągać do pracy apostołskiej oraz obrony i rozszerzania wiary szeregi ludzi świeckich.²³ Dowartościowanie roli świeckich w Kościele utwierdza go w przekonaniu, iż szczególnym celem pracy apostołskiej świeckich powinna być troska o instytucje i stowarzyszenia dobroczynne, obrona i rozszerzenie wiary, obrona i wywyższenie Kościoła. Wiele dobrego mogliby zdziałać świeccy mężczyźni i kobiety. Najpierw powinni oni jednak przejść formację intelektualną i duchową. Należy ich pouczać o prawdach wiary, zapoznać z potrzebami Kościoła, zapalić świętym ogniem gorliwości, a potem skierowywać ich do pracy. Ich zadaniem powinno być wnoszenie Chrystusa tam, gdzie kapłani z różnych powodów nie mają często dostępu.²⁴

3. Zasady społeczne u podstaw nauczania

bł. Jerzego Matulewicza

Zanim przejdę do przedstawienia kwestii społecznej należy przedstawić koncepcję Katolickiej Nauki Społecznej według bł. J. Matulewicza. W tym celu należy odpowiedzieć na pytanie: jak rozumiał tę naukę, jaki

²² MATULEWICZ, J.: *List pasterski o misjach*, KKDWR: 4 (1924), s. 40.

²³ ROGALEWSKI, T.: *Teologiczne podstawy*, s. 105.

²⁴ MATULAITIS, J.: *Užrašai*, s. 19-20.

widział jej zakres oraz jakie jej cele stawiał? Nauka ta wypływa i jest inspirowana przez naukę Chrystusa. Jej celem jest szukanie wciąż nowych rozwiązań, wciąż nowych problemów społecznych. Matulewicz uzasadnia prawo a nawet obowiązek Kościoła zabierania głosu w sprawach społeczno-gospodarczych. Hasłem bł. J. Matulewicza było: „We wszystkim szukać Boga, wszystko czynić na chwałę Bożą, we wszystko wnosić ducha Bożego, wszystko przepajać duchem Bożym. Bóg i Jego chwała niech się stanie ośrodkiem całego mojego życia, osią, dokoła której mają się wszystkie moje myśli, uczucia, pragnienia i czyny.”²⁵ Argumentując to wskazuje on na ścisły związek między moralnością a sytuacją gospodarczą człowieka, charakter środka do celu ostatecznego człowieka-jakie mają dobra gospodarcze oraz fakt, iż Objawienie zawiera naukę dotyczącą życia gospodarczego i społecznego człowieka. Matulewicz uważa, że: „Kościół wie dobrze, że pewna obfitość dóbr potrzebna jest do wykonywania cnoty i religii. Sprawy ziemskie, gospodarczo-społeczne nie są obce Kościołowi, także od strony teoretycznej. Dotyczą one często dziedziny wiary i moralności oraz z nią stykają się i wiążą. Dobra materialne nie są bowiem same w sobie celem, lecz tylko środkiem mającym służyć człowiekowi do spełnienia wyższych celów. Ponadto, Objawienie chrześcijańskie zawiera pewne doktryny dotyczące ustroju gospodarczo-społecznego. Zadaniem więc Kościoła jest czuwać żeby te prawdy nie poszły w zapomnienie, by nie były podeptane, wypaczone... Kościół i religia w tych sprawach nie może poprzestać w roli biernego widza.”²⁶ Zasady KNS wypływają z idei ewangelicznych. Jezus Chrystus przyszedł do ludzi, aby ogłosić im idee braterstwa i godności człowieka. Katolickie zasady społeczne powinny dążyć wg Matulewicza do zaprowadzenia prawdziwej wolności, jak największej sprawiedliwości i miłości w życiu tak pojedynczych ludzi jak i całego społeczeństwa. Ogólnie można powiedzieć, iż przyjmuje on w swojej koncepcji za kryterium wartości prawo naturalne i naukę Ewangelii. Wskazuje na konieczność zmian w aktualnym jemu okresie w strukturach społecznych i z tego stanowiska podaje wytyczne ich przeprowadzenia.

Błogosławiony wiele uwagi poświęca zagadnieniu dobra wspólnego i praw człowieka. Zasady te wypływają z demokracji chrześcijańskiej, która jest widziana przez niego jako urzeczywistnienie programu KNS. Wytyczając jej ogólne cele ukazywał tym samym cele, do których ma dążyć społeczeństwo. Celem życia społecznego jest stopniowe urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi. Dokonuje się to dzięki drodze

²⁵ MATULAITIS, J.: *Užrašai*, s. 3.

²⁶ MATULEWICZ, J.: *Chrześcijańska teoria prawa własności*. In: *Kursy społeczne*, Warszawa, 1907, s. 95-96.

ewolucji postępowej, która na pierwszym miejscu stawia walkę o dobro i prawa ludzi (najszerzych warstw, prawa uciśnionych) oraz stawia cel do prowadzenia takiego ustroju społecznego, w którym wszystkie siły juredystryczne, ekonomiczne i społeczne współdziałają ze sobą dla dobra ogółu.²⁷ Idąc w swych poglądach dalej Mutulewicz dokonuje krytyki indywidualizmu i subiektywizmu oraz ukazuje negatywne skutki w życiu społecznym. Ukazuje on ścisły związek dobra wspólnego z dobrem osoby i niemożliwość realizowania tego pierwszego kosztem drugiego. Na tych właśnie przesłankach opiera się wykład poglądów Matulewicza o prawach człowieka. W swych rozważaniach idzie on w kierunku personalizmu chrześcijańskiego. Wskazuje na sześć zasadniczych praw człowieka: prawo do odpowiednich, godnych człowieka warunków życia i pracy, prawo do korzystania z wartości kulturalnych, prawo do udziału w życiu publicznym, prawo do wolności sumienia, kultu religijnego i wychowania, prawo do zachowania własnej narodowości i języka oraz prawo do obrotu własnych praw.

W koncepcji KNS u Matulewicza jest uwypuklone również prawo do posiadania. Podkreśla szczególnie chrześcijańską teorię prawa własności, którą związał z encykliką Leona XIII „*Rerum Novarum*”. Mówi on o niej w kontekście stosunku do komunizmu. Prawo do posiadania własności osobistej wypływa z prawa naturalnego. Autor wylicza filozoficzne podstawy tego twierdzenia wywodząc prawo do własności z prawa człowieka do życia i rozwoju sił duchowych i fizycznych-co wymaga niezbędnych środków, a także z prawa do zabezpieczenia sobie przyszłości, do poświęcania się potrzebom duchowym oraz do spełnienia obowiązków głowy rodziny. Powołuje się tu Matulewicz na Leona XIII oraz św. Tomasza, wg którego własność prywatna jest pobudką do pracy, utrzymuje ład i porządek społeczny oraz jest warunkiem pokoju między ludźmi.²⁸ Normowanie prawa przyrodzonego własności prywatnej ma za zadanie państwo, które może doprowadzić do harmonii interes jednostki z interesem ogółu.

Wśród innych zagadnień podejmowanych przez Matulewicza w ramach koncepcji KNS należy też wymienić problem stosunku katolików wobec socjalizmu.

Przejdę teraz do przedstawienia zagadnienia kwestii społecznej wg Matulewicza. Ogólnie można powiedzieć, że pojęcie kwestia społeczna nie jest jednoznaczne i przyjmowane jest w znaczeniu węższym jako kwestia robotnicza oraz w znaczeniu szerszym jako zbiór problemów społecznych związanych z kapitalizmem. Jest on zwolennikiem znaczenia szer-

²⁷ MATULEWICZ, J.: *Demokracja chrześcijańska*. Podręczna Encyklopedia Kościelna I-XLIV. Ed. Z. Chelmski a kol., Warszawa, 1904-16. PEK, t. VII-VIII, s. 396-397.

²⁸ MATULEWICZ, J.: *Chrześcijańska teoria prawa własności*, s. 104.

szego. Kwestia społeczna oznacza najpierw poszukiwanie rozwiązania aktualnych ówczesnych jemu problemów i niedomagań życia społecznego, gospodarczego, politycznego, ustalenie przyczyn tych niedomagań oraz znalezienie środków jakimi można wpłynąć na poprawę sytuacji. Wśród problemów, które zaliczyć można zdaniem Matulewicza do kwestii społecznej należy wymienić: a) kwestia robotnicza b) kwestię średniego stanu tj. rzemieślników i drobnych kupców, którzy zostają przez wielki kapitał doprowadzeni do nędzy c) kwestia kobieca-na pierwszy plan wysuwa się tu problem ochrony rozbitej rodziny i równouprawnienia kobiety d) kwestia rolników-ich złej sytuacji gospodarczej z racji niskiego poziomu rolnictwa, nadmiernego obciążenia podatkami i konkurencji produktów importowanych, co powoduje odchodzenie do innych zawodów e) –kwestia proletariatu wykształconego – ludzi, którzy zdobyli wykształcenie i nie mogą wykorzystać go w odpowiedniej pracy dla dobra ogółu f) kwestia zabezpieczenia bytu dla ludzi starszych, chorych i niezdolnych do pracy g) kwestia pijarstwa i rozwiązłości h) kwestia mieszkaniowa – zwłaszcza mieszkań dla robotników przybywających do miast i) kwestia opieki nad emigrantami j) kwestia wiary i religijności.²⁹

J. Matulewicz wskazuje najpierw na dwojakie źródło powstania kwestii społecznej: pierwszym źródłem są odmienne warunki ekonomiczne, zmiana warunków pracy, jej podział, ułatwiona komunikacja, technika ze swoimi maszynami. Postęp gospodarczy i ekonomiczny stworzył różne, nowe problemy i trudności w życiu społeczeństwa.³⁰

Obok zmian ekonomicznych i gospodarczych Matulewicz wskazuje na drugie źródło kwestii społecznej, jakimi są poglądy filozoficzne XVIII w. dotyczące człowieka i społeczeństwa t. j. indywidualizm i liberalizm. Głoszone idee wolności i równości w rzeczywistości otworzyły możliwość nieograniczonego wyzysku, koncentracji kapitałów i proletaryzacji mas, a więc sytuacji, w której głoszona wolność i równość jest oszustwem.³¹ Zbyt mało uwagi zwracano na doskonalenie pojedynczego człowieka, na jego wiarę i moralność jako na czynniki życia społecznego. Obydwa wymienione źródła: przemiany ekonomiczne – społeczne i wpływ prądów filozoficznych określa Matulewicz jako przyczynę materialną ówczesnej kwestii społecznej. Za przyczynę formalną uważa zaś on świadomość społeczną, a mianowicie: świadomość doznawanej niesprawiedliwości, świadomość, iż niesprawiedliwość może zostać usunięta, przy jednoczesnej słuszności wysuwanych żądań. Pojawia się tu mianowicie kwestia

²⁹ MATULEWICZ, J.: *Rzut oka na współczesną kwestię społeczną*. In: Draugija, č. 31-32 (1909), s. 327. 348.

³⁰ Tamże, s. 336—337.

³¹ Tamże, s. 339-340.

robotnicza, jako najbardziej palący problem kwestii społecznej. Zmiany stosunków produkcji płynące z postępu techniki stworzyły klasę ludzi, którzy nie posiadali własnych narzędzi ani majątku, aby móc samodzielnie zarabiać na chleb. Zmuszeni byli żyć z zapłaty jaką otrzymali wynajmując się do pracy.³²

Istotą kwestii społecznej jest fakt, że nowopowstały stan robotniczy w ówczesnym kapitalistycznym społeczeństwie nie utrzymał odpowiedniej dla siebie pozycji. Jest to problem sprawiedliwości społecznej dotyczący uregulowania stosunków między pracą a kapitałem w ten sposób, aby odpowiadali wymaganiom sprawiedliwości społecznej. Matulewicz poświęca wiele uwagi łamaniu podstawowych praw ludzkich w stosunku do klasy robotniczej.

Analizę kwestii społecznej i robotniczej dopełnia Matulewicz konkretnymi wskazówkami dotyczącymi jej rozwiązania. Rozwiązanie tej kwestii spoczywa w rękach samego społeczeństwa a zwłaszcza warstw zainteresowanych, z robotnikami na czele. Konieczne jest więc zdobywanie odpowiedniego wykształcenia, coraz większy udział obywateli w życiu społecznym oraz większe przywiązanie wagi do głosu ludu. Ogólnie mówiąc pozytywny wpływ na sytuację społeczną wymaga odpowiedniego przygotowania. Następną drogą do rozwiązania kwestii społecznej są wszelkiego rodzaju stowarzyszenia oraz udział w miejscowych samorządach wsi, gmin, miast itd. Wreszcie wielką rolę pełni tu Kościół, poprzez udział a nawet zakładanie instytucji służących dobru społecznemu, a także przez głoszenie wzniosłej prawdy wiary i moralności, którymi ludzie powinni kierować się w życiu.³³

Posumowując teoretyczny dorobek Ks. J. Matulewicza w zakresie KNS należy wyodrębnić w nim trzy działy: 1) teoria demokracji chrześcijańskiej-problematyką tą zajmuje się w Warszawie wytyczając drogę do robotniczego ruchu chrześcijańskiego w Polsce oraz wraca do niej jako biskup wileński, kreśląc program dla chrześcijańskiej demokracji litewskiej 2) zagadnienie prawa własności 3) wskazuje on na szeroki wkład KNS w ukazanie i rozwiązywanie rodzących się na Litwie kwestii społecznych.

Bibliografia

MATULAITIS, J.: *Užrašai*. Vilnius 1998.

MATULEVIČIUS, J.: *Instrukcijos bei nurodymai*. Marijampolė, 1928.

MATULEWICZ, J.: *Demokracja chrześcijańska*. Podręczna Encyklopedia Kościelna I-XLIV. Ed. Z. Chelmicki a kol., Warszawa, 1904-16. PEK, t. VII-VIII, s. 396-399.

³² Tamże, s. 367.

³³ Tamże, s. 348.

- MATULEWICZ, J.: *Chrześcijańska teoria prawa własności*. In: Kursy społeczne, Warszawa, 1907, s. 92-123.
- MATULEWICZ, J.: *List pasterski o misjach*, KKDWR: 4 (1924), s. 30-41.
- MATULEWICZ, J.: *Listy Polskie*, t. I-III, red. Bukowicz J., Warszawa 1987.
- MATULEWICZ, J.: *O świętości*. Lublin, 1985.
- MATULEWICZ, J.: *Rzut oka na współczesną kwestię społeczną*. In: *Draugi-ja*, č. 31-32 (1909), s. 327. 348.
- NIECIECKI, W.: *Główne cechy duchowości Zgromadzenia Księży Marianów w świetle konstytucji mariańskich z 1930r.* Rzym, 1965.
- PECYNA, M. B.: *Osobowość i działanie bł. J. Matulewicza*. Wrocław, 1990.
- Pro Christo et Ecclesia*, red. J. Bukowicz, Londyn 1968.
- ROGALEWSKI, T.: *Teologiczne podstawy życia chrześcijańskiego w nauczaniu założyciela i odnowiciela Zgromadzenia Księży Marianów*. Lublin – Warszawa, 1996.
- ROSA, S.: *Teologia fundamentalna*. Tarnów, 1997.
- Śługa Boży Jerzy Matulewicz*. In: *Polscy święci*. Ed. J.R. Bar, Z. Proczek, t. 9.

Prevencia sexuálneho zneužívania detí

SLÁVKA MICHANČOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Child sexual abuse (CSA) is a crime and trauma with far-reaching consequences. It is therefore a serious responsibility of society to do everything in order to protect children against such crimes and to provide flexible and effective care to those who have already become victims. Since trauma exceeds the ability of organism to handle the situation, its victims necessarily need help. Lacking or inadequate assistance increases the risk of long-term effects that negatively mark the quality of life of primary victims and affect also the secondary victims. In the text below we introduce ways by which the society is trying (or should try) to deal with the phenomenon of CSA. This effort is generally called the prevention and consists of three levels: primary, secondary and tertiary.*

Keywords: *Child sexual abuse. Primary prevention. Secondary prevention. Tertiary prevention.*

Primárna prevencia

Primárna prevencia sa definuje ako stratégia, ktorá vedie k predchádzaniu nežiadúcemu spoločenskému javu takým spôsobom, že nežiadúci jav nemá žiadne podmienky pre svoj vznik, respektíve je potlačený priamo v zárodku.¹ Primárna prevencia sa snaží rôznymi metódami rozvíjať u ľudí nevyhnutné postoje, vedomosti a zručnosti, ktoré by pomáhali znížiť, ba celkom zastaviť výskyt prípadov CSA.² Primárnu prevenciu možno nazvať aj univerzálnou, keďže je zameraná všeobecne na celú populáciu i na jej špecifické podskupiny.

Prvú skupinu adresátov primárnej prevencie tvoria odborníci rôznych profesií, ktorí pri výkone svojho povolania prichádzajú do styku s deťmi

¹ Porov. TÄUBNER, V. Prevence sexuálního zneužívání dětí, In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání dětí*. Praha : Grada Publishing, 2005, s. 57.

² Porov. DOMINGUEZ, R. Z. et al. Sexual Abuse of Children. In: *Encyclopedia of Crime & Punishment*. Great Barrington, MA : Berkshire Publishing Group, 2001; NATIONAL CLEARINGHOUSE ON CHILD ABUSE AND NEGLECT INFORMATION. *Prevention Fundamentals*. Washington, D.C. : 2002.

a ktorých rozhodnutia a postupy môžu deti chrániť alebo im naopak škodiť. Ide tu najmä o pracovníkov v oblasti medicíny a psychológie, pracovníkov školstva a kultúry, sociálnych pracovníkov, pracovníkov orgánov činných v trestnom konaní, pracovníkov cirkví ale aj pracovníkov v oblasti politiky. Tieto osoby by mali:

- poznať škálu možných foriem CSA,
- poznať symptómy vyskytujúce sa u obetí CSA,
- uvedomovať si možné dôsledky traumy CSA, ako aj roviny a zákonitosti terapie,
- mať solídny základ vedomostí o páchateloch CSA,
- byť si vedomé bežných mýtov a psychických obranných mechanizmov, ktoré ľudia používajú v súvislosti s fenoménom CSA,
- mať základnú orientáciu v právnych normách súvisiacich s trestným činom CSA,
- byť pripravené zasiahnuť v prospech ochrany obetí CSA, minimálne vyhľadať alebo odporúčať špecializovanú pomoc,
- poznať kompetencie jednotlivých profesných skupín a dokázať spolupracovať,
- vedieť zvládať psychickú záťaž spojenú s výkonom pomáhajúcej profesie.

Za účelom nadobudnutia poznatkov tohto druhu je potrebné, aby tieto osoby prešli programom primárnej prevencie CSA ešte počas prípravy na svoj profesný odbor (je zodpovednosťou príslušných fakúlt, aby takýto program zahrnuli do svojich študijných programov). Neskôr je žiadúce, aby osoby vykonávajúce spomenuté profesie absolvovali ďalšie postgraduálne vzdelávanie alebo výcviky, ktoré by zahŕňali špecifiká jednotlivých profesií, napríklad:³

- *pedagógovia* by mali vedieť podávať učivo z biológie, psychológie a etiky sexuality primeraným spôsobom a vzhľadom na to, že sú so žiakmi v dlhodobom kontakte a trávajú s nimi denne viac času než rodičia, mali by byť tiež osobitne vnímaví na varovné signály, ktoré môžu vysielajú obete CSA, a zároveň mať k žiakom taký postoj, aby boli dôveryhodnou, bezpečnou osobou v prípade, že obeť hľadá, komu by sa mohla zveriť;
- *pracovníci cirkví* musia byť zorientovaní v pomýlených náboženských konceptoch (resp. tendenciách), ktoré môžu násilie skôr podporovať než mu zamedzovať (napr. dôraz na to, aby obeť odpustila ale opomíňanie potreby pokánia na strane páchatela; glorifikovanie hodnoty utrpenia bez adekvátnej etickej analýzy konkrétneho

³ Porov. SAJKOWSKA, M. *How to organize local system of assistance for abused children : Part III : Training*. 2005; MILES, G. – STEPHENSON, P. *Children and Sexual Abuse and Exploitation*. Shropshire, United Kingdom : Tearfund, 2001, s. 28.

prípadu; prezentovanie všetkého ako Božej vôle a prozreteľnosti a opomínanie faktu, že zločin-hriech nie je nikdy Bohom chcený alebo naplánovaný; dôraz na čisto duchovné nástroje uzdravenia a opomínanie alebo dokonca odsudzovanie psychoterapie), mali by hlásať a vlastným príkladom aj predstavovať teológiu činu, ktorá chráni život a dôstojnosť človeka (vrátane práv obetí), a mali by pri duchovnom sprevádzaní či pastoračnom poradenstve rešpektovať psychologické zákonitosti v procese uzdravenia obetí traumy.

Druhú skupinu adresátov primárnej prevencie tvoria ostatní dospelí, ktorí sa nachádzajú v pozícii rodičov, starých rodičov, ďalších príbuzných, priateľov, známych či susedov detí a mládeže. Názory, postoje a konanie týchto ľudí majú pre potenciálne alebo reálne obeť CSA kľúčový význam. Môžu vytvárať prostredie, ktoré sexuálne násilie voči deťom ignoruje, toleruje alebo popiera, a tak vlastne podporuje páchatelov – alebo naopak môžu vytvárať atmosféru bezpečia, ktorá chráni obeť. Rozhodujúca je miera nevedomosti o fenoméne CSA. Preto sa v rámci primárnej prevencie realizujú projekty, ktorých cieľom je zvyšovať povedomie širokej verejnosti o problematike CSA. Škála metód osvetovej činnosti je pestrá, možno tu zaradiť napríklad:

- správy, oznamy a články v dennej alebo periodickej tlači o konkrétnych prípadoch CSA, o fenoméne CSA vo všeobecnosti a aj o pripravovaných alebo realizovaných aktivitách v oblasti prevencie CSA;
- diskusie s odborníkmi na tému CSA v rozhlase a televízii v rámci tematických relácií, (vrátane talk-shows) umožňujúcich poslucháčom aj priame zapojenie sa do diskusie formou otázok alebo vyslovenia vlastného názoru či skúsenosti;
- plagáty, billboardy alebo krátke televízne upútavky (tzv. šoty), vyjadrujúce určitú základnú informáciu o fenoméne CSA, spolu s výzvou, respektíve posolstvom týkajúcim sa prevencie;
- dlhšie televízne dokumenty s tematikou CSA, ktoré systematickým a zrozumiteľným spôsobom odovzdávajú divákovi väčšie množstvo informácií;
- filmové, divadelné a iné umelecké stvárnenia problematiky CSA, ktoré zasahujú aj city diváka;
- pouličné kampane pre verejnosť, šíriace myšlienky osvety formou miniprednášok, informačných letákov a brožúr, umeleckých vstupov, či rozdávaním symbolických predmetov (napr. odznaky, magnetky, náramky), ktorými nositeľ vyjadruje sympatiu s programom prevencie CSA;
- knihy približujúce čitateľovi problematiku CSA vedecko-populárnou formou, alebo obsahujúce skutočné príbehy obetí;

- vzdelávacie programy pre rodičov (súčasných i budúcich), ktoré sa môžu líšiť štruktúrou a intenzitou, ale pokiaľ ide o obsah, zameriavajú sa na prevenciu dysfunkcií v rodine, ktoré by mohli vytvárať živnú pôdu pre rôzne patologické javy, vrátane CSA.⁴

Realizácia posledného z vyššie uvedených bodov je asi najviac zanedbávaná, hoci má extrémnu dôležitosť. Je vskutku paradoxné, že jedna z najnáročnejších ľudských činností, výchova dieťaťa, nie je vôbec garantovaná profesionálnou prípravou, teda vzdelaním vychovávateľov – rodičov.⁵ Pritom je zrejmé, že primeraný spôsob výchovy a funkčnosť vzťahov v rodine tvorí základňu primárnej prevencie CSA. Je načas, aby sme sa poučili zo skúseností iných štátov a aj u nás zaviedli vzdelávacie programy pre rodičov, ktoré majú najmä:

- zoznamovať so zákonitostami vývinovej psychológie dieťaťa;
- rozvíjať citlivosť na potreby dieťaťa a učiť spôsoby ich primeraného napĺňania;
- predstavovať pozitívne modely rodinného fungovania;
- zlepšovať schopnosť komunikácie medzi rodičmi a deťmi, učiť, ako vytvárať v rodine atmosféru dôvery a otvorenosti, v ktorej je možné zdieľať aj ťažké témy;
- napomáhať v odstraňovaní tabu okolo tém sexuality, učiť, ako hovoriť o tejto téme prirodzene, jasne a vládne;
- naučiť rozlišovať medzi sexuálne primeraným, potenciálne problémovým a neprimeraným správaním či záujmami detí;
- upozorniť na fenomén CSA (čo to je, aké má formy, symptómy a následky, kde možno hľadať pomoc, ako sa správať k páchateľovi a k obeti);
- ponúknuť opatrenia, ktorými možno predchádzať výskytu CSA (napr. nenechávať deti nikdy samé bez dozoru dôveryhodnej dospeléj osoby, budovať v deťoch sebavedomie);
- vyjasniť, čo je potrebné učiť deti v rámci prevencie CSA (napr. aby nikdy neodchádzali s kýmkoľvek, ani s tým, koho poznajú, pokiaľ sa nespýtajú rodičov; aby vždy povedali, s kým idú von, kam a kedy sa vrátia; aby nikdy nerobili s dospelými alebo s inými deťmi to, čo sa im nepáči, čo ich znepokojuje či mátie);
- pomôcť budovať sociálnu podpornú sieť rodiny.⁶

⁴ Porov. NATIONAL CLEARINGHOUSE ON CHILD ABUSE AND NEGLECT INFORMATION. *Prevention Fundamentals*. Washington, D.C. : 2002.

⁵ Porov. HANUŠOVÁ, J. *Sexuální zneužívání*. Praha : Sdružení Linka bezpečí, 2005, s. 22-23.

⁶ Porov. PERNEROVÁ, R. A. *Tabu v rodinné komunikaci*. Praha : Portál, 2000, s. 126; VANÍČKOVÁ, E. et al. *Sexuální násilí na dětech*. Praha : Portál, 1999, s. 48,85; ELLIOTTOVÁ, M. *Jak ochránit své dítě*. Praha : Portál, 1997, s. 28-29; TÁUBNER, V. Prevence sexuálního zneužívání dětí, In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání dětí*.

Takéto vzdelávacie programy pre rodičov sa v zahraničí najčastejšie realizujú *v priestoroch školy*, ktorú navštevujú ich deti (u nás zväčša ako špeciálne metodické vstupy v rámci rodičovských združení). Zistilo sa, že takáto forma zvyšuje nielen kvalitu interakcie medzi rodičmi a deťmi, ale aj dôveru rodičov k učiteľom a otvorenosť pre spoločné riešenie problémov. V niektorých krajinách sa vzdelávanie rodičov realizuje aj menej formálnym spôsobom, a to tak, že vyškolení rodičia navštevujú iných rodičov *priamo v ich domácnosti*. Táto forma vyhovuje obzvlášť tým rodičom, ktorí nemajú dôveru k tradičnému vyučovaniu v skupinách a nie sú ani ochotní dochádzať na nejaké stretnutia ďaleko od svojho domu. Skúsenosti však upozorňujú na jednu podstatnú nevýhodu pri domácich návštevách, a síce, že napriek najlepším úmyslom návštevníka sa rozhovor väčšinou zvrtnie na rodinné problémy a vzdelávacia zložka je zatlačená do úzadia. Ďalšou alternatívou pre vzdelávanie rodičov sú *špecializované knižnice*. Skúsenosti však ukázali, že ak v týchto knižniciach chýba možnosť interakcie s vyškoleným pracovníkom, teda možnosť poradenstva, rodičia ich len málo navštevujú.⁷

Osveta širokej verejnosti má nesmierny význam z hľadiska prevencie CSA. Nevedomosť ľudí, mýty⁸ a ilúzie⁹, zľahčovanie a popieranie krutej reality posilňujú odvahu páchateľov k tomu, aby si našli svoje obeť.

Praha : Grada Publishing, 2005, s. 51-55; NATIONAL CENTER ON CHILD ABUSE AND NEGLECT. *Lessons Learned : Prevention Components*. Washington, D.C. : 1996; PACEWICZ, A. *Sexual Abuse of Children – Diagnosis, Therapy and Prevention*. Nobody's Children Foundation, 2004; DARO, D. *Preventing Child Sexual Abuse*. Chapin Hall Center for Children, University of Chicago, 2003.

⁷ Porov. NATIONAL CLEARINGHOUSE ON CHILD ABUSE AND NEGLECT INFORMATION. *Prevention Fundamentals*. Washington, D.C. : 2002.

⁸ Medzi najčastejšie mýty sa zaradujú nasledujúce tvrdenia: 1) CSA neexistuje alebo je zriedkavým javom. Prípadne, stáva sa to len niekde vo svete, u nás určite nie (my sme predsa kresťanská krajina).; 2) Deti si vymýšľajú príbehy a o CSA klamú. Treba ich brať s rezervou.; 3) Deti bývajú pravdepodobnejšie sexuálne zneužívané neznámym páchateľom.; 4) Páchateľmi sú zväčša muži čudní, retardovaní alebo blázni, násilní, starí, homosexuálni, sociálne neprispôsobiví.; 5) Ak sú deti poučené o tom, čomu sa majú vyhýbať, nebudú zneužívané. CSA sa môže prihodiť len zlým deťom alebo deťom zo sociálne slabších rodín.; 6) CSA je zvyčajne jednorázový čin, ktorý zabíja pohlavný styk.; 7) Ak to deti dovoľia, ak nepovedia „nie“, ak sa nestážujú, ak nevykazujú výrazné znaky nepohody – nie je to zneužívanie. Ba ak zažijú vzrušenie – musí sa im to predsa páčiť. ; 8) Obet má určitý podiel viny alebo je vinná, pretože dotýčného zvädzala, provokovala, nebránila sa, ba spolupracovala pri čine.; 9) Nenásilné sexuálne správanie medzi dieťaťom a dospelým nie je pre dieťa škodlivé.

⁹ Najfrekvencovanejšou ilúziou v súvislosti s problematikou sexuálneho zneužívania je predpoklad laikov, že ak sa aj podozrivý niečoho nelegálneho dopustil, istotne išlo len o nejaké pošmyknutie, krátkodobé zlyhanie, jednorázový čin, ktorý sa už nebude opakovať. Obdobne naivné je, keď si laici myslia, že dokážu odhaliť, či podozrivý klame alebo hovorí pravdu.

Zároveň to povzbudzuje aj ich optimizmus, že každého oklamú svojimi manipulatívnymi technikami a že ich nikto nikdy neodhalí, neusvedčí a nepotrestá. Ak sa však povedomie, teda informovanosť širokej verejnosti o fenoméne CSA zvyšuje, potenciálnych i reálnych páchatelov CSA to môže značne brzdiť. Osveta zároveň láme tabu mlčania okolo sexuálneho násillia, čím premostuje priepasť medzi potenciálnymi i reálnymi obeťami a dostupnosťou pomoci. Len v prostredí, kde je verejná mienka na strane obeť, kde sa o CSA hovorí pravdivo a otvorene, nadobúdajú obeť pocit bezpečia nevyhnutný k tomu, aby vôbec mohli prehovoriť, hľadať a nájsť porozumenie, ochranu a oporu na dlhej ceste zotavovania sa z následkov traumy. Primárna prevencia takto uľahčuje prevenciu terciárnu, ktorou sa ešte budeme zaoberať.

Tretiu skupinu adresátov primárnej prevencie tvoria deti a mládež; ide vlastne o potenciálne obeť trestného činu CSA. Hlavnou zložkou primárnej prevencie je v tomto prípade správna výchova detí, ktorá osobnosť dieťaťa pozitívne rozvíja, a nie ubíja. Ide o to, aby sa predchádzalo takým osobnostným deficitom, teda určitým zraniteľnosťami, ktoré páchatelom CSA uľahčujú manipuláciu dieťaťa. Vo všeobecnosti to znamená, že dieťa má byť výchovne formované tak, aby bolo primerane svojmu veku: (1) harmonickou osobnosťou, ktorá si je vedomá samej seba a svojich práv; (2) schopné kriticky uvažovať, hodnotiť správanie iných osôb, vrátane situácií, ktoré môžu ohrozovať alebo už ohrozujú jeho práva, stav bezpečia a zdravie; (3) otvorené a schopné hľadať pomoc, ak sú jeho práva ohrozované. Takto zameraná výchova sa má uskutočňovať predovšetkým v rodine, ale aj v škole.¹⁰

Kvôli prevencii CSA by deti mali absolvovať aj špeciálny program, ktorý sa väčšinou realizuje v rámci sexuálnej (resp. výchovy k manželstvu a rodičovstvu) alebo etickej výchovy. Takýto prevenčný program musí zahŕňať prácu na nasledujúcich postojoch:

- telo je hodnotou, ktorú má každé dieťa právo chrániť;
- existujú bezpečné a nebezpečné dotyky a dieťa má právo odmietnuť nežnosti a dotyky, ktoré sa mu nepáčia;
- existujú dobré a zlé tajomstvá a dieťa má právo prezradiť tajomstvá, ktoré sa mu nepáčia alebo sú mu nepríjemné;
- dieťa má právo dôverovať viac svojim pocitom než tvrdeniam a presviedčaniu dospelého;

¹⁰ Porov. TÄUBNER, V. Prevence sexuálního zneužívání dětí, In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání dětí*. Praha : Grada Publishing, 2005, s. 62-63. VANÍČKOVÁ, E. et al. *Sexuální násillí na dětech*. Praha : Portál, 1999, s. 85.

- dieťa má právo v určitých situáciách i dospelým hovoriť nie (odmietnuť pomoc, službu, odpoveď, dar), neposlúchať a brániť sa;
- dieťa má právo hľadať pomoc, keď cíti, že ju potrebuje;
- tým, že sa dieťa zverí, môže ubližovanie zastaviť.

Vzhľadom na to, že aj veľmi malé deti sa môžu stať obeťami CSA, základy prevencie je dôležité klásť už v predškolskom veku. Z toho plynú zvýšené nároky na vekovú primeranosť obsahu preventívnych programov za súčasného neznižovania ich účinnosti a rozsiahlosti.¹¹ Program treba však opakovať viackrát v priebehu základnej školskej dochádzky, aby sa naučené vedomosti a získané spôsobilosti u detí upevňovali.

Treba podotknúť, že prevenčné programy pre deti môžu prinášať i určité negatívne dôsledky. Sústreďenie pozornosti na možnosť ohrozenia zo strany dospelých môže vyvolať zvlášť u malých detí obavy a podlomiť ich dôveru k dospelým. Niektorí autori však tvrdia, že strach je síce nepríjemný, no netreba ho chápať negatívne; naopak, zistilo sa, že deti, ktoré sa báli, naučili sa viac a mali tak z programu väčší úžitok.¹²

Metódy primárnej prevencie zamerané na deti a mládež sú síce dôležité, ale dovolili sme si ich zaradiť až na tretie miesto. Dôvodom k tomu je fakt, že zahraniční odborníci, ktorí zhodnocujú skúsenosť z približne 45-ročnej práce na poli prevencie CSA, priznávajú istý omyl: tým, že sa prevenčné úsilie v minulosti sústredilo na deti, odovzdávalo sa im posolstvo, že sa majú vedieť ochrániť pred zneužitím. Dnes si odborníci jasnejšie uvedomujú, že zodpovednosť za ochranu detí prislúcha predovšetkým dospelým – preto oni musia byť prvými adresátmi projektov prevencie CSA. Okrem toho efektivita prevenčných programov pre deti nie je jednoznačná. Ak sa zmerajú vedomosti detí pred absolvovaním programu a po ňom, možno zaznamenať výrazný pozitívny posun. No takýto údaj nehovorí nič o tom, ako sa deti zachovávajú v reálnej situácii ohrozenia. Navyše prístup páchateľa k potenciálnej obeti môže byť taký jemný a zákerný, že ani pre uvedomelé dieťa to nemusí byť ľahké rozpoznať. Koniec koncov, aj dospelého človeka môže páchateľ skvelo oklamať.¹³

¹¹ Porov. TÄUBNER, V. Prevence sexuálního zneužívání dětí, In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání dětí*. Praha : Grada Publishing, 2005, s. 70-71. ELLIOTTOVÁ, M. *Jak ochránit své dítě*. Praha : Portál, 1997, s. 20-24; DARO, D. *Preventing Child Sexual Abuse*. Chapin Hall Center for Children, University of Chicago, 2003; VANÍČKOVÁ, E. et al. *Sexuální násilí na dětech*. Praha : Portál, 1999, s. 85.

¹² Porov. VANÍČKOVÁ, E. et al. *Sexuální násilí na dětech*. Praha : Portál, 1999, s. 85-86.

¹³ Porov. DARO, D. *Preventing Child Sexual Abuse*. Chapin Hall Center for Children, University of Chicago, 2003; LEVENTHAL, J. Programs to prevent sexual abuse. In: *Child Abuse and Neglect*. New York : 1987, s. 169-171; MELTON, G. The improbability of prevention of sexual abuse. In: WILLIS, D. et al (eds.) *Child Abuse Prevention*. New

Finančné i ľudské náklady spojené s poskytovaním služieb primárnej prevencie nie sú istotne zanedbateľné. No z dlhodobého hľadiska je to oveľa lacnejšia stratégia ako neskoršie odstraňovanie následkov CSA.

Sekundárna prevencia

Sekundárna prevencia sa zameriava na faktory, ktoré nejakým spôsobom zvyšujú či podmieňujú riziko CSA. Súčasťou jej práce je vytypovanie či aktívne vyhľadávanie (depistáž) rizikových detí, rizikových dospelých, rizikových rodín i rizikových situácií a následné zámerné pôsobenie na ne takým spôsobom, aby sa riziko CSA znížilo na minimum. Sekundárnu prevenciu možno nazvať aj selektívnou, pretože sa snaží pôsobiť iba na vybrané, vysoko ohrozené skupiny populácie.

V rámci sekundárnej prevencie je dôležité korigovať u detí rizikové osobnostné črty, ktoré sú zväčša výsledkom nezdravého výchovného pôsobenia. Je potrebné u nich rozvíjať také spôsobilosti a správanie, ktorými sa vytvárajú systémy aktívnej sebaobrany voči možnému sexuálnemu zneužitiu. Východiskom sekundárnej prevencie je však najmä dôsledný dozor nad malými deťmi (čo vyžaduje aj starostlivé preverovanie osôb, ktoré sa s dieťaťom dostávajú do kontaktu), a to až do konca predškolského veku. Aj u detí školského veku je ešte potrebný zosilnený dozor, minimálne v podobe priebežnej informovanosti o tom, kde sa dieťa nachádza, s kým je a čo robí. Dôležitosť dozoru súvisí s faktom, že malé deti sú ohrozené úplne všetky; až s rastúcim vekom a zrením osobnosti možno uvažovať o postupnom znižovaní rizikivosti.¹⁴

Pokiaľ ide o rizikových dospelých, máme tu na mysli potenciálnych páchatelov. V rámci sekundárnej prevencie je dôležité vnímať rôzne varovné signály, ktoré môžu byť prítomné u potenciálnych páchatelov. Tieto varovné znaky možno zhrnúť do troch hlavných oblastí: (1) extrémny v sexuálnom vývine, (2) dysfunkcie v oblasti vzťahov, (3) kognitívne distorzie (čiže názorové a postojoyé deformácie).¹⁵

Cieľom sekundárnej prevencie je znížiť alebo celkom vylúčiť riziko, že osoby, ktoré sú nositeľmi daných varovných znakov, spáchajú čin CSA. Pokiaľ ide o rizikových dospelých, základným predpokladom prevencie je, že osoby, u ktorých sa aktívne podporuje ich fyzické, duchovné, emocionálne a psychologické zdravie, sú menej náchylné prekračovať sexuál-

York : Wiley, 1992; BOLEN, R. M. BOLEN, Rebecca M. (2003) Child sexual abuse: Prevention or promotion? In: *Social Work*. 2003, s. 174-186.

¹⁴ Porov. TÄUBNER, V. Prevence sexuálního zneužívání dětí, In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání dětí*. Praha : Grada Publishing, 2005, s. 64-65.

¹⁵ Podrobný výpočet jednotlivých varovných znakov spadajúcich do troch uvedených oblastí možno nájsť v publikácii: MICHANČOVÁ, S. *Páchatel sexuálneho zneužívania detí medzi nami*. Prešov : Prešovská univerzita, 2005, s. 33-35.

ne hranice. Riziko ubližovania iným sa značne znižuje cez sebazpoznanie a starostlivosť o seba. Napr.: Ak jedinec rozumie svojej osobnej histórii a jej dopadu na neho, jeho správanie a vnímanie bude menej pravdepodobne usmerňované jeho minulosťou. Ak si je jedinec vedomý svojich osobných potrieb a ak sa o ne primerane stará, je menej náchylný neprimerane uspokojovať tieto potreby vo svojich vzťahoch. Ak si je jedinec vedomý moci vyplývajúcej z jeho roly a toho, ako táto moc pôsobí na iných, je nižšia pravdepodobnosť, že svoju moc bude zneužívať.¹⁶

Podstatné je, aby jedinci s rizikovými znakmi včas vyhľadali alebo boli odporúčaní do starostlivosti odborníkov (poradenských psychológov, psychoterapeutov, psychiatrov, sexuológov i pastoračných pracovníkov), ktorí by sa rôznymi metódami snažili primerane usmerniť týchto klientov a podporiť ich celkové zdravie. Do sekundárnej prevencie zameranej na potenciálnych páchatelov možno zahrnúť aj špeciálne terapeuticko-vzdelávacie programy pre deti s problémových sexuálnym správaním. (V tomto kontexte máme na mysli najmä prípady CSA, kde „páchatelom“ je dieťa do dvanásť rokov. Takéto deti nemožno nazvať páchatelmi v pravom slova zmysle, avšak ich správanie je rizikovým faktorom pre páchanie CSA aj v dospelosti, v prípade, že nedôjde k včasnej intervencii.)¹⁷

Aj v rodinnom prostredí možno identifikovať faktory, ktoré zvyšujú alebo podmieňujú riziko CSA. Podľa výskumov sú rodiny obetí CSA menej kohézne (súdržné), neusporiadanejšie a vo všeobecnosti dysfunkčnejšie než rodiny nezneužitých jedincov.¹⁸ U rizikových rodín sa často objavuje problémová komunikácia, nedostatok emocionálnej blízkosti a flexibility a sociálna izolácia. Ako ďalšie rizikové faktory sa uvádzajú: manželské problémy, alkoholová alebo iná drogová závislosť rodičov, príliš ochraňujúci (protektívny) postoj voči deťom, nízke vzdelanie matky, negatívne postoje k sexualite, emočná nestabilita (impulzivita, výbušnosť) rodičov, prítomnosť iného druhu násillia voči členovi rodiny (napr. telesného alebo citového týrania), história antisociálneho správania u rodičov, odmietanie

¹⁶ Porov. GILL, J. J. Priest, Power, and Sexual Abuse. In: *Human Development*. Denver, Colorado: 1995, s. 8-9; VANÍČKOVÁ, E. et al. *Sexuální násill na dětech*. Praha : Portál, 1999, s. 38.

¹⁷ Porov. BONNER, B. L. *Children with Sexual Behavior Problems and Adolescent Sex Offenders: Current Research*. Berlin, Germany 2005;

¹⁸ Porov. BERLINER, L. – ELLIOTT, D. M. Sexual abuse of children, s. 51-71. In: BRIERE, J. et al (eds.) *The APSAC Handbook on Child Maltreatment*. Thousand Oaks, CA : Sage Publications, 1996, s. 51-71; HOAGWOOD, K. – STEWART, J. M. Sexually abused children perceptions of family functioning. *Child and Adolescent Social Work*. Springer Netherlands : 1989, s. 139-149; MADONNA, P. G. et al. Family interactions within incest and nonincest families. *The American Journal of Psychiatry*. Washington, 1991, s. 46-49.

zodpovednosti za vlastné správanie, narcistické zameranie, postoj dominancie spojený s necitlivosťou a ponižovaním iných.¹⁹

Finkelhor zhrnul rizikové faktory do dvoch hlavných kategórii: (1) tie faktory, ktoré znižujú kvantitu a kvalitu rodičovskej starostlivosti o deti, a (2) tie, ktoré produkujú zraniteľné, emočne strádamé deti.²⁰ Hoci sa uvedené faktory vyskytujú v pozadí mnohých prípadov CSA, samé osebe neposkytujú vysokú úroveň predvídateľnosti. Inými slovami, prítomnosť ktoréhokolvek z rizikových faktorov nutne neznamená, že dieťa z danej rodiny sa stane obeťou CSA. No zahrnutie týchto rodín do prevenčných programov (ktoré formujú a posilňujú zdravé postoje a správanie rodičov voči deťom, voči sebe i voči iným dospelým) môže riziká vždy znižovať, preto prevenciu netreba podceňovať.

Rizikové situácie sú z hľadiska sekundárnej prevencie CSA charakterizované prítomnosťou potenciálneho páchatela, prítomnosťou potenciálnej obeť a niektorými vonkajšími podmienkami, ktoré umožňujú páchatelovi ľahší prístup k obeť a páchanie delikventnej činnosti. K rizikovým situáciám patrí najmä ponechanie dieťaťa bez dozoru alebo jeho zverenie nepreverenej osobe. Príkladom sekundárnej prevencie môže byť požiadavka, aby osoby, ktoré vykonávajú tzv. baby-sitting, mali doklad o vyšetrení psychológom a sexuológom. Rizikovou situáciou je tiež pohybovanie sa na verejných, ale často pustých miestach (výťahy, schodiská, parky). Príkladom prevencie je v tomto prípade zákaz vstupu detí mladších ako desať rokov do výťahu bez sprievodu dôveryhodnej osoby, ktorý platí v niektorých krajinách.²¹

Špeciálnou kategóriou rizikových situácií sú inštitúcie, ktoré poskytujú vzdelávanie, výchovu a rôzne formy trávenia voľného času pre deti (škola, ľudová škola umenia, centrá voľného času, letné tábory a pod.). Ich rizikovosť spočíva v tom, že páchatelia CSA si často volia zamestnanie, dobrovoľníctvo či koníček, ktoré umožňujú kontakt s deťmi.²² Z hľadiska prevencie by bolo vhodné zaviesť systém preverovania osôb, ktoré sa uchádzajú o pôsobenie v daných inštitúciách.

¹⁹ Porov. DADDs, M. et al. An exploration of family and individual profiles following father daughter incest. In: *Child Abuse & Neglect*. New York, 1991, s. 575-586; FERGUSSON, D. M. et al. Childhood sexual abuse and psychiatric disorders in young adulthood: I. Prevalence of sexual abuse and factors associated with sexual abuse. In: *Journal of the American Academy of Child Psychiatry*, Baltimore, 1996 s. 1355-1364; KUEHNLE, K. *Assessing allegations of child sexual abuse*. Sarasota : Professional resource Press, 1996.

²⁰ Porov. FINKELHOR, D. Current information on the scope and nature of child sexual abuse. In: *The Future of Children*. Princeton University. 1994, s. 31-53.

²¹ Porov. TÄUBNER, V. Prevence sexuálního zneužívání dětí, In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání dětí*. Praha : Grada Publishing, 2005, s. 69-70.

²² Porov. MICHANČOVÁ, S. *Páchatel sexuálního zneužívání dětí mezi námi*. Prešov : Prešovská univerzita, 2005, s. 42.

Terciárna prevencia

Terciárna (alebo indikovaná) prevencia sa zameriava na priame obe CSA, na sekundárne obe (najmä na príbuzných) a na páchatela CSA. Zahŕňa systém (interdisciplinárnych) opatrení, ktorých cieľom je, aby sa deviantný cyklus páchatela zastavil, aby sa znížila pravdepodobnosť, že sa násilie bude opakovať, aby zneužíte dieťa nebolo ďalej poškodzované a aby poškodenie, ktoré utrpela obeť i jej najbližší, bolo v čo najväčšej možnej miere odstránené. Čím skôr sa aplikujú opatrenia terciárnej prevencie voči zainteresovaným adresátom, tým lepšie. Opatrenia, ktoré je potrebné podniknúť v prípade CSA spadajú do troch úrovní: (1) diagnostickej, (2) ochrannej a (3) terapeutickej. Uvedené úrovne môžu v praxi na seba nadväzovať alebo sa realizovať súbežne.

V tomto kontexte diagnostiku chápeme ako proces rozoznávania, že došlo k CSA – teda že jestvuje páchatel trestného činu a jeho obeť. Na začiatku každého jednotlivého prípadu stojí vždy dôvodné podozrenie (ktoré môže mať ktokoľvek, napr. rodinný príslušník, sused, učiteľ, kňaz, opatrovateľ, lekár, psychológ, atď.), a až po ňom nasleduje dôkladné vyšetrovanie, ktoré podozrenie buď potvrdí, alebo vyvráti.

Nech sa už nachádzame v akejkoľvek spoločenskej pozícii, je viac než pravdepodobné, že stretávame obe CSA. Situácia môže mať v podstate niekoľko podôb: (1) dieťa priamo hovorí o sexuálnom zneužívaní a hľadá pomoc; (2) sme priamym svedkom prebiehajúceho CSA; (3) informácia o CSA sa k nám dostane sprostredkovanou od nejakej tretej osoby; (4) všimneme si na dieťati určité varovné signály, ktoré naznačujú, že možno zažilo CSA. Dospelý človek má zákonnú povinnosť zodpovedne zasiahnuť a pomôcť obeť.²³

Ak si situácia nevyžaduje okamžitý zásah (napr. zbadáme jedinca, ktorý sa práve sexuálne ukája v prítomnosti dieťaťa), je potrebné premyslieť si postup intervencie. Prenáhlené reakcie totiž nemusia byť primerané a môžu na psychiku obeť pôsobiť nepriaznivo. Preto je vhodné vyžiadať si radu, najlepšie v špecializovaných zariadeniach.

Následným krokom môže byť nadviazanie dôverného rozhovoru s dieťaťom. V rámci rozhovoru je potrebné dieťaťu: (1) niekoľkými vetami vysvetliť, o čo nám ide – teda dať jasný signál, že vnímame jeho problémy, že nám jeho osud nie je ľahostajný a že ak potrebuje, sme ochotní pomôcť; (2) dať najavo, že nemusí hneď odpovedať, ale že sme otvorení pre to, aby sme ho vypočuli, kedykoľvek sa bude chcieť zdôveriť; (3) pokúsiť sa

²³ Narážame tu na to, čo trestný zákon pozná a postihuje ako tzv. *formy trestnej súčinnosti*.

Ide o konanie, ktoré v podstate súvisí s trestnou činnosťou inej osoby, na ktorej sa síce priamo nepodieľame, ale svojím postojom, prípadne svojou nečinnosťou ju umožňujeme.

otázkami zistiť aspoň základné údaje, ktoré nám pomôžu rozlíšiť, či došlo k zneužívaniu, alebo nie;

Ak rozhovor prinesie informácie o súčasnom alebo minulom sexuálnom zneužívaní dieťaťa, treba sa riadiť základnými zásadami:

- dať dieťaťu najavo, že mu veríme;
- nedramatizovať situáciu, ale ani nepredstierať, že sa nič nestalo;
- vysvetliť dieťaťu, že to, čo sa mu stalo, nie je správne a že sa to nikdy nemalo stať;
- zdôrazniť, že to, čo sa stalo, nie je chybou dieťaťa, že ho v žiadnom prípade neobviňujeme a že budeme stáť pri ňom;
- uistiť dieťa, že je dobré, ak odhaľuje, čo zažilo, lebo teraz je mu možné pomôcť;
- pripraviť dieťa na ďalší postup (nahlásenie, vyšetrovanie, súd, terapeutická starostlivosť) a objasniť mu zmysel týchto krokov.²⁴

Ak je to možné, je vhodné kontaktovať rodičov dieťaťa, ozrejmiť im situáciu, ktorú treba nutne riešiť, a odporúčať im, kde sa môžu obrátiť. V prípade, že páchateľom je jeden z rodičov, treba motivovať nezneužívajúceho rodiča k podniknutiu potrebných krokov. Priateľským, ale dôrazným spôsobom treba rodičov zároveň upozorniť, že ak svoju povinnosť chrániť dieťa zanedbajú, prípad ohlásime kompetentným orgánom.

Kompetentným štátnym orgánom je v tomto kontexte Úrad práce, sociálnych vecí a rodiny, oddelenie sociálnoprávnej ochrany detí a sociálnej kurately.

Diagnóza CSA je veľmi zložitý proces, v ktorom je potrebné hľadať akékoľvek známky svedčiace o tom, že k CSA došlo. Riešenie náročnej úlohy diagnostiky CSA by malo byť sústredené v špecializovaných pracoviskách – detských krízových centrách, kde pracuje interdisciplinárny tím, zložený minimálne z lekára, psychológa a sociálnej pracovníčky. Významná je spolupráca s políciou, ktorá v prípade CSA prevádza vyšetrovanie dieťaťa spoločne s pracovníkmi krízového centra. Podrobný rozhovor s dieťaťom musí viesť školený odborník.²⁵ Diagnostický rozhovor s dieťaťom slúži ako hlavný zdroj potvrdenia alebo vylúčenia CSA. U obetí je potrebné previesť aj psychologické vyšetrenie a lekárske vyšetrenie. Ďalej

²⁴ Porov. DOMINGUEZ, R. Z. et al. Sexual Abuse of Children. In: *Encyclopedia of Crime & Punishment*. Great Barrington, MA : Berkshire Publishing Group, 2001; PACEWICZ, A. *Sexual Abuse of Children – Diagnosis, Therapy and Prevention*. Nobody's Children Foundation, 2004; AULL, M. et al. *Konať proti násiliu na deťoch*. Humenné : Pro Familia; Bratislava : Aspekt, 1999.

²⁵ Porov. DUNOVSKÝ, J. Péče o sexuálně zneužívané děti. In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání : Pachatelé a oběti*. Praha : Grada, 2000, s. 128-129, 135; SPILKOVÁ, J. Vyšetření sexuálně zneužitých dětí. In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání : Pachatelé a oběti*. Praha : Grada, 2000, s. 73, 77.

sa s pomocou rôznych zdrojov (rodičia, iná dôležitá osoba z rodiny, škola) spracováva podrobná sociálna anamnéza dieťaťa.²⁶

Výpovede zainteresovaných osôb, dôkazy, odborné nálezy a znalecké posudky polícia zhromažďuje vo vyšetrovacom spise, ktorý neskôr postúpi prokuratúre; tá rozhoduje o podaní obžaloby, teda o začatí trestného súdneho konania.

Kľúčovými zdrojmi pre posúdenie a potvrdenie konkrétneho prípadu CSA sú:

1. informácie od dieťaťa – získané v priebehu diagnostického rozhovoru;
2. priznanie páchatela – plné priznanie sa páchatela je počas vyšetrovania veľmi zriedkavé, oveľa pravdepodobnejšie je, že páchatel bude popierať, spochybňovať výpoveď dieťaťa a obviňovať dieťa, minimalizovať svoje konanie, používať rôzne sebaospravedlňujúce výroky, aby sa vyhol dôsledkom svojich činov;
3. medicínsky dôkaz – teda možné fyzické znaky, stopy po CSA;
4. iný fyzický dôkaz – napr. nájdenie pornografického materiálu, predmetov či nástrojov používaných pri CSA;
5. svedkovia – príležitostne sa nájdu aj svedkovia daného prípadu CSA, môžu to byť iné deti, ktoré boli tiež zneužívané alebo ktoré pozorovali zneužívanie; môžu jestvovať aj dospelí svedkovia, niekedy je to manželka páchatela.²⁷

Diagnostika každého konkrétneho prípadu CSA je predpokladom a kompasom pre ďalšiu intervenciu, zvlášť pre ochranné a terapeutické opatrenia.

Treba zdôrazniť, že odpoveď spoločnosti voči páchatelovi CSA je extrémne dôležitá pre rehabilitáciu obete – nedostatok dôsledkov pre páchatela môže totiž spôsobiť, že obeť uviazne v ťažko riešiteľnom traumatickom pute s páchatelom.²⁸ Trest odňatia slobody, uloženie liečby, probačných podmienok a dohľadu sú spôsoby, ako chrániť už poškodených, teda primárne a sekundárne obete, ale aj všetky ďalšie potenciálne obete, ktoré by mohli byť poškodené v budúcnosti, ak by nedošlo k intervencii voči páchatelovi. Tento ochranný proces zároveň vyjadruje záujem spoločnosti na znovunastolení spravodlivosti.

V minulosti a ešte aj v súčasnej dobe sa pričasto stáva, že osoba páchatela je chránená viac než osoba obete poškodenej trestným činom,

²⁶ Porov. SPILKOVÁ, J. Vyšetření sexuálně zneužitých dětí. In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání : Pachatelé a oběti*. Praha : Grada, 2000, s. 78; HANUŠOVÁ, J. *Sexuální zneužívání*. Praha : Sdružení Linka bezpečí, 2005, s. 19.

²⁷ Porov. FALLER, K. C. *Child Sexual Abuse : Intervention and Treatment Issues*. 1993, s. 53-57, 35.

²⁸ Porov. HINDMAN, J. *Just Before Dawn*. Ontario : AlexAndria Associates, 1989, s. 113-125.

čím sa jej trauma a poškodenie prehĺbuje. Preto tímy odborníkov z celého sveta vypracovali dokumenty, apelujúce na orgány činné v trestnom konaní, aby zaviedli opatrenia zaručujúce spravodlivý prístup k obetiam. Obete trestných činov, vrátane CSA, majú práva, ktoré majú byť v celom procese rešpektované a dôsledne chránené. Jedná sa predovšetkým o nasledovné práva: právo na dôstojné a súcitné zaobchádzanie; právo byť informovaný; právo na efektívnu pomoc; právo na súkromie; právo byť chránený pred útrapami spôsobenými právnym procesom; právo na bezpečnosť a právo na odškodnenie.²⁹ Okrem uvedených práv majú obete právo na aktívnu účasť vo vyšetrovaní, vrátane práva nahliadať do spisov a robiť si z nich poznámky, právo podať prokuratúre podnet týkajúci sa dôkazových prostriedkov, právo namietat výber súdneho znalca, právo pri pojednávaní klásť obvinenému otázky, právo záverečnej reči, právo zvoliť si advokáta alebo inú osobu na zastupovanie v danom konaní.³⁰

Nezávisle od toho, kto je páchatelom a v akom vzťahu je s obeťou, na ochranu obete možno prijať aj ďalšie opatrenia. V dobe, kedy ešte nie je vynešený rozsudok o vine alebo nevine podozrivého páchatela, prichádzajú do úvahy najmä tieto opatrenia: (1) predbežné zatknutie páchatela vo vyšetrovacej väzbe; (2) nariadenie domáceho väzenia podozrivému páchatelovi. Obeti môže byť poskytnutá ochrana aj tým, že je prijatá do krízového centra s možnosťou prechodného ubytovania. Je však dôstojnejšie a spravodlivejšie, ak sa vytvoria také podmienky, aby obeť nemusela utekať zo svojho prirodzeného prostredia. Priestor pre uloženie ochranných opatrení vzniká aj po uplynutí trestu odňatia slobody. Súd môže nad páchatelom určiť dohľad a stanoviť mu určité podmienky, povinnosti či obmedzenia, ktoré musí dodržiavať (medzi iným napr. aj to, že páchatel nesmie mať kontakt s predošlými obetami, a to priamy, alebo cez tretie osoby).

Terapia znamená službu, liečenie, ošetrovanie a uzdravenie. V terapii ide v podstate o toto: starať sa o človeka tak, že to, čo je v ňom rozbité či poškodené, sa zaceľuje, hojí. Uzdravenie je nielen žiadúce, ale i možné, netreba ho však chápať v aspektoch úplnej dokonalosti, absolútneho zdravia. Uzdravenie je skôr o putovaní na ceste smerujúcej k zvyšovaniu kvality a dôstojnosti ľudského života. V prípade CSA sú adresátni terapeutickej intervencie predovšetkým tieto skupiny osôb: (1) obeť, (2) príbuzní obetí, (3) páchatelia a (4) príbuzní páchatelov.

²⁹ Porov. MEDZINÁRODNÝ ÚRAD PRE PRÁVA DETÍ (IBCR, Kanada). *Spravodlivosť pre maloleté obeť a svedkov trestných činov – príručka*. Bratislava : Ministerstvo Vnútra SR, 2004, s. 10-18.

³⁰ Porov. AULL, M. et al. *Konať proti násiliu na deťoch*. Humenné : Pro Familia; Bratislava : Aspekt, 1999.

V súvislosti s terciárnou prevenciou je ešte potrebné zmieniť sa o fenoméne sekundárnej viktimizácie (t.j. druhotného zraňovania). Ide o nevhodné a škodlivé zaobchádzanie s dieťaťom alebo dospelým potom, čo došlo k odhaleniu CSA. K druhotnému zraňovaniu obetí dochádza, žiaľ, práve v inštitúciách, ktoré by mali byť zárukou poskytnutia ochrany a starostlivosti – napr. v rodine zo strany príbuzných, v škole zo strany pedagógov, v štátnej správe zo strany sociálnych pracovníkov, policajtov a podobne. K najčastejším spôsobom druhotného zraňovania patrí:

- neakceptovanie faktu, že sa daný jedinec stal obeťou trestného činu; obvykle spojené s minimalizovaním významu a dopadu páchatelovho konania;
- spochybňovanie, či sa skutok vôbec stal, či nie je vymyslený alebo zinscenovaný;
- netaktný, necitlivý a ľahostajný prístup k obeť (neochota zohľadňovať terapeutické potreby traumatizovaného jedinca);
- opakované a dlhotrvajúce výsluchy obete;
- nútenie obete ku konfrontácii s obvineným;
- nevhodné mentorovanie s poukazovaním na istý podiel viny obete na spáchanom skutku,
- vyčítanie problémov, ktorým po odhalení čelí rodina obete, páchatel a jeho rodina;
- ponížovanie obete komunikáciou terapeuta či sociálneho pracovníka;
- neposkytnutie informácií obeť nutných k rešpektovaniu jej práv.³¹

Najväčším zdrojom druhotného zraňovania obete CSA je nízka kvalifikovanosť pracovníkov prichádzajúcich do kontaktu s obeťou na jednotlivých úsekoch terciárnej prevencie – teda v rámci diagnostiky, ochrany či terapeutického pôsobenia. Je teda zrejmé, že primárna prevencia – máme na mysli vzdelávanie a osvetu – výrazne podmieňuje kvalitu pomoci, ktorú sa obeť dostane, a teda aj jej ďalší osud.

Záver

Byť zorientovaný v problematike prevencie CSA je výzvou pre všetky pomáhajúce profesie. Nie je to úloha len pre sociálnych pracovníkov, učiteľov, policajtov, či lekárov, ale aj pre kňazov a pastoračných pracovníkov. Základy prevencie CSA sú pre všetky tieto profesie rovnaké, špecifiká prevencie vyžadujú podrobnejšie rozpracovanie „šité na mieru“ danej profe-

³¹ Porov. SPILKOVÁ, J. Krizová intervence. In: VANÍČKOVÁ, E. a kol. *Sexuální násilí na dětech*. Praha : Portál, 1999, s. 56-57; ŽELÁSKO, P. Pohlavní zneužívání : Vývoj a trendy podle policejních poznatků a statistik. In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání : Pachatelé a oběti*. Praha : Grada, 2000, s. 34-37.

sie, organizácie či inštitúcie; to už však nie je témou tohto článku. Každopádne však platí, že odborné poznatky sú pre kvalitný systém prevencie nevyhnutné. Kresťan môže istotne pri prevencii rátať s Božou pomocou, ale je dôležité aby si vieru v Božiu pomoc nezamieňal s postojom vlastnej pasivity voči problematike alebo s naivným optimizmom, že jeho Boh zázračne ochráni pred všetkým zlým. Božiu pomoc je potrebné vnímať skôr v tom, že vložil do ľudí obrovský potenciál vysporiadať sa so zlom a utrpením.

Zoznam použitej literatúry

- AULL, M. et al. *Konať proti násiliu na deťoch*. Humenné : Pro Familia; Bratislava : Aspekt, 1999, ISBN 80-967964-1-0.
- BERLINER, L. – ELLIOTT, D. M. Sexual abuse of children, s. 51-71. In: BRIERE, J. et al (eds.) *The APSAC Handbook on Child Maltreatment*. Thousand Oaks, CA : Sage Publications, 1996, 464 s., ISBN 0803955979.
- BOLEN, R. M. Child sexual abuse: Prevention or promotion? In: *Social Work*. April 2003, vol. 48, no. 2, p. 174-186, ISSN 00378046.
- BONNER, B. L. *Children with Sexual Behavior Problems and Adolescent Sex Offenders: Current Research*. Paper presented at The 10th ISPCAN European Conference on Child Abuse and Neglect : New Developments in Science and Practice : Influences on Child Protection. Berlin, Germany : September 11- 14, 2005.
- DADDS, M. et al. An exploration of family and individual profiles following father daughter incest. In: *Child Abuse & Neglect*. New York : 1991, no. 5, p. 575-586, ISSN 0145-2134.
- DARO, D. *Preventing Child Sexual Abuse*. Chapin Hall Center for Children, University of Chicago, 2003.
- DOMINGUEZ, R. Z. et al. Sexual Abuse of Children. In: *Encyclopedia of Crime & Punishment*. Great Barrington, MA : Berkshire Publishing Group, 2001, [online], [citované 2004-12-07], dostupné na internete: <http://www.childtrauma.org/sexual_abuse.html>.
- DUNOVSKÝ, J. Péče o sexuálně zneužívané děti. s. 126-137. In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání : Pachatelé a oběti*. Praha : Grada, 2000, 212 s., ISBN 80-7169-795-8.
- ELLIOTTOVÁ, M. *Jak ochránit své dítě*. Praha : Portál, 1997, 173 s., ISBN 80-7178-157-6.
- FALLER, K. C. *Child Sexual Abuse : Intervention and Treatment Issues*. 1993, [online], [citované 2001-11-09], dostupné na internete: <<http://www.calib.com/nccanch/pubs/usermanuals/sexabuse/sexabuse.pdf>>.

- FERGUSON, D. M. et al. Childhood sexual abuse and psychiatric disorders in young adulthood: I. Prevalence of sexual abuse and factors associated with sexual abuse. In: *Journal of the American Academy of Child Psychiatry*, Baltimore: Oct 1996, vol. 35, no. 10, p. 1355, 10 p., ISSN 08908567.
- FINKELHOR, D. Current information on the scope and nature of child sexual abuse. In: *The Future of Children*. Princeton University. 1994, Summer-Fall, 4(2): p. 31-53. ISSN 1054-8289.
- GILL, J. J. Priest, Power, and Sexual Abuse. In: *Human Development*. Denver, Colorado: 1995, vol. 16, no. 2, ISSN 0197-3096.
- HANUŠOVÁ, J. *Sexuální zneužívání*. Praha : Sdružení Linka bezpečí, 2005, 36 s.
- HINDMAN, J. Just Before Dawn : From the Shadows of Tradition to New Reflections in Trauma Assessment and Treatment of Sexual Victimization. Ontario : AlexAndria Associates, 1989, 462 s., ISBN 0-9611034-4-2.
- HOAGWOOD, K. – STEWART, J. M. Sexually abused children perceptions of family functioning. *Child and Adolescent Social Work*. Springer Netherlands : 1989, vol. 6, no 2, p. 139-149, ISSN 0738-0151.
- KUEHNLE, K. *Assessing allegations of child sexual abuse*. Sarasota : Professional resource Press, 1996, 380 s., ISBN 1568870094.
- LEVENTHAL, J. Programs to prevent sexual abuse. In: *Child Abuse and Neglect*. New York : 1987, vol. 11, no. 2, p. 169-171, ISSN 0145-2134.
- MADONNA, P. G. et al. Family interactions within incest and nonincest families. *The American Journal of Psychiatry*. Washington : Januar 1991, vol. 148, no. 1, p. 46-49, ISSN 0002953X.
- MEDZINÁRODNÝ ÚRAD PRE PRÁVA DETÍ (IBCR, Kanada). *Spravodlivosť pre maloleté obeť a svedkov trestných činov – príručka*. Bratislava : Ministerstvo Vnútra SR – Rada vlády SR pre prevenciu kriminality, 2004, 25 s., [online], [citované 2006-01-11], dostupné na internete: <http://www.minv.sk/prevenicia/pages/prevenicia/publikacie/publikacie/sprav_deti.doc>.
- MELTON, G. The improbability of prevention of sexual abuse. In: WILLIS, D. et al (eds.) *Child Abuse Prevention*. New York : Wiley, 1992, ISBN 0-471-63419-0.
- MICHANČOVÁ, S. *Páchateľ sexuálneho zneužívania detí medzi nami*. Prešov : Prešovská univerzita, 2005, 160 s., ISBN 80-8068-364-6.
- MILES, G. – STEPHENSON, P. *Children and Sexual Abuse and Exploitation*. Shropshire, United Kingdom : Tearfund, 2001, 88 s.
- NATIONAL CENTER ON CHILD ABUSE AND NEGLECT. Lessons Learned : Prevention Components. Washington, D.C. : 1996, [online], [citova-

- né 2000-09-26], dostupné na internete: <<http://nccanch.acf.hhs.gov/pubs/otherpubs/lessons/prevcomp.cfm>>.
- NATIONAL CLEARINGHOUSE ON CHILD ABUSE AND NEGLECT INFORMATION. Prevention Fundamentals. Washington, D.C. : 2002, [online], [citované 2002-02-02], dostupné na internete: www.calib.com/nccanch/pubs/>.
- PACEWICZ, A. Sexual Abuse of Children – Diagnosis, Therapy and Prevention. Nobody's Children Foundation, 2004, [online], [citované 2005-07-14], dostupné na internete: <<http://www.canee.net/index/?id=fbd7939d674997cdb4692d34de8633c4>>.
- PERNEROVÁ, R. A. *Tabu v rodinné komunikaci*. Praha : Portál, 2000, 168 s., ISBN 80-7178-363-3.
- SAJKOWSKA, M. How to organize local system of assistance for abused children : Part III : Training. 2005, [online], [citované 2005-06-12], dostupné na internete: <<http://www.canee.net/index/?id=698d51a-19d8a121ce581499d7b701668>>.
- SPIPKOVÁ, J. Krizová intervence, s. 51-57. In: VANÍČKOVÁ, E. a kol. *Sexuální násilí na dětech : Výskyt, podoby, diagnostika, terapie, prevence*. Praha : Portál, 1999, 118 s., ISBN 80-7178-286-6.
- SPIPKOVÁ, J. Vyšetření sexuálně zneužitých dětí. s. 73-81. In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání : Pachatelé a oběti*. Praha : Grada, 2000, 212 s., ISBN 80-7169-795-8.
- TÄUBNER, V. Prevence sexuálního zneužívání dětí, s. 57-85. In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání dětí*. Praha : Grada Publishing, 2005, 264 s., ISBN 80-247-0929-5.
- VANÍČKOVÁ, E. et al. *Sexuální násilí na dětech*. Praha : Portál, 1999, 118 s., ISBN 80-7178-286-6.
- ŽELÁSKO, P. Pohlavní zneužívání : Vývoj a trendy podle policejních poznatků a statistik. s. 28-37. In: WEISS, P. a kol. *Sexuální zneužívání : Pachatelé a oběti*. Praha : Grada, 2000, 212 s., ISBN 80-7169-795-8.

Katechéza a evanjelium ako misijné poslanie v živote blahoslaveného Jána Pavla II.

IVANA HALGAŠOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *This paper analyzes the need for catechesis and the Gospel, following the pontificate of beatified John Paul II, and points to missionary link of Jesus Christ. The current option appears to refer to elements of catechesis leading to the proclamation of the Gospel and to the achievement of mission activity and its goals. The contribution brings important aspects of the mission of Blessed John Paul II. in the context of the encyclical Redemptoris Missio. It is a challenge for theologians and laymen to spread the Gospel message and then bear witness to unbelievers among the people and faithful Christians.*

Key words: *Catechesis. Evangelism. Gospel. Missionary. Testimony. Missionary activity of the laity.*

Úvod

Dnešná doba sa vyznačuje nielen náhlými premenami ovplyvňujúcimi človeka, jeho úsudky, túžby, spôsob myslenia i konania, ale aj obnovenými, dynamickými koncepciami kresťanského ohlasovania a výchovy.

Ústrednou témou posledných príhovorov bl. Jána Pavla II. boli nebezpečenstvá sekulárnej spoločnosti, ktoré aj v súčasnosti sú čím ďalej, tým viac nepriateľské voči kresťanským princípom. Toto pre nás predstavuje dvojité výzvu:

1. potrebu obraňovať Cirkev a veriacych pred degradáciou kresťanstva;
2. ako aj potrebu presvedčiť samotných kresťanov ohlasovať kresťanstvo a zmeniť tak spoločnosť.

V roku 1975 vydal pápež Pavol VI. apoštolskú exhortáciu *Evangelii nuntiandi – O ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete*, ktorou pripravil pôdu pre zapustenie koreňov hnutia „novej evanjelizácie“ v Cirkvi. V máji roku 2004 vo svojom príhovore americkým biskupom Ján Pavol II. do väč-

šej hĺbky vysvetlil, čo znamená táto nová evanjelizácia. Pápež povedal, že každý kresťan nosí „zodpovednosť za pravdu,“ ktorá nám bola podaná prostredníctvom cirkevnej Tradície, a ktorú máme ďalej verne podávať. Ohlasovanie evanjelia v súčasnej spoločnosti nie je ľahké a potrebuje sa priamo vysporiadať s *„rozšíreným duchom agnosticizmu a relativizmu, ktorý vrbol pochybnosti na schopnosť nášho rozumu spoznať pravdu, ktorá ako jediná uspokojí nepokojné ľudské srdce na jeho ceste hľadania zmyslu v živote“*.¹ V našej dobe, s ľudstvom v pohybe a hľadaní, je potrebný nový popud aj na misionársku činnosť Cirkvi. Horizonty a možnosti misií sa rozširujú a my kresťania sme vyzvaní prejavíť apoštolskú odvahu, ktorá sa zakladá na dôvere v Ducha. On je hlavnou postavou misií.

Myšlienkou k napísaniu tohto príspevku je skutočnosť, týkajúca sa hodnotného a verím, že pre Cirkev prínosného príkladu nasledovania Ježiša Krista na Apoštolskom stolci v osobe pápeža Jána Pavla, ktorého nástupca Benedikt XVI. dňa 1. mája tohto roku vyhlásil za blahoslaveného. Pápež, ktorý si získal srdcia mnohých z nás už prostredníctvom encykliky *Redemptoris missio*, vydanéj v dvanástom roku svojho pontifikátu, zanechal svetu jedno nádherné posolstvo s veľkou duchovnou hĺbkou úvah smerujúcich k jeho naplneniu. V rámci danej problematiky sa v príspevku dominantnou javí úloha poslanca vyplývajúca z misijného príkazu Ježiša Krista. V závere príspevok zhodnocuje dôležité aspekty misijného poslania Svätého Otca Jána Pavla II. a jeho odkaz budúcej generácii. Skutočnosť ohlasovania evanjelia má povzbudiť dnešného človeka k hlbšej reflexii a zamysleniu sa nad poslaním viery a jej vzťahu k povolaniu, v ktorom sa daný človek nachádza. Má rozšíriť pole doterajšieho misijného pôsobenia o novú misijnú činnosť a na základe osobného stretnutia s Kristom vydávať svedectvo medzi neveriacimi ľuďmi i málo zapálenými kresťanmi.

Uvedenie do poslania – jedna zo základných úloh katechézy a evanjelizácie

Katechéza je základným prvkom uvádzania do kresťanského života a je úzko spätá so sviatosťami uvádzania, najmä s krstom, „sviatosťou viery“. (porov. KKC 1122) Nato, aby Cirkev splnila cieľ katechizácie, pomôť k živému, výslovnému a činorodému vyznaniu viery, odovzdáva katechumenom a katechizovaným živú skúsenosť, akú má s evanjeliom, svoju vieru, aby si ju osvojili vyznávaním. Preto *„pravá katechéza je vždy usporiadanou a systematickou iniciáciou do zjavenia, ktoré Boh o sebe samom dal človekovi v Ježišovi Kristovi, teda do zjavenia, ktoré Cirkev stráži, opatruje*

¹ Ján Pavol II. vyzýva veriacich na novú evanjelizáciu. http://www.calvary.sk/download/Jp_II_nova_evanjelizacia.doc - (29.06.2008).

vo svojej živej pamäti a vo Svätom Písme a neustále podáva ďalej prostredníctvom ústneho a činného podania z pokolenia na pokolenie“.²

Katechéza je rovnako otvorená misijnému dynamizmu.³ Usiluje sa včleniť Ježišových učeníkov do spoločnosti, aby v profesnom, kultúrnom a spoločenskom živote boli prítomní ako kresťania. Pripravuje ich aj na to, aby ponúkali svoju spoluprácu v rôznych cirkevných službách každý podľa vlastného povolania (porov. KKC 898-900).

Katechéza by mala živiť a udržiavať evanjeliové postoje, ku ktorým Ježiš privádzal svojich učeníkov, keď začínal svoje poslanie: ísť hľadať zabľudnú ovcu, kázať a zároveň uzdravovať, byť chudobní, bez zlata a meša, vedieť prijať odmietnutie a prenasledovanie, skladať dôveru v Otca a v pomoc Svätého Ducha, nečakať inú odmenu ako radosť, že môžeme pracovať pre nebeské Kráľovstvo (porov. Mt 10,5-42 a Lk 10,1-20).⁴

Termín evanjelizácia v širšom zmysle zahŕňa celé poslanie Cirkvi, je určená celému ľudstvu. A preto každý človek má právo počuť o Božej „blahozvesti“, ktorá sa v Kristovi ukazuje a daruje. Ide o právo dané Pánom každej ľudskej osobe, a preto môže každý muž a každá žena so svätým Pavlom pravdivo povedať: „*Miluje ma a vydal seba samého za mňa*“ (Gal 2, 20). Tomuto právu zodpovedá povinnosť evanjelizovať: „*Veď ak hlásam evanjelium, nemám sa čím chváliť, je to moja povinnosť a beda mi, keby som evanjelium nehlásal*“ (1 Kor 9, 16).⁵

Evanjelizácia je dynamickým procesom, ktorý môžeme rozdeliť do troch etáp:

- a) prvá evanjelizácia – misijná
- b) pastoraľná evanjelizácia
- c) nová evanjelizácia.

Prvou evanjelizáciou rozumieme hlásanie Krista tým, ktorí ho ešte nepoznajú. Končí so vznikom zreých kresťanských spoločenstiev. Ten, kto prijal Evanjelium, kto získal od Ježiša Krista poznanie plného zmyslu svojho bytia, kto jeho zásluhou dosiahol stretnutie s Bohom, ten ďalej evanjelizuje iných, dáva im nový základ pohľadu na život.

V rámci druhej etapy – pastoraľnej evanjelizácie, sa cieľ zakladá na prehĺbení viery tých, ktorí sa pokladajú za veriacich. Aby ich viera ustavične dozrievala je potrebné snažiť sa ju zdokonaľovať, prehľbovať a oživovať, aby sa stali ešte opravdivejšími veriacimi. Túto činnosť môžeme nazvať

² JÁN PAVOL II.: *Catechesi tradendae, apoštolská exhortácia o katechéze v dnešnej dobe*, čl. 22. <http://www.kbs.sk/?cid=1117275051> (20.05.2011).

³ Porov. JÁN PAVOL II.: *Catechesi tradendae*, čl. 24. <http://www.kbs.sk/?cid=1117275051> (20.05.2011).

⁴ BELÁK, B.: *Všeobecné direktórium pre katechizáciu*. Trnava : SSV, 1999. s. 90.

⁵ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Vieroučná nóta o niektorých aspektoch evanjelizácie*. Trnava : SSV, 2008. s. 4 – 5.

autoevanjelizáciou Cirkvi alebo evanjelizáciou samého seba. Cirkev musí byť stále evanjelizovaná, aby mohla ďalej evanjelizovať.

Cieľom novej evanjelizácie nemôže byť iba „oživovanie viery“, ale musí to byť budenie či dokonca nové rodenie. Preto môžeme povedať, že „povolanie do novej evanjelizácie, je predovšetkým povolanie k obráteniu, návratu. Nová evanjelizácia musí hľadať nové cesty, aby evanjelium, ktoré je nemeniteľné, došlo ku všetkým ľuďom, konkrétne zasa k tým, čo vo viere ochabli, má viesť k ozajstnému obráteniu. Musí ukázať človeku, že ho Boh miluje“.⁶

Ježišov misijný odkaz

Ježiš po svojom zmŕtvychvstaní poslal od Otca Ducha Svätého, aby pôsobením zvnútra zavŕšil dielo spásy a podnietil učeníkov pokračovať v jeho vlastnom poslaní na celom svete tak, ako jeho poslal Otec v svojom čase: „*Ako mňa poslal Otec, aj ja posielam vás*“ (Jn 20, 21). On bol prvým a najväčším evanjelizátorom. Ohlasoval Božie kráľovstvo ako nový a definitívny Boží zásah do dejín a toto ohlasovanie nazval „evanjelium“, to jest radostná zvesť. Božiemu kráľovstvu venoval celú svoju pozemskú existenciu: dával spoznať, v čom spočíva radosť zo začlenenia do Kráľovstva, jeho požiadavky a „magnu chartu“, tajomstvá, ktoré obsahuje, bratské spolunažívanie tých, čo doň vstupujú a jeho budúcu plnosť.⁷

„Láska je hlavnou cestou, ktorá bola ukázaná všetkým a po ktorej všetci môžu ísť. Celé cirkevné spoločenstvo by malo kráčať po tejto ceste v stopách svojho Učiteľa“⁸, aby toto poslanie prostredníctvom Cirkvi preniklo do každej historickej doby, na každé miesto zeme a do každého spoločenského prostredia a dostalo sa ku každému človeku, aby sa tak všetci stali jedným stádom s jedným pastierom (porov. Jn 10, 16): „*Chodte, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal*“ (Mt 28, 19-20a).

Svätý Otec Ján Pavol II a jeho misijné poslanie

Ján Pavol II. prv ako sa stal pápežom, navštívil niekoľko misijných krajín, videl na mieste veľkú potrebu evanjelizácie týchto krajín. Sám sa priznal, že to, čo ho najviac trápilo a nedávalo mu spať bola skutočnosť, že ešte takmer dve tretiny ľudstva nepoznalo Pána Ježiša a Jeho lásku k nim. „Počas dvadsaťšesťročného pontifikátu Ján Pavol II. uskutočnil 104 apoš-

⁶ Porov. *Kapitola III. Nová evanjelizácia*. http://www.stang.sk/7/index.php?option=com_content&task=view&id=221&Itemid=47 (28.06.2008).

⁷ BELÁK, B.: *Všeobecné direktórium pre katechizáciu*, s. 38.

⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa*. Trnava : SSV, 2004, čl. 33. s. 38.

tolských ciest a okolo 150 návštev rôznych kútov Talianska. Ako biskup Ríma vykonal viac než 300 vizitácií rôznych farností večného mesta, okolo 1000 dní strávil mimo Vatikánu, z toho skoro 600 dní mimo Talianska. Pútnická cesta slovanského pápeža ďaleko presiahla 1,5 milióna kilometrov.“ Jeho pontifikát právom možno označiť „pontifikátom bez hraníc“, keďže sa rozhodol cestovať až na okraj zeme, aby tak vyjadril túto misionársku zodpovednosť.⁹

Encyklikou *Redemptoris missio* – *O trvalej platnosti misionárskeho poslanca Cirkvi* sa Ján Pavol II. dotkol skutočne relevantných problémov. Nemálo dôležitým aspektom súčasných misií je inkulturácia. „*Inkultúraciou robí Cirkev evanjelium v rôznych kultúrach živým a privádza zároveň národy s ich kultúrami do svojho spoločenstva a dáva im vlastné hodnoty tým, že prijíma, čo je v týchto kultúrach dobré, a obnovuje ich zvnútra. Inkultúraciou sa stáva Cirkev stále zrozumiteľnejším znamením toho, čo je vhodnejším prostriedkom misií*“.¹⁰ Ďalšími požiadavkami sú: nevyhnutnosť angažovania sa celej Cirkvi v misijnej činnosti, pozitívne hodnotenie medzináboženského dialógu, či prorocké načrtnutie nových fenoménov ako súčasných aeropágov, ktorými je svet masmédií, mládež a svet kultúry. V neposlednom rade je požadovaná hlboká viera v zmysle ohlasovania Jediného a Pravého Vykupiteľa Ježiša Krista.¹¹

Poslanie nemá hraníc

O tom, že pontifikát Jána Pavla II. vynikal mnohými apoštolským cestami, svedčí aj vzácna knižná publikácia Paula Terbosa s názvom „*Atlét na Petrovom stolci*“, v ktorej autor pozornosť sústredil nielen na priblíženie jednotlivých ciest a pútí, ale aj na samotný slávnostný akt vysviacky slovenského arcibiskupa.¹²

Po vysviacke Mons. Jozefa Tomka za arcibiskupa dňa 15. septembra 1979 a krátkom oboznámení o plánovanom sprievode prechádzania Svätého Otca pomedzi jednotlivé skupiny príbuzných a krajanov novovysväteného, Ján Pavol II. vyslovil tieto slová: „*Teraz už viem, kade mám ísť. Otec arcibiskup mi to pekne vysvetlil. Pôjdem od skupiny k skupine, až*

⁹ LATASIEVICZ, M. (prekl. HORVÁTH, P.): *Ján Pavol II. nespítaný protokolom*. Nižná Rybnica : OZ Ronani vodži, 2008. s. 12 – 13.

¹⁰ JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio, encyklika o trvalej platnosti misijného poslanca Cirkvi*, čl. 5. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280294> (28.06.2008).

¹¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280294> (28.06.2008).

¹² Porov. TERBOS, P.: *Atlét na Petrovom stolci*. Bern : Nakladateľstvo M. P. K, 1981. s. 168 – 178.

*do konca sály...až po naše Tatry... Ale predovšetkým chcem vojsť do srdca každého Slováka.*¹³

Vyrieknuté slová „vojsť do srdca každého Slováka“ sa v skutočnosti naplnili o desať rokov neskôr, keď po páde železnej opony na jar roku 1990 navštívil Ján Pavol II. Slovensko po prvý raz. Po zániku česko-slovenského štátu Svätá stolica bola medzi prvými mocnosťami, ktoré opäť *de facto et de iure* uznali druhú Slovenskú republiku a pápež Ján Pavol II. ju poctil svojou prítomnosťou ešte dva razy, v roku 1995 a v roku 2003.¹⁴

Na otázku: „*Prečo máme ísť k ľuďom, ktorí sú od nás ďaleko?*“, Svätý Otec Ján Pavol II. uviedol, že daná otázka sa týka dvoch okruhov ľudí. Tí prví, vôbec nikdy nepočuli evanjelium. Nie sú kresťania. Tí druhí žijú v krajine, ktorá je kresťanská možno už stovky rokov. Mnohí z nich boli pokrstení. Počuli o Ježišovi Kristovi, ale odvrátili sa od neho. Napriek tomu žijú v spoločnosti, ktorá vo všeobecnosti má tie isté hodnoty a zvyky ako evanjelium. Keď ide o vieru v Ježiša, sú tieto dva druhy ľudí úplne odlišné. Všetci katolíci sa musia starať o to, aby Spasiteľa prinášali i nekresťanom. Vždy musia byť misionári, ktorých posielajú predovšetkým k nim. Veď Ježiš povedal prvým učeníkom: „*Chodte a učte všetky národy.*“ (Mt 28, 19) Cirkev zároveň nikdy neprestala znova a znova ponúkať evanjelium tým, ktorí žijú v krajinách, ktoré sú síce kresťanské, ale mnohí v nich žijú tak, ako by ich Kristus neprišiel spasiť. Týmto ľuďom Cirkev opäť ponúka evanjelium.¹⁵ Naliehavá výzva je adresovaná všetkým tým, ktorým bola zverená služba hľadať i ozrejmovávať cesty a prostriedky pre opravdivé budovanie všeobecného dobra a spásy.

V zamýšľaní sa nad touto živou vierou, preniknutou láskou Boha k človeku, pokračuje aj súčasný Svätý Otec Benedikt XVI., ktorý v roku 2008 dňa 28. júna na vigíliu slávnosti svätých Petra a Pavla otvoril *Rok svätého Pavla*. Osobnosť svätého Pavla poukazuje na veľkosť viery, ktorá zaiste má čo povedať dnešnému jednotlivcovi. „*Jeho viera je skúsenosťou bytosti milovanej úplne osobne Ježišom Kristom. Je vedomím, že Kristus sa postavil smrti nie pre niekoho anonymného, ale z lásky k nemu – Pavlovi – a že ho ako Zmŕtvychvstalý miluje doteraz. Jeho viera vychádza z bytia zasiahnutého Kristovou láskou, ktorá ním až do hĺbky otriasla a premenila*

¹³ SENČÍK, Š.: *Ján Pavol II. prvý pápež slovanského pôvodu*. Banská Bystrica : Tlačiarne SNP, š. p., 1990. s. 267.

¹⁴ RYDLO, J. M.: Pápež – spojenec Slovákov. In: *Kultúra, dvojtyždenník závislý od etiky*. Bratislava : Factum bonum, s.r.o., 2005, roč. 8, č. 8. s. 2.

¹⁵ Porov. BAKEROVÁ, J.: *Pápež odpovedá*. Bratislava : Pápežské misijné diela, 1996. s. 8 – 17.

bo. Nie je nejakou teóriou, názorom o Bohu a svete, ale je dopadom Božej lásky na jeho srdce“, povedal Svätý Otec.¹⁶

Druhý vatikánsky koncil pripomína pôsobenie Ducha v srdci každého človeka „semenami Slova“, aj náboženskými podnetmi, snahou všetkého ľudského konania, pokiaľ je zamerané na pravdu, na dobro, na Boha. Jeho prítomnosť a pôsobenie je univerzálne, bez obmedzenia rasou alebo časom.¹⁷

Poslanie – sila Pána

Misijné poslanie a vôbec poslanie ohlasovania radostnej zvesti sa nespolieha na ľudského činiteľa. Opiera sa o silu vzkrieseného Pána, ktorý povedal: „*Ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta*“ (Mt 28, 20b).

Misie u nekresťanských národov prinášajú mnohé ťažkosti, až sa niekedy zdá, že sú nesplniteľnou úlohou. Do niektorých krajín nie je dovolené misionárom vstúpiť. V niektorých sú kresťanské bohoslužby zakázané, v iných krajinách evanjelium nechápu a myslia si, že je proti ich zvyklostiam a spôsobu života. Zavádzajúce sú tiež rozpory medzi kresťanskými cirkvami. Smutné je, že existujú taktiež rozkoly medzi samotnými katolíkmi. No niektoré z týchto prekážok sú spôsobené nedostatkom viery, radosti a nádeje, zlyhaním v nasledovaní Ježišovho príkladu v každodennom živote, nezáujmom o povolanie alebo náboženstvo, šírením myšlienok, ktoré sú proti učeniu Cirkvi. Ale ani tieto, ani nespočítateľné množstvo ťažkostí by nám nemalo vziať odvalu alebo spôsobiť, že by sme zanechali našu misijnú prácu. Veľmi dôležitá je dôvera, ktorá vychádza z našej viery. Tá umožňuje posilniť službu pre misie a nájsť hlboký zmysel dôležitej služby na pravej ceste „*sentire cum Ecclesia*“. Vnútné a vonkajšie ťažkosti nás nesmú spraviť nečinnými alebo pesimistickými. Vieme, že nie sme hlavnými misionármi, ktorí pracujú pre Cirkev. Najdôležitejšími misionármi sú Ježiš a jeho Duch a my sme ich spolupracovníkmi.¹⁸

Uvedomiac si túto Pánovu prítomnosť a blízkosť v udalostiach a situáciách každodenného života, je každý veriaci človek povolaný podieľať sa na evanjelizačnom procese, a to tak, že centrom jeho života sa stane posolstvo evanjelia, ktoré vychováva svedomie a učí o pravej hodnote človeka i jeho práce, pričom napomáha budovanie kultúry a prináša odpovede na všetky opravdivé otázky človeka. Nasmerovaním sa na Krista a následným prijatím pravdy do života, v ktorom sa jednotlivci ponúka milujúca

¹⁶ *Katolícke noviny, tradičné noviny moderného kresťana*. Trnava : SSV, 2008, roč. 123, č. 27. s. 6.

¹⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio*, čl. 28. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280294> (28.06.2008).

¹⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio*, čl. 36. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280294> (28.06.2008).

Božia pedagogika, sa vytvára priestor pre osobnú skúsenosť a vydávanie pravdivého svedectva o Ježišovi Kristovi. Nevyhnutnosť úsilia, potrebného vynaložiť k dosiahnutiu a naplneniu prínosného a vznešeného cieľa, potrebuje byť podporovaná slovami svätého Pavla, ktorý povzbudzuje štedrých darcov almužny: *«A Boh má moc rozhojniť vo vás každú milosť, aby ste mali vždy vo všetkom úplný dostatok a aby ste mali bojne na každý dobrý skutok, ako je napísané: „Rozsýpal a dal chudobným; jeho spravodlivosť trvá naveky.“ Ten, čo dáva rozsievачovi semeno a chlieb na jedenie, dá a rozmnoží vaše osivo a dá vzrast plodom vašej spravodlivosti. Budete vo všetkom obohatení, na všestrannú štedrosť, a tak sa bude našim prostredníctvom vzdávať vďaka Bohu»* (2 Kor 9, 8-11).

Poslanie – vydávanie svedectva

Najdôležitejšou úlohou misionára je uviesť poslanstvo evanjelia do života. To sa nazýva vydávanie svedectva. Prvý spôsob svedectva spočíva v tom, že kresťan musí žiť takým životom, ako žil Ježiš. Keď sa človek snaží zapáčiť Ježišovi svojím každodenným životom, ľudia v ňom vidia skutočného kresťana, ktorý žije pre Boha. Vidia, že tento človek Boha vrelo miluje a zároveň skutočne miluje iných, najmä chudobných a tých, ktorí trpia a pomáha im. Druhý spôsob poukazuje na misionára, ktorý jasne hlása radostnú zvesť evanjelia o tom, že Boh nás miluje a dáva nám spásu. Jeho poslanstvom sú nasledovné slová: *„Všetkým ľuďom ponúka spásu Ježiš Kristus, Syn Boží, ktorý sa stal človekom, zomrel a vstal z mŕtvych. Je to dar Boží, milosti a milosrdenstva.“*¹⁹ Toto je radostná zvesť, ktorá má silu zmeniť každého človeka a celú históriu ľudstva. Všetci ľudia majú počuť práve túto správu. Misionári vedia, že v hĺbke srdca každého muža i ženy je túžba poznať pravdu o Bohu, túžba oslobodiť sa od hriechu a strachu zo smrti. Preto odvážne hlásajú evanjelium, i keď sa zdá, že to ľudí nezaujíma alebo sa správajú nepriateľsky. Vedia, že hovoria o Božom slove, ktoré má svoju vlastnú silu. Najväčšou skúškou pre misionárov je položiť život za svoje pravdivé svedectvo. Každá doba nesie so sebou zástupy svedkov, ktorí sa stali mučeníkmi.²⁰

Misijná činnosť laikov

Všetci laici sú od okamihu svojho krstu misionármi, pretože celá Cirkev je v svojej podstate misionárska. Všetci majú právo i povinnosť podieľať sa na celosvetových misiách Cirkvi. Isté je, že každá miestna Cirkev musí mať Eucharistiu, a preto i kňazov. Lenže ten potrebuje spolupracov-

¹⁹ Porov. BAKEROVÁ, J.: *Pápež odpovedá*, s. 20 – 21.

²⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio*, encyklika o trvalej platnosti misijného poslania, čl. 44 – 45. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280294> (28.06.2008).

níkov – tými sú laici. Od samotného počiatku kresťanstva sa laici podieľali na šírení viery. V dejinách existujú prípady, keď laici – muži i ženy – utvárali a krstili kresťanské skupiny ešte predtým, kým do ich oblasti prišiel kňaz. Laici môžu šíriť evanjelium sami v rodinách, v skupinách alebo v združeniach. Ženy hrajú dôležitú úlohu svojou prácou v rodine, v školách, v politickom, sociálnom a kultúrnom živote a hlavne pri vyučovaní náboženstva.²¹

Existuje mnoho spôsobov, ako slúžiť poslaniu Cirkvi. V mnohých farnostiach v rôznych krajinách pracujú dynamické misijné skupiny, ktoré prinášajú čerstvú energiu do kresťanského života, hlavne medzi mladými. Niektoré z týchto hnutí sa sústreďujú na misijnú činnosť laikov, na dobrovoľníkov pre misie a na rôznorodú pomoc. Všetky cirkevné skupiny majú za úlohu pomáhať svetovým misiám. Vyjadruje to vyspelosť a zodpovednosť. Čestné miesto majú katechéti. V každej misii pracujú dňom i nocou, hlásajú kresťanskú náuku slovom i skutkom. Pre šírenie viery sú nepostrádateľní, bez nich by nebolo možné vybudovať mnohé z kresťanských spoločenstiev. V starších a dobre pracujúcich cirkvách sa zväčšuje počet laikov – mužov i žien, ktorí sa prichádzajú školiť, aby sa zúčastnili na novom hlásaní Kristovej blahozvesti. Každé spoločenstvo potrebuje vedúceho pre modlitbu, piesne, liturgiu, štúdium Biblie a dobročinnú činnosť, ako i kancelársku a údržbársku prácu, a to sme uviedli len niektoré. Na niektorých misiách musí toto všetko robiť katechéta. K uskutočneniu pravého života z viery by mal každý laik – muž i žena – venovať nejaký čas práci pre Cirkev.²²

Odkaz blahoslaveného Jána Pavla II. budúcej generácii

Pri poslednej – tretej návšteve Svätého Otca Jána Pavla II. na Slovensku, uskutočnenej v dňoch 11. 09. – 14. 09. 2003 Svätý Otec už na letisku v Bratislave povedal tieto slová: „Ďakujem Pánovi, že mi doprial už po treťtí raz stúpiť na milovanú slovenskú zem. Prichádzam ako pútnik evanjelia, prinášajúc všetkým pozdrav pokoja a nádeje.“²³

Zhodnotiac jeho lásku k nášmu malému Slovensku, ktorá sa za posledné desaťročie jeho pozemského života prejavila vo vzťahu ku Gréckokatolíckej cirkvi osobitným spôsobom – v dare troch blahoslavených mučeníkov: biskupa Pavla Petra Gojdiča, otca Metoda Dominika Trčku a pomocného biskupa Vasiľa Hopka, Ján Pavol II. nezabudol ani na slovenskú

²¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio*, encyklika o trvalej platnosti misijného poslania, čl. 71. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280294> (28.06.2008).

²² Porov. BAKEROVÁ, J.: *Pápež odpovedá*, s. 54 – 56.

²³ TOMKO, J.: Odišiel posol Lásky. In: *Kultúra, dvojtyždenník závislý od etiky*. Bratislava : Factum bonum, s.r.o., 2005, roč. 8, č. 8. s. 3.

mládež, ktorú s osobitnou vrúcnosťou pozdravil a povedal jej tieto slová: „*Drabí mladí priatelia, vy ste nádejou Cirkvi i spoločnosti. Vy ste pápežovou nádejou! Nebojte sa! Nebojte sa byť opravdivými priateľmi Ježiša. Od nebo sa naučíte správne milovať tento svet, s jeho pomocou vybudujete kultúru lásky.*“²⁴

Aj keď s podlomeným zdravím, trpiacim pohľadom, ale predsa povzbudivým hlasom odznel misijný odkaz Svätého Otca Jána Pavla II. adresovaný mladým ľuďom, s ktorými sa rád stretával na Svetových dňoch mládeže. Práve utrpenie a jeho hrdinské prežívanie v osobe Jána Pavla II. je živým svedectvom toho, že v Božích očiach má každý človek nekončnú hodnotu. To však môžeme pochopiť iba na základe viery. Jedine z perspektívy večného života môžeme prijať, že utrpenie, ktoré sme síce nehládali, ale ono prišlo, môže mať spásanosnú hodnotu. K tomu je však potrebné spoznávať evanjelium a snažiť sa o jeho prežívanie. A práve preto nám v Petržalke zanechal Petrov nástupca tento silný odkaz viery: „*nikdy sa nehanbi za evanjelium!*“²⁵

Zostala nám pekná spomienka na verného služobníka nášho Pána Ježiša Krista, no je len na nás, aby sme túto spomienku nenechali zabudnutú, ale oživovali ju vo svojich povolaniach. Lebo len cez ne môžeme naplniť Ježišovo poslanie tým, že budeme vernými ohlasovateľmi pravdy evanjelia a tým skutočnými misionármi v nasledujúcich rokoch.

Záver

Účinnosť katechézy je a vždy bude Boží dar prostredníctvom pôsobenia Ducha v Otcovi a Synovi. „*Duch Svätý je hlavným činiteľom celého poslanca Cirkvi.*“ On vedie Cirkev na misijných cestách. Keďže Cirkev predlžuje a v priebehu dejín rozvíja „*poslanie samého Krista, ktorý bol poslaný blásovať evanjelium chudobným, má sa, podnecovaná Duchom Svätým, uberať tou istou cestou, ktorou šiel sám Kristus, totiž cestou chudoby, poslušnosti, služby a sebaobetovania až na smrť, z ktorej on svojím zmŕtvychvstaním vyšiel ako víťaz*“ (KKC 852).

Verní Kristovi a Cirkvi, to znamená byť verní Evanjeliu. Nech tieto myšlienky obsiahnuté v misijnom poslaní Krista i jeho misijnom príkaze vzťahujúcom sa na apoštolov, (ktorých tu na zemi predstavuje rímsky veľkňaz v osobe Petrovho nástupcu, biskupi a kňazi) a zároveň na spoločenstvo veriacich, nech sú veľkou posilou, nádejou a požehnaním. Nezabúdajme, že sme putujúcou Cirkvou, ktorá je svojou povahou misionárska, lebo má

²⁴ DIAN, D.: Slová Svätého Otca Slovenskému národu. In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 2003, roč. 84, č. 8, s. 420.

²⁵ TOMKO, J.: Odišiel posol Lásky. In: *Kultúra, dvojtyždenník závislý od etiky*. Bratislava : Factum bonum, s.r.o., 2005, roč. 8, č. 8. s. 3.

svoj pôvod v poslaní Syna a v poslaní Svätého Ducha podľa plánu Boha Otca. A naším konečným cieľom misíí nie je nič iné, ako dať ľuďom účasť na spoločenstve, ktoré je medzi Otcom a Synom v ich Duchu lásky.

Zoznam použitej literatúry

- BELÁK, B.: *Všeobecné direktórium pre katechizáciu*. Trnava : SSV, 1999, 38 s. ISBN 80-162-264-8.
- BAKEROVÁ, J.: *Pápež odpovedá*. Bratislava : Pápežské misijné diela, 1996. 56 s.
- DIAN, D.: Slová Svätého Otca Slovenskému národu. In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 2003, roč. 84, č. 8. 420 s.
- JÁN PAVOL II.: *Catechesi tradendae, apoštolská exhortácia o katechéze v dnešnej dobe*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117275051> (20.05.2011).
- . *Ecclesia in Europa*. Trnava : SSV, 2004, 116 s. ISBN-80-7162-478-0.
- . *Redemptoris missio*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280294> (28.06.2008).
- Ján Pavol II. *vyzýva veriacich na novú evanjelizáciu*. http://www.calvary.sk/download/JP_II_nova_evangelizacia.doc (29.06.2008).
- Kapitola III. Nová evanjelizácia*. http://www.stang.sk/7/index.php?option=com_content&task=view&id=221&Itemid=47 (28.06.2008).
- Katechizmus Katolíckej Cirkvi*. Trnava: SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
- Katolícke noviny, tradičné noviny moderného kresťana*. Trnava : SSV, 2008, roč. 123, č. 27. 32 s. ISSN 0139-8512.
- KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Vieroučná nóta o niektorých aspektoch evanjelizácie*. Trnava : SSV, 2008. 24 s. ISBN 978-80-7162-698-5.
- LATASIEVICZ, M. (prekl. HORVÁTH, P.): *Ján Pavol II. nespútaný protokolom*. Nižná Rybnica : OZ Ronani vodži, 2008. 112 s. ISBN 978-80-970072-2-5.
- RYDLO, J. M.: Pápež – spojenec Slovákov. In: *Kultúra, dvojtyždenník závislý od etiky*. Bratislava : Factum bonum, s.r.o., 2005, roč. 8, č. 8. s. 2. <http://www.kultura-fb.sk/new/old/archive/pdf/kult0805.pdf> (27.05.2011).
- SENČÍK, Š.: *Ján Pavol II. prvý pápež slovanského pôvodu*. Banská Bystrica : Tlačiarne SNP, š. p., 1990. 361 s. ISBN 0-919865-50-X.
- TERBOS, P.: *Atlét na Petrovom stolci*. Bern : Nakladateľstvo M. P. K, 1981. 191 s.
- TOMKO, J.: Odišiel posol Lásky. In: *Kultúra, dvojtyždenník závislý od etiky*. Bratislava : Factum bonum, s.r.o., 2005, roč. 8, č. 8. s. 3.

Koncepcia voľného času u detí s narušenou komunikačnou schopnosťou

JOZEF ČUPA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Leisure brings us to the dilemma of what to do if we do not have to do anything. To use our leisure time active is our choice. For children with communication disorders is a must to spend their free time actively. Whether they realize it or their parents help them with it, they must give what is in them so that can move them forward. The understanding of leisure time by children with communication disorders is being seen with therapy rather than with the recreation. Parents must identify themselves with the fact that their free time is becoming an integral part of leisure time of their children. The need to use any means to progress of their children, it becomes obvious.*

Key words: *Free time. Impaired communication ability. Therapy of disturbed development of the speech. Therapeutic activities. Active use of the leisure.*

Voľný čas dnes

Voľný čas môžeme charakterizovať ako „čas, kedy človek nevykonáva činnosti pod tlakom záväzkov, ktoré vyplývajú z jeho sociálnych rolí, zvlášť z delby práce a nutnosti zachovať a rozvíjať svoj život.“¹ Inak by sme voľný čas mohli charakterizovať ako čas, na ktorý sa tešíme s vedomím, že si odpočinieme telesne i duševne. Toto „vypnutie“ by nám malo priniesť nové zážitky a uspokojenie z toho, že sme snád pokročili vo svojich limitoch. Veľa ľudí si voľný čas spája s ničnerobením a zvlášť obľúbené je to v kombinácii s pasívnym prijímaním zvukov a obrazov. Voľný čas by mal byť práve opakom. Dobrý pocit z toho, že som spravil niečo pre seba, by nás mal poháňať vpred k novým alebo už osvedčeným metódam, pri ktorých náš mozog dostáva nové podnety a naša osobnosť je rozvíjaná.

¹ HOFBAUER, B.: *Děti, mládež a volný čas*. Praha : Portál, 2004, s. 13.

Duševná či aktívna činnosť dáva samozrejme zabráť našej vôli zdolávať prekážky, preto je dôležité primerane rozdeliť svoj voľný čas na aktívnu, ale aj pasívnu časť. Tá pasívna je dôležitá predovšetkým k načerpaniu nových síl, nemala by však nepomerne prevládať nad tou aktívnou.

Začiatok každého voľného času, ak teda hovoríme o prvej skúsenosti malého dieťaťa, je v rodine. Formácia rodičov má určite nepopierateľný vplyv na charakter voľného času, ktorý budú deti prežívať aj neskôr v mladosti a v dospelosti. Ak budú rodičia dávať deťom „dobrý príklad“ už spomínaným pasívnym prístupom k voľnému času, je dosť málo pravdepodobné, i keď nie nereálne, že taký spôsob budú uprednostňovať aj ich deti. Voľný čas v rodine je ovplyvnený niekoľkými faktormi. Spomenúť môžeme úplnosť rodiny a s tým spojené vzťahy medzi jednotlivými členmi, dostatok času, ktorý sú rodičia ochotní venovať svojim deťom a neopomenuteľná nie je ani ekonomická situácia. Aj keď sú všetky spomenuté podmienky dodržané v maximálnej možnej miere, ostáva nám už len spomenúť rodičovskú ochotu prispôbiť sa záujmom a úrovni svojich detí, tak aby výsledkom bol viditeľný prínos pre obidve strany.

Škola ešte donedávna používala jedinú formu prežitia voľného času. Školské družiny, dnes školské kluby, boli skôr prostriedkom ako dieťa udržať pod kontrolou, než formou ponúkajúcou aktívny oddych, kde by sa dieťa mohlo naplno rozvíjať. V súčasnosti však už školské kluby ponúkajú až neuveriteľné množstvo aktivít zameraných nielen na pohyb, ale aj na umenie, vedu a aj duchovno. To je spôsobené hlavne financovaním. Ak si chcú udržať deti a teda zdroj príjmu, musia ponúkať nielen atraktívne aktivity, ale hlavne ich formu.

Voľný čas mimo školy ponúka takmer neobmedzené množstvo aktivít predkladaných rôznymi formami a organizáciami, kde si deti môžu vybrať kam budú zamerané ich záujmy. Sú jedinci, ktorí zotrvávajú pri jednej aktivite aj niekoľko rokov a zdokonalia sa v nej tak, že v nej pokračujú aj vo svojom profesijnom živote a ich „koníček“ sa stane ich „chlebičkom“. Sú však aj deti, ktoré vyskúšajú každý rok niečo iné a tak sa im rozširujú možnosti, kam sa môžu smerovať v budúcnosti. Čo je však dôležitejšie je fakt, že svoj voľný čas chcú využívať naplno tak, aby im to niečo prinieslo.

Francúzsky sociológ voľného času Roger Sue uvádza tieto hlavné funkcie voľného času:

- psycho-sociologická (uvoľnenie, zábava, rozvoj)
- sociálna (symbolická príslušnosť k niektorej sociálnej skupine)
- ekonomická (pozitívny vplyv na uplatnenie človeka v profesijnej činnosti)
- terapeutická.²

² Porov.: HOFBAUER, B.: *Deti, mládež a voľný čas*. Praha : Portál, 2004, s. 14.

Terapeutickú funkciu voľného času u detí s narušenou komunikačnou schopnosťou si predstavíme v nasledovnom.

Narušená komunikačná schopnosť (NKS)

Moderná logopédia zavádza pojem *narušená komunikačná schopnosť*. Slovo *narušenie* má naznačiť optimistickú prognózu vo vzťahu k poruche reči. Slovné spojenie *komunikačná schopnosť* zdôrazňuje, že základným problémom je schopnosť komunikovať s okolím, ktorá nemusí prebiehať výlučne verbálnou formou. Z tohto vyplýva základná úloha logopéda, a to zaistiť komunikáciu. Je potrebné si uvedomiť, že reč má niekoľko rovín:

- foneticko-fonologickú, ktorú môžeme stručne označiť ako zvukovú stránku reči,
- lexikálno-sématickú, charakterizovanú ako slovnú zásobu, tak aktívnu ako aj pasívnu,
- morfológicko-syntaktickú, teda gramatickú, ktorá odráža stupeň vývoja, schopností a socializáciu každého jedinca,
- pragmatickú, nazývanú tiež rečová pragmatika, ktorá predstavuje dôraz na schopnosť uplatniť osvojené rečové schopnosti.

Každá z uvedených jazykových rovín je vo vývoji reči a komunikácie nezastupiteľná.³

Dnes by sme mohli povedať, že rodičia preferujú viac obsahovú stránku reči pred stránkou zvukovou. Dá sa to vysvetliť tým, že sú ochotní uprednostniť radšej to, aby dieťa niečo vôbec povedalo, pred faktom, že to povie správne. Teda je schopné vyjadriť svoju myšlienku i keď foneticky nesprávne, ale dostatočne zrozumiteľne na to, aby najbližší príbuzní, s ktorými je v každodennom kontakte, pochopili význam povedaného.

Komunikačná schopnosť človeka je narušená vtedy, ak niektorá rovina jeho jazykových prejavov pôsobí interferenčne vzhľadom na komunikačný zámer. Môžeme povedať, že ide o situáciu, keď vysielateľ vysielala k prijímateľovi rečový signál, pričom aktuálny prejav narušenej komunikačnej schopnosti vysielateľa pôsobí na prijímateľa pri dekódovaní tohto signálu interferenčne, rušivo. Narušená komunikačná schopnosť sa môže prejavovať ako vrodená chyba reči alebo ako získaná porucha reči. Narušenie môže byť úplné, alebo čiastočné. Človek s NKS si môže svoje narušenie uvedomovať, ale aj nemusí.⁴

³ Porov.: PEUTELSCHMIEDOVÁ, A.: Dítě s narušenou komunikační schopností. In: MÜLLER, O.: *Dítě se speciálními vzdělávacími potřebami v běžné škole*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2004, s. 148.

⁴ Porov.: LECHTA, V. a kol.: *Diagnostika narušenej komunikačnej schopnosti*. Martin : Osveta, 2002, s. 13-14.

Z hľadiska rizika môžeme rozlíšiť dve kategórie detí, u ktorých môžeme očakávať narušený vývin reči. Do prvej kategórie zaraďujeme deti s genetickými poruchami a anomáliami, neurologickými chorobami, chronicky choré deti a deti s vážnymi infekčnými chorobami. Druhú kategóriu predstavujú deti, ktoré sú rizikové z hľadiska vývojového zaostávania. Sú to deti duševne alebo chronicky chorých rodičov, deti zo zlých socio-ekonomických podmienok, predčasne narodené deti a deti s poruchami emocionality a správania. Väčšina detí s identifikovaným rizikom potrebuje logopedickú terapiu.⁵

K najčastejším príčinám narušenej komunikačnej schopnosti patria:

- narušený vývin reči - neschopnosť osvojiť si hovorenú reč s rôznych príčin. Môže mať formu oneskoreného či obmedzeného alebo prerušeného vývinu reči,
- dyslália - chybná artikulácia a používanie foném pri hovorenej reči,
- rinolália (fufňavosť) - zmena zvuku hlások pri artikulovaní s výrazne nazálnym zafarbením. Môže mať otvorenú, zatvorenú alebo zmiešanú formu,
- tumultus sermonis (brblavosť) - je narušením tempa reči, pri ktorej sa reč postupne zrýchľuje až do jej nezrozumiteľnosti,
- afázia - centrálné podmienené narušenie produkcie a porozumenia hovorenej reči, najmä v dôsledku mozgových príhod,
- dyzartria - je narušením artikulácie do takej miery, že reč sa stáva ťažko zrozumiteľnou,
- mutizmus - onemenie, neochota komunikovať hovorenou rečou pri interpersonálnych kontaktoch. Spravidla je na neurotickom alebo psychotickom podklade,
- balbuties (zajakavosť) - narušenie plynulosti reči,
- poruchy hlasu - patria taktiež medzi príčiny narušenej komunikačnej schopnosti. Ide o patologické zmeny v individuálnej štruktúre hlasu, zmeny v jeho akustických kvalitách, spôsobe tvorby a používania. Funkčné poruchy hlasu sa označujú ako dysfónie.

Niektoré deti s NKS nereagujú na druhých ľudí ani o nich nejavia príliš veľký záujem. To isté platí o ich okolí. A práve to je jedna z najťažších vecí, s ktorou sa musia rodičia vyrovnat. Zvyčajne sa snažia nájsť spôsoby stimulovania dieťaťa k nejakej reakcii. Pre rodičov, ktorí majú pasívne a nedostatočne reagujúce deti je kľúčové, aby svoje deti neodmietali, ale

⁵ Porov.: MIKULAJOVÁ, M. – KAPALKOVÁ, S.: Terapie narušeného vývoje reči. In: LECHTA, V. a kol.: *Terapie narušenej komunikačnej schopnosti*. Praha : Portál, 2005, s. 34.

stále mu prejavovali lásku úsmevom, rozprávaním a aby vymýšľali činnosti, ktoré by sa dieťaťu páčili.⁶

U detí s NKS dochádza často k tomu, že dieťa sa nedokáže sústrediť jednak na samotný začiatok aktivity a taktiež aj v priebehu vykonávanej aktivity.

Pozornosť si môžeme získať tým, že dieťaťu slabo fúkame do tváre, alebo naopak tým, že zostaneme v pokoji a budeme ticho. Takáto nečakaná zmena môže vyvolať reakciu omnoho rýchlejšie a jednoduchšie ako násilná, zúrivá snaha o pozornosť. Pomôcť môže i predmet, ktorý má dieťa rado a ten si priložíme ku tvári. Ak sa nám podarí naviazať očný kontakt, môžeme ho odmeniť hrou práve s týmto predmetom.⁷

Voľný čas ako terapia u detí s NKS

V zásade platí, že voľný čas je hodnota, teda niečo čo je pre človeka dôležité a výrazne zasahuje do jeho existencie. Voľný čas je hodnotou individuálnou i sociálnou. Individuálnou preto, že je to čas na sebarealizáciu a rozvoj každej osobnosti a sociálnou preto, lebo ho možno využívať na prospech spoločnosti. Je dobré ho využívať tak, aby aktivity v ňom realizované prispievali k rozvoju osobnosti, ale zároveň nijako neohrozovali ostatných členov spoločnosti.⁸

Hra učí dieťa spoznávať okolitý svet. Ponúka mu možnosti na jeho napredovanie a v prípade, že si dieťa uvedomuje svoju špecifickosť, pomáha mu zabúdať a odpútať sa. A práve takéto uvoľnenie prispieva k nenásilnému rozvoju rečového nedostatku tým, že dieťa sa nachádza v akejsi fáze bez zábran, čo výrazne posúva jeho snahu o vyjadrenie. Tým, že sa na reč nesústreď je jeho prejav spontánnejší, čo postupom času môže viesť k úplnému odstráneniu rečovej chyby.

Hrať sa neznamena len zabávať sa. Už veľakrát bol preukázaný vplyv hier na učenie a na využívanie myšlienkových schopností. Hra umožňuje učenie, ktorého ústredným bodom je poznávanie, objavovanie, skúmanie. Pri hre získavame nové životné skúsenosti bez obáv zo zlyhania a z hodnotenia. Kto sa cíti byť istý, odváži sa tiež myslieť na nové. Zábrany v učení a v myslení môžu byť odbúravané a vytvárajú sa nové návyky.⁹

⁶ Porov.: NEWMAN, S.: *Hry a činnosti pro vývoj dítěte s postižením*. Praha : Portál, 2004, s. 141.

⁷ Porov.: NEWMAN, S.: *Hry a činnosti pro vývoj dítěte s postižením*. Praha : Portál, 2004, s. 75.

⁸ Porov.: KRYSTOŇ, M.: Využívanie a usmerňovanie voľného času žiakov. In: KAČÁNI, V. – VIŠŇOVSKÝ, L.: *Psychológia a pedagogika pomáhajú škole*. Bratislava : IRIS, 2005, s. 11.

⁹ Porov.: PORTMANNOVÁ, R.: *Hry pro tvořivé myšlení*. Praha : Portál, 2004, s. 10.

Je potrebné poznamenať, že hra, ale aj voľný čas všeobecne, majú vplyv na učenie a napredovanie, ale takisto môžu vytvárať úrodnú pôdu aj negatívnym účinkom. Netreba nijako zvlášť upozorňovať napríklad na to, že čas strávený pri počítači síce môže pomôcť, ale vytvára aj predpoklady na bezúčelové používanie až závislosť. Hra by mala deťom prinášať nové zážitky, najmä také ktoré im pomôžu posunúť sa ďalej so svojim problémom. Bezcieľná hra je len „zabíjaním“ času, ktorý by ináč mohol byť využitý oveľa zmysluplnejšie.

Veľa rodičov si láme hlavu nad tým, či činnosti, ktoré má dieťa rado mu prinášajú niečo prospešného, napríklad fúkanie bublín alebo dotahovanie sa. Nesmú zabúdať, že jedna činnosť vychádza z druhej, že nadšenou hrou získava motiváciu k ďalším hrám a aktivitám. Tak dieťa, ktoré má rado bublifuk, má veľmi veľkú motiváciu naučiť sa hovoriť „bubliny“. Rodičia môžu na takýchto situáciách spozorovať, že sa to dieťaťu páči aj keď je jeho reakcia nenápadná. Potom sa na takýchto situáciách a činnostiach dá stavať.¹⁰

Hra tiež pomáha pri utužovaní vzťahov v rámci rodiny. To je obzvlášť dôležité najmä vtedy, ak je v rodine dieťa so špeciálnymi potrebami. Potreba tráviť spolu voľný čas je dôležitým faktorom pri napredovaní a rozvíjaní reči. Často ani nie je dôležité používať nejaké špeciálne hry, ale dôležitejšia je vzájomná prítomnosť a nutnosť príjemných zážitkov. Tým však netreba podceňovať cielené hry a logopedické cvičenia. Je vhodné zaradiť do spoločného času, hry v ktorých dieťa potrebuje napredovať, ale tiež nezabúdajme na hry, v ktorých už dosiahlo určité výsledky, aby nutnosť zdokonaľovania sa nezatienila radosť z hry.

To, aké hry budú rodičia s deťmi hrať, závisí predovšetkým od rozsahu postihnutia reči, veku a predovšetkým ochoty rodičov venovať sa príprave. Literatúra i internet nám dnes ponúkajú takmer neobmedzené množstvo hier. Niektoré môžeme spomenúť na inšpiráciu. Na začiatku sú to fonetické cvičenia: počúvanie zvukov; rozlišovanie; napodobňovanie zvukov; rytmizácia slov; rozlišovanie hlások na začiatku, v strede a na konci slov. Pri rozvoji slovnej zásoby pomáhajú slovné hry, pri ktorých je potrebné hádať: obrázkové pexeso; zisťovanie predmetu hmatom; čo chýba na stole?; popis pozície predmetu. Ak sme už s dieťaťom pokročili môžeme rozvíjať súvislé vyjadrovanie: opis obrázku; nedokončené vety; analógie; Čo je to?; Kde je to?; Aké je to?; Čo robí?; Tvorenie viet podľa obrázkov. Inšpiráciu pre stále nové hry budú ponúkať hry už vyskúšané, ktoré je možné obmeňovať.

¹⁰ Porov.: NEWMAN, S.: *Hry a činnosti pro vývoj dítěte s postižením*. Praha : Portál, 2004, s. 141-142.

Deti s poruchami reči sú obmedzované v intelektuálnych podnetoch. Výrazne sa tento hendikep prejavuje v bohatosti slovnej zásoby a vo vyjadrovacích schopnostiach. Lepšie sú na tom deti z rodín, kde sa nahlas čítajú knihy, kde sa členovia stretávajú a rozprávajú sa. Významový obsah slov nie je dostatočne rozvíjaný, pokiaľ si dieťa nečíta, respektíve u menších detí pokiaľ mu nie je čítané. Nerozumie obsahu mnohých slov a nerozlišuje jemné rozdiely v synonymných slovách. Preto je dôležité, aby sme u detí vedome a systematicky rozvíjali slovnú zásobu a verbálnu pohotovosť a to hlavne v rámci ich voľného času tak, aby to z ich strany nebolo brané ako „musím“. ¹¹

Hneď ako sa dieťa dostane do kontaktu so svojimi rovesníkmi na ihrisku, predpokladáme, že nastane okamžitá interakcia a deti sa začnú spolu okamžite hrať. To zvlášť platí u detí, ktoré vyrastajú ako jedináčikovia. Táto vzájomná „spolupráca“ na ihrisku trvá však len dovtedy, kým si „normálne“ dieťa neuvedomí, že jeho spoluhráč sa nespráva tak ako ono. Zistuje, že sa ním komunikuje len neverbálne, prípadne nejakou vlastnou rečou, neadekvátnou ich veku, alebo sa len usmieva. Dobré vieme, že deti v predškolskom veku sú veľmi úprimné, možno povedať, že až kruté. Preto po tomto zistení dochádza vo väčšine prípadov k vylúčeniu dieťaťa s NKS so skupiny na ihrisku a veľakrát to pretrváva aj po upozornení rodičov, aby sa hrali spolu. To upozornenie však býva väčšinou len tak naoko, lebo ani rodičia „zdravých“ detí si neželajú, aby sa s ich deťmi hralo dieťa s poruchou.

Je zrejmé, že u detí s poruchami reči bude značný podiel voľného času venovaný aktivitám, ktoré by mohli nedostatok eliminovať, prípadne odstrániť. V rámci predškolských a školských zariadení, ktoré sa primárne venujú deťom s narušenou komunikačnou schopnosťou, je všetok dostupný čas venovaný tomu, aby dieťa dospelo k určitému pokroku. Vo veľkej miere je využívaný počítačový softvér, ktorý pri správnom používaní prináša pozitívnu zmenu a aj sami rodičia sú prekvapení, ako si ich dieťa dokáže poradiť s niečím, čo im bolo v ich detstve absolútne cudzie. Samozrejme tak ako u všetkých ostatných možností riešenia, tak ani tu nejde iba o jeden prostriedok. Je dôležité využívať všetky dostupné prostriedky, aby bol dosiahnutý čo najlepší efekt zlepšenia komunikačnej schopnosti.

Záver

Fakt, že deti s narušenou komunikačnou schopnosťou potrebujú venovať svoj voľný čas v čo najväčšej možnej miere zdokonaľovaniu sa a zlepšovaniu následkov svojho problému, je nepopierateľný. Rodičia však

¹¹ Porov.: POKORNÁ, V.: *Cvičení pro děti se specifickými poruchami učení*. Praha : Portál, 1998, s. 20-21.

pri tom nemôžu zabúdať hlavne na to, že dieťa, či už zdravé alebo s poruchou, potrebuje uvoľniť svoju energiu hlavne hrou. Nemali by zabúdať na to, aby sa dobré prostriedky minuli svojmu účinku len preto, že kládli priveľký dôraz len na jednu stránku veci.

Zoznam použitej literatúry

- HOFBAUER, B.: *Děti, mládež a volný čas*. Praha : Portál, 2004, 176 s. ISBN 80-7178-927-5.
- KACÁNI, V. – VIŠŇOVSKÝ, L.: *Psychológia a pedagogika pomáhajú škole*. Bratislava : IRIS, 2005, 200 s. ISBN 80-89018-85-8.
- LECHTA, V. a kol.: *Diagnostika narušenej komunikačnej schopnosti*. 2. vyd. Martin : Osveta, 2002, 272 s. ISBN 80-8063-100-X.
- LECHTA, V. a kol.: *Terapie narušené komunikační schopnosti*. Praha : Portál, 2005, 392 s. ISBN 80-7178-961-5.
- MÜLLER, O.: *Dítě se speciálními vzdělávacími potřebami v běžné škole*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2004, 290 s. ISBN 80-244-0231-9.
- NEWMAN, S.: *Hry a činnosti pro vývoj dítěte s postižením*. Praha : Portál, 2004, 168 s. ISBN 80-7178-872-4.
- POKORNÁ, V.: *Cvičení pro děti se specifickými poruchami učení*. Praha : Portál, 1998, 156 s. ISBN 80-7178-228-9.
- PORTMANNOVÁ, R.: *Hry pro tvořivé myšlení*. Praha : Portál, 2004, 120 s. ISBN 80-7178-876-7.

RECENZIA

**DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*. Prešov : PU GTF, 2009, 138 s.
ISBN 978-80-8068-990-2.**

STANISLAV STOLÁRIK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Autor monografie *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia* siahol po myšlienkach o človeku vo filozofii významných mysliteľov 20. storočia. Dôvodom k tomuto kroku je výnimočný význam antropologickej reflexie pre súčasného človeka. Ďalším dôvodom je aj určité pozabudnutie na personalistickú filozofiu v dôsledku paradigmatickej zmeny vo filozofii - čo je škodou pre samotnú filozofiu, lebo personalizmus je sám o sebe nezvyčajne dôležitým a dôkladne uskutočneným premýšľaním nad štruktúrou človeka ako podmetu a osoby.

Mnohí personalisti využívajú, ako je známe, tak tomistickú tradíciu, ale zároveň aj fenomenológiu a tak vytvára originálnu filozofickú antropológiu. V jej centre sa nachádza analýza štruktúry podmetu ako nielen reálne, ale zároveň úmyselne pôsobiaceho na seba samého, ako aj na druhých. Toto pôsobenie je umožnené schopnosťou k odstupu

a zároveň k blízkosti voči sebe i voči druhému - k tomuto špeciálnemu vzťahu, ktorý sa vyjadruje prostredníctvom zámien ja - ty. Táto štruktúra podstatným spôsobom nie je statická, ale podstatným spôsobom je dynamická, nakoľko *vinculum substantiale* je čin. Najhlbším zmyslom činu je vzájomné vytváranie podmietok - osôb prostredníctvom seba vo svetle morálnych noriem, ktorých vzťažným bodom je samotná osoba vlastníaca najvyššiu hodnotu: je to „personalistická norma“. Vzájomné morálne pôsobenie osôb vedie k istému „my“, ktoré vytvára najhlbší obsah spoločenstva. Dancák zdôrazňuje, že toto spoločenstvo nie je súborom vecí, ale spoločenstvom osôb, ktoré sa stále v tomto spoločenstve zúčastňujú a zároveň ho budujú. Garantom, spojivom a zavŕšením tohto spoločenstva je Boh.

V centre Dancákovho historicko-filozofického skúmania sa už dlhší čas nachádza fenomén výcho-

vy v antropologicko-filozofickom aj teologickom kontexte, ktorý môže, ale aj musí určiť smer v čase zmätku v akom sa nachádzame. Aj v predkladanej práci je zrejmý akcent autora na to, že stavenie sa človeka - dané už prostredníctvom časovej štruktúry - sa vzťahuje k objektívnej personalistickej norme, ktorá nepodlieha relativizácii. Človek je naskrz kultúrou, ktorá nie je len časovo meniacim sa súborom „textov“, ale je podstatným spôsobom paideiou, teda vzájomným vychovávaním sa ľudí k človečenstvu. Dancák veľmi dôkladne a presne poukazuje, v čom spočíva najhlbší filozofický význam personalistického myslenia, totiž v tom, že podmety v takej istej miere budujú druhých a spoločenstvo, ako sami seba. Pretože „prvým predmetom“ pôsobenia činu daného človeka je on sám a pretože vzťah k sebe samému je stále spoločníkom vzťahu k druhému, tento vzťah k druhému spoluvytvára vzťah k sebe a naopak: schopnosť obetovať sa pre druhých a pre spoločné dobro spoločenstva najefektívnejšie vytvára seba samého, seba ako osobu.

Dancák podčiarkuje, že personalisti sú ohlasovateľmi ľudskej slo-

body, ktorá je tým viac autonómna, čím viac sa uskutočňuje vedomým spôsobom a čím viac sa pričiňuje k budovaniu sveta osôb, vďaka vzťahu k božskej aj ľudskej „personalistickej norme“, pričom ani v najmenej miere to nie je pokus o „zvecnenie“ človeka, či pozabudnutie na jeho podmetovú prirodzenosť.

Predložená monografia Pavla Dancáka je vzorom skúmanavej a pozitívnej rekonštrukcie personalistického myslenia v 20. storočí na príklade Maxa Schelera, Romana Guardiniho, Paula Ricoeura, Jacquesa Maritaina, Karola Wojtyły - Jána Pavla II. a Józefa Tischnera. Autorovi sa podarilo zachytiť a predstaviť zámer, ktorý si stanovil v úvode. Dancák správne zdôrazňuje „holistický“ a univerzalistický rozmer personalistického myslenia, ktorý, samozrejme, ani v najmenej miere „netotalizuje“ človeka a nezbavuje ho ani etickej zodpovednosti za konkrétneho druhého, ani jeho vlastnej konkrétnosti a rozmeru individuálneho vykúpenia. Dancákov výber problematiky je v dnešných časoch a v krajinách vyrovnávajúcich sa s ťažkosťami s komunistickou demoralizáciou nanajvýš aktuálny.

RECENZIA

BORZA, P.: *Kapitoly z dejín kresťanstva. Od reformácie po 20. storočie*. Prešov : GTF PU, 2011, 118 s. ISBN 978-80-555-0396-7.

PETER ŠTURÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Život ľudí v dnešnom svete je ovplyvňovaný mnohými okolnosťami, ktoré ich dostávajú do víru až protichodných záujmov a názorov. Ešte nikdy ľudia neboli tak vystavení vplyvu médií ako dnes. Sú zaplavovaní mnohými informáciami, ktoré vyvolávajú určitú zmätenosť. Chaos myslenia a života zasahuje aj veriaceho človeka. Týka sa to aj chápania Cirkvi ako takej, do ktorej sú začlenení svätým krstom. Pýtajú sa aké miesto má Cirkev v dnešnom svete a ako možno vidieť jej budúcnosť? V prvom rade je potrebné vedieť to známe, že bez poznania minulosti, nemôžeme rozumieť ani prítomnosti, ktorá je základom budúcnosti. Pláť to aj o Cirkvi.

Učebné texty pod názvom *Kapitoly z dejín kresťanstva (od reformácie po 20. storočie)* vysokoškolského pedagóga a autora už viacerých monografií a vedeckých štúdií, ThDr. Petra Borzu, PhD. z Katedry historických vied na GTF PU v Prešove, ponúkajú predovšetkým študen-

tom prierez dejinami Cirkvi od reformácie po 20. storočie vrátane.

Predložená publikácia je veľmi potrebná pre hlbšie uvedomenie si dôležitosti správneho chápania dejinosti Cirkvi. Predložené výstupy, ako výsledok štúdia pramennej literatúry, predstavujú prierez dejín Cirkvi v pomenovanom období a prinášajú aj nové pohľady na danú problematiku. Na margo týchto nesporne prínosných informácií, vychádzajúcich z dôležitých prameňov je treba poznamenať, že ich samotné predloženie a komentovanie by si vyžadovalo v niektorých prípadoch ešte trochu hlbší výskum a ich zasadenie do širších súvislostí, aby nevznikli jednostranné hodnotenia.

Cirkev ako božsko – ľudské spoločenstvo, má v sebe božský a ľudský prvok. Čo do božského prvkú je Cirkev nemenná a nemá dejín. Ľudský prvok v nej tvoria ľudia, ktorí „vytvárajú“ jej dejiny. Áno, skutočne Cirkev má dejiny. Má opravdivé dejiny, ktoré patria do všeobecných

dejín. I v nich sa zákonite uplatňujú atribúty ľudskej dejinnej existencie, personalita a socialita, vývinovosť a dejinnosť, ambivalencia, rozpornosť, protikladnosť až protirečivosť, insekurita a hĺbina bezpečnosti, zástoj zla a viny, deštrukcie a reformy, znovuzrodenia, čiže ľudská existencia vo všetkých fenoménoch a dimenziách, veľkosti, vznešenosti, v tragickosti, v zlyhaní a úpadku. Ako také sú aj dejiny Cirkvi predmetom vedeckého bádania, systematického, podľa striktne vedeckej metódy. V jednotlivých kapitolách učebných textov môžeme vidieť, že kresťanstvo a jeho stelesnenie v organickej skutočnosti Cirkvi stálo vždy v strede ľudskej pozornosti. V priebehu stáročí badáme ako na ňu pôsobil svet, uprostred ktorého stála a ako ona pôsobila na ten svet, ako víťazila a ako podliehala v tomto boji, čo znamenala pre spoločnosť, mravnosť, kultúru, pre jednotlivé národy a štáty, ako ich viedla k večnej spásy, čím prispela k povzneseniu a zušľachteniu ich zemskeho života.

Predložená publikácia je rozdelená celkovo na štyri základné kapitoly. V prvej autor predstavuje reformáciu s poukázaním na jej príčiny, ďalej s vykreslením jej priebehu ako aj jednotlivých podôb tohto hnutia v krajinách Európy. V ďalšej časti úvodnej kapitoly je charakterizovaný Tridentský koncil, ktorý sa stal znamením duchovnej obrody Cirkvi. Dôležité informácie sa dozvedá čitateľ v súvislosti s reformačným ako aj rekatolizačným hnutím na Slovensku.

Druhá kapitola, ktorá je obsahovo najkratšia, je venovaná dvom dôležitým úniijným zjednocovacím snahám, ktoré boli úspešne zavŕšené a poznáme ich ako Brest-litovskú a Užhorodskú úniu. Tretia kapitola ako hovorí jej názov je venovaná francúzskej revolúcii a premenám kresťanstva v 19. storočí. Na život Cirkvi veľmi v tomto období vplývalo osvietenské hnutie a predovšetkým revolučné udalosti vo Francúzsku. Vážnym zásahom do života Cirkvi bolo postupne prenikanie sekularizmu. To všetko malo za následok zánik cirkevného štátu. Posledné časti tejto kapitoly patria Prvému vatikánskemu koncilu a osobnosti pápeža Leva XIII. a katolíckej sociálnej náuky. V poslednej štvrti kapitole, ktorá je obsahovo najrozsiahlejšia, podáva autor celkový pohľad na kresťanstvo v 20. storočí s poukázaním na vzťah medzi Cirkvou a štátom. V tejto časti nechýba dôležitá udalosť v živote Cirkvi, ktorou bol Druhý vatikánsky koncil. Obohatením je predstavenie života Cirkvi na Slovensku v 20. storočí s dôrazom na obdobie v komunistickom Československu, keď bola Cirkev perzekuovaná a prenasledovaná.

Verím, že učebné texty *Kapitoly z dejín kresťanstva (od reformácie po 20. storočie)* prispedia k plnšiemu chápaniu dejín Cirkvi v tej dimenzii, že dejiny nie sú len verným odzrkadlením minulosti, ale aj poučením pre budúcnosť. Autorovi prajem, aby v ďalšom období vyšli z jeho pera znova hodnotné publikácie, ktoré budú výsledkom jeho ďalšieho štúdia a výrazom hlbokjej erudície.

RECENZIA

POLIAKOVÁ, M.: *Vybrané problémy zo štúdia judaizmu a islamu*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2011, 127 s. ISBN 978-80-555-0394-3.

ANDREJ SLODIČKA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Samotný názov skript a ich obsah je dnes veľmi aktuálny v kontexte globalizácie a medzináboženského dialógu. Skriptá sú rozdelené na dve časti. Prvá časť s názvom „Vybrané problémy zo štúdia judaizmu“ je venovaná judaizmu a v druhej časti s názvom „Vybrané problémy zo štúdia islamu“ prezentuje problematiku islamu. Daná problematika je špecializáciou autorky práce, Mgr. Márie Poliakovej, PhD., ktorá pôsobí na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU v Prešove a systematicky sa venuje problematike judaizmu a islamu.

Judaizmu sú venované tieto témy: mystika v judaizme, posvätnosť ľudského života ako kľúčová definícia židovskej etiky, chápanie princípu odvety a odpustenia vo vývoji biblickej morálky, smrť, vzkriesenie a posmrtný život človeka v chápaní judaizmu, úloha a postavenie židovskej ženy v ortodoxnom a v progresívnom judaizme, úvod do dejín

židovského školstva.

Súčasný človek, otvorený na transcendentno, túži po mystickej skúsenosti. Autorka v skriptách prezentuje židovskú mystiku – kabalu. Dr. Poliaková konštatuje, že kabala patrí k myšlienkovu najviac závažným výsledkom židovskej kultúry a náboženstva. Autorka vhodne zdôrazňuje, že židovstvo prispelo k svetovému náboženskému a kultúrnemu vývoju, predovšetkým Tórou, teda Bibliou, ktorá dala ľudstvu do vienka biblický monoteizmus, základy univerzálnej etiky, základy učenia o posledných veciach človeka a ľudstva, silné sociálne cítenie, pravidelný rytmus práce a odpočinku, na ktorom je založená naša civilizácia.

Ďalej autorka správne docenjuje význam náboženstva aj pre súčasnú spoločnosť. Dr. Poliaková poukazuje, že v dejinách ľudstva neexistovalo obdobie, v ktorom by náboženstvo nezohrávalo dôležitú úlohu v živote

jednotlivca ako aj spoločnosti. Existencia každého človeka, každej kultúry a národa je úzko spätá so sférou *sacrum*, s transcendentnom a jedine náboženstvo môže človeku odpovedať na základné otázky týkajúce sa jeho existencie, zmyslu a cieľa.

V islamskej problematike analyzuje a prezentuje autorka: osobnú zbožnosť moslimov a ich hľadanie Boha, postoj islamu k bioetickým problémom, saudskoarabský režim a vládu wahhábovskej doktríny, náboženské a mravné základy Európy v kontexte islamu, možnosti a slobodu vzdelávania v islame, spojitost a kauzalitu konfliktov Západu so svetom islamu.

Prezentácia kapitol z islamu má veľký význam pre medzináboženský dialóg Európy. Autorka sa venuje aj prítomnosťou moslimov v Európe. Píše, že obroda islamu nie je spojená iba s novým hmotným bohatstvom islamských krajín, ale je živelná vedomím, že islam je pripravený ponúknuť platnú duchovnú základňu pre život národov, základňu, ktorá akoby sa vymyká z rúk starej Európy, ktorá napriek svojej hospodárskej a politickej moci je stále viac považovaná za odsúdenú k úpadku a zániku. Podobne veľké nábožen-

ské tradície Ázie, predovšetkým ich mystická zložka sa pozdvihujú ako duchovné veľmoci proti Európe, ktorá popiera svoje náboženské a mravné základy. Otázkou teda je, čím je naša kultúra, ktorá nám ešte zostala.

Autorka vo svojich skriptách predstavila a kriticky zhodnotila vybrané kapitoly židovskej a moslimskej problematiky. Skriptá Dr. Poliakovej sú vo všeobecnosti logicky a správne rozvrhnuté a následne v jednotlivých častiach spracované. Autorka sa stanovenému názvu a témy pridržiava.

Z vyššie uvedeného vyplýva, že Dr. Mária Poliaková vo svojich skriptách preukázala bádateľskú a vedeckú schopnosť, preto odporúčame tieto skriptá. Predmetná práca je jedinečnou najmä svojím zameraním na oblasť judaizmu a islamu, zvlášť v dnešnej dobe a spoločnosti, kde vedľa seba žijú kresťania, moslimovia a židia, čo vyžaduje vzájomné porozumenie, medzináboženský dialóg a hľadanie spoločných hodnôt. Štýl spracovania problematiky je v knihe zrozumiteľný pre široký okruh ľudí, ktorí sa zaoberajú fenoménom náboženstva a problematikou religionistiky na Slovensku.

RECENZIA

TEEHAN, J.: *In the Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*, Willey-Blackwell: London, 2010, 288 s. ISBN 978-1-4051-8382-6.

MATÚŠ DEMETER

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

John Teehan je mimoriadnym profesorom psychológie a filozofie náboženstva na Hofstra University v Spojených štátoch. Vo svojej výskumnej oblasti sa zameriava na problematiku vzťahu vedy, náboženstva a etiky a to aplikovaním výsledkov evolučných a kognitívnych teórií. Istým výstupom a sumarizovaním niekoľkoročného štúdia je aj jeho najnovšia monografia *In the Name of God*.

Obsahovou náplňou monografie je analýza problematiky morálky a etických noriem v náboženstve videné prizmatom evolučných a kognitívnych teórií. Východovou tézou knihy je tvrdenie, že „... náboženské morálne tradície sú kultúrnymi výrazmi základných kognitívnych a emocionálnych pre-dispozícií, ktoré sú produktmi evolučných procesov.“ (s. 2). Kniha je delená do šiestich kapitol, ktoré by mali čitateľovi poskytnúť základ-

né informácie ohľadne evolučného a kognitívneho chápania náboženstva a morálky, ukázať aplikáciu daných postulátov na konkrétnom materiály (analýza posvätných textov judaizmu, kresťanstva) a nakoniec poukázať na vybranom materiály na isté negatívne konzekvenencie náboženského konania (násilie, terorizmus). Prvé dve kapitoly sú pre čitateľa neznalého problematiky kognitívneho a evolučného skúmania základným prehľadom a vovedením do problematiky evolučného chápania morálky (The Evolution of morality) a psychologického základu náboženskej viery (The Evolutionary of moral religions). Autor chápe morálne konanie ako intuitívny proces prebiehajúci automaticky na základe istých vnútorných princípov (recipročný altruizmus, príbuzenská selekcia, nepriama reciproita...), ktoré koncipujú našu „morálnu gramatiku“ (moral grammar) a sú

produktom ľudskej evolúcie. Nakoniec je táto „gramatika“ emočne zaobalená a vyjadrená v morálnych systémoch jednotlivých kultúr. Počnúc tretou kapitolou upriamuje autor pozornosť na konkrétny nábožensko-etický systém. Pri judaizme sa autor zameriava na analýzu tórického vykreslenia charakteru Jahveho s bližšou analýzou dekalógu a Mojžišových zákonov, v kresťanstve zaskladie dôraz na vykreslenie charakteru Krista a jeho novozákonné učenia dotýkajúceho sa morálky (s presahom do analýzy Pavlových listov). Teehan tvrdí, že evolučnou strategickou funkciou etiky je verejne prezentovať na jednej strane tzv. intraskupinovú kohéznosť (in-group cohesiveness), na druhej strane týmto explicitne vyjadrovať odlišnosť od okolia, tzv. externej skupiny (out-group). Schéma dichotomického triedenia - My/Oni (aj) skrze prezentovanie predpísaných nákladných (costly) záväzkov komunity pomáha(la) človeku rozpoznať potenciálneho kooperátora od podvodníka (cheater) či odpadlíka (defector) v skupine. Na základe toho sú potom verejné rituály a etické nariadenia, ukážkou skupinovej kohéznosti, keď sa napríklad skrze rôzne iniciačné skúšky a obmedzenia (napríklad obriezka, dodržiavanie šábesu v prípade judaizmu) zabraňuje tzv. „čiernym pasažierom“ (free-riders) participovať na zisku/výhodách skupiny bez toho, aby boli účastní na jej nákladoch. Jedinec nepatriaci do skupiny (teda je out-group) sa stáva

potencionálnym podvodníkom, ktorý ohrozuje prežitie skupiny (in-group). A tak napríklad usmrtenie Izraelitov z dôvodu odpadlivity (Num 25, 1-9) na základe nariadenia boha, bolo demonštráciou sily skupiny (in-group) a zdôraznením následkov prípadnej nie-kooperácie či odpadlivity. Boh v tomto vystupuje ako reprezentant morálnych pút, ktoré udržiavajú komunitu v jednote. V kresťanstve dochádza k posunu od exkluzivity k univerzalizmu. Teehan však zdôrazňuje, že aj keď v prípade kresťanstva došlo k rozšíreniu etnickej skupinovosti na celé ľudstvo, vnímanie okolia v kategóriách in-group/out-group ostalo zachované, spolu s makrokozmičnými katastrofickými konzekvenciami pre členov out-group. V tomto zmysle sú neveriaci – teda out-group – chápaní ako „synovia toho zlého“ (Mt 13,38), ktorí budú na konci vekov hodení „do ohnivej pece“ (Mt 13, 42). V predposlednej kapitole (Religion, violence, and the evolved mind) sa autor bližšie zameriava na udalosti späté s náboženským násilím. A tak napríklad udalosti okolo 9/11 chápe ako posudzovanie a odlišovanie morálneho statusu dvoch skupín, ktoré prejavujú eskaláciu násillia v univerzalistických systémoch. „V tomto prípade vonkajšia skupina (out-group) nie je jednoducho „iná“, ale je chápaná ako proti božia, je v lige so samotným zlom.“ (s. 174). Teehan zdôrazňuje, že dichotómia in-group/out-group bola v tomto prípade jasná aj na základe nábo-

ženských proklamácií na oboch stranách (Bush/kresťanstvo – bin Ladin/islam). Podľa autora náboženské násilie i náboženská morálka pramení z jedného a toho istého zdroja – evolučnej recipročnej psychológie. Inak povedané prosociálne správanie, ktoré sa prejavuje kooperáciou v skupine má svoju odvrátenú stranu v exkluzivizme a podozrievaní outsiderov. Posledná kapitola (Religion evolving) je akýmsi filozofickým zamyslením sa na vybrané témy (napr. boli by sme morálni aj keby nebolo boha?, budúcnosť náboženstva a pod.), ktoré zohľadňujú a dopĺňujú informácie predchádzajúcich kapitol. Záverom autor zhrňuje, že náboženstvo je inštitucionalizá-

ciou morálneho kódu zabezpečujúceho kooperáciu skupiny, ktorá veľkostí presahuje príbuzenský rod, a súčasne podporuje sociálnu kohéziu a individuálnu snahu (s. 192).

Kniha Johna Teehana je prehľadným a logicky koncipovaným systémom aplikácie evolučnej teórie na tematiku náboženskej morálky, noriem a hodnôt. Hoci autor nepri- náša v oblasti kognitívnej psychológie či religionistiky nič nové, môže byť jeho monografia prínosná ako vcelku ucelený prehľad tematiky vzťahu náboženstva a morálky a tak- tiež istým inšpiratívnym pohľadom na analýzu etických a hodnotových konceptov zachytených v posvätných spisoch judaizmu a kresťanstva.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

Dr.h.c. prof. Dr. bab. Tadeusz Zasepa
Katolícka univerzita v Ružomberku
Námestie A. Hlinku 60, Ružomberok
rektor@ku.sk

prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
vojtech.bobac@unipo.sk

prof. PaedDr. PhDr ThDr. Jozef Jurko, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, Košice
jurko@ktfke.sk

prof.ThDr.PbDr.StanislavStolárik,PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
stanislav.stolarik@unipo.sk

doc. Alexander Cap, CSc.
Prešovská univerzita v Prešove,
Pravoslávna boboslovecká fakulta
Masarykova 15, Prešov
acap@unipo.sk

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
mhospodar@unipo.sk

dr bab. Andrzej Pastwa
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 12 40-007 Katowice
andrzej.pastwa@us.edu.pl.

doc.ThDr.PaedDr.AndrejSlodička,PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
andrej.slodicka@unipo.sk

ThDr. Peter Borza, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
peter.borza@unipo.sk

dr Stanislaw Ciupka
ATH Bielsko-Biala
Katedra Pedagogiki i Psychologii
stanislaw.ciupka@op.pl

ks. dr Szymon Drzyżdzyk
Instytut Teologiczny
im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej
ul. Żeromskiego 5, Bielsko-Biala
it-bielsko@bielsko.opoka.org.pl

ks. dr Robert Kantor
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Wydział Teologiczny w Tarnowie
sad_diec5@diecezja.tarnow.pl

ThDr. Mária Kardis, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
maria.kardis@unipo.sk

ThDr. Mgr. Slávka Michančová, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
ascend@azet.sk

PaedDr. Martina Petriková, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Ul. 17. novembra č. 1, Prešov
mpetrikova9@gmail.com

TbDr. Peter Tirpák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
ptirpak@unipo.sk

TbDr. Peter Vansač, PhD.

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave
Ústav sociálnych vied a zdravotníctva
bl. P. P. Gojdiča v Prešove
Dilongova č. 13, Prešov
pvansac@sinet.sk

ks. dr Marek Zaborowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Zamiejscowego Prawa i Nauk
o Gospodarce w StalowejWoli

Mgr. Marián Ambrozy, PhD.

Prešovská univerzita Prešove
Filozofická fakulta
Inštitút filozofie a etiky
17. novembra 1, Prešov
ambrozy.marian@gmail.com

Mgr. Martin Vašek, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa
Filozofická fakulta
Katedra filozofie
Hodžova 1, Nitra
mvasek@ukf.sk

PbDr. Martin Lupčo

Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta
Hrabovská cesta 1, Ružomberok
martin.lupco@ku.sk

PbDr. Jana Tirpáková

Prešovská univerzita v Prešove
Pedagogická fakulta
Ul. 17. novembra 15, Prešov
jtirpak@unipo.sk

Mgr. Matúš Demeter

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
matus.demeter@unipo.sk

Mgr. Ivana Halgašová

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
ivana.balgasova@smail.unipo.sk

Jozef Čupa

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
jozef_cupa@yahoo.com