

**Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta**

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

2/2009

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

REDAKČNÁ RADA TEOLOGICKEJ REVUE THEOLOGOS

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

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

ČLENOVIA: *prof. Mark Stolarik, Torontská univerzita, Kanada*
prof. dr. hab. Tadeusz Zasepa, KUL Lublin, Poľsko
prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PhD.
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., KTF KU Ružomberok
doc. 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. Gabriel Ragan, PhD., prof. ThDr. JCDr. Anton Fabian, PhD., prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD., prof. ThDr. PaedDr. Pavol Dráb, PhD., prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., prof. ThDr. PhDr. Jozef Jurko, PhD., prof. ThDr. PhDr. Stanislav Stolarík, PhD., prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD., doc. ThDr. Jozef Leščinský, PhD., doc. ThDr. Marek Petro, PhD., doc. ThDr. Ján Jenčo, PhD., doc. PaedDr. ThDr. SSLic. František Trstenský, PhD., ThDr. Marcel Mojzeš, PhD., ThDr. Lubomír Petřík, PhD., ThDr. Michal Hospodár, PhD., ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Pala, PhD., Dr. Miroslav Kmec, CSc., JUDr. Vladimír Gecelovský, CSc., ThDr. Štefan Paločko, 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: *Gabriel Pala*

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

CYRIL VASIE

*Una questione discussa: "transitus" di un fedele orientale
da una Chiesa orientale sui iuri alla Chiesa latina* 9

FRÉDÉRIC MANNS

Za teológiu Písma 17

LUCYNA ROTTER

*The cult of saints in orders on the example of the Congregation of the
Felician Sisters* 27

БЕРНАДЕТТ ПУШКАШ

*Варианты иконографии Нерукотворного Образа и их значение в
иконописи Карпатского региона* 39

PAOLA B. HELZEL

*La procreazione medicalmente assistita tra diritti
e doveri della coppia* 55

JÓZEF MARECKI

Coats of Arms of the Seraphic Sisters 72

ISTVÁN IVANCSÓ

*L'attività sacerdotale del monaco Isaia all'epoca
del vescovo De Camillis* 87

PAVOL ZEMKO

Radlinského „Собрание русскихъ проповѣдей“ 102

MICHAL CHABADA

*Ontologická štruktúra materiálneho individuálneho súcna
podľa Jána Dunska Scota* 110

VOJTECH BOHÁČ

Liturgická úcta nových gréckokatolíckych blahoslavených 129

ANDREJ SLODIČKA

Učenie Katolíckej cirkvi o padlých anjeloch 147

JAROSLAV CORANIČ

*Episkopát Gregora Tarkoviča (1816 – 1841) a jeho prínos k organizácii
Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva* 164

<i>KAMIL KARDIS</i> <i>Wartości podstawowe jako odpowiedź</i> <i>na fundamentalizm religijny</i>	<i>180</i>
<i>DANIEL SLIVKA</i> <i>Synoda biskupov: „Božie slovo v živote a poslaní Cirkvi“</i> <i>v Ríme 2008</i>	<i>188</i>
<i>FRANTIŠEK ČITBAJ</i> <i>Konkordát a moderný štát</i>	<i>202</i>
<i>PETER TIRPÁK</i> <i>Sviatosti z pohľadu iniciácie a integrácie do života</i>	<i>215</i>
<i>MICHAL HOSPODÁR</i> <i>ThDr. Ján Murín – život a činnosť</i>	<i>227</i>
<i>MÁRIA KARDIS</i> <i>Pojęcie grzechu w Księdze Amosa</i>	<i>235</i>
<i>LUBOMÍR PETRÍK</i> <i>Naša zodpovednosť za ohlasovanie Božieho slova</i>	<i>250</i>
<i>ŠTEFAN PALOČKO</i> <i>Stručný úvod do vierouky apoštola Pavla v Liste Rimanom</i>	<i>264</i>
<i>RADOVAN ŠOLTÉS</i> <i>Sviatosť kňazstva podľa sv. Tomáša Akvinského</i>	<i>274</i>
<i>RICHARD LIPTÁK</i> <i>Rodina ako dôležitý subjekt pastorácie</i>	<i>289</i>
<i>LUKÁŠ PETRUŠ</i> <i>Kresťan v politike – áno alebo nie?</i>	<i>302</i>
<i>JOZEF MARETTA</i> <i>Novodobá pomuka New Age</i>	<i>317</i>
<i>MAROŠ MELICHÁREK</i> <i>RECENZIA</i> <i>JAVOR, M.: Slobodomurárske Hnutie v Českých Krajinách a v Uhorsku</i> <i>v 18. Storočí. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity, 2009, 177 s.</i> <i>ISBN 978-808068-971-1</i>	<i>330</i>

VOJTECH BOHÁČ

RECENZIA

IVANCSÓ, I.: *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja. További művek. Kiegészítések. Kiadatlan művek. Dokumentácia našich gréckokatolíckych liturgických publikácií .(Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus tanszéke), Nyíregyháza 2008, 510 p. ISBN 96387101 1 X (II.kötet) 332*

ŠTEFAN PALOČKO

RECENZIA

PETRO, M. – BINEKOVÁ, E.: *Ekologická výchova, Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, ISBN 978-80-8068-737-3 334*

PETER ŠTURÁK

RECENZIA

PETRÍK, L.: *Očami hovorca. Päť rokov biskupskej služby vladyku Jána Babjaka SJ. 1. a 2. diel. Prešov: PETRA, n.o. 2008, 1. diel 390 s. ISBN 978-80-8099-025-1, 2. diel 320 s. ISBN 978-80-8099-026-8 337*

ERIKA BINEKOVÁ

RECENZIA

PETRO, M.: *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky (Prednášky z bioetiky). Prešov, PU v Prešove GTF, 2008, 137 s. ISBN 978-80-8068-737-3 339*

CONTENTS

CYRIL VASIL

*Problem for discussion: "transition" of believer from some Oriental Church
sui iuris to Latin Church 9*

FRÉDÉRIC MANNS

On theology of the Scriptures 17

LUCYNA ROTTER

*The cult of saints in orders on the example of the Congregation
of the Felician Sisters 27*

BERNADETT PUŠKAŠ

*Variants of iconography of the Not-hand-made pictures and their importance
for iconography of Karpatian region 39*

PAOLA B. HELZEL

*Assisted procreation between law and duty
of matrimonial couple 55*

JÓZEF MARECKI

Coats of Arms of the Seraphic Sisters 72

ISTVÁN IVANCSÓ

Priestly activities of monk Isaia in period of bishop De Camillis 87

PAVOL ZEMKO

Radlinský's „Collection of Russian homilies” 102

MICHAL CHABADA

*Ontological structure of material individual being after
John Duns Scot 110*

VOJTECH BOHÁČ

Liturgical reverence of the new Greek Catholic blessed 129

ANDREJ SLODIČKA

Doctrine of Catholic Church about Fallen angels 147

JAROSLAV CORANIČ

*Episcopacy of Gregor Tarkovič (1816 – 1841) and his contribution to
organization of Greek Catholic bishopric in Prešov 164*

KAMIL KARDIS

*Basic values as answer to phenomenon
of religious fundamentalism* 180

DANIEL SLIVKA

*Synod of bishops: „God’s word in Church life and mission”
in Roma 2008* 188

FRANTIŠEK ČITBAJ

Concordat and modern state 202

PETER TIRPÁK

Sacraments in light of initiation and integration into the life 215

MICHAL HOSPODÁR

ThDr. Ján Murín – life and activities 227

MÁRIA KARDIS

Conception of sin in Book of Amos 235

ĽUBOMÍR PETRÍK

Our responsibility for preach of God’s word 250

ŠTEFAN PALOČKO

Brief introduction to doctrine of apostle Paul to Romans 264

RADOVAN ŠOLTÉS

Church sacrament after saint Thomas Akvinský..... 274

RICHARD LIPTÁK

Family as important subject of pastoration 289

LUKÁŠ PETRUŠ

Christian in politics – yes or no? 302

JOZEF MARETTA

Modern offer New Age 317

MAROŠ MELICHÁREK

RECENZIA

JAVOR, M.: *Slobodomurárske Hnutie v Českých Krajinách a v Uhorsku
v 18. Storočí. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity, 2009, 177 s.*

ISBN 978-808068-971-1 330

VOJTECH BOHÁČ

RECENZIA

IVANCSÓ, I.: *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja. További művek. Kiegészítések. Kiadatlan művek. Dokumentácia našich gréckokatolíckych liturgických publikácií .(Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus tanszéke)*, Nyíregyháza 2008, 510 p. ISBN 96387101 1 X (II.kötet) 332

ŠTEFAN PALOČKO

RECENZIA

PETRO, M. – BINEKOVÁ, E.: *Ekologická výchova*, Prešov : *Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta*, 2009, ISBN 978-80-8068-737-3 334

PETER ŠTURÁK

RECENZIA

PETRÍK, L.: *Očami hovorca. Päť rokov biskupskej služby vladyku Jána Babjaka SJ. 1. a 2. diel. Prešov: PETRA, n.o. 2008, 1. diel 390 s. ISBN 978-80-8099-025-1, 2. diel 320 s. ISBN 978-80-8099-026-8 337*

ERIKA BINEKOVÁ

RECENZIA

PETRO, M.: *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky (Prednášky z bioetiky)*. Prešov, *PU v Prešove GTF*, 2008, 137 s. ISBN 978-80-8068-737-3 339

Una questione discussa: "transitus" di un fedele orientale da una Chiesa orientale sui iuri alla Chiesa latina.

CYRIL VASIL

*La Congregazione per le Chiese Orientali,
Curia Romana, Secretary*

Abstrakt: Štúdia vysvetľuje cirkevnoprávnú tému prechodov z východnej cirkvi do latinskej cirkvi. Článok je prínosom do diskusie, v ktorej sa rozchádzajú názory mnohých ohľadom interpretácie CCEO can. 32, §2 e del *Rescriptum ex Audientia Ss.mi* z 26 novembra 1992 ohľadom kan. CIC 112 §1, 1°. Aktuálna prax Kongregácie pre východné cirkvi predpokladá, že prestup veriaceho z východnej cirkvi do cirkvi latinskej potrebuje autorizáciu Svätej Stolicy. Napriek tomu, niektorí kanonisti, sledujúc prax rôznych hierarchov, podporujú myšlienku, že kódex CCEO kan. 32, §2 je dostatočne jasný a dovoľuje "prestup" veriaceho z východnej cirkvi sui iuris do cirkvi latinskej. Preto, aj keď chýba priama zmienka latinskej cirkvi v CCEO kan. 32 §2 nemôže byť interpretovaný ako vôľa vylúčiť latinskú cirkev z danej možnosti navrhovanej týmto kánonom. Najvyšší zákonodarcu má dôveru voči svojim spolubratom v biskupskej službe a necháva na ich úsudok, rozhodnutie posúdiť žiadany prestup. Keď sa vzájomne dohodnú, dopredu vyjadruje svoj súhlas. Vzájomná komplementarita týchto dvoch noriem chce pokryť všetky možnosti prestupu z jednej cirkvi sui iuris do druhej. Určite úmysel Najvyššieho zákonodarcu bolo zaistiť, v prípade "inter-ekleziálneho" prestupu, rovnosť v zaobchádzaní so všetkými veriacimi všetkých cirkví sui iuris, vrátane latinskej cirkvi.

Kľúčové slová: Kongregácia pre východné cirkvi(CCO). Východné cirkvi sui iuris. Latinská cirkev. Kódex kanonického práva pre východné cirkvi (CCEO). Kódex kanonického práva(CIC). *Orientalium Ecclesiarum*.

Da tempo nell'ambiente canonistico sporadicamente appaiono discussioni nelle quali divergono le opinioni circa l'interpretazione del CCEO can. 32, §2 e del *Rescriptum ex Audientia Ss.mi* del 26 novembre

1992 circa il CIC can. 112 §1, 1° riguardanti la presunta licenza della Sede Apostolica nel caso di un passaggio da una Chiesa *sui iuris* all'altra avvenuto con consenso dei rispettivi gerarchi presenti nello stesso territorio.

Secondo la prassi della Congregazione per le Chiese Orientali (CCO), finora praticata, il summenzionato canone ed il Rescritto valgono solo per il "*transitus*" di un fedele orientale da una Chiesa orientale *sui iuris* ad un'altra Chiesa orientale e per i latini che vogliono passare ad una Chiesa *sui iuris* orientale, ma non per gli orientali che desiderano passare alla Chiesa latina. La CCO ritiene che per il transito di un fedele orientale alla Chiesa latina ci vorrebbe l'autorizzazione della Santa Sede. Altri canonisti, seguiti dalla prassi di diversi gerarchi, sostengono l'idea che il CCEO can. 32, §2 è sufficientemente chiaro e che permette anche il "*transitus*" di un fedele orientale da una Chiesa orientale *sui iuris* alla Chiesa latina.

Nocciolo della questione è questo: Quando il CCEO can. 32 §2 parla di una *Ecclesia sui iuris* alla quale vuole ascriversi il fedele di una eparchia di una Chiesa *sui iuris*, è da considerarsi inclusa fra queste Chiese anche la Chiesa latina?

In merito alla questione proviamo in primo luogo ad esaminare quali potrebbero essere apparentemente i punti dell'argomentazione a sostegno dell'interpretazione e della prassi della CCO e in seguito presentiamo un'analisi canonica di questi argomenti.

1. Argomenti apparentemente in favore dell'attuale prassi della CCO

1.1 Secondo il CCEO can. 1¹ i canoni del CCEO riguardano solo le Chiese orientali, a meno che, per quanto riguarda le relazioni con la Chiesa latina, non sia espresso diversamente. Qualcuno potrebbe voler dedurre da ciò che ogni volta che il CCEO deve toccare un argomento che possa riguardare anche indirettamente la Chiesa latina, questa deve essere menzionata esplicitamente.

Il CCEO can. 32, §2², parlando delle Chiese *sui iuris*, non menziona esplicitamente la Chiesa latina e utilizza sempre la terminologia orientale, parlando delle "eparchie" che si trovano nel medesimo territorio e del consenso dei vescovi "eparchiali". Sembra che da ciò si voglia de-

¹ CCEO can. 1 - *Canones huius Codicis omnes et solas Ecclesias orientales catholicas respiciunt, nisi, relationes cum Ecclesia latina quod attinet, aliud expresse statuitur.*

² CCEO can. 32 - § 1. *Nemo potest sine consensu Sedis Apostolicae ad aliam Ecclesiam sui iuris valide transire.*

§ 2. *Si vero agitur de christifideli eparchiae alicuius Ecclesiae sui iuris, qui transire petit ad aliam Ecclesiam sui iuris, quae in eodem territorio propriam eparchiam habet, hic consensus Sedis Apostolicae praesumitur, dummodo Episcopi eparchiales utriusque eparchiae ad transitum scripto consentiant.*

durre che il presunto consenso della Sede Apostolica, riferito nel CCEO can. 32 §2, vale solo per il passaggio di un fedele orientale da una Chiesa *sui iuris* orientale ad un'altra Chiesa *sui iuris* orientale che ha la propria eparchia nel medesimo territorio.

Fra gli autori esperti in diritto canonico sostiene questa teoria praticamente soltanto M. Brogi nel suo articolo "Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa «sui iuris»", pubblicato in *Revista española de derecho canonico*, 50(1993)661-668.³

1.2 Un altro argomento – di carattere pragmatico e politico, ma non canonico – che si potrebbe richiamare a sostegno dell'attuale prassi della CCO è la preoccupazione pastorale di salvaguardare i fedeli delle Chiese orientali da potenziali "facili" abbandoni delle proprie Chiese *sui iuris* orientali in favore della maggioritaria Chiesa latina.

Proviamo adesso a verificare la fondatezza di tali motivazioni.

2. Analisi canonica degli argomenti a sostegno dell'attuale prassi della CCO

2.1 Necessità della menzione esplicita della Chiesa latina nel CCEO can. 32 §2?

Per quanto riguarda l'interpretazione del CCEO can. 1, occorre ricordare che la prima parte della sua formulazione (*Canones huius Codicis omnes et solas Ecclesias orientales catholicas respiciunt*), è simile alla formulazione del parallelo canone latino.⁴ Tale formulazione in primo luogo rispecchia l'esistenza della duplice codificazione nella Chiesa ed è una attuazione del principio conciliare secondo cui "le Chiese d'Oriente come anche d'Occidente hanno il diritto e dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari"⁵. Attribuire a tale formulazione un senso più largo significherebbe un allargamento improprio dei significati.

La definizione dei limiti personali dell'efficacia dei due Codici si effettua in due modi diversi. Mentre il Codice latino afferma in modo assoluto di obbligare soltanto la Chiesa latina, quello orientale ammette delle eccezioni con la seconda parte del testo del can. 1 (*nisi relationes cum Ecclesia latina quod attinet, aliud expresse statuitur*). Sul significato delle parole *expresse statuitur* dice Nedungatt: "But «express» statement does not mean «to mention by name», which in law happens only rarely. In fact «express» can be either explicit or implicit."⁶ Il CCEO contiene in modo tassativo delle norme che vincolano direttamente *vi canonis* an-

³ Citando e seguendo esempio di Mons. Brogi, ha pubblicato un articolo in questo senso anche L. Adamowicz, dell'Università cattolica di Lublino: "Przynaloznosc do Kosciola sui iuris według obowiazujacego prawa koscielnego", in *Roczniki nauk Prawnych* 8(1998)129-146.

⁴ CIC can. 1 *Canones huius Codicis unam Ecclesiam latinam respiciunt*.

⁵ *Orientalium Ecclesiarum* 5.

⁶ NEDUNGATT, G.: *The Spirit of the Eastern Code*, Rome - Bangalore 1993, 102.

che i fedeli latini. Tuttavia, oltre i nove canoni in cui viene espressamente nominata la Chiesa latina (cann. 37, 41, 207, 322 §2, 432, 696, 830 §1, 916 §5, 1465) ci sono anche altri canoni in cui essa - come una delle Chiese *sui iuris* - viene inclusa implicitamente. Questi canoni perciò - non direttamente, ma *ex natura rei*, coinvolgono anche le persone fisiche e giuridiche della Chiesa latina. L'espressione "*ex natura rei*" esisteva nella fase della preparazione del canone, ma poi è stata omessa come superflua.⁷ Secondo il parere concorde di alcuni autori,⁸ fra i canoni che *ex natura rei* riguardano anche la Chiesa latina, certamente rientrano anche i canoni 29-38 del CCEO riguardanti l'iscrizione ad una determinata Chiesa *sui iuris*.⁹

La mancanza di una esplicita menzione della Chiesa latina nel CCEO can. 32 §2 non può essere interpretata come la volontà di escludere la Chiesa latina dalla possibilità offerta da questo canone ma semplicemente indica che la Chiesa latina è implicitamente considerata in questo canone come una delle Chiese *sui iuris*. A questa conclusione ci porta anche la semplice osservazione che neanche in CCEO can. 32 §1 viene menzionata esplicitamente la Chiesa latina. Sicuramente sarebbe avventato, anzi temerario - partendo da tale assenza della menzione esplicita della Chiesa latina - voler asserire che per questa ragione il passaggio di un fedele orientale alla Chiesa latina non sia affatto considerato dal Codice e che sia cos  "sfuggito" all'intenzione del Supremo legislatore di creare nel Codice la normativa per tali casi.

Se invece - come   ovvio - si ammette che il CCEO can. 32 §1 contempli anche il passaggio di un fedele orientale alla Chiesa latina - "con

⁷ Cf. *Nuntia* 28, 14.

⁸ Cf. PRADER, J.: *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Ed. Dehoniane Roma, 1993, 24; J. ABBASS, "CCEO and CIC: A Comparative Study", in G. NEDUNGATT (ed.), *A Guide to the Eastern Code*, (Kanonika 10), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2002, 890; L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematiche e norme canoniche*, (Kanonika 11), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2003, 37, ecc.

⁹ Oltre il parere comune dei canonisti esiste l riguardo anche una decisione dell'autorit  ecclesiastica. Per es. nel CCEO can. 29 si afferma che il figlio della madre cattolica e padre acattolico, a prescindere del rito o chiesa (anche acattolica) in cui   stato battezzato, appartiene alla chiesa cattolica della madre. Nel canone non si specifica che la madre sia "cattolica, anche latina". Una interpretazione stretta del CCEO can. 1 lo richiederebbe, altrimenti come potrebbe il canone del CCEO decidere qualcosa sul fedele che sottostia al CIC? In passato   stato valutato un caso concreto di una madre latina sposata con un ortodosso, che ha fatto battezzare sua figlia nella Chiesa ortodossa. La Segreteria di Stato con il foglio Prot. N. 510.936 con il riferimento alla risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede Prot. N. 2770/70-15413, pur ammettendo che il CIC non fornisce una soluzione immediata del fatto in questione, ha confermato la prassi della CCO, che sulla base del CCEO can. 29 considera tale bambina appartenente alla Chiesa cattolica latina. Questa decisione pu  essere considerata come una conferma della dottrina comune canonistica secondo la quale   possibile che i canoni del CCEO vincolino anche i fedeli latini, pur non menzionando la Chiesa latina nel testo del canone.

il consenso della Sede Apostolica” - l'elementare deduzione logica richiede che anche il CCEO can. 32 §2 (che specifica soltanto le condizioni in cui il suddetto consenso menzionato nel §1 si può presumere) includa la possibilità di passaggio di un fedele orientale alla Chiesa latina. Tale logica è stata seguita da quasi tutti i canonisti orientali.

2.2 Salvaguardia delle Chiese orientali dalla “fuga “ dei loro fedeli nella Chiesa latina?

La presente normativa emanata dalla Suprema Autorità è un buon esempio di uno dei principi direttivi del CCEO, cioè del principio della sussidiarietà. Il Supremo Legislatore nutre la fiducia verso i suoi confratelli nel servizio episcopale. Alla cura pastorale di questi gerarchi è affidata una porzione del popolo di Dio e il Supremo Legislatore lascia alla loro discrezione e al loro giudizio la decisione di valutare l'opportunità del passaggio richiesto, le sue motivazioni canoniche e le sue conseguenze ecclesiali. Nel caso del loro comune accordo esprime già previamente il suo consenso, riservandosi di intervenire solo nel caso di mancato consenso fra questi gerarchi. Così hanno capito, apprezzato e applicato l'attuale normativa canonica i competenti vescovi orientali e latini, che in varie parti del mondo hanno dato il loro consenso ad un passaggio dei fedeli orientali alla Chiesa latina, senza nessun ricorso alla Sede Apostolica.

3. Conseguenze dell'analisi canonica.

Necessità del cambio dell'interpretazione¹⁰ e della rispettiva prassi applicata tuttora dalla Congregazione per le Chiese Orientali

Secondo l'analisi del CCEO can. 32 §2 risulta chiaro che il consenso della Sede Apostolica si può presumere anche nel caso del passaggio di un fedele di una Chiesa orientale *sui iuris* ad un'altra Chiesa *sui iuris* (nel contesto si annovera fra queste anche la chiesa latina) a condizione che entrambe le Chiese abbiano sullo stesso territorio le rispettive strutture amministrative (eparchie e diocesi) e che i rispettivi vescovi acconsentano.

Per evitare un dubbio o una discussione canonica sulla questione se questo consenso della Sede Apostolica si possa supporre anche nel caso di un fedele latino che volesse passare ad un'altra Chiesa *sui iuris* (inevitabilmente orientale), il 7.01.1993 è stato pubblicato un *Rescriptum ex Audientia Ss.mi* del 26.11.1992¹¹ secondo il quale per il passaggio di un fedele dalla Chiesa latina ad un'altra Chiesa *sui iuris* orientale che ha

¹⁰ Cf. SLIVKA, D.: Hermeneutika ako umenie správnej interpretácie. In: *Nové Horizonty*. Spišská Kapitula: LÚČ, 2009, roč. III., č. 1., p. 36.

¹¹ AAS 85(1993)81.

una eparchia sullo stesso territorio, la licenza della Sede Apostolica, richiesta dal CIC c.112 §12, 1°, si può presumere nel caso in cui entrambi i vescovi acconsentano per iscritto.

La reciproca complementarietà di queste due norme non è casuale, ma vuole coprire tutte le combinazioni del passaggio da una chiesa *sui iuris* ad un'altra (da una Chiesa orientale ad un'altra Chiesa orientale, da una Chiesa orientale alla Chiesa latina, dalla Chiesa latina alla Chiesa orientale). Certamente l'intenzione del Supremo Legislatore era quella di assicurare, nel caso del passaggio "inter-ecclesiale", una parità di trattamento per tutti i fedeli di tutte le Chiese *sui iuris*, latina inclusa.

Il termine *christifidelis*¹² usato in entrambe le normative va inteso secondo il CCEO c. 7 e CIC c. 204, comprendendo laici, chierici e religiosi.

Nei casi di passaggio fra la Chiesa latina e una delle Chiese orientali, che probabilmente abbracceranno la maggioranza assoluta dei casi esistenti¹³, l'iter canonico si conclude definitivamente secondo le prescrizioni del CCEO c. 36 e 37.

c. 36 - *Omnis transitus ad aliam Ecclesiam sui iuris vim habet a momento declarationis factae coram eiusdem Ecclesiae Hierarcha loci vel parocho proprio aut sacerdote ab alterutro delegato et duobus testibus, nisi rescriptum Sedis Apostolicae aliud fert.*

c. 37 - *Omnis ascriptio alicui Ecclesiae sui iuris vel transitus ad aliam Ecclesiam sui iuris in libro baptizatorum paroeciae, etiam, si casus fert, Ecclesiae latinae, ubi baptismus celebratus est, adnotetur; si vero fieri non potest, in alio documento in archivio paroeciali parrochi proprii Ecclesiae sui iuris, cui ascriptio facta est, asservando.*

Dalla nozione di questi due canoni, letti alla luce del CCEO c. 32 § 2, sembra ovvio che nel caso dell'accordo scritto di entrambi i gerarchi interessati, l'intera questione viene risolta a livello delle eparchie (diocesi) senza la necessità del ricorso alla Sede Apostolica e perciò anche senza la necessità del suo rescritto. Il Supremo Legislatore ha fiducia che i vescovi, pastori dei loro fedeli, certamente prenderanno decisioni per il bene spirituale di questi fedeli e delle comunità ecclesiali alle quali essi appartengono, anche nel caso della concessione del passaggio di un fedele orientale alla Chiesa latina.

Perciò sembra sommamente inopportuno che la Congregazione per le Chiese Orientali, l'organo del Sommo Pontefice, continui a mantenere la prassi, che in pratica sconfessa e restringe tale fiducia del Supremo

¹² Cf. SLIVKA, D.: *Vzťah Svätého písma v učení katolíkov, pravoslávnych a protestantov*. In: *Zborník teologických štúdií* No. 3. Prešov: Pro communio, 2007, 44.

¹³ Infatti, il passaggio da una Chiesa orientale ad un'altra Chiesa orientale è rarissimo e certamente non è stato il motivo della creazione della norma del CCEO can. 32 §2.

Legislatore nei rispettivi gerarchi e che contraddica a quello che si può considerare come sicura *mens legislatoris* nel caso del CCEO can. 32 §2.

Considerando tutte queste cose, ritengo che sia necessario che la Congregazione per le Chiese Orientali desista dalla prassi precedente.

Inoltre, onde evitare dubbi e divergenze, sarebbe doveroso informare in questo senso sia i gerarchi, verso le richieste dei quali nel passato La Congregazione ha applicato la predetta prassi, sia altri gerarchi che si rivolgeranno ad essa.¹⁴ Solo così si potrà evitare l'attuale situazione – per altro sommamente sconveniente – nella quale alcuni vescovi orientali e latini, seguendo la normativa del CCEO can. 32 §2, risolvono fra di loro la questione dell'eventuale passaggio dei fedeli orientali alla Chiesa latina, mentre altri che sono stati informati che il consenso per tale passaggio è riservato alla Congregazione per le Chiese Orientali, presentano ad essa tutti i singoli casi.

Bibliografia

AAS 85 (1993).

ABBASS, J.: "CCEO and CIC: A Comparative Study", in G. NEDUNGATT (ed.), *A Guide to the Eastern Code*, (Kanonika 10), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2002.

ADAMOWICZ, L.: "Przynaleznosc do Kosciola sui iuris według obowiazujuego prawa koscielnego", in *Roczniki nauk Prawnych* 8 (1998) 129-146.

Codex canonum ecclesiarum orientalium.

Codex iuris canonici.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: Prot. N. 2770/70-15413.

CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI: Risposta alla lettera di Mons. Alojz Tkáč, del 2.01.2002, (ABÚ Prot. N. 1/02)

LORUSSO, L.: *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematiche e norme canoniche*, (Kanonika 11), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2003.

NEDUNGATT, G.: *The Spirit of the Eastern Code*, Rome - Bangalore 1993.

Orientalium Ecclesiarum – Decreto del Concilio Vaticano II sulle Chiese orientali cattoliche.

PRADER, J.: *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Ed. Dehoniane Roma, 1993.

SEGRETERIA DI STATO: Prot. N. 510.936.

¹⁴ Per es. la risposta alla lettera di Mons. Alojz Tkáč, del 2.01.2002, (ABÚ Prot. N. 1/02) comunicata alla Nunziatura Apostolica in Slovacchia.

SLIVKA, D.: Vztah Svätého písma v učení katolíkov, pravoslávnych a protestantov, in *Zborník teologických štúdií*, No. 3. Prešov: Pro communio, 2007, 44.

SLIVKA, D.: Hermeneutika ako umenie správnej interpretácie, in *Nové Horizonty* 3 (2009:1) 36.

Za teológiu Písma

FRÉDÉRIC MANNS¹

*Studium Biblicum Franciscanum,
Faculty of Biblical Sciences and Archaeology*

Abstract: *The article For Theology of the Scripture is about inspiration and interpretation of the Scripture. If we desire to know make sense of the New Testament and its hermeneutic, we have to know the Old Testament. Christian reading of the Scripture is Christological. Key for the Scripture is Jesus Christ. Christian interpretation has the same level. The first level is literal sense. Second level has two parts. It is first part is allegorical interpretation from Alexandria and second part is Historical interpretation of Antioch. The Apostolic traditions do spiritual sense and this sense is practice in Jewish interpretative methods which is also practiced by patristic fathers. The real meaning of the Scripture is meaning which is given by Holy Spirit.*

Keywords: *The Word of God. Revelation. Inspiration. Biblical hermeneutics. Interpretation of the Bible in the Church. Senses of the Scripture. Spiritual sense and allegorical sense.*

«Nielen z chleba žije človek, ale z každého slova, ktoré vychádza z Božích úst» (Mt 4,4)

Božie slovo zaznieva vo Svätom písme za predpokladu, že sa človek usiluje počúvať, byť pozorný, mlčať. Ježiš často zakončuje svoje reči výzvou počúvať: *«Kto má uši, na počúvanie, nech počúva!»*.

¹ Predložená štúdia sa v talianskom origináli nazýva: „*Per una teologia della Scrittura*.“ Štúdiu preložil prof. ThDr. A. Tyrol, PhD. a jazykovú korektúru pripravila Mgr. M. Poláková. Prof. Frédéric Manns, OFM., bol na Synode biskupov o Božom slove účastníkom – expertom, ako o tom hovorí dokument: Porov.: Holy See Press Office, Synodus Episcoporum, Bulletin, XII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops 5-26 October 2008: *The Word of God in the Life and Mission of the Church*. B. List of Other Members according to level of Participation I. Experts, - „*Rev. Frédéric Manns, O.F.M., Professor of Exegesis of the New Testament and Ancient Hebrew Literature at the Franciscan Biblical Studies in Jerusalem (ISRAEL)*“

http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b01_02.html Zmienka je o XII. riadnom generálnom zhromaždení Synody biskupov: *Božie slovo v živote a v poslaní Cirkvi* (Vatikán, 5.-26. október 2008).

Boh sa zjavuje a prihovára svojim poslom: Mojžišovi, prorokom a inšpirovaným mudrcom. Predstavovať JHWH ako Boha, ktorý hovorí, znamenalo zaujať postoj ku kanaánskemu náboženstvu, v ktorom stretnutie s Bohom prebiehalo prostredníctvom sexuálnych vzťahov a vyjadrovalo sa cez úrodnosť polí a plodnosť dobytká. Tvrdiť, že JHWH hovorí, znamená rešpektovať Božiu iniciatívu v zjavení a uznať schopnosť človeka pochopiť toto slovo.

Emmanuel Lévinas veľmi rád opakoval, že skôr, než citovať Descartesovu vetu «Myslím, teda som», je potrebné vrátiť sa k Božiemu slovu, ktoré nás učí povedať «Som myslený, teda existujem». Boh stvoril svet desiatimi slovami. On odovzdá desať slov Mojžišovi na Sinaji. Je tu zhoda medzi desiatimi slovami stvorenia a desiatimi slovami zverenými Mojžišovi. Ak ľudia rešpektujú slová zo Sinaja, bude sa rešpektovať poriadok sveta pevne stanovený desiatimi slovami Stvoriteľa.

Boh si vybral jeden ľud, aby v ňom boli požehnané všetky národy. Zapojil sa do dejín vďaka prisľúbeniu, ktoré dal Abrahámovi. Položil na váhy dejín závažie jeho vernosti. Od človeka očakáva odpoveď. Abrahám mal vieru, a to sa mu počítalo za spravodlivosť. Boh obnovil zmluvu s Izákom a Jakubom.

Posvätní spisovatelia opakujú ako refrén Boží príkaz: *«Počuj, Izrael»*. Toto sloveso má dva významy: môže znamenať «mlčať», ale aj «poslúchať».

Biblia - Božie slovo preložené ľudskými slovami

Riešiť problém inšpirácie Biblie nie je vôbec ľahké. Biblické tradície zostavili ľudia v jazyku a v kultúre určitého historického obdobia, lenže slovo posvätných spisovateľov malo prospech z charizmy a Božej inšpirácie. Duch Svätý pomáhal Božím hovorcom, aby verne odovzdali ľudu posolstvo a vôľu jeho Boha. Ako ľudské slovo, tak aj Biblia sa vpisuje do času a priestoru. Božie slovo sa umiestňuje nad ľudské osudy a pretrvá po stáročia. *«Tráva uschne, kvet zvädne, ale slovo nášho Boha trvá naveky»* (Iz 40,7-8).

V stredoveku teológovia radi hovorievali o «zníženom Slove». Týmto vyjadrením chceli vysvetliť fakt, že Božie slovo sa znížilo, aby umožnilo ľuďom pochopiť ho. Boh sa priblížil k ľuďom na dosah. Vybral si ľud s jeho limitovanou kultúrou, aby sa dal poznať celému svetu.

Boh chcel, aby človek spolupracoval na jeho diele. Keď sa prihovára k ľuďom, chce, aby sa jeho hlas dostal k jeho adresátom v ľudských slovách. To znamená, že autori Biblie nie sú písacími strojnami, ale autormi, ktorých povahu Boží Duch rešpektuje a ktorými si slúži, aby zvestoval ľuďom posolstvo o oslobodení.

Len si spomeňme ako heréza, známa pod menom arianizmus, popierala Ježišovo božstvo. Neskôr doketistická heréza odmietala pripustiť Ježišovo človečenstvo, aby naopak zdôraznila jeho božstvo.

So zreteľom na Sväté Písma sa objavujú obidve tieto tendencie. Niektorí odmietajú ľudský charakter Biblie, zatiaľ čo iní zamietajú jej božský charakter a znižujú ju na knihu, ktorá si zasluhuje len to, aby figurovala vo svetovej literatúre. Cirkev vždy obhajovala inšpiráciu Biblie a tvrdila, že autori rozličných kníh zostali slobodní.

Desať slov

V biblickej tradícii sa desať prikázaní, ktoré dal Boh Mojžišovi, nazýva desiatimi slovami. Boli napísané Božím prstom podľa Ex 31,18; 32,16; 34,1.28 a začínajú sa vyhlásením Božej identity, ktorá im dáva osobitnú autoritu. Tieto prikázania boli vyhlásené v kontexte evidentnej teofánie. Pokladajú sa za Božie požiadavky obrátené na každého človeka a sú formulované v druhej osobe jednotného čísla, teda prihovárajú sa každému osobne. Zvláštna dôležitosť tohto textu pochádza z faktu, že v modlitbe Izraela recitovanie desiatich slov sprevádzalo vyjadrenie Šema Israel*. Na rozdiel od iných predpisov, desať slov zo Sinaja sa týka všetkých Izraelitov a vzťahuje sa na náboženské a morálne povinnosti. Sú formulované v negatívnej a stručnej forme. Desať slov, ktoré vyjadrujú kategorické imperatívy, je citovaných a komentovaných v iných biblických textoch, okrem prikázania nežiadať si cudzí majetok. Sú to podmienky príslušnosti k židovskej komunite.

Nie je vylúčené, že Žalmy 15 a 24 a Izaiáš 33, 14-15 boli späté s Dekalógom. Liturgické zhromaždenia slávili každý rok sinajské zjavenia, ako to vyplýva zo Žalmov 50 a 81. Sviatok Letnic (Turíc), ktorý na začiatku pripomínal obeť čerstvého chleba, neskôr evokuje sinajskú zmluvu. Prv ako Mojžiš prijal Tóru*, vyhlásil tieto tajomné slová: *«Všetko, čo hovoril Pán, splníme a zachováme»*. Tieto slová si vyžadujú bezpodmienečnú poslušnosť.

Slovo a ticho

Boh hovorí, ale jeho slovo pochádza z ticha. Mojžišovi sa Boh zjavuje zahalený hustým mrakom (Ex 19,9). Jeho rozhodujúci zásah v Egypte je opísaný v Knihe Múdrosti týmito slovami: *«Veď kým všetko objímalo hlboké ticho [...] zoskočilo tvoje všemohúce slovo z neba, z kráľovského trónu»* (Múd 18,14-15). Ticho predchádza slovo a po ňom aj nasleduje. Hovoriť k niekomu znamená zaujímať sa o neho a adresovať mu radostné posolstvo.

Mojžiš bol sprostredkovateľom Božieho slova odovzdaného na Sinaji, takže v Deuteronomíu 31,26 je napísané: *«Vezmite túto knihu spolu s piesňou a položte ju k boku archy zmluvy Pána»*. Mojžiš pobudol na vrchu štyridsať dní a štyridsať nocí s Bohom. Kniha bola umiestnená v arche, aby pripomínala, tak ako aj samotná archa, zmluvu, ktorú uzatvoril Boh so svojím ľudom. Tá znovu uvádza čitateľa do Božieho ticha.

Písmo, srdce Boha

«Pane, tvoj zákon veľmi milujem, rozjímam o ňom celý deň!» (Ž 119, 97) «Ale toto bude zmluva, ktorí po týchto dňoch uzavriem s domom Izraela [...]. Svoj zákon dám do ich vnútra a napíšem ho do ich srdca. A budem im Bohom a oni budú mojim ľudom» (Jer 31,33-34). Novú zmluvu charakterizuje poznanie JHWH. Poznať a milovať je v biblickej reči tá istá vec. Ezechiel 36, 25-27 definuje novú zmluvu ako dar Ducha: «Svojho Ducha vložím do vášho vnútra a spôsobím, že budete kráčať podľa mojich nariadení, zachovávať moje výroky a plniť ich.» Tóra urobí miesto priamemu poznaniu vďaka daru Ducha. Po nádeji bude nasledovať vlastníctvo a po prorockých úplné uskutočnenie. Ale láska zostane vždy.

Pri návrate z vyhnanstva Deutero-Izaiáš ohlasuje koniec skúšky. On pozoruje mesto Jeruzalem a prirovnáva ho k neveste, ktorá sa dostala do milosti a ktorá vidí, ako sa vracia jej ženích a jej deti: «Ale Sion povedal: "Pán ma opustil, Pán na mňa zabudol". Či zabudne žena na svoje nemluví a nemá zľutovania nad plodom svojho lona? I keby ona zabudla, ja nezabudnem na teba» (Iz 49,14-15). Kým sa proroci Ozeáš a Jeremiáš vyhrážali neveste zapudením, Deutero-Izaiáš popiera, žeby nejaká činnosť bola niekedy zahájená v tomto zmysle. Milosrdná Božia láska zostane prameňom každého návratu k milosti.

Trito-Izaiáš vkladá do úst nevesty pieseň, ktorou vyjadruje svoju spokojnosť, že získala opäť svoje klenoty a svoj jas: «S jasotom sa chcem tešiť v Pánovi [...], pretože ma zaodial rúchom spásy, plášťom spravodlivosti ma zahalil ako ženícha, čo chystá veniec, ako mladuchu okrášlení skvostmi» (Iz 61,10-11). Je to Božia láska, ktorá uskutočňuje tento zázrak obnovenia.

Svadobná téma je obmenená v Piesni piesní a v Žalme 45. JHWH je ženíchom pre svoj ľud. On chce vyznať svoju lásku svojej neveste.

Za lásku k Tóre boli mnohí počas povstania Machabejcov umučení (1 Mach 1,57-63). Horlivosť za zákon (1 Mach 2,27) spôsobila návrat k tradíciám starých národov.

Nový zákon hovorí o Bohu rovnakým spôsobom. Cirkev je snúbenica a čistá panna, ktorú chce Pavol predstaviť Bohu (2 Kor 11,1-3). Je to ľud novej zmluvy. Symbolicky ju predobrazuje Sára, nebeský Jeruzalem, ktorej svadobná zmluva bola uzatvorená v slobodnom režime (Gal 4,21-31). Téma ženícha a svadby odkazuje na Mesiáša v početných evanjeliových podobenstvách. Ženích prichádza. Je potrebné pripraviť sa na jeho príchod a obliecť si svadobné rúcho. Ján Krstiteľ sa označil za priateľa ženícha a Kniha Zjavenia apoštola Jána slávi Baránkovú svadbu (19,6-10).

Cirkevní otcovia boli pozorní na túto biblickú tému, ku ktorej pridávajú hermeneutický rozmer. Vo svojom komenári k Piesni piesní Ori-

genes interpretuje bozky ženícha ako symbol slov, ktoré vychádzajú z úst ženícha. Takáto bola už židovská exegéza, ktorú predkladá Targum tejto knihy. Ústny zákon (po hebrejsky torah she be al peh znamená «Zákon na ústach») je vyjadrením Božej lásky.

Origenes v 1. knihe svojho komentára predkladá následne kresťanskú lektúru veršu: «*Nuž tu je bozk Krista, ktorý dal Cirkvi, keď pri svojom príchode osobne, v tele, vyslovil k nim slová viery, lásky a pokoja*» (1,8). Slová vteleného Krista sú bozkami Krista. «*Nemôžeme túžiť po niečom, čo nepoznáme*», píše vo svojom komentári (1,11). Gregor Veľký s tým súhlasí, keď hovorí: «*Kto by mohol milovať to, čo nepozná?*» (*Hom. in Ev.* 36, 1).

Origenes v jednej Homílii ku Knihe Exodus uvádza tento zaujímavý komentár: Dcéra faraóna, ktorá zachránila Mojžiša, je obrazom Cirkvi, ktorá zhromažďuje národy. I keď má bezbožného otca, žalmista jej hovorí: «*Čuj dcéra a pozoruj, nakloň svoj sluch, zabudni na svoj ľud a na dom svojho otca. Sám kráľ zatížil za tvoju krásou*». Ona je tá, ktorá sa práve očistila od hriechov, ktoré spáchala v dome svojho otca. Táto Cirkev, ktorá pochádza z mnohých národov, nachádza Mojžiša, ktorý leží položený v trstí, opustený príbuznými. Zveruje ho dojke a je dojčený v dome svojich príbuzných. Cirkev prijíma Zákon, ktorý sa nachádza schovaný v košíku potretom smolou a živicom. Zákon nasilu spočíval v literárnom zmysle, ktorý mu dali Hebreji, pokiaľ ho Cirkev neoslobodila od bahna a močiara, aby ho dosadila na kráľovský dvor múdrosti. Pre tých, ktorí vedia počúvať Zákon duchovne, sa stáva dietatom, ktoré uvádza do kráľovského paláca.

Origenes hľadá v Písme práve Božie Slovo, Slovo skryté v litere predtým, ako sa vtelí do tela. Nie je ono ženíchom? Zmysel Písma nie je hocijakou myšlienkou, neosobnou pravdou: je to ženích, ktorý prichádza (*In Cant.* 1, 108). Objavuje sa za stenou litery. Je živý. Pozorne sa díva z okien a pozoruje za závesmi. Duša je uvedená do komnát kráľa, kde sú ukryté poklady múdrosti a poznania a Kristus sa dáva poznať priamo. O objavenie duchovného zmyslu Písma sa postaral Ježiš, ktorý prichádza (*Hom. in Ger.* 18, 10).

Rovnako ako ženích z Piesne piesní aj Slovo sa ukryje potom sa ukáže, a znovu sa skryje. My musíme túto situáciu znášať dovedy, kým sa nestaneme takými, že nás nielenže bude často navštevovať, ale bude prebývať u nás podľa odpovede, ktorú dal svojmu učeníkovi: «*Kto ma miluje, bude zachovávať moje slovo a môj Otec ho bude milovať; prideme k nemu a urobíme si uňho prítok*» (Jn 14,23). Tak prejde zima a stany budú stiahnuté (*In Cant.* 3, 203). Dialektika prítomnosti a neprítomnosti vyústi do dialektiky temnoty a svetla.

Nevesta z Piesne piesní ospevuje krásu ženícha opísaním jeho nôh: «*Jebo nohy sta mramorové stĺpy*» (Pies 5,15). Gregor z Nyssy stavia túto chváloreč proti tomu, čo Písmo hovorí o arche Svedectva: «*Mnohé boli*

jebo stĺpy». On v tom vidí záhadu a navrhuje jej riešenie (*Or. In Canticum* 14): zákon a múdrosť predkladali mnohoraké cesty ako sa vypracovať k čnostiam, kým súhrnné slovo evanjelia zhŕňa každú dokonalosť v dvoch prikázaniach, ktoré symbolizujú obidve nohy ženícha. Sú to dve prikázania u Matúša 22,40.

Pieseň piesní 2,11-13 opisuje jar, ktorá nastupuje po zime. Gregor z Nyssy, v *Or. 10*, rozvíja v tejto súvislosti náuku o Božom dychu, o Duchu. Tento vietor je prameňom tepla. Je to oheň, ktorý Pán prišiel vrhnúť na zem. V *Or. 3* Gregor tvrdí, že srdce nevesty, na ktoré si ona vylieva voňavku, ktorou je Kristus, je schopné zmierniť chlad nášho života. Srdce toho, kto počúva slovo, horí ako srdce emauzských učeníkov.

Svätý Augustín obnoví tému neustálej konverzie čitateľa Písma, ktorá premieňa Božiu knihu na opojnú prítomnosť (*In Io. tract.* 9, 3). Vo svojom traktáte *De mor. Eccl.* 1, 31 píše: «*Ak netúžime po múdrosti a pravde zo všetkých síl duše, nemôžeme ich objaviť. Treba sa pýtať s láskou, hľadať s láskou, klopať s láskou, objavovať. Takto s láskou prebývame v tom, čo sme objavili*».

Ján Zlatoustý prirovnáva Písmo k listu, ktorý obsahuje osobný odkaz pre čitateľa (*In Gen. Hom.* 2, 2). Gregor Veľký (*Ep.* 4, 31) a Cesar d'Arles (*Sermon.* 7, 2) prevezmú tento symbol.

Svätý Bernard sa prejaví ako Origenov žiak, keď vo svojej napíše *Homílii* 51 napíše: «*Písmo je Ježišova brud. V brudi je srdce, v srdci je život. Rovnakým spôsobom v Písmach duchovný zmysel oživuje človeka*».

«*Všetci sme povolaní na duchovnú svadbu, na ktorej je ženíchom Kristus Pán, a preto spievame v žalme, že On je ako ženích, ktorý vychádza zo svojho svadobného lôžka. Nevestou sme my, aj keď sa vám to zdá neuveriteľné: všetci spolu tvoríme nevestu a duša každého z nás je sama ako nevesta*»

Lenže budeme si môcť niekedy uvedomiť, že Boh nás miluje láskou, akou miluje ženích svoju nevestu? Táto nevesta je veľmi podriadená svojmu ženíchovi: nevyrovná sa mu pôvodom, svojou prirodzenosťou, svojím postavením. A predsa si pre Etiópčanku prišiel Syn večného kráľa z takej diaľky a aby s ňou vstúpil do manželstva, neváhal za ňu aj zomrieť. Aj Mojžiš sa oženil s jednou Etiópčankou, no nemohol zmeniť farbu jej pokožky. Kristus tú, ktorá bola opovrhnutá a znetvorená, keď sa do nej zalúbil, postaví ju pred seba ako Cirkev -samy jas, bez škvrny a vrásky. (Svätý Bernard, *Sermo II* na prvú nedeľu po oktáve Epifánie)

Bonaventúra, následkom Augustína, pokladá čítanie Písma za svadobné tajomstvo. Čítať Písmo v kostole je ako počuť znovu pozvanie: «Čuj dcéra a pozoruj, nakloň svoj sluch, sám kráľ zatúžil za tvojou krásou». V jednej kázni, vyslovenej v deň svätého Marka v kláštore Saint-Antoine-des Champs v Paríži v roku 1273, takto premýšľa nad veršom Malachiáša 3,20: *Orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitie:*

«Slnko spravodlivosti, náš Pán Ježiš Kristus, vyjde z milosti v srdciach tých, ktorí sa boja Boha, ctia si jeho Slovo a počúvajú ho s bážňou. Vidíte dobre ako slnko osvecuje celý svet materiálne: pravé slnko spravodlivosti to osvecuje duchovne skrze svoju milosť - celé srdce muža a ženy, keď tam prenikne».

Tajomstvo plodného prijatia Slova je ako príchod Boha do srdca. Toto tajomstvo sa začína počúvaním, ktoré znamená otvorenie srdca. Metafora o zrode v srdciach má prostredníctvom využitia slovnej zhody súvis s metaforou manželského spojenia, ktoré ho umožňuje. Počúvať Božie slovo znamená zjednotiť sa s Kristom, ženíchom. Pre svätého Bernarda sa metafora o plodení a manželstve často aplikuje na kazateľa: ten «nosí plod» Boha a musí ho zrodiť v iných (*Sermo* 51). Čo by bolo platné Kristovi, keby sa narodil pred dvetisíc rokmi, ak sa nerodí v srdci veriacich dnes?

Guglielmo d'Auvergne vo svojom traktáte *De faciebus mundi* vidí kazateľa ako páža so zodpovednosťou evanjeliovej pravdy, ktorá je určená k tomu, aby sa vydala za ducha svojich poslucháčov. Ten musí obklopiť starostlivosťou budúcu nevestu. To on ju vyvádza z domu a dáva ju za nevestu. Ide o naozajstné manželstvo, v ktorom sa poslucháči, ktorí dali svoj súhlas viery, stávajú cez milostné objatia príbuznými dobrých skutkov. Neoznačil sa snád Ján Krstiteľ za priateľa ženícha? Odovzdanie Božieho slova zo strany kazateľa umožňuje živý a dôverný osobný vzťah medzi tým, kto počúva a týmto Božím slovom, ktoré sa stalo nevestou. Kazateľ je ďalší Ján Krstiteľ, ktorý má za úlohu iným ukázať Krista. Jeho kázanie sa musí objaviť pred vnútorným zrakom tých, ktorí ho počúvajú, aby objavili analogické vzťahy, ktoré platia medzi duchovnými a zmyslovými skutočnosťami. Príroda je kniha, v ktorej zmyslové skutočnosti sú práve takými slovami, ktoré znamenajú tieto duchovné skutočnosti. Čítať neviditeľné skutočnosti, mať ich na pamäti a nadchnúť sa nimi: toto je trojitý cieľ, ktorým sa musia zaoberať kázne. Ako svetlo skrášľuje okná katedrál, tak aj slovo kazateľa musí osvietiť ľudské skutočnosti, aby ukázali neviditeľné skutočnosti. Kde bolo toto Slovo predtým, než bolo v Biblii a v ústach kazateľa? Pamäť Cirkvi nesmie naň zabudnúť. Slovo sa vznášalo nad prázdnom na pevnine a nad prázdnom v srdciach. Vždy tam bolo, pretože ono stvorilo svet. Slovo lásky je pred všetkým, pred samotnou láskou. Na začiatku bolo iba ono, hlas bez slov, dych lásky, ktorý zahaľoval Boha.

Duša sa chce zjednotiť s Bohom. Táto téma je často uvádzaná v kázniach o svadbe v Káne. Duša sa musí pripraviť so zreteľom na toto manželstvo. Jej budúci ženích musí mať pekné vystupovanie, byť silný, bohatý, vznešený, štedrý, dobrý a múdry. Najlepšia partia tohto sveta sa nemôže merať so vzkrieseným Pánom.

Origenes vo svojom Komentári k Jánovmu evanjeliu 28, 174 podáva alegorickú interpretáciu vstupu Ježiša do Jeruzalema. Jeruzalem je sym-

bolom duše, v ktorom chce Božie Slovo zriadiť svoj príbytok. Učeníci musia oslobodiť oslicu z jej povrazov, to znamená, že musia oslobodiť Starý Zákon od čistej litery a prispôbiť text uzdraveniu duše. Veď Starý Zákon nesie bremeno textu ako oslica ťažký náklad. Váha litery je príliš ťažká, aby zniesla vzrušujúcu ľahkosť Ducha.

Láska je zásadou interpretácie, pretože iba ten, kto miluje, pochopí jazyk druhého s jeho skrytými narážkami. Iba ten, kto miluje, je pripravený počúvať druhého. V Biblii sa premýšľa o obrazoch ženícha a nevesty počnúc prorokom Ozeášom. Boh je ženích zamilovaný do svojho hriešneho ľudu. Falošní bohovia sa podobajú na milencov nevernej nevesty. Priame cesty JHWH sú cestami lásky, ktoré privádzajú k obnoveniu Zmluvy.

Kniha Zjavenia apoštola Jána slávi Baránkovu svadbu. Baránok, ktorý zvíťazil a očistil nevestu vyliatou krvou, je zároveň ten, ktorý odstraňuje pečate z knihy a ukazuje zmysel.

V synagógach je zvitok Tóry potiahnutý zamatom a na jeho vrchole je umiestnená koruna. Táto zvyklosť sa vysvetľuje takto: Biblia je pokladaná za snúbenicu Izraela a ako všetky snúbenice aj ona je ozdobená a ovenčená korunou. Inými slovami, slovo obsiahnuté v Biblii nepatrí do minulosti: je to živá prítomnosť. To znamená, že politická lektúra, ktorá nevidí v Biblii iné, než dejiny Izraela, je nekompletná. Okrem toho, živá prítomnosť, ktorá sa ukazuje v texte, svedčí o jedinečnej láske Boha k ľudu, pretože ohlasuje jeho vyvolenie.

"*Zlúbaj ma bozkami svojich úst, bo láska tvoja je lepšia nad víno (yayyin)*" (Pies 1,2). Šalamún prorok povedal: Požehnané meno Pánovo, ktorý nám dal Zákon rukou Mojžiša, veľkého Učiteľa, Zákon napísaný na dvoch kamenných tabuliach. Dal nám aj ústnu tradíciu; hovoril s nami z tváre do tváre ako človek, ktorý bozkáva vlastného priateľa; to všetko z hojnosti citu, ktorým nám obklopil viac ako iných sedemdesiat národov (*yayyin*: má v gematrii hodnotu 70)". Targum Piesne piesní 1,2.

Profesor **Frédéric Manns**, OFM je kňazom, členom františkánskej rehole. Narodil sa 3. októbra 1942 vo Windhorste (Chorvátsko), ale jeho život je spojený s Francúzskom. Diplom z klasickej literatúry na univerzite v Lyone získal v roku 1964, doktorát teológie s biblickou špecializáciou na Studium Biblicum Franciscanum (SBF) v Jeruzaleme v roku 1973, v roku 1988 získal doktorát biblických vied na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme a od roku 1996 až 2001 bol riaditeľom SBF v Jeruzaleme. Od roku 1984 pôsobí ako riadny profesor na SBF v Jeruzaleme v odbore Exegéza Nového zákona a starovekej židovskej literatúry. Je autorom množstva odborných článkov a desiatkach kníh ako sú: *La Vérité vous fera libres*. Etude exégétique de Jean 8,31-59 (SBF Analecta 11), Jerusalem 1976; *Essais sur le Judéo-Christianisme* (SBF Analecta 12),

Jerusalem 1977; *Bibliographie du Judéo-Christianisme* (SBF Analecta 13), Jerusalem 1979; *Le symbole eau-Esprit dans le Judadsme ancien* (SBF Analecta 19), Jerusalem 1983; *Pour lire la Mishna* (SBF Analecta 21), Jerusalem 1984; *La prière d'Israël à l'heure de Jésus* (SBF Analecta 22), Jerusalem 1986; *Le récit de la Dormition de Marie* (Vat. grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne (SBF Collectio Maior 33), Jerusalem 1989; *Le Midrash*, Jerusalem 1990; *L'Evangile de Jean à la lumière du Judadsme* (SBF Analecta 33), Jerusalem 1991; *Le Judadsme, milieu et mémoire du Nouveau Testament* (SBF Analecta 36), Jerusalem 1992; (ed.), *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, Jerusalem 1993 (in collaboration with E. Alliata) ; *Saveurs bibliques*, Chiry-Ourscamp 1994; *Jésus, fils de David*, Paris 1994; (ed.), *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions*. Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scriptures held in Jerusalem, March 16-17, 1995 (SBF Analecta 41), Jerusalem 1995; *L'Israël de Dieu*, (SBF Analecta 43), Jerusalem 1996; *Lire la Bible en Eglise (Vivre la Parole)*, Paris 1996; *Mais pour vous qui suis-je?*, Médiaspaul, Paris 1997; *La symphonie de la Parole*, Chiry-Ourscamp 1998; *Une approche juive du Nouveau Testament*, Paris 1998; *Là où est l'Esprit, là est la liberté*, Paris 1998; *Abba, au risque de la paternité de Dieu*, Paris 1999; *Le Judéo-christianisme, mémoire ou prophétie?*, Paris Beauchesne 2000; *Le Midrash. Approche et Commentaire de l'écriture* (SBF Analecta 56), Jerusalem 2001; *Dieu est Amour*, Chiry-Ourscamp 2001; *Les enfants de Rebecca*, Paris 2002; *Guerra e pace nella tradizione giudaica e nel NT*, Cagliari 2002; *L'Evangile de Jean et la Sagesse*, Jerusalem 2003; *Un père avait deux fils. Judadsme et christianisme en dialogue*, Paris 2004; *Heureuse toi qui as cru. Marie, une femme juive*, Paris 2005.

Dňa 7. apríla 2008 navštívil Gréckokatolícku teologickú fakultu Prešovskej univerzity v Prešove prof. Frédéric Manns, OFM, profesor Nového zákona a judaizmu na Fakulte biblických vied a archeológie, nazývanej aj Studium Biblicum Franciscanum, Pápežskej univerzity Antonianum v Jeruzaleme. Jeho návšteva bola spojená s prednáškou prof. Frédérica. Mannsa, OFM, bola uskutočnená pod záštitou Katedry historických vied – oddelenie biblických vied na GTF PU v Prešove, ktorá sa takto zapojila do celoslovenského projektu, ktorý trval od 4. - 9. apríla 2008. Tieto aktivity zároveň patrili k celonárodným aktivitám v roku Synody biskupov o Božom slove a nadväzujúcom Roku svätého Pavla. Sprievod tvoril prof. ThDr. ThBibl.Lic. A. Tyrol, PhD. (VŠ pedagóg na Teologickej fakulte KU v Ružomberku a riaditeľ Katolíckeho biblického diela na Slovensku) a ThDr. SSLic. F. Trstenský, PhD. (VŠ pedagóg na Teologickej fakulte KU v Ružomberku) Hostujúcu prednášku otvoril privítacím príhovorom dekan GTF PU v Prešove prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. so slovami veľkého prínosu a radosti z tejto vzácnjej návštevy. Po úvodných slovách nasledovala už samotná prednáška prof. Frédérica

Mannsa, OFM a na tému „*Teológia Svätého písma*.“ V nej sa autor dotkol témy výkladu a významu Svätého písma pre súčasnosť, rozoberal vzťah a medzináboženský dialóg medzi kresťanmi a Židmi a vyzdvihol taktiež dôležitú úlohu hermeneutiky pre interpretáciu a význam Biblie v súčasnom svete. Z dôvodu 60. výročia založenia štátu Izrael povzbudil k návšteve Svätej zeme všetkých účastníkov, pričom podotkol, že z dôvodu tohoto výročia sa v Izraeli zvyšuje počet pútnikov, ktorí je vyšší ako pri účasti v jubilejnom roku 2000. Záver stretnutia tvorila diskusia, kde pedagógovia a študenti položili niekoľko otázok k autentickejšť výkladu Písma a vzťahu medzi Židmi a kresťanmi.

The cult of saints in orders on the example of the Congregation of the Felician Sisters

LUCYNA ROTTER
PAT Krakow

Abstract: *This contribution deals with saints, venerated by various orders or monastic congregations, and with reasons of their choice. This theme was analyzed on the example of the Congregation of the Felician Sisters, its history, developing, its founders and its symbols. The cult of saint connected with iconography had always an important place in the life of the Church.*

Key words: *Order. Cult of saints. Congregation of the Felician Sisters. Patron. Symbols.*

In every order or monastic congregation a group of 'favourite' saints can be selected. The reasons can be different. The most often the one of the most important places goes to the founder or founders of a monastic congregation. It should be emphasized that in certain orders, monastic congregations, monasteries or abbeys, the cult is given to the benefactors and founders, who formally were not canonized by the Church. For example in the abbey of the Benedictine Sisters in Staniatki-Klemens, Reclawa and Wizenna¹.

The other reason for the particular veneration of a saint was the fact of composing a rule by him that a given congregation followed. Often a founder and a 'rule provider' is the same person, but there are also cases when the founder of the order or congregation uses the rule that was composed by someone else and which is widely known. For example: Saint Norbert von Genepp, introduced the Order of Saint August to the nuns of the Norbertines Order that he founded².

¹ MARECKI, J.: *Z czasem zapomniany kult błogosławionych fundatorów staniąteckich*, w: *Bibliografia literatura kultura*, ed. KONOPKA, M. – ZIĘBA, M. Kraków 1999, p. 401–419; ROTTER, L.: *Duchowość i historia benedyktynek w symbolice dekoracji malarzkiej kościoła w Staniątkach*. Krakow 2004, p. 83–85.

² MARECKI, J.: *Zakony w Polsce*. Krakow 2000, p. 160–161; ŁOZIŃSKI, B.: *Leksykon zakonów w Polsce*. Warszawa 1998, p. 271–272; ZALESKI, W.: *Święci na każdy dzień*.

The other group of saints that are venerated with a particular cult in congregations are these, who were recognised the patrons or protectors of their congregations and saints and blessed coming from the ranks of their order. Deliberately, I avoid saints, whose cult develops in a specific monastic church because of the location of a wonderful figure, picture or relic and who are not united in any other way with the congregation. For such a cult does not always cover the whole monastery being characteristic only for a specific monastery or a province at the most.

In the history of the *Congregation of the Sisters of Saint Felix of Cantalice Third Order Regular of Saint Francis of Assisi* the care of the cult of a few saints and blessed, who in a distinguished way affected the spirituality and activity of the congregation can be clearly seen. First the founders of the congregation Blessed Honorat Kozminski (1826–1916) and Blessed Mother Angela Truszkowska (1825–1899) should be mentioned. The Congregation since the beginning of its existence was deeply rooted in the Franciscan spirituality. The Congregation was established after accepting by sisters the Tertarian Order of Saint Francis of Assisi. It should not come as a surprise that in monasteries of the Felician Sisters the cult of Saint Francis of Assisi (1181–1226) and also of Saint Clare (1194–1253) was cherished with great popularity. The Saint whom the Felician Sisters owe their name is Saint Felix of Cantalice (1515–1587), while in a particular way the Congregation was entrusted to the care of Saint Joseph and Immaculate Heart of Mary³.

I am of the opinion that it is worth to tell a few words about the aspect of a developing cult of every above-mentioned saint and blessed. The development of a cult is often accompanied by the development of artistic hagiographic images and also symbolism that is inseparable from the sacred art. It should be also emphasised that these images and symbolism comprised in them had a big impact equally on the sisters and on the students or simply the faithful, visiting monasteries, telling about not only life and activity of a saint but also propagating the spirituality of a congregation.

Founder

The founders of the Congregation set up in 1855 and affiliated to the Capuchin Congregation in 1858 were Blessed Honorat Kozminski and Angela Truszkowska.

Warszawa 2000, p. 302–305; KOLAK, W. – MARECKI, J.: *Leksykon godeł zakonnych*. Łódź 1994, p. 142.

³*Konstytucje*, art. 4, Rzym 1989, p. 37; *Statuty*, Rzym 1989, p. 16–17; MARECKI, J.: *Zakony...*, p. 160–161; ŁOZIŃSKI, B.: *Leksykon...*, p. 271–272.

Blessed **Honorat Kozminski** was Capuchin, ascetic writer and a valued confessor. First of all he is known as a founder of many congregations. Set up by his initiative 25 congregations, which for their official attire accepted habit and 3 congregations, which did not have habit as their official attire (the Felician Sisters, the Capuchin Sisters, the Seraphic Sisters) are still an exception as far as their number is concerned⁴. No one else managed to found so many congregations. In a difficult political situation for the orders, after many dissolutions and repressions, Congregations of the Third Order set up by Kozminski turned out to have a beneficial influence on the history and development of the monasteries on the Polish territory. In 1889, after obtaining the confirmation for the existence of congregations in the Holy See, Father Honorat developed even more his activity in the founding of new orders. Sisters of new congregations were active mainly in a didactic-caring field. They run 'okronki', nurseries, they taught at schools, and also ran the kitchen for the impoverished; they worked in neglected social milieu and even left for Siberia to work among exiles. The brothers from the male congregations founded by Kozminski devoted themselves to do similar work. Through his activity Father Honorat despite the unfavorable circumstances contributed to the renewal of monastic life on Polish territory mainly in the areas under Russian rule⁵.

To Kozminski's activity of establishing new orders refer artistic images featuring his silhouette⁶. The Blessed often is portrayed with a piece of paper or book held in his hand. Russian governors did not

⁴ Apart from the Felician and Capuchin till now exist: Missionaries of the Queen of the Sacred Heart of Jesus (1874), the Servants of the Immaculate Heart of Mary (1878), the Daughters of Our Lady of Sorrows (1881—the congregation initially hidden. Later they accepted habit for their official attire and it is known as the Seraphic Sisters) the Franciscan Sisters of the Poor (1882), Vestas of Jesus (1882), Brothers the Servants of Immaculate Mary (1883), The Servants of Jesus (1884) The Servants of Jesus, the Daughters of the Immaculate Heart of Mary (1885), Sisters of the Name of Jesus (1887), Little Sisters of the Immaculate Heart of Mary (1888), Apostles of the Holy Face (1888), Helpers of the Holy Souls (1889), Daughters of Immaculate Mary (1891), the Sons of Lady of Sorrows (1893), Consolers of the Holy Heart of Jesus (1894), Servants of Mother of the Good Shepherd (1895). Presently non-existent: Sisters 'Martanki' (1881), Sisters Nurses (1881), the Servants of Paralytics (1873), Sisters of Perpetual Adoration (1888), Mariavitae (1893), the Daughters of Mary from Jasnogóra (1889), Evangelic Ladies (1893), Congregation Tertiarian (1894), Marian Priests (1894), the Servants of Holy Family (1894).

⁵ Especially after the 'January Uprising' the dissolutions of convents, internment of friars and the prohibition of apostolic activity escalated.

⁶ ZALESKI, W.: *Święci...*, p. 631–632; BUKOWSKI, K.: *Słownik polskich świętych*. Kraków 1995, p. 95–97; PREJS, R.: *Środowisko zakonne bł. Honorata. Klasztory w Zakroczymiu i Nowym Mieście n. Pilicą w latach 1864 – 1916*, „Nasza Przyszłość”. Nr 74:1990, p. 5–33; OLSZEWSKI, D.: *Shuga Boży ojciec Honorat na tle epoki*, „Ateneum Kapłańskie”. Nr 111:1988, p. 187–201; MIELAK, Z.: *Formy apostołstwa w ujęciu ojca Honorata*, tamże, p. 250–258.

allow to establish new monastic congregations so it was very difficult to run congregations. Father Honorat tried to rise to his task by corresponding frequently with all the congregations he founded. The Blessed Honorat's writing activity should not be forgotten. The book in his hand might refer to 130 publications written by him that were published and 40 scripts⁷. To the activity of founding new orders refer also other compositions featuring the Blessed among the group of his spiritual daughters and sons or among names and coats of arms of founded by him congregations (for example: designed in 1988 by Czesław Dzwigaj relict of the Blessed Honorat). Known are also images of the Blessed among the Franciscan symbols, which refer not only to the fact that Honorat Kozminski belonged to the Capuchin Order but also to the fact of endowing the II Franciscan Order or III Franciscan Order to the founded by him congregations⁸.

In the artistic images of Father Honorat the most often his penitentiary service is underlined through the portrayals of him with a purple stole, sitting in the confessional or standing next to it. There are also known compositions that feature Father Honorat blessing the kneeling penitent while in the background the figure of Christ can be seen. The Blessed called 'prisoner of the Confessional' many hours spent on hearing people's confessions. Through his service he tried not only to bring people up but also showed the possibilities of spiritual self-development. Through his confession the blessed moulded many men and women, who later became the cofounders of new congregations or executors of Father Honorat's recommendations. Hours sacrificed on conversations and confession of the penitents bore fruit with many vocations and also to some extent by formation in the society of certain spiritual elite influencing their surrounding by the good example of their lives⁹.

The other attribute – cross refers to the work of the Blessed Honorat as a preacher and folks' missionary. As a young priest he sacrificed himself with a great enthusiasm to promote the word of God. To less known images of the Blessed belong compositions in which Father Honorat can be seen kneeling amongst thorns (symbol of adversities and people's wrongdoings the Blessed fought with) in front of the Heart of Mary.

Mother Angela Truszkowska initially was bound with the Society of Ladies of Saint Vincent a Paulo, where she was active on the field of

⁷ BARTOSZEWSKI, J.: *Honorat Koźmiński*, w: *Encyklopedia Katolicka*, v. 6, Lublin 1993, col. 1206–1209; MAZUREK, M.: *Bibliografia prac ojca Honorata, kapucyna (1829–1916)*, „Nasza Przyszłość”. Nr 28:1968, p. 24–38.

⁸ Such a composition can be seen in the Capuchin Church in Nowe Miasto.

⁹ Such compositions can be found in the Churches of Capuchin in Krakow and Warsaw.

charity work, taking care of ill and people in need. In 1855 she entered III Order of Saint Francis and directed by Father Honorat she contributed to the foundation of the Tertiary Congregation of Saint Felix of Cantalice, from which in 1860 the branch of the Capuchin of Poor Clares nuns based on II Franciscan Order emerged. In 1857 the Felician Sisters accepted habits as their official attire thus becoming the active habit congregation, while in 1859 the Mother Truszkowska became officially a superior general directed by the father of the congregation-Honorat¹⁰.

Images of the Blessed Angela Truszkowska are based mainly on the retained photographs. There are some characteristic elements that can be found on them that due to their symbolic character can be regarded as attributes.

Blessed Mary Angela cherished the great cult of Mother of God. She entrusted the new congregation to the care of Mary's Heart. Therefore, all sisters as an expression of Mary's cult and their entrusting to the Heart of Mary accept during profession the first name Mary. To Truszkowska's iconography came the image of Our Lady of Czestochowa. In front of the picture of Black Madonna in the Capuchin Church in Warsaw in 1855 Zofia Truszkowska and Klotylda Ciechanowska took their vows in front of Father Honorat and by joining the ranks of III Order of Saint Francis they devoted themselves in the service of Our Lady of Czestochowa 'to the holy will of Her Son'. Two years later in the chapel of Shop of Saint Felix and also in front of the picture of Mother of God the first Felician Sisters accepted habits as their official attire and took their novice vows, while during solemn profession Blessed Angela dedicated herself and whole congregation in the service of Our Lady. Mary Angela worshipped especially Our Lady of Czestochowa. Often the Blessed could be seen praying in front of the copy of the picture of Our Lady of Jasnogora that was hung in her cell¹¹.

The other element encountered on the pictures of Mary Angela is a document held in her hand. Such a symbol is often an attribute of holy founders of monastic congregations and refers more often to a formulated order or constitution. In reference to the Blessed Angela it can be interpreted this way. She was a co-editor (together with Father Honorat Kozminski) of the constitution of the Congregation of the Sisters of Saint Felix of Cantalice. A document in Truszkowska's hands can be also a

¹⁰ ZALESKI, W.: *Święci na...*, p. 622–623; LENART, M. P.: *Środowisko błogosławionej Marii Angeli Zofii Truszkowskiej (1825–1899)*, in: *Cracovia sacra. Krakowscy święci i błogosławieni przełomu XIX i XX wieku*, ed. MARECKI, J. – PANUŚ, K. Kraków 2004, p. 177–202; WINOWSKA, M.: *Idź i odnów mój dom*. Warszawa 1999, passim; WIECZOREK, P.: *Bł. siostra Maria Angela Truszkowska*. Kraków 2002, passim.

¹¹ WINOWSKA, M.: *Idź i odnów...*, p. 50–51; WIECZOREK, P.: *Bł. siostra Maria...*, p. 17, 103.

decree of Pope Leon XIII approving of the congregation. Mary Angela received this certificate a few months before her death¹².

About Mary Angela's great cult of the Eucharist testifies in iconography her portrayal with monstrance. She strived for the allowance of the continuous adoration of the Blessed Sacrament. The privilege of the daily adoration of the Blessed Sacrament was granted in 1881. This privilege is still owned by all provincial houses of the Felician Sisters¹³.

Rules' Composer

Newly created Congregation of the Felician Sisters admitted III Rule of Saint Francis¹⁴. It was natural then not only to live according to the Franciscan spirituality but also to spread the cult of **Saint Francis of Assisi**. The Saint, whose altar or picture can be found almost in every church or chapel of the Felician Sisters, has a very rich iconography of portrayals referring to his life, activity and miracles.

Without any doubt the most characteristic sign of Saint Francis is a simple brown or black habit tied round his waist with a white rope with three knots or stigmata on his hands and legs¹⁵. Saint Francis attached importance to the piety of passion. He would often brood on the Lord's Passion. Due to his will of participating in Christ's sufferings he was favoured with receiving stigmata, which happened in 1224 on the Mount La Verna. On the pictures featuring Saint Francis there is very often a motif of Seraphin appearing during his stigmatisation. Common is also an image of the Saint holding a cross in his hand or his adoration of the crucified Christ, who leaning from his cross embraces Francis¹⁶.

To the numerous attributes of the Poor Person from Assisi also belong animals. In his will to see God in His creation, Francis with a great humility and kind love, referred to the surrounding world. Every creature he treated as his brothers and sisters. It does not come as a surprise that it found its wide reflection in the sacred arts. One of the attributes of the Saint is a lamb, which leads us to the event from 1215, when during one of his missionary journeys Francis saw animals going to the slaughter in the market in Akona, among them a lamb. Because the animal reminded him of Christ, he bought it and gave it up to be raised on a farm. There were more incidents like that in the life of the Saint. A

¹² ZALESKI, W.: *Święci na...*, p. 623.

¹³ *Konstytucje...*, p. 55; BUKOWSKI, K.: *Słownik polskich...*, p. 118–119; WIECZOREK, P.: *Bł. siostra Maria...*, p. 62–76.

¹⁴ In the clausal branch of the Capuchin of Poor Clares the rule was changed to II Franciscan Order.

¹⁵ Knots on Franciscan string symbolise three monastic vows: poverty, obedience and chastity.

¹⁶ As an example can serve the XVth century polychrome on cloisters of the monastery of the Franciscan Friars.

different story is connected with birds, which are an attribute as well. In Bevagna during Francis' preaching a flock of birds flew over to listen attentively and in silence to the Saints' words. The birds only then flew away after they had been blessed by the Saint. Similarly with fish, which having noticed Francis came to the shore and raising their heads from the water carefully listened to the preacher's words. The other animal that deserves to be called Saint Francis' attribute is the wolf. In the vicinity of the town Gubbio lived a wolf that was devouring herds of its inhabitants. Asked for help, the Saint entered into an agreement with the wolf that he would not devour the sheep and in exchange for his favor, the inhabitants of the town would provide the necessary food for the wolf to survive. As a sign of acceptance of the agreement the wolf stretched his paw to the Saint¹⁷.

The next attribute that should be mentioned are roses that not only symbolise purity but also refer to a certain event from the Saint's life. During temptations, Francis in order to alleviate them threw himself on the thorny rose bush. Noble flowers, with God's allowance, hid the thorns so that they did not hurt the Saint's body. Since then in the monastic garden at Portiuncula grow roses without thorns¹⁸.

At the end the symbol Tau should be mentioned. The letter refers to the sign that the Saint used for his signature. In the Old Testament, in the book of Ezekiel (4,9) the letter Tau appears as a sign of those chosen by God. Similarly in the lists of Roman legionists, the letter was placed by the surnames of those who survived the fight. The shape of the letter refers to the sign of the cross¹⁹.

In the monasteries and churches of the Felician Sisters **Saint Clare** is also cherished with the cult. The cult develops more in the monasteries originating in the Felician Sisters-Capuchin nuns as the congregation accepted II Franciscan Order composed by Saint Clare²⁰.

Saint Clare in the iconography is portrayed in brown or black monastic habit tied with white rope with three knobs around her waist and black veil on her head. As the author of the monastic order she is pictured with a book held in her hand. The legal regulation and constitu-

¹⁷ FACCHINETTI, F. V.: *San Francesco nella storia, nella leggenda, nell'arte*. Mediolan 1926, passim; CHIOCCIONI, P.: *San Francesco e l'arte*. Rzym 1964, passim; LANZI, F. i G.: *Jak rozpoznać świętych i patronów w sztuce i w wyobrażeniach ludowych*. Kielce 2004, p. 152–155.

¹⁸ MARECKI, J. – ROTTER, L.: *Atrybuty świętych*, work sent to press.

¹⁹ MARECKI, J.: *Godło franciszkańskie – jego historia i symbol*, „W nurcie franciszkańskim”. V. 7:1998, p. 263–272. MARECKI, J.: *Godło franciszkańskie*, w: *Komentarz do konstytucji generalnej sióstr bernardynek*. Kraków 1999, p. 153–158. VORREUX, D.: *Franciszkański symbol TAU: historia, teologia i ikonografia*. Warszawa 2001, passim.

²⁰ MARECKI, J.: *Zakony...*, p. 136–137; ŁOZIŃSKI, B.: *Leksykon...*, p. 226–227; KOLAK, W. – MARECKI, J.: *Leksykon...*, p. 135.

tion of a quickly developing Congregation of 'Poor Ladies' from the church San Damiano came across many obstacles²¹. Initially (1216) Clare obtained from Pope Innocent III, 'Privilege of Poverty'. Next privilege was granted in 1228. Despite the attempts to liberalize Order of Poor Ladies by Popes Honorius III and Innocent IV, Saint Clare persistently aimed at recognition of the rules according with which the Clare Sisters were to live later. The confirmation of the new Order was in 1253. The attribute of a book can also be the symbol of the Holy Script, which the Saint read and considered often²².

The other symbol that often appears as an element of plastic compositions featuring Saint Clare is lily – symbol of virginity and purity. Clare inspired by life of Saint Francis decided to consecrate herself God against the will of her parents. She fled from her family home and after taking private vow of chastity she took shelter in the Monastery of Benedictine San Paolo in Bastia and next by Benedictines in Panso. With time she moved to her sisters by the Church San Damiano according with the will of Saint Francis.

However, the most often encountered attribute of Saint Clare is a monstace. In the life of the Saint the Eucharist played a vital role. Contemplation of hidden Christ was for Clare the obvious way and hope for salvation. Though, the attribute refers to a specific event from the life of the Saint. When in 1233 the Saracens besieged Assisi the Saint came to the convent gate holding the Sacrament in her hands opposite the assaulters. At the sight of a box held by the saint, the Saracens abandoned the city in panic. Connected with the Eucharistic piety and equally deep- passion piety of Clare gave the sacred art one more attribute – cross²³.

PATRON

Felician Sisters owe their name to **Saint Felix of Cantalice**. He lived in XVI century, he was a Capuchin Friar, and through the most of his life he fulfilled the function of a questor in the convent. In Rome where he quested for the poor and for Capuchin Monastery of Saint

²¹ On the Fourth Lateran Council the decision was made that the newly created monastic congregations and orders were obliged to accept one of the three well known rules: Saint Benedictine, Saint Augustin or Saint Basil.

²² IRIARTE, L.: *Reguła św. Klary litera i duch*. Warszawa 1993, passim; *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, passim; LOMBARDI, T.: *Santa Chiara di Assisi. Fonti e spiritualità*, Ferrara 1982, passim; NIEZGODA, C.: *Święta Klara w świetle Poverella*. Kraków 1993, passim.

²³ BERGELLINI, P.: *Kwiatki św. Klary*. Kalwaria Zebrzydowska 1989, passim; GALLO, M.: *Gli attributi iconografici di santa Chiara da Assisi nella pittura italiana dal secolo XIV all'inizio secolo XVII*, in: *Association Internationale Reine Helene*. Montpellier 1994, p. 29–111; GAPSKI, R.: *Święta Klara w sztuce polskiej*, w: *Święta Klara z Asyżu. W 800-lecie urodzin*. Niepokalanów 1995, p. 248–254.

Bonaventure, he was called 'brother *Deo gratias*', because in this way he was saying thank you for the alms he received. Because of his questor occupation, he is often portrayed with a quest sack or a basket for alms. Despite the lack of education, he possessed the gift of God's wisdom and he was eager to serve people in need with his advice. Strolling the streets of the city, he not only quested or gave the alms away but above all by the example of his life and his preaching, he passed the truths about God especially surrounding him always kids²⁴.

The most often encountered attribute of the Saint in the sacred art is held by him in his arms the Infant Jesus. The attribute is connected with the visions and ecstasies of the Saint in times of which Mary with Infant appeared to him. In one of them the Mother of God gave Felix the Infant Jesus to hold.

The other attribute of the Saint is the group of children. The Saint took particular care of them. He met children on the markets, he also taught them catechism and songs composed by himself. The poor he helped with a piece of bread (Blessed Felix is featured with a slice or piece of bread) but above all he taught how to live to become a good man. In such activities the Felician Sisters tried to imitate the Saint. Since the beginning of their existence the Felician Sisters worked with children and youths. They often taught catechism or prayed with a group of children at the altar of Saint Felix of Cantalice at the Church of Capuchin in Warsaw. From here as the years passed, the colloquial name of the congregation 'Felicjanki' was created.

Sometimes the Saint is portrayed with an infant in his arms but an infant without a halo – so it is not the Infant Jesus. Sometimes the infant is held in the arms of his mother. Such portrayals are connected with the history of a miracle that happened due to Saint Felix. One woman came to Felix seeking consolation after the death of her child. The Saint anointed the dead child (as he was in the habit of doing while visiting sick children) with the olive stolen from the eternal lamp at tabernacle in the monastic church. After the anointment of the child, the moment the Saint began his prayers-the child returned to life. In memory of this event in Capuchin Churches on day of Saint Felix, the olive is blessed, with which later children are anointed²⁵.

A crucial part in the spirituality of the Felician Sisters plays **Saint Joseph Favourite** as the carer of the congregation²⁶. Iconography of Saint Joseph was taken from the pages of Holy Scripture and from the Apocrypha. The basic and most often attributes of the Saint are Infant

²⁴ FROS, H. – SOWA, F.: *Księga imion i świętych*, v. 2. Kraków 1997, col. 289–190; ALATRI, M.: *Fra Felice da Cantalice. Il Santo del popolo romano*. Rzym 1958, passim.

²⁵ MARECKI, J. – ROTTER, L.: *Atrybuty świętych...*

²⁶ *Konstytucje...*, p. 37.

Jesus and lily. These two attributes are connected inseparably with each other. Joseph being Jesus' carer (in iconography-Infant Jesus or Jesus as a little boy), lived with Mary in a virgin marriage (lily)²⁷.

Saint Joseph is often depicted with a pair of doves. This attribute is connected with a text from the Holy Scripture: *When the time of their purification according to the Law of Moses had been completed, Joseph and Mary took him to Jerusalem to present him to the Lord (as it is written in the Law of the Lord, "Every firstborn male is to be consecrated to the Lord"), and to offer a sacrifice in keeping with what is said in the Law of the Lord: "a pair of doves or two young pigeons."*²⁸

Dove and a staff with flowers (wand) that appear in the iconography of Saint Joseph are connected with two different sources: apocryphic script and the legend. According to the legend Joseph, who was keeping vigil over the newborn Jesus, started to have doubts in the Immaculate Conception. Teasing the Saint the devil started to 'prompt' him that Mary's virginity is as much impossible as that an old, dried up staff, on which Joseph was leaning could grow green branches. Then in a miraculous way, the staff grew green shoots immediately. Staff (wand) can also refer to Isaiah's prophecy: *A shoot will come up from the stump of Jesse; from his roots a Branch will bear fruit,*²⁹ which is an announcement of coming to world of the Saviour, and at the same time to the Genealogy of Jesus, in which he states that Jesus was Jesse's ancestor³⁰.

The staff appears also in Protogospel of Jacob. Priests invited the candidates to Mary's hand and recommended to bring to the temple their staffs. The one that would bloom during the night was to indicate Mary's future husband. According to a different version the sign was to be a dove that sat on Joseph's staff³¹. If a wanderer's staff (sometimes also with green shoots) was painted together with a water-skin then it could refer to that as described in the Gospel of Saint Matthew the flight to Egypt³².

Often encountered in the sacred arts are the Saints attributes: tools and a carpenter's shop. About the Saint's profession only lapidary fragments in the Bible can be found: *"Isn't this the carpenter's son?"* (Matthew 13:55) *Isn't this the carpenter? Isn't this Mary's son and the brother of James, Joseph, Judas and Simon?* (Mark 6:3). More information regard-

²⁷ FORSTNER, D.: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa 2001, p. 187–188.

²⁸ Luke 2: 22–24. *The Holy Bible, New International Version®*. Copyright © 1973, 1978, 1984 International Bible Society. Used by permission of Zondervan. All rights reserved.

²⁹ Isaiah 11: 1–3.

³⁰ Matthew 1, 1–16.

³¹ ed. STAROWIEYSKI, M.: *Apokryfy Nowego Testamentu*. Lublin 1980, p. 190–191.

³² Matthew 2, 13–15.

ing the theme of the profession executed by Joseph can be found in Apocrypha, among other scripts *The Legend of Joseph the carpenter*³³.

The cult of saint and at the same time connected with it the hagiographical iconography had always an important place in the life of the Church. Beginning from the Medieval Ages, modern times and especially the Barock till the fine arts of XIX and XX century, hagiographical symbol harmonised with a growing cult of saints at the same time coming out in front of the needs of the Church³⁴. In monastic temples the iconography of this type had a peculiar justification. Pictures of saints provoked both the faithful and the monks to continuous approaching to these models of sanity, strutting the shown by them routs. Such compositions were and are not only truthful, portray-like reflections of the reality, but an attempt of showing a saint's interior, his upheavals and dilemmas, joys and worries, prayer ecstasies and whiles of faith breakdowns. Most of all they show a particular trust, belief and unceasing closeness of God.

(translator Anna Todd)

Bibliography

- ALATRI, M.: *Fra Felice da Cantalice. Il Santo del popolo romano*. Rzym 1958.
- BARTOSZEWSKI, J.: *Honorat Koźmiński*, w: *Encyklopedia Katolicka*, v. 6, Lublin 1993, col. 1206–1209.
- BERGELLINI, P.: *Kwiatki św. Klary*. Kalwaria Zebrzydowska 1989.
- BUKOWSKI, K.: *Słownik polskich świętych*. Kraków 1995, p. 95–97.
- FACCHINETTI, F. V.: *San Francesco nella storia, nella leggenda, nell'arte*. Mediolan 1926.
- FORSTNER, D.: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa 2001, p. 187–188.
- FROS, H. – SOWA, F.: *Księga imion i świętych*, v. 2. Kraków 1997, col. 289–190.
- GALLO, M.: *Gli attributi iconografici di santa Chiara da Assisi nella pittura italiana dal secolo XIV all'inizio secolo XVII*, in: *Association Internationale Reine Helene*. Montpellier 1994, p. 29–111.
- GAPSKI, R.: *Święta Klara w sztuce polskiej*, w: *Święta Klara z Asyżu. W 800-lecie urodzin*. Niepokalanów 1995, p. 248–254.
- CHIOCCIONI, P.: *San Francesco e l'arte*. Rzym 1964.

³³ *Apokryfy Nowego Testamentu...*, p. 383–406; MARECKI, J. – ROTTER, L.: *Atrybuty świętych...*

³⁴ RODZIŃSKI, S.: *Problemy współczesnej ikonografii sakralnej – między nieporadnością kontynuacji a dramatem współczesności*, w: *Cracvia sacra...*, p. 139–148; ROTTER, L.: *Duchowość i historia...*, p. 105–107, 119–120.

- IRIARTE, L.: *Reguła św. Klary litera i duch*. Warszawa 1993.
- KOLAK, W. – MARECKI, J.: *Leksykon godeł zakonnych*. Łódź 1994, p. 142.
- LANZI, F. i G.: *Jak rozpoznać świętych i patronów w sztuce i w wyobrażeniach ludowych*. Kielce 2004, p. 152–155.
- LENART, M. P.: *Środowisko błogostawionej Marii Angeli Zofii Truszkowskiej (1825–1899)*, in: *Cracovia sacra. Krakowscy święci i błogostawieni przełomu XIX i XX wieku*, ed. MARECKI, J. – PANUŚ, K. Kraków 2004, p. 177–202.
- LOMBARDI, T.: *Santa Chiara di Assisi. Fonti e spiritualità*, Ferrara 1982.
- ŁOZIŃSKI, B.: *Leksykon zakonów w Polsce*. Warszawa 1998, p. 271–272.
- MARECKI, J. – ROTTER, L.: *Atrybuty świętych*, work sent to press.
- MARECKI, J.: *Z czasem zapomniany kult błogostawionych fundatorów staniąteckich*, w: *Bibliografia literatura kultura*, ed. KONOPKA, M. – ZIEBA, M. Kraków 1999, p. 401–419.
- MARECKI, J.: *Godło franciszkańskie – jego historia i symbol*, „W nurcie franciszkańskim”. V. 7:1998, p. 263–272.
- MARECKI, J.: *Godło franciszkańskie*, w: *Komentarz do konstytucji generalnej sióstr bernardynek*. Kraków 1999, p. 153–158.
- MARECKI, J.: *Zakony w Polsce*. Kraków 2000, p. 160–161.
- MAZUREK, M.: *Bibliografia prac ojca Honorata, kapucyna (1829–1916)*, „Nasza Przeszłość”. Nr 28:1968, p. 24–38.
- MIELAK, Z.: *Formy apostołstwa w ujęciu ojca Honorata*, tamże, p. 250–258.
- NIEZGODA, C.: *Święta Klara w świetle Poverella*. Kraków 1993, *passim*.
- ODZIŃSKI, S.: *Problemy współczesnej ikonografii sakralnej – między nieporadnością kontynuacji a dramatem współczesności*, w: *Cracovia sacra...*, p. 139–148;
- OLSZEWSKI, D.: *Shuga Boży ojciec Honorat na tle epoki*, „Ateneum Kapłańskie”. Nr 111:1988, p. 187–201.
- PREJS, R.: *Środowisko zakonne bł. Honorata. Klasztory w Zakroczymiu i Nowym Mieście n. Pilicą w latach 1864 – 1916*, „Nasza Przeszłość”. Nr 74:1990, p. 5–33.
- ROTTER, L.: *Duchowość i historia benedyktynek w symbolice dekoracji malarskiej kościoła w Staniątkach*. Kraków 2004, p. 83–85.
- STAROWIEYSKI, M.: *Apokryfy Nowego Testamentu*. Lublin 1980, p. 190–191.
- VORREUX, D.: *Franciszkański symbol TAU: historia, teologia i ikonografia*. Warszawa 2001.
- WIECZOREK, P.: *Bł. siostra Maria Angela Truszkowska*. Kraków 2002, *passim*.
- WINOWSKA, M.: *Idź i odnów mój dom*. Warszawa 1999.
- ZALESKI, W.: *Święci na każdy dzień*. Warszawa 2000, p. 302–305.

Варианты иконографии Нерукотворного Образа и их значение в иконописи Карпатского региона

***(Les variantes de l'iconographie byzantine
Acheiropoietos-Mandylion et leur signification
dans la peinture des icônes dans la région des Carpates)***

БЕРНАДЕТТ ПУШКАШ

Институт визуальной культуры,
Высшая школа г. Ниредьгаза

Resumé: Les représentations de Mandylion, de portrait « non fait de main d'homme » du visage du Christ ont une importance remarquable dans le programme iconographique de la peinture murale byzantine. Le Mandylion a réalisé la présence du Christ dans la forme de l'image, et par cela était il très important dans les querelles des images. D'autre par le prototype de cette image, connu comme l'empreinte miraculeuse du Christ sur le tissu, était considéré comme une preuve de incarnation du Christ.

Cette signification est soulignée par le lieu de cette représentation dans le programme, parmi les figures de l'Annunciation. Dans la région des Carpates le Mandylion est présenté comme un tissu avec le visage du Christ, entouré, révélé ou porté par deux archanges. Ce sont des icônes « supraport » de la Porte Royale de l'icônostase, et comme telles, elle font allusion au rôle du premier Mandylion d'Edesse avec sa force apotropaïque. La relation du Mandylion et de l'Annunciation peinte sur la Porte Royale survit aussi.

A partir de la fin du XIIe siècle, dans la peinture byzantine le Mandylion est représenté dans le sanctuaire de l'église, entouré par des sujets comme Communion des Apôtres, Melismos etc. Ce contexte prouve que la signification du sujet est enrichie par sa relation avec des représentations de l'Eucharistie. De cette manière l'image renforce la présence du Christ dans la liturgie. Cette relation peut être aperçue dans les icônes carpatiques du 15-16^e siècles aussi, posées sur l'icônostase, au-près de l'autel. Leur composition avec des archanges tenants le tissu, peut avoir la relation avec celle de Véronique, accentuée sur la Passion du

Christ. Dans la région des Carpates des icônes - où les scènes de la Communion des Apôtres sont représentées à deux côtés du Mandylion - sont connues aussi. Dans la région quelques icônes sont sauvegardées aussi avec une composition peu connue dans l'iconographie byzantine. Ici l'image centrale est accompagnée de quatre ou six scènes des deux côtés qui racontent la légende de l'Abgar.

Mots-clé: *Mandylion. Acheiropoietos. L'iconographie byzantine. La peinture des icônes. La région des Carpates. Les archanges. Véronique. Abgar. Edesse. Incarnation. Eucharistie. Apotropeion.*

Уже в раннем периоде почитания иконы изображение культового назначения рассматривалось не как явление эстетики либо произведение искусства, а как *проявление действительности высшего порядка*. Достоверность изображения гарантировалась онтологическим соотношением между изображением и его моделью. Изображение, образ являлся собственно как-бы чудотворным присутствием самой представляемой личности. До появления христианского изображения в III веке эту роль могли выполнять только реликвии, мощи. Посредством изображения зритель присоединялся к истинному присутствию и силе изображенной личности.

Позже сходство иконы-портрета привязывалось не к определенному произведению, икона являлась повторяемой, заменяемой. Но наряду с этим и в дальнейшем бытовали *образы особо привилегированные*, ауру которых создавали легенды об их возникновении и связанных с ними чудесах. Самые древние произведения сохранились с VI века. Это были уникальные изображения, станковые произведения, которые могут произвести особенно суггестивное впечатление на зрителя, лично и личностно контактирующего с данным единичным изображением. Их действенность была связана с их индивидуальностью, которая выявлялась так, как выходящая из-за занавеси какая-либо личность (как праздничное явление), или так, как будто она шествует (посредством несущих изображение процессий).¹

В раннем христианстве различаются *два рода культовых картин-образов*, окруженных подчеркнутым публичным почитанием. К одному из них относятся только иконы Богородицы, традиционно считающиеся произведениями художника-евангелиста Луки, моделью для которого была лично Дева Мария. Ко второй группе относятся иконы нерукотворные, т.н. *akheiro-poiétos*, по латыни *non manufactum* (не рукой изготовленные). Название в первую очередь служило освидетельствованием, подтверждением привилегированных изображений в отлич-

¹ Belting, H.: *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt*. (Образ и культ. История изображения перед эпохой искусства). Budapest 2000, 48-49.

ие от сотворенных человеческой рукой идолов.² В то же время термин указывал и на способ возникновения таких изображений.

Поиск адекватного, истинного портрета Христа проявился и в одном из упомянутых изобразительных типов, считающимся в христианском искусстве основополагающим. Двумя наиболее ранними нерукотворными изображениями Христа являются *ватиканский* (VI ст.), из римского храма Сан Сильвестро и *генуэзский*, дарованный византийским императором Иоанном V в 1384 году. Обе иконы свидетельствуют о таком архаическом стиле, каковой наблюдается в восточно-сирийских произведениях III столетия. К эмблематическим изображениям лика Христа третьей присоединяется икона *Sancta Sanctorum* (ок. 600 г.), которую хранят также в Риме, в Латеране.

Иконографическое исследование указывает на то, что их прототип связан с литературным источником, рассказывающем о том, что механический оттиск, возникший при жизни модели, стал *реликвией соприкосновения*, а затем изображение размножалось таким же образом, как и было создано. Новое изображение стало доказательством истинности и первого оттиска, и его чудотворная сила перешла и на новую копию.³ Так послужили эти оттиски основой особо чтимых изображений, ведь эти образы связаны с оригиналом особо точным соответствием.

В раскрытии и исследовании типов Нерукотворного Образа помогают и апокрифические и исторические источники (Прокопий Кессарийский). За наиболее распространенным из их многочисленных текстовых вариантов Нерукотворный Образ Христа восходит ко времени Христа.⁴ Наместник сирийской Эдессы, Авгарь, заразился проказой, и услышав о чудесах, произведенных Христом, посылает своего слугу, Ананию, чтобы тот привез ему хотя бы изображение Христа. В Иерусалиме слуга, Лука и начал писать портрет, но все его попытки потерпели неудачу. Спаситель на это попросил воды, умыл лицо и вытер его об убрус, на котором от этого появился оттиск его лика. Авгарь, как только получил Нерукотворный Образ, тотчас же исцелился, стал христианином, а Святой Убрус был празднично установлен в нише над городскими воротами. Это изображение во времена уже опять нехристианского правнука Авгаря закрыли глиняной таблицей и поставивши перед реликвией свечу замуровали. Во время нападения персов, в 545 году епископу града Евлалию явилась Богородица и попросила о раскрытии Образа, таким образом Нерукотворный Образ снова стал видимым и

² Belting цит. произв. 53.

³ Belting цит. произв. 55.

⁴ Мещерская. Е.: *Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник*. Москва 1984, 227—230.

свеча неугасимая. Но в то же время на глиняной керамической поверхности, коей было скрыто первое изображение – прижизненный оттиск Лица на убрусе, чудесным образом проявился новый оттиск лица Христа – Керамидион. Город спасся от врага, и от этого момента и началось почитание Нерукотворного Образа. В 944-ом году оба Нерукотворных Образа были празднично перенесены из Эдессы в Константинополь – и установлены сначала во Влахернском храме святой Софии, а затем в Фаросскую церковь Пресвятой Богородицы –, 16 августа стал праздником реликвий *Acheiropoietos* – Нерукотворных Образов.⁵

Механические оттиски как *соприкосновенные реликвии* стали основой изображений особой чтимости. Эти изображения показывают лицо Христа в зрелом возрасте, с нимбом с крестом, на квадратном убрусе или на керамической плитке. Византийский лик Христа выступает в строго фронтальной позиции, смотрящим вперед. Короткая, заокругленная борода посередине мягко разделяется, лик обрамляют длинные локоны волос, разливаясь по двум сторонам головы. Эмблематичный, вневременный характер изображения Лица еще более усугубляет то, что образ не изломан складками носящей его ткани. Как один из вариантов Нерукотворного Образа возникает тип изображения, называемый Спас – Мокрая Брада, отличающийся от предыдущего типа тем, что борода тут приобретает форму клина.⁶ На византийских и поствизантийских изображениях Христос чаще всего без тернового венца, в отличие от варианта, появившегося в западном искусстве с XII столетия, вслед за латинской версией апокрифа о Нерукотворном Образе.

В средневековых памятниках исторической Мукачевской епархии и соседствующих с ней вдоль Карпат епархий византийского обряда иконы Мандилиона -Нерукотворного Спаса на убрусе- выявлены в большом числе. Эти иконы написаны на таблицах размером 50-70 см, хотя в в церкви в Трочанах наряду с описанным Мандилионом сохранилось и более позднее изображение Акеропита (*Acheiropoietos*), значительно более крупное по сравнению с общепринятыми. Его размер близок к метру, тут видим сходство с аналогичными иконами северно-русской иконописи (это таблицы размером в 70-130 см).⁷ В случае этих сравнительно значительного размера таблиц очевидно подчеркивается не идентичность данного изображения с оригиналом, вернее с механическим оттиском Лица, а его эмблематичный характер.

⁵ Булгаков, Сергей: *Настольная книга для священно-церковно-служителя*. Москва (1892) 1993, т. 1., 316.

⁶ Бобров, Юрий: *Основы иконографии древнерусской живописи*. Санкт Петербург 1995, 194-195.

⁷ Božová, J.– Gutek, F.– Grešlík, V.: *Drevené kostolíky o okoli Bardejova*. Bardejov 1997, 145.

Литургическая и художественная практика региона Карпат во многом естественным образом соприкасается и связана с византийской. В то же время разыскивая прототипы икон Нерукотворного Образа, в этом жанре находим сравнительно меньшее их число в самом византийском искусстве. Самой ранней считаются две створки триптиха в монастыре св. Екатерины на Синае (X в.?).⁸ Средником которых может быть Мандилион, с 1384 года хранящийся в церкви Св. Варфоломея в Генуе. В Византии в XI веке изображения Мандилиона стали появляться на миниатюрах, а также в монументальной живописи.

Нерукотворный Лик Христа выступает в источниках с IV столетия, в виде особо чтимых благотворных икон, в то же время из-за специфики его значения и роли в Византии его изображают чаще в настенной живописи, нежели в иконописи. Наиболее часто его пишут на выделяющихся участках церковных стен, первоначально в диаконнике или в нише жертвенника. Так появляется позже Акеропита (Acheiropoietos) и в других регионах, находящихся в сфере влияния Византии, уже вдоль оси главного нефа в барабане купола, или на выступающей в роли воротного обрамления зоны святилища храма арке (Новгород, храм Спаса на Нередице, XII ст.; Джурджеви Ступови, Сербия, храм Св. Георгия, XII в.; Метеора, монастырский храм Варлаама) или в барабане купола (Сергиев Посад, монастырь Св. Сергия, храм Св. Троицы, XV в.), на своде главного нефа (Керамидион - Кастория;⁹ Сусаны - Cetatea Colțului, XV в.).¹⁰ В этом могло сыграть свою роль и то, что в духе богословия иконы каждая копия икона – как изображение, представляющее личностность изображенного – могла получить значение, схожее со своеобразной аурой, «единственностью» более ранних его прототипов, произведений, чтимых как реликвии. Жанр настенного изображения не противоречит появлению этой ауры, в то же время появляющееся с особой акцентированностью в сакральном пространстве изображение Лица особенно подходит для акцентирования роли этого типа изображения.

Иконография Мандилиона следуя источникам, - например приписываему патриарху Герману Константинопольскому канону Нерукотворному образу - связана с темой Воплощения, так как отобразивший на ткани образ был доказом Вочеловечения Спасителя. Так изображенный на

⁸ Weitzmann, Kurt, „The Mandylin and Constantine Porphyrogenetos”, In: *Cabiers Archéologiques* XI, 1960, 163-164.

⁹ Spitzing, Günther: *Lexikon byzantinische christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasien*, München 1989, ill. 225.

¹⁰ Draguț, Vasile: *Pictura murală din Transilvania (sec. XIV-XV)*, București 1970, 55; Porumb, Marius: *Pictura romaneasca din Transilvania (sec. XIV-XVII)* vol. I., Cluj-Napoca 1981, 15., ill. 10; Mileusnic, Slobodan: *The Medieval Monasteries of Serbia*, Novi Sad 1996, 74.

внешней грани алтарной арки, он символически становится частью тут же представленной композиции Благовещения.¹¹ Это первоначальное значение Мандилиона подтверждается примерами до конца XII века.

Мандилион, как тема, играющая в образной программе византийского интерьера особо выделяющуюся роль, в регионе Карпат получила свое место в иконостасе.¹² Центральным мотивом каждого изображения Нерукотворного Спаса в регионе Карпат в этом периоде является изображенный на фоне складок убруса Лик Христа, дополненный чаще всего разными вариантами фигур архангелов, держащих Убрус. На протяжении XV века наиболее часто выступающие типы этого изображения присутствуют в иконописи региона приблизительно единовременно, в то же время каждое произведение этой иконографии следует за различными прототипами, некоторые изображения указывают на продолжение существования более ранней традиции, иные являются версиями, представляющими уже и изменения смыслового значения, демонстрирующие новые влияния.

В образцах, присутствующих в одно и то же время, первым выделяется тот, который представляет композицию типа Деисус. Этот вариант Мандилиона в XV столетии присутствовал лишь на немногочисленных произведениях, и в начале XVI века становится доминантным. На изображении Мандилион, завязанный в узлы в верхних углах, как будто парит сам по себе в центре, по две стороны фигуры архангелов Михаила и Гавриила в полный рост, повернутые к изображению Лица, держащие в руках свои знаки-атрибуты, палицу с крестом и сферу (Нерукотворный Спас из Терло, XV ст., Национальный Музей, Львов; Мандилион из Велике, нач. XVI ст., Санок, Музей Народной Архитектуры).¹³ Лик Христа на убрусе смотрит вперед, напоминая прототип, представленный наиболее ранними известными *Acheiropoietos* (ватиканский и генуэзский, VI век), его волосы по двум сторонам уложены в форме двух клиновидных прядей, борода изображена также в виде клина. Архаические черты этой деисисной по характеру композиции указывают на те влияния, которые действовали в этом регионе прежде всего со стороны северно и центрально-русских иконописных центров, и в XV веке отразились не только в стиле иконописи, но и в способе его восприятия.

¹¹ Гергель Шарон: „Чудотворный Мандилион. Образ Спаса Нерукотворного в византийских иконографических программах”, In: *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*. (ред.-сост. Лидов А.М.). Москва 1996, 79.

¹² Таранушенко, С.: „Український іконостас.” In: (Ред.: Пуцко, В.) *Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка*, т. ССХХVII. Львів 1994, 154-157.

¹³ Свенціцька, Віра – Міляєва, Лада – Логвин, Григорій: *Український середньовічний живопис*, Київ 1976, ill. XXIX.; *Ikony ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Przemyślu* (Red. Szydlowski, Henryk) Kraków 1981, Kat. 4.

В связи с изображениями Нерукотворного Спаса на Руси были известны многочисленные легендарные версии и тема выступает сравнительно часто. Одним из наиболее ранних изображений является та икона для процессий (Спас Нерукотворный *Керамидион*, вторая пол. XII века, на реверсе Прославление Голгофского Креста, ок. 1200 г.), которая была написана для новгородского храма Нерукотворного Спаса.¹⁴ В этом же месте перед 1262 годом была написана и рукопись Пролога (Лобковский/ Захариевский – Хлуд. 187., Москва, Исторический Музей), в миниатюре которой эти две темы сопоставляются в одной композиции – перед изображением Лица Христа поклоняются ангелы, известные с реверса двусторонней иконы – это тоже указывает на важность темы Акеропиты в данных местных условиях.¹⁵ И все же, композиция из рукописи, дополнительные фигуры *поклоняющихся ангелов* перед Лицом Христа до XV века не приобрели особой распространенности. Уже в XIII-XIV веке на Руси гораздо более распространенным является Мандилион - Спас Нерукотворный на Убресе, чем Керамидион, а затем он становится и определяющим среди русских изображений Акеропиты. Варианты отличаются друг от друга не только в отношении типа Лица Христа, но из-за все более определяющей связи с суто русской иконописью, выражающейся уже и в примерах XV ст. в способе написания убруса (напр. Мандилион из Ростова, XIII век).¹⁶ Так, на гладко растянутый убрус может указывать диагональная по направлению сетчатая орнаментализация фона, как это видим на иконе большого размера (131 x 113 см) Нерукотворного Спаса с асимметрично расположенными прядями волос, которая была написана также в Новгороде во второй половине XV столетия, а затем попала в Кафедральный Успенский собор московского Кремля.¹⁷ Икона во многих своих деталях в зеркальном отражении цитирует тот прототип, который стал известен из-за иконы, попавшей на Запад (*Sainte Face*, начало XIII ст., Лаон, Кафедральный собор).¹⁸

¹⁴ Государственная Третьяковская галерея, Москва. Инв. № 14245, Антонова В.И., Мнева Н.Е.: *Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации*. Т.1-2. – Москва, 1963., кат. 7.

¹⁵ Смирнова, Э.- Лаурина, В. - Гордиенко, Э.: *Живопись Великого Новгорода*. XV век. Москва 1982, 344.; Lazarev, Viktor: *Középkori orosz festészet (Средневековая русская живопись)*, Budapest 1975, 72.; Ruzsa, György: *A régi orosz festészet kapcsolatai a kezdetektől a XVI. század végéig (Связи древнерусской живописи от начал до конца XVI века.)*, Budapest 1998, илл. 38.

¹⁶ Антонова, В. – Мнева, цит. произв. Том 1. XI- начало XVI века, Москва 1963, кат. 161., Пуцко В. Г. „Ростовская икона Спаса Нерукотворного”, In: *История и культура Ростовской земли*. Ростов 2004, 341–353.

¹⁷ Смирнова – Лаурина – Гордиенко цит. произв. кат. 79.

¹⁸ Belting цит. произв. 228. См. также: Грабар А.Н.: „Нерукотворный Спас Ланского собора”, In: *Seminarium Kondakovianum*. Praha, 1930, 2-37.

В дальнейшем углублении почитания иконы Нерукотворного Спаса очевидно сыграло свою роль и то, что в Москву в 1355 году такую икону привезли из Константинополя, для которой в это время был основан Спасоандрониковский монастырь. Туда же изготовлена в 1389 г. фигуративная по декору пелена, на которой Нерукотворный Спас появляется как центр Деисусного изображения фигур в полный рост, в сопровождении архангелов и дальнейших дополнительных фигур (Москва-Кремль, Исторический Музей).¹⁹ Из-за включения нашего образного типа в Деисис ударение однозначно ставится на идею поклонения перед реликвией, на служение ей. Эмблематическое изображение реликвии (оттиска Лица), бытовавшее раньше, тут прежде всего становится представлением поклонения Христу, присутствующему в виде Образа, становится манифестацией ходатайства. Пелена приобрела особенное значение вместе с тем и как прототип первого на Руси Деисусного ряда в полный рост.

Иконография Нерукотворного Спаса типа Мандилиона в регионе Карпат включается в цепочку изображений Акеропиты прежде всего через уже упомянутые примеры, так через изображение в Терло, олицетворяя идею *поклонения перед Реликвией*. По свидетельству образцов из XV столетия тут становится исключительным типом решения дополнение портрета-реликвии фигурами ангелов, обретая формы, частично известные и в русской иконописи.²⁰ Предысторией этого типа считается также изображение Нерукотворного Образа в Троицкой каплице в Люблине (1418), на котором Убрус подвешен за кольца, а по сторонам расположенные поясные архангелы с прикрытыми руками.²¹ Ангелы с мерилами в руках по сторонам Мандилиона связываются также с влиянием западного иконографического Плата Вероники.²²

Тип поклонения перед реликвией на конец XV столетия вытесняют композиции Мандилиона, акцентирующие новую идею - момент *вознесения Портрета-реликвии*. В этой многочисленной группе можно различить несколько вариантов.

На одной из изобразительных версий убрус парит как велум, центральная часть композиции, носящая изображение Святого Портрета, вырисовывает главную дугу колеблющейся драпери, которую поддерживают, собравши ее конец в узел, фигуры выглядывающих из-за нее ангелов. Фронтально расположенный Лик Христа смотрит вперед, кли-

¹⁹ Алпатов, М.: *Феофан Грек*. Москва 1979, илл. 112.

²⁰ Grešlík, Vladislav: *Ikony Šarišského múzea v Bardejove*, Bratislava 1994, 16.

²¹ Сидор О. „Ікони майстрів Олексія і Димитрія в колекції Національного музею у Львові” (З матеріалів до зведеного каталога збірок НМЛ), In: *Літопис Національного музею у Львові*. 2000 № 1 (6), 115-116.

²² Пуцко, Василь: „Українська ікона на тлі палеологівського та італійського ренесансів” In: *Студії мистецтвознавчі* № 3, 50.

новидные пряди бороды и волос снова напоминают о раннем прототипе. Этот вариант имеет непосредственных предшественников в Новгороде, хотя там он становится распространенным только с XVI столетия (Спас нерукотворный из Новгорода, вторая пол. XVI века, Москва, Музей Рублева).²³

В регионе Карпат, наряду с иконой из Луков, к этому относятся еще несколько ранних икон. Так два Мандилиона неизвестного происхождения, (XV ст., Львов, МНТШ; рубеж XV-XVI ст., Краков, Национальный Музей; далее икона из Коростно – вторая пол. XV ст. Львов, Национальный Музей).²⁴

На определенном числе икон этой группы по свидетельству надписей убрους поддерживают не Михаил и Гавриил, а архангелы Уриил и Рафаил. Вслед за древней традицией, фигуры ангелов чаще изображены в одежде сопоставленных цветов – в красных-зеленых и соответственно зеленых-красных мантии и хитоне, как-бы представляя собой контрапункты, как пара ангелов на изображениях Страшного суда, держащих свернутые в рулон небеса. А одетые в красное архангелы, как-бы сверкая на темно-зеленом фоне Мандилиона из Овчар-Рыхвальда (XV ст., Ланцут, Музей)²⁵ представляют уже иную версию, распространенную до XVII-XVIII столетий (Мандилион из Ортutowy – уже с ликом Христа в терновом венце, XVII ст, Бардейов, Шаришский музей).²⁶ В этом периоде нельзя исключить и знакомство с современными западными, возможно немецкими графическими листами, которые могли послужить образцом, подобно как офорты Шонгауера определенно послужили прототипом для некоторых таблиц Страстей Христовых этого времени.²⁷

Следующий вариант держащих убрους ангелов из XV века подчеркивает момент *праздничного воздвижения*. Архангелы, ступающие друг к другу, видны как-бы в момент прибытия, в одной руке держат свои знаки-атрибуты, а другой вместе поднимают Мандилион. В этой группе находим различные типы Лица Христа: с развевающимися волнистыми прядями волос, или, реже, в более архаичной версии (Спас Нерукотворный, XV ст. из Ваньки, Львов, Национальный Музей; из Кремпны,

²³ Подлинник иконописный (строгановский) (Успенский, А.), Москва (1903) 1998. 128, 207.; Лаурина, В. – Пушкарёв, В.: *Новгородская икона XIII-XVII веков*, Ленинград 1983, кат. 213.

²⁴ Свенціцький, Іларіон: „Галицько-руське церковне малярство XV-XVI ст.” In: *Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка*, т. 121.(1914.) Львів, табл. IV.; Kłosińska, Janina: *Ícônes de Pologne*, Paris 1987, кат. 8.; Hordynsky, Sviatoslav: *Die ukrainische Ikone 12.-18. Jabrhundert*, München-Graz 1981, кат. 151.

²⁵ Biskupski, Romuald: *Ikony w zbiorach polskich*, Warszawa 1991, Kat. 5.

²⁶ Grešlík цит. произв. 1994, кат. 52.

²⁷ Пушкаш, Бернадетт: „Изображение Страстей Христовых в иконописи карпатского региона” In: *Studia Postbizantina Hungarica VI*, Debrecen 2003, 94-108.

XV ст.; из Панищова, из Яблоницы Русской, XVI ст.; и соответственно из Высовой, первая четверть XVII ст., Санок, Исторический музей; из Волче).²⁸ Формально именно этот иконографический вариант связан наиболее с известным в западно- и средне-европейском искусстве вариантом Нерукотворного Спаса, с изображением на алтарных предлах платка Вероники, из чего можно наблюдать и за постепенным, медленным изменением в сфере воззрения.

Наряду с многочисленными примерами перечисленных выше вариантов, нужно сказать и о сохранившемся в еще одной из церквей исторической Мукачевской епархии интересном и обособленно стоящем примере типа Мандилиона, которого держат ангелы, в Уличкрової. (Uličské Krive). Архангелы, свернув края ткани Убруса и зажав их под мышкой, поднимают кажущуюся тяжелой Реликвию (вторая пол. XVI века), как бы намекая на воплощенное тело Христа.²⁹

Образные темы иконостаса перешли в жанр станковых картин из сферы настенных росписей и напоминают об образной программе интерьера церкви, являя собой монументальную картину, призванную явить собой сферу трансценденции в плоскости, разграничивающей святилище и неф храма. В регионе Карпат многочисленность образного типа Мандилиона, т.е. количество сохранившихся памятников свидетельствуют о том, что на этот период это изображение являло собой часть конструкции а то время еще трехярусного иконостаса. Мандилионы большей частью писались на квадратной иконной таблице и частично были связаны с Праздничным рядом иконостаса, как это практиковалось и в XVII веке. (Иконостас храма Успения Киевской Лавры).³⁰ Но в то же время более часто сохранились примеры и того, что иконная таблица Мандилиона при помощи выреза в форме килевидной арки была приспособлена к верхнему профилю литургических ворот, формально являя таким образом единый с ним блок. Это указывает и на взаимосвязанность по содержанию.

Мандилион над порталом зоны святилища становится также супрапортным изображением входа, ведущего во святилище. (Либохора, Пяткова Руска, конец XVI столетия).³¹ Такое центральное размещение на иконостасе формально повторяет символическое размещение Мандили-

²⁸ Овсійчук, Володимир: *Українське мистецтво другої половини XVI- першої половини XVII ст.*, Київ 1985, илл. 117.; Свенціцька, Віра - Откович, Василь: *Українське народне малярство XIII-XX століть*. Київ 1991, кат. 24.; *Icons* (Intr. Dąb-Kalinowska, Barbara), Olszanica 2001, 18-21.

²⁹ Приблизительно 60 x 35 см.

³⁰ Таранушенко, С.: "О Украинском иконостасу XVII и XVIII века.", In: *Збірник за ликовне уметності 1975/ 11*.

³¹ Драган, Михайло: *Українська декоративна різьба XVI-XVIII ст.*, Київ 1970, 20-23.; Свенціцький, Іларіон: *Іконопис Галицької України XV-XVI віків*, Львів 1928, илл. 44.

она в программе стеной росписи поствизантийского церковного интерьера. И как и там, напоминает о первичной, апотропеичной охранной функции (palladion) этого изображения, как это было еще в Эдессе.³² (Размещение реликвий именно на этом месте иконостаса продолжается и позже, в практике XVII, XVIII и даже XX столетия, когда чудотворная икона помещается над Царскими вратами – в Крехове, в Марияповче – или реликвии Всечестного Креста и мощи блаженного священномученика Теодора Ромжи в Ужгороде в греко-католическом Кафедральном соборе.)³³

Этим размещением данный образный тип в то же время обозначает также «ворота» евхаристического пространства. С мыслью соединения Мандилиона и литургической жертвы встречаемся уже в XI веке и в Каппадокии, где на настенной росписи ниши протесиса (ниши для подготовительного престола) Мандилион появляется между хлебом и вином (Шакли Килиссе, Гёреме, XI ст.). Такое решение согласно некоторым мнениям указывает и на евхаристический велум, на антиминос, хотя этому и противоречит, что место этого литургического текстиля – престол, а не протесис, проскомидийный престол.³⁴

За другим толкованием композиция указывает и на то, что для своих верующих Христос присутствует в Евхаристии, но в то же время он оставил христианам и другую, правда достоверную иначе форму, Акеропита (Acheiropoietos). В этом случае связывание Мандилиона и Евхаристии было применено как опровержение еретических учений иконоборческого собора (754), создав этим и новую образную традицию. Последнее подтверждает текст легенды (по рукописи XIII в.) прибытия Мандилиона в Константинополь, который осветляет также специфическую роль иконы: „И когда вошли все в город, понес патриарх над головой ковчег златой, в котором было сокровище дороже всего мира. Народ же, идущий вослед, возглашал: «Господи, помилуй!» А другие пели песнопения различные: «Христос, приходящий явственно, Бог наш!» Иные громогласно возглашали: «Радуйся, град Константина! Вот цесарь, избавитель твой пришел. Не на осленке, как прежде в Иерусалим, ныне

³² См. Фреска в Молдовике – Штурм Константинополя и изображением Мандилиона, 1537. Draguț, Vasile: „Considérations générales concernant la conservation et la restauration des peintures murales medievales de la Roumanie” In: *Colloques sur la conservation et la restauration des peintures murales*. Suceava 1977, (Réd. Draguț, Vasile) Suceava 1980, ill. 13.

³³ Puskás, Bernadett: „A Pócsi Mária és a Kárpát-vidéki Istenszülő kegyképek.” (Мария Повчская и чудотворные образы Богородицы региона Карпат), In: *Máriapócs 1696 - Nyíregyháza 1996. Konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára*, Nyíregyháza 1996, 97-115.

³⁴ Spitzing цит. произв. 226.

же на пречистой иконе, желая спасти нас от заблуждения злых идолов». Многие же больные без числа исцеление обрели...»³⁵

В системе настенных росписей храма расширение первоначального содержания Мандилиона проходит в конце XII ст. Его изображение помещенное поблизу таких композиций евхаристического, литургического содержания как Причащение апостолов, Служба Святых Отцов и Мелисмос, становилось непосредственно связанным с темой бескровной жертвы Христа.³⁶ Так в Фессалониках Мандилион появляется в центре двойной сцены Причастия Апостолов (Агиос Николаос Орфанос, нач. XIV ст.).

В регионе Карпат эту мысль демонстрируют Царские Ворота из Клеив (XVI ст., Ровно, Местный Музей).³⁷ Наверху ровной, снизу дугообразной иконной таблице Мандилион энергичным движением поднимают ангелы. С двух сторон фигурируют сцены Причастия апостолов под двумя видами. В этой содержательной связи Мандилион посредством евхаристического толкования все более приближается к интерпретации Акеропиты по западному рассказу о Веронике.

В применении особо важных, эмблематических изображений развешивание рассказа об истории образа в виде изобразительных клейм встречается очень редко, имеется всего несколько примеров.³⁸ Среди прочих таким является изображение нерукотворного Спаса из Лукова-Венеции (XVI ст., Словацкая Национальная Галерея, Братислава). Центральное поле иконы занимает сцена демонстрации ангелами Мандилиона. Наряду с этим появляются и другие сцены: слева и справа по двум полям-клеймам *история появления Святого Убруса*. В местной поствизантийской иконописи Северно-восточных Карпат обычно картинные поля-клейма, сопровождающие центральное изображение, раскрывая последовательность событий рассказываемой истории, идут слева направо, сверху вниз. Но на иконе из Лукова-Венеции, в отличие от общепринятой практики, последовательность сцен идет по ходу часов, от правого верхнего угла иконы: 1. Царь Авгарь посылает Ананию ко Христу. 2. Написание изображения лика Христа. 3. Христос отпускает Ананию с благословением. 4. Посол передает убрус с ликом Христа Авгарю. По свидетельству сцен из версий литературного источника-

³⁵ Мещерская цит. произв. 229.

³⁶ Шарон Герстель цит. произв. 81.

³⁷ Овсійчук, Володимир: *Українське малярство X-XVIII століть. Проблеми кольору*. Львів 1996, 275. Эту иконографическую композицию продолжает икона Спас Нерукотворный и Евхаристия (по сторонам сцены Причастия апостолов), 1621. Волинь. Художественный музей, Харьков. Пуцко цит. произв. 59.

³⁸ Belting цит. произв. 219-220.

апокрифа тут особое ударение ставится на момент написания портрета с натуры, и этим подчеркивается достоверность изображения.

Пока неизвестно, откуда взял свой прототип мастер исследуемой иконы. Историческая Мукачевская епархия – как местная церковная организация, расположенная на обширной территории – начиная от времени его сложения поддерживала широкие духовные и художественные связи со своими северными и южными соседями, с Галичиной и Молдовой. На ее иконографию оказали влияние и северо-русские, и балканские прототипы. В отношении иконографии в памятниках региона Карпат XVI-XVII веков известны еще две иконы с изображением Спаса Нерукотворного со сценами. Это в собрании икон Львовского Национального Музея - Мандилион из Долины, также с XVI столетия, рассказывает об истории Авгаря тоже в четырех сценах, хотя и употребляет в компоновке сопровождающих клейм иные прототипы.³⁹ Мандилион из Жогатина обрамлен шестью сценами: 1. Царь призывает к себе Ананию, 2. Анания приходит к Христу в Ерусалим, 3. Анания пробует написать образ Иисуса Христа, 4. Христос дает Анании свой образ, 5. Анания излечивает кривоногого, 6. Анания приносит образ царю.⁴⁰ Таблица снизу, судя по следам, когда-то была снабжена профилем, следующим за дугой иконостасных ворот.⁴¹ Некоторые клейма по композиции имеют сходство с клеймами Мандилиона из Лукова. Но непосредственный прототип и этой иконы неизвестен. Непосредственную предысторию вероятно следует искать среди тем молдавских стенных росписей, известных как один из самых значительных источников иконографии региона Карпат. (Балирашти, 1494, Хумор, 1530).

На протяжении XV-XVI веков иконы Мукачевской и соседствующих с ней других епархий византийского обряда, изготовленные с взыскательной требовательностью и согласно всем техническим предписаниям в монастырских мастерских, кажется, находятся в своеобразно напряженном противостоянии с чрезвычайно упрощенными темными интерьерами деревянных церквей. Это и делает особенно важным роль и значение этих изображений. Рассматривая средневековые местные иконы во всем комплексе их функций, то-есть в поэтическом, и в то же время очень даже дидактическом текстово-мелодическом обрамлении восточной литургии, можно четко и однозначно заявить, что в это время иконы тут воспринимались как манифестация реальности высшего порядка. В возникновении такого отношения к ним особую роль играл канон, как литургический, так и иконографический.

³⁹ Свенціцький цит. произв. 1928, 37.

⁴⁰ Сидор цит. произв. 116.

⁴¹ Драган цит. произв. 23..., Патріярх Димитрій (Ярема), *Іконопис Західної України XII-XV ст.* Львів 2005, 377-378.

Тот способ восприятия, по которому повторяемость иконного портрета делает возможным принятие идентичности с прототипом и достоверности изображения, в первой половине XVII столетия, как кажется, начал разлагаться. Причина этого – духовный-душевный упадок региона, исходящий из исторически-социальных причин, и в пределах этого и утрата знаний из сферы богословия иконы. Во времена перемен, наступивших после рубежа XVI-XVII столетий, и обновлений, наступивших после этого, в ту духовную структуру, принятию которой столь способствовали византийский храм и иконостас, влились и новые ударения и акценты в смысле нового, „современного” способа восприятия. Изображение Нерукотворного Спаса, воспринимаемого скорее в смысле Евхаристическом, нежели как Портрета-реликвии, как-бы подготовило по содержанию последующее изображение, распространившееся в первой половине XVII века за офортами Дюрера по всему восточному региону. Под эгидой меняющегося способа восприятия новая композиция Тайной вечери – своими больше повествовательными, дидактическими чертами – постепенно вытеснила одно из эмблематических, древних изображений христианства и заняла место по центральной оси иконостаса, над Царскими вратами, как центральное изображение Двенадцати главных Праздников.

Использованная литература

- BELTING, H.: *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt.* (Образ и культ. История изображения перед эпохой искусства). Budapest 2000.
- BISKUPSKI, Romuald: *Ikony w zbiorach polskich*, Warszawa 1991.
- BOŽOVÁ, J.– GUTEK, F.– GREŠLÍK, V.: *Drevené kostolíky o okolí Bardejova*. Bardejov 1997.
- DRAGUȚ, Vasile: „Considérations générales concernant la conservation et la restauration des peintures murales medievales de la Roumanie” In: *Colloques sur la conservation et la restauration des peintures murales*. Suceava 1977 (Réd. DraguȚ, Vasile) Suceava 1980, 7-20.
- DRAGUȚ, Vasile: *Pictura murală din Transilvania (sec. XIV-XV)*. București 1970.
- GREŠLÍK, Vladislav: *Ikony Šarišského Múzea v Bardejove*. Bratislava 1994.
- HORDYNSKY, Sviatoslav: *Die ukrainische Ikone 12.-18. Jabrbundert*. München-Graz 1981.
- Icons* (Intr. DAŃ-KALINOWSKA, Barbara). Olszanica 2001.
- Ikony ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Przemyślu* (Red. SZYDŁOWSKI, Henryk). Kraków 1981.

- KŁOSIŃSKA, Janina: *Icônes de Pologne*. Paris 1987.
- WEITZMANN, Kurt, „The Mandylion and Constantine Porphyrogennetos”, In: *Cahiers Archéologiques* XI, 1960, 163-184.
- LAZAREV, Viktor: *Középkori orosz festészet (Средневековая русская живопись)*. Budapest 1975.
- MILEUSNIC, Slobodan: *The Medieval Monasteries of Serbia*. Novi Sad 1996.
- PORUMB, Marius: *Pictura romaneasca din Transilvania (sec. XIV-XVII)* vol. I. Cluj-Napoca 1981.
- PUSKÁS, Bernadett: „A Pócsi Mária és a Kárpát-vidéki Istenszülő képek.” (Мария Повчская и чудотворные образы Богородицы региона Карпат), In: *Máriapócs 1696 - Nyíregyháza 1996. Konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára*. Nyíregyháza 1996, 97-115.
- RUZSA, György: *A régi orosz festészet kapcsolatai a kezdetektől a XVI. század végéig (Связи древнерусской живописи от начал до конца XVI века.)*. Budapest 1998.
- SPITZING, Günther: *Lexikon byzantinische christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasien*. München 1989.
- АЛПАТОВ, М.: *Феофан Грек*. Москва 1979.
- АНТОНОВА В.И., - МНЕВА Н.Е.: *Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации*. Т.1-2. Москва, 1963.
- БОБРОВ, Юрий: *Основы иконографии древнерусской живописи*. Санкт Петербург 1995.
- БУЛГАКОВ, Сергей: *Настольная книга для священно-церковно-служителя*. Москва (1892) 1993, т. 1.
- ГЕРСТЕЛЬ Шарон: „Чудотворный Мандилион. Образ Спаса Нерукотворного в византийских иконографических программах”, In: *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*. (ред.-сост. Лидов А.М.). Москва 1996, 76-87.
- ГРАБАР А.. Н.: „Нерукотворный Спас Ланского собора”, In: *Seminarium Kondakovianum*. Praha, 1930, 2-37.
- ДРАГАН, Михайло: *Українська декоративна різьба XVI-XVIII ст.* Київ 1970.
- СВЕНЦІЦЬКИЙ, Іларіон: *Іконопис Галицької України XV-XVI віків*. Львів 1928.
- ЛАУРИНА, В. – ПУШКАРЕВА, В.: *Новгородская икона XII-XVII веков*. Ленинград 1983.
- МЕЩЕРСКАЯ. Е.: *Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник*. Москва 1984.
- ОВСІЙЧУК, Володимир: *Українське малярство X-XVIII століть. Проблеми кольору*. Львів 1996.

- ОВСІЙЧУК, Володимир: *Українське мистецтво другої половини XVI-першої половини XVII ст.* Київ 1985.
- Подлинник иконописный (строгановский) (УСПЕНСКИЙ, А.), Москва (1903) 1998.
- ПУЦКО В. Г. „Ростовская икона Спаса Нерукотворного”, In: *История и культура Ростовской земли.* Ростов 2004, 341-353.
- ПУЦКО, Василь: „Українська ікона на тлі палеологівського та італійського ренесансів” In: *Студії мистецтвознавчі* № 3, 44-61.
- ПУШКАШ, Бернадетт: „Изображение Страстей Христовых в иконописи карпатского региона” In: *Studia Postbizantina Hungarica VI*, Debrecen 2003, 94-108.
- СВЕНЦІЦЬКА, Віра – МІЛЯЄВА, Лада – ЛОГВИН, Григорій: *Український середньовічний живопис.*, Київ 1976.
- СВЕНЦІЦЬКА, Віра - ОТКОВИЧ, Василь: *Українське народне малярство XIII-XX століть.* Київ 1991.
- СВЕНЦІЦЬКИЙ, Іларіон: „Галицько-руське церковне малярство XV-XVI ст.” In: *Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка*, т. 121.(1914.) Львів.
- СИДОР О. „Ікони майстрів Олексія і Димитрія в колекції Національного музею у Львові” (З матеріалів до зведеного каталога збірок НМЛ), In: *Літопис Національного музею у Львові.* 2000 № 1 (6), 89-152.
- СМИРНОВА, Э.- ЛАУРИНА, В. - ГОРДИЕНКО, Э.: *Живопись Великого Новгорода. XV век.* Москва 1982.
- ТАРАНУШЕНКО, С.: "О Украинском иконостасу XVII и XVIII века.", In: *Зборник за ликовне уметности* 1975/ 11.
- ТАРАНУШЕНКО, С.: „Український іконостас.” In: (Ред.: Пуцко, В.) *Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка*, т. ССХХVII. Львів 1994, 141-170.
- (ЯРЕМА,) Патріярх Димитрій: *Іконопис Західної України XII-XV ст.* Львів 2005.

La procreazione medicalmente assistita tra diritti e doveri della coppia

PAOLA B. HELZEL

Università della Calabria

Arcavacata di Rende (CS) Italia

Abstrakt: Bioetika sa stala veľmi populárnou vedou dnešnej doby. Mnohé bioetické otázky však vyvolávajú v človeku nespočetné množstvo otázok. Veľmi zaujímavou, je aj otázka pohľadu na embryo, ktoré mnohí považujú iba za jednoduchý genetický materiál. Je veľmi žiadúce, aby sa aj v tejto problematike nastolila pravdivá náuka o dôstojnosti embrya, nakoľko už aj moderná biológia hovorí o embryu ako o novom organizme patriacom do ľudského druhu. Niet pochyb o tom, že vedecký a technologický výskum a pokrok nemožno zastaviť a má pokračovať, ale s rešpektovaním základných práv a slobôd človeka a bez ohrozenia jeho dôstojnosti ako jednotlivca ale aj dôstojnosti ľudskej spoločnosti. Medzi vedou a spoločnosťou je nevyhnutná spolupráca a určitý konsenzus so stanovením hraníc. Nie všetko, čo podľa vedcov je možné robiť, sa u človeka aj smie robiť.

Kľúčové slová: Bioetika. Embryo. Genetika. Inseminácia. Medicína. Reprodukcia. Rozmnožovanie.

1. Oggi più che mai, la bioetica sembra essere divenuta uno degli argomenti più in voga del nostro tempo, su cui si discute tanto a livello nazionale, quanto internazionale, pur sapendo di addentrarsi in un campo minato. Sembra quasi che la bioetica sia divenuta la “moda” del nostro secolo¹, e non si può, a mio avviso, dar torto a Lecaldano quando stigmatizza che oggi in troppi e troppo si ha la pretesa di fare bioetica². Detto ciò, è anche vero negli ultimi decenni si è avuta una forte inversione di tendenza rispetto al passato, e l’etica, intesa come quell’insieme di principi morali e comportamenti condivisi da una

¹ A. PIZZO, *Bioetica nella prospettiva dei diritti*, in www.dialettico.it

² Cfr., E. LECALDANO, *La bioetica. Scelte morali*, Laterza, Roma 2005.

comunità, praticati e professati da tutti i suoi componenti³, sembra essere divenuta la “stella cometa” a cui far riferimento per il cammino successivo da compiere. Non dobbiamo, infatti, dimenticare che già sin dai tempi di Aristotele all’etica è stato attribuito il compito di interrogarsi sull’agire umano, e sull’esercizio della libertà umana⁴. A conferma di ciò, quasi in maniera paradossale, a contribuire ed a determinare tale ritorno all’etica, è proprio lo stesso incessante sviluppo della tecnica e della scienza. Infatti, il continuo progredire della tecnica, soprattutto quello degli ultimi decenni, ha comportato, come è stato messo in evidenza, «non pochi contrasti con la coscienza morale del singolo individuo», dando vita a diversi dibattiti⁵. La tecnica, infatti, si è rapidamente trasformata in uno strumento di realizzazione dei desideri dell’uomo, anche di quelli che un tempo apparivano a dir poco irrealizzabili⁶. Tutto ciò ha ingenerato nell’uomo il senso, più che giustificato, di onnipotenza che si è poi tradotto nell’idea, a mio modesto avviso, illusoria, di poter fare qualunque cosa. Si è venuto a determinare, così, quello che Jonas ravvisava anni or sono, vale a dire che il mondo con tutto ciò che ad esso è connesso, da «oggetto della conoscenza dell’uomo», si è trasformato in «oggetto della sua volontà», una volontà, ovviamente «di potenza sulle cose»⁷. Una volontà che ha travalicato i limiti del necessario per divenire puro e semplice desiderio, un desiderio che, però, non conosce limiti, e che ha stravolto radicalmente la nostra società che, un tempo tradizionalmente, vietava il desiderio, e che oggi, invece, realizza un *imperativo* del desiderio. Un imperativo che «ha per effetto l’incentivo e la moltiplicazione dei desideri»⁸. Desideri che possiamo o, forse sarebbe più appropriato dire, ci illudiamo di poter realizzare immediatamente utilizzando la tecnica come formidabile scorciatoia che ci consente di accorciare notevolmente «l’intervallo temporale»⁹ tra il

³ Per un maggiore approfondimento rinvio a quanto da me descritto in G. P. CALABRO’ – P. B. HELZEL, *Il sistema dei diritti e dei doveri*, Torino 2007, pp. 185 e ss.

⁴ A tal proposito rinvio a C. A. VIANO (a cura), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; A. DA RE, *L’etica tra felicità e dovere*, Dehoniane, Bologna 1986.

⁵ G. P. CALABRO’, *Ordine e libertà. Diritto e morale nello Stato democratico*, Lungro-Cosenza 1996, pp. 119 e ss.

⁶ Sull’argomento s.v., M. G. PETRUCCI, *Fecondazione artificiale. Famiglia e tutela del nascituro*, Napoli, ESI, 2002, p. 9; sempre sull’argomento s.v., U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 272, l’A., infatti commenta come un tempo «scopo della tecnica era la soddisfazione dei *bisogni elementari*», mentre oggi «le tecniche dovranno soddisfare i *piaceri*».

⁷ H. JONAS, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1991, p. 263.

⁸ F. CIARAMELLI, *Incremento della tecnica e proliferazione dei desideri*, in AA.VV., *Nuove frontiere del diritto*, Bari 2001, p. 81.

⁹ F. CIARAMELLI, *op.cit.*, p. 82; l’A. osserva ancora come «bisogni soddisfatti, desideri esauditi, aspirazioni realizzate. Senza la fatica della mediazione estenuante e incerta, senza l’attesa costellata da incertezza, rischio e ansia. La tecnologia sembra poter

desiderio e la sua realizzazione. In altre parole, l'effettiva potenza della tecnica si traduce, come suggerisce Severino, nel «realizzare indefinitamente scopi e di soddisfare indefinitamente bisogni»¹⁰. Ma come sempre bisogna stare attenti al risvolto della medaglia, poichè questa immediata realizzazione di scopi e soddisfazione di bisogni, porta con se non poche conseguenze¹¹, non ultima, come ben avverte Irti, l'elevazione della tecnica a «*scopo degli scopi*, scopo supremo su cui si misurano gli scopi «specifici e particolari»¹². La tecnica, così, avverte Galimberti, «da mezzo diventa fine, non perché la tecnica si proponga qualcosa, ma perché tutti gli scopi e i fini che gli uomini si propongono non si lasciano raggiungere se non attraverso la mediazione tecnica»¹³. Si comprende, allora come, questo mutamento nel modo di pensare le questioni fondamentali della vita, figlio della rivoluzione scientifica in atto da qualche decennio, ha determinato una rottura con il passato, rovesciando l'ordine prestabilito delle cose e sconvolgendo radicalmente la vita degli stessi uomini¹⁴. La violenza di questo mutamento sta mostrando, anche se lentamente, il vero volto della tecnica, quello di un Giano bifronte, che se per un verso ci illude di poter realizzare immediatamente i nostri desideri, per l'altro inizia a terrorizzarci mostrandoci come gli effetti possano diventare, altresì, difficilmente gestibili¹⁵. Effetti incontrollabili dallo stessa mano dell'uomo che li ha messi in atto e che finiscono con l'innescare un processo tale da determinare il caos¹⁶. Un caos, che se perpetuato ancora nel tempo, rischia di produrre uno sconvolgimento di vaste proporzioni, ecco, allora giustificata l'inversione di rotta a cui si accennava inizialmente. Un'inversione possibile solo attraverso un «mutamento radicale nelle basi dell'etica»¹⁷, intervenendo, cioè «sulla volontà e libertà dell'uomo», per liberarla dall'incantesimo della tecnica. Ma perché tutto ciò sia

esaudire l'aspirazione più profonda alla base di ogni desiderio e d'ogni bisogno: e una tale aspirazione finora irrealizzabile e quasi inconfessabile consiste nella coincidenza immediata fra insorgenza del desiderio e suo appagamento».

¹⁰ E. SEVERINO, *Atto primo*, in N. IRTI – E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Roma-Bari 2001, p. 28.

¹¹ H. ARENDT, *Op. cit.*, p.194.

¹² N. IRTI, *Atto secondo*, in N. IRTI – E. SEVERINO, *Op. cit.*, p.51.

¹³ U. GALIMBERTI, *Op. cit.*, p. 37.

¹⁴ H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p.96.

¹⁵ Sull'argomento rinvio a U. GALIMBERTI, *Op., cit.*, p. 47, il quale sostiene che la tecnica è essenzialmente nemica della libertà degli uomini e che per evitare di andare incontro a questo inesorabile destino l'uomo occidentale deve cercare di sviluppare una maggiore consapevolezza nella speranza di sottrarsi a ciò che non ha più il potere di regolare, considerato che è la tecnica a guidare l'uomo in un processo che ha come fine ultimo il suo incessante autopotenziamento.

¹⁶ G. LISSA, *Presentazione*, nel vol. *Hans Jonas: la bioetica come problema della storia della filosofia*, a cura di A. DEL GIUDICE, Giannini Editore, Napoli, 2007, p. 14.

¹⁷ *Ibidem*

possibile è necessario recuperare alcuni doveri sino ad ora sconosciuti, che hanno la loro origine, come apostrofa Jonas, in quell'impulso naturale comunemente avvertito verso la salvezza¹⁸. Pertanto, è necessario porci tutta una serie di interrogativi, se cioè tutti i progressi compiuti dalla scienza e tecnica medica siano utili al reale mantenimento della specie umana. Se e fino a che punto, la procreazione medicalmente assistita risponde alle sole logiche bio-mediche, e quindi alla possibilità di superare il problema della infertilità della coppia, oppure se non finisce con il rispondere alle logiche della mera realizzazione di un desiderio? E da questo aspetto, che a mio avviso, bisogna partire per tentare di comprendere i problemi, tanto di natura etica quanto giuridica, sollevati dalla procreazione medicalmente assistita. Infatti, come acutamente osservato, la nostra epoca vive una forte contraddizione¹⁹, poiché per un verso si è notevolmente diffusa quella che Sgreccia definisce una mentalità *anti-life*, mentre per l'altro assistiamo sempre più spesso alla pressante richiesta di un figlio "a tutti i costi"²⁰.

2. Sebbene l'impiego di tecniche di procreazione medicalmente assistita possa essere fatto risalire già alla fine del settecento²¹, di fatto è a partire dagli ultimi decenni che il fenomeno della sterilità individuale e della infertilità di coppia è andato sempre più aumentando, e la scienza e la tecnologia hanno risposto a tale problema con uno sviluppo che va, oramai, oltre il semplice rimedio di questa patologia, ma che ha finito con il determinare, come giustamente è stata definita, una vera svolta epocale²². Infatti, se per secoli riproduzione umana e rapporti sessuali erano strettamente relati, ed ogni concepimento era condizionato dalla consumazione di un rapporto sessuale tra un uomo ed una donna, oggi, grazie alle tecniche di procreazione assistita è possibile procreare senza l'atto sessuale²³. La possibilità di procreare un bambino con metodiche diverse da quelle del classico rapporto coniugale, vale a dire con l'ausilio di tecniche bio-mediche, di fatto, è divenuta una realtà a partire dall'inizio di questo secolo. L'uso di tali tecnologie ha avuto inizio, com'è logico che sia, con gli esseri animali,

¹⁸ H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1992, pp.37-38.

¹⁹ M. G. PETRUCCI, *La fecondazione artificiale: un terreno di frontiera*, in "Idee", nn. 43-44, 2000, pp. 151-164.

²⁰ E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, vol.I, Vita e Pensiero, Milano 1999, p.317.

²¹ Sull'argomento rinvio a L. D'AVACK, *Verso un antidestino. Biotecnologie e scelte di vita*, Giappichelli, Torino 2004, p.107.

²² F. SANTOSUOSSO, *La procreazione medicalmente assistita. Commento alla legge 19 febbraio 2004, n.40*, Milano, Giuffrè, 2004, p. 5.

²³ C. LALLI, *Libertà procreativa*, Napoli, Liguori editore, 2004, p. 1.

al fine di *produrre* artificialmente ed in modo seriale, per scopi puramente commerciali. In un secondo momento tali metodiche sono state applicate all'uomo, con l'intento di curare la sterilità, e la tecnica interveniva nel rapporto sessuale di coppia per *aiutare* a far sì che nascesse il figlio. In tale tecnica, definita di inseminazione artificiale, il compito della medicina era solo quello di essere di ausilio all'atto fisico sessuale posto dalla coppia ad essere fecondo. La svolta che è stata, a ben ragione come abbiamo già detto, definita epocale²⁴, avviene nel 1978, quando Edwards e Steptoe, per la prima volta, fanno incontrare in vitro ovulo e spermatozoo, dando così origine ad una serie di embrioni umani, che successivamente trasferiti nell'utero di una donna, sarebbero cresciuti per nove mesi, fino alla nascita di un bambino. La prima bambina nata con questa tecnica si chiama Louise Brown. In questo contesto, l'incontro tra ovulo e spermatozoo, vale a dire l'inizio della vita umana, «non è più governato soltanto dalle leggi del *bios*, ma è diventato il frutto di attività tecniche sostitutive, poste in essere da soggetti diversi»²⁵ della coppia. La mano dell'uomo può intervenire in tutte le fasi della procreazione a partire dal prelievo delle cellule germinali, passando attraverso la crioconservazione per lungo tempo dei gameti maschili, sino a giungere all'inserimento nel corpo della donna o alla fecondazione fuori dal corpo, per poi impiantare l'ovocita fecondato. Ci troviamo dinanzi ad una molteplicità di «modi di fecondazione» che viene classificata a seconda di quanto ci si allontani o meno dal modello di generazione naturale²⁶. Tali tecniche, infatti se per un verso rimediano ai problemi di sterilità o infertilità, arginano il rischio di trasmissione di malattie genetiche al nascituro, per l'altro annullano l'imprevedibilità della riproduzione e si trasformano in mezzi per compiere una scelta procreativa²⁷. Ma, e qui il nocciolo della questione, generare nel senso tradizionale non è la stessa cosa del riprodurre artificialmente un figlio. Infatti, se generare rinvia all'idea dell'origine (*genos*) e della comune appartenenza ad un genere o ad una specie, viceversa il termine riprodurre evoca il concetto di una produzione che si ripete. Per l'essere umano l'atto fisico del riprodursi non può

²⁴ G. BERLINGUER, *Bioetica quotidiana*, Firenze, Giunti, 2000, p. 3, l'A. sottolinea come anche «se l'aggettivo epocale è stato usato e abusato a iosa, soprattutto nel passaggio temporale dal II al III millennio, esso è certamente appropriato a definire i cambiamenti avvenuti o avviati, durante il XX secolo, nel campo della riproduzione umana».

²⁵ M. G. PETRUCCI, *Fecondazione artificiale. Famiglia e tutela del nascituro*, cit. p.12.

²⁶ Sull'argomento s.v., quanto osservato da A. TRABUCCHI, *Procreazione artificiale e genetica umana nella prospettiva del giurista*, in AA.VV., *Procreazione artificiale e interventi nella genetica umana*, Padova, CEDAM, 1987, p. 3.

²⁷ Per un maggiore approfondimento sul tema rinvio a A. SCERBO, *Procreazione medicalmente assistita*, in M. LA TORRE – M. LALATTA COSTERBOSA – A. SCERBO (a cura), *Questioni di vita o morte. Etica pratica, bioetica, e filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 170 e ss.

disgiungersi dall'orizzonte della generatività, configurandosi, così, in un evento che richiama in sé tanto la dimensione culturale quanto quella simbolica²⁸. Questa trasformazione della procreazione da evento naturale ad evento artificiale, ha inciso notevolmente sulla mutazione del concetto stesso di famiglia, di genitorialità, di parentela, determinando una vera e propria «rivoluzione antropologica»²⁹, finendo, così, con il sollevare tutta una serie di questioni morali del tutto sconosciute alla riproduzione umana tradizionale. Infatti, la possibilità di far incontrare in provetta ovulo e spermatozoo, di soggetti che non sono parte della coppia, se per un verso ha scisso l'atto sessuale dalla procreazione, dall'altro ha generato tutta una serie di problematiche di non poco conto, poiché ha dato vita alla presenza di *persone terze*, cioè persone, che pur non essendo legate da un'unione di coppia partecipano alla procreazione donando chi il seme, chi l'ovulo, chi prestando l'utero. In realtà, siamo passati rapidamente «dal tempo in cui la generazione derivava da un atto umano» in cui l'uomo, grazie all'aiuto della natura «accoglieva e regolava una vita già di per sé esistente», alla realizzazione con la fecondazione in vitro, della produzione di embrioni «fuori del corpo femminile»³⁰. I vertiginosi progressi delle scienze biologiche, della genetica e della medicina riproduttiva, hanno rivoluzionato l'intero impianto categoriale e valoriale che per secoli ha costituito il fulcro della nostra tradizione. Sono venuti meno quelle certezze e quei valori assoluti che nel tempo erano stati elaborati secondo consolidati codici rituali, che un tempo indirizzavano il nostro operare³¹. L'atto procreativo non essendo più, o solo, frutto di un evento naturale, coinvolge, necessariamente, anche le decisioni individuali. La procreazione non è più legata ai soli ritmi biologici, ma oggi, più che mai, rientra in una complessa progettualità di coppia. Tutto ciò ha sconvolto l'ordine naturale non solo della procreazione, ma anche quello della genitorialità³², non si è più solo in due ad essere genitori, ma vi è una «cooperativa di genitori». Le possibilità tecnico-scientifiche che si aprono alla procreatica sono tali da condurci ad una *nuova rivoluzione copernicana*, che stravolge radicalmente la vita ed il destino degli

²⁸ E. SCABINI, *Il senso della generazione nell'epoca della tecnica*, in S. ZANINELLI (a cura di), *Scienza, tecnica e rispetto dell'uomo. Il caso delle cellule staminali*, Milano, Vita e Pensiero 2001, p. 143.

²⁹ G. SCIAUDONE, *La «riproduzione assistita»: problematiche bioetiche*, in V. BALDINI (a cura di), *Diritti della persona e problematiche fondamentali*, Torino, Giappichelli, 2004, p. 67.

³⁰ F. SANTOSUOSSO, *La procreazione medicalmente assistita. Commento alla legge 19 febbraio 2004, n. 40*, Milano, Giuffrè 2004, p. 5.

³¹ V. FRANCO, *Bioetica e procreazione assistita*, Roma, Donzelli editore, 2005, p. VII.

³² Sull'argomento cfr. A. TRABUCCHI, *Procreazione artificiale e genetica umana nella prospettiva del giurista*, cit., p. 3, secondo l'A., tale «sconvolgimento di tecniche ha creato problemi che prima sarebbero stati impensabili per il compito del diritto di ridurre a norme e sistema i fenomeni della vita sociale».

uomini³³. Rivoluzione, quest'ultima, che se per un verso è foriera di nuove prospettive di benessere, per l'altro preoccupa per l'enorme potere che l'uomo ha acquisito incidendo sui fenomeni naturali³⁴. A queste preoccupazioni, più che legittime, dobbiamo aggiungere anche una serie di problemi connessi di natura etico – giuridica. Infatti, le difficoltà maggiori derivano dall'impossibilità di riuscire a trovare un equilibrio tra le diverse istanze etiche, tra i diritti ed i principi fondamentali, vale a dire, tra il diritto alla vita e le libertà individuali, tra diritto alla salute e l'autodeterminazione. Ci troviamo dinanzi ad una serie di diritti inconciliabili se non addirittura in alcuni casi in conflitto tra loro. In realtà, la riproduzione artificiale apre a tutta una serie di inquietanti interrogativi, poiché essi richiamano diritti talvolta incompatibili, infatti tutte le discussioni giuridiche in tale ambito si trovano dinanzi alla difficoltà di dover individuare quale sia l'oggetto meritevole di tutela: la libertà o la vita? Per un verso, infatti, il principio di autonomia ritiene legittima qualsivoglia forma di riproduzione assistita che risponda ad un desiderio soggettivo, frutto di una scelta consapevole e di una corretta informazione medica, per l'altro il principio di beneficenza antepone alla volontà soggettiva la tutela di altri valori forti, come il rispetto della vita, della persona umana, della famiglia³⁵. Entrano in gioco, quasi in maniera contrapposta, un diritto a procreare, e dunque a dare vita, ed il diritto di chi, proprio grazie all'esercizio di tale diritto, diviene titolare dello stesso diritto di vita³⁶.

Soprattutto, il riconoscere la procreazione come un atto di libera scelta ha determinato quella «rivoluzione epocale», del nostro secolo, poiché costituisce quel bivio che divide coloro che ritengono la libertà procreativa come «un ingrediente fondamentale per l'identità personale, per la dignità e per il significato stesso dell'esistenza»³⁷, da coloro che ritengono di prioritaria importanza la tutela della vita del concepito. Ma chi è fondamentalmente il concepito e qual è la sua natura?

3. Occorre, in maniera preliminare, sgombrare il campo da tutta una serie di equivoci, o come ben li definisce la Zanuso, *endoxa*³⁸, che nel corso degli anni si sono generati, circa i termini quali inseminazione artificiale, procreazione artificiale, procreazione assistita, che si sono

³³ M. G. PETRUCCI, *Fecondazione artificiale...*, cit., p. 13.

³⁴ Sull'argomento s. v. L. CHIEFFI, *Ricerca scientifica e tutela della persona. Bioetica e garanzie costituzionali*, Napoli 1993, pp.112-113.

³⁵ S. AMATO, *La riproduzione assistita come diritto. Riflessioni biogiuridiche*, « Riv. int. fil. dir. », 82, 1, 2001, pp. 91 s.

³⁶ F. ZANUSO, *Neminem laedere. Verità e persuasione nel dibattito bio-giuridico*, Padova, CEDAM, 2005, p. 61.

³⁷ C. LALLI, *Libertà procreativa*, cit., p. 67.

³⁸ F. ZANUSO, *Neminem Laedere*, cit.,

erroneamente accomunati nella realizzazione *artificiale* della procreazione di un bambino, ma che di fatto si riferiscono a metodiche assolutamente diverse tra loro. Infatti, quando parliamo di procreazione medicalmente assistita (PMA) dobbiamo distinguere fondamentalmente tra inseminazione artificiale e fecondazione in vitro. Nel primo caso, dobbiamo considerare la tecnica che consente ad ovulo e spermatozoo di incontrarsi all'interno dell'apparato riproduttivo femminile, e pertanto viene definita intracorporea. Il compito della tecnica biomedica, in questo caso si limita a far sì che tanto gli spermatozoi quanto gli ovuli siano *qualitativamente* e *quantitativamente* buoni e sani, perché possa avvenire l'incontro e quindi l'inseminazione. Diverso, invece, è il discorso sulla procreazione artificiale, o in vitro (Fivet), poiché l'inseminazione tra ovuli e spermatozoi avviene al di fuori, artificialmente, *in vitro*, e poi successivamente, divenuti embrioni, introdotti nell'utero della donna. Tale metodica comporta, com'è ovvio, tutta una serie di problemi, legati tanto all'aspetto meramente scientifico, quanto a quello morale. Da un punto di vista scientifico, tale tecnica è stata sorgente di grandi speranze deluse, poiché statisticamente comporta un successo solo del 18-20% dopo un numero rilevante di tentativi, a ciò va aggiunto l'enorme spreco d'embrioni, poiché quasi l'80% si perde in provetta, l'elevata abortività, considerato che un buon numero di embrioni prodotti in provetta e trasferiti in utero abortiscono in modo spontaneo in tempi diversi. Tutto ciò ha enormi ricadute sulla salute della donna, poiché ogni aborto, specie se in gravidanza avanzata comporta uno stravolgimento non solo di natura fisica, ma anche psicologica. Pertanto, bisogna riconoscere che è soprattutto la donna a pagare un prezzo pesante, tanto sul piano fisiologico, quanto su quello antropologico ed emotivo³⁹. Dal punto di vista morale, la PMA finisce con il frantumare quel legame antropologico di sessualità-procreazione, e con il «trasferire l'atto della generazione fuori dall'ambito dell'agire umano, per porlo nell'ambito del fare: da atto umano la generazione diventa così un atto tecnico»⁴⁰. Il rapporto sessualità-procreazione assume un ruolo rilevante per la coppia, rappresenta un atto d'amore, l'unione carnale e spirituale che dà origine ad una nuova vita. Spesso, forse, si dimentica che «l'atto generativo è costitutivamente relazionale»⁴¹ e, pertanto è necessario che entrambi i componenti la coppia vogliano un figlio. L'atto della nascita non può essere ridotto al prolungamento della specie, ma deve

³⁹ A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, p. 127.

⁴⁰ C. MANTOVANI, *La Procreazione Medicalmente Assistita: alcune considerazioni dopo l'approvazione della legge n. 40 del 19 febbraio 2004*, «Cristianità», 323, 2004, pp. 5-12.

⁴¹ A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, cit., p. 115; sempre sull'argomento cfr. M. L. DI PIETRO - E. SGRECCIA, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale. Tra scienza, bioetica e diritto*, Brescia, La Scuola, 1999.

rappresentare qualcosa di più importante, qual è la nascita di una nuova vita, un nuovo inizio⁴². L'inizio di un nuovo essere che viene al mondo con tutta la sua unicità di essere umano. Infatti, ciò che probabilmente si è perso un po' di vista è che parliamo di esseri umani. L'uso o forse abuso delle nuove tecniche di riproduzione umana hanno fatto sì che si perdesse «il confine tra la conoscenza della natura dell'uomo ed il dominio sulla natura dell'uomo stesso»⁴³, giungendo al punto tale da smarrire la stessa nozione di uomo e di umanità. L'enorme potere tecnico-scientifico che l'uomo ha raggiunto, ha fatto sì che l'uomo pensasse di essere al di sopra della natura, estraneo ad essa, facendogli dimenticare, come osserva Jonas, che è egli stesso parte della natura⁴⁴. In questo senso, la questione dell'inizio della vita umana non può essere oggetto d'una contemplazione disinteressata, neutra, né tanto meno solo un mero oggetto scientifico, ma deve essere compresa «nella più ampia prospettiva di un'etica della generazione»⁴⁵. In quest'ottica, le problematiche tanto etiche quanto giuridiche che scaturiscono dalle tecniche di procreazione artificiale sono relative all'individuazione del momento in cui la vita umana ha inizio, vale a dire il momento in cui l'embrione diviene persona⁴⁶.

4. L'uso del termine embrione, com'è stato osservato, ha indotto erroneamente a pensare che «non ci sia ancora un essere umano, sebbene ad uno dei suoi stadi iniziali»⁴⁷, ma solo del materiale genetico del tutto informe. Tuttavia, la biologia ha mostrato come dal momento della fecondazione inizia la vita di un nuovo organismo appartenente alla specie umana, che come tale, fin dal primo istante, merita di aver riconosciuta la stessa dignità che attribuiamo agli esseri umani, vale a dire la dignità personale. Infatti, se è vero che lo zigote deriva dalla fusione dei gameti, maschile e femminile, è anche vero che non si ha solo l'inizio di una cellula, come qualcuno sostiene, ma la nascita di un organismo umano vivente, una realtà completamente nuova⁴⁸, in cui sono presenti tutte le potenzialità morfogenetiche che si andranno a

⁴² Sull'argomento s.v., H., *Vita Activa. La condizione umana*, tr. it. a cura di S. Finzi, Milano, Bompiani 1989, p. 182.

⁴³ J. L. BRUGUES, *La fecondazione artificiale: una scelta?*, tr. it. M. Vecchiotti, Torino SEI, 1991, p. 81.

⁴⁴ H. JONAS, *Uomo, natura, futuro*, tr. it., a cura di A. Gargano, collana: «Giano. Ricerche per la pace», Roma, Gangemi Editore n. 6, 1990, p. 141.

⁴⁵ P. CATTORINI - M. REICHLIN, *Bioetica della generazione*, Torino, SEI, 1996, p. 65.

⁴⁶ M. G. PETRUCCI, *Fecondazione artificiale. Famiglia e tutela del nascituro*, cit., p. 55.

⁴⁷ A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, cit., p. 114.

⁴⁸ Per un più preciso approfondimento cfr. A. SERRA - R. COLOMBO, *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, in PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITAE (a cura), *Identità e statuto dell'embrione umano*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1998, pp. 106-158.

sviluppare autonomamente e gradualmente attraverso un processo rigorosamente orientato, le cui fasi prevedono la moltiplicazione e la sempre più complessa strutturazione delle cellule nel nuovo organismo. Tali cellule, dapprima si identificano nell'embrione, con il passaggio dallo zigote alla blastocisti, alla formazione dei foglietti germinativi, ed infine nel feto con l'accrescimento degli organi e la formazione dei tessuti⁴⁹. Ciò c'induce a pensare che, a partire dalla fecondazione, lo sviluppo di un organismo umano attraverso un processo autonomo, continuo, graduale e coordinato, abbia in sé racchiuse, già tutte le potenzialità per sviluppare le caratteristiche e le capacità esercitate normalmente da un essere umano. Partendo dal presupposto che vi debba essere il rispetto per l'embrione, che è già vita, si potrebbe fondare lo statuto dell'embrione sul presupposto che l'embrione è una vita in divenire «verso la manifestazione della piena personalità»⁵⁰. In altri termini, dobbiamo pensare che «l'atto o forma della persona operi effettivamente in esso con i caratteri che la contraddistinguono essenzialmente come tale, sia pure allo stato puramente iniziale o *in nuce*»⁵¹.

Il dibattito attuale circa lo statuto dell'embrione vede contrapporsi diverse teorie⁵², le prime, che seguono un orientamento funzionalistico-empirista, identificano l'inizio della vita umana individuale, ora, con un momento successivo a quello del concepimento⁵³, oppure presuppongono l'esistenza dell'embrione come soggetto solo dinanzi alla presenza di una funzione, sia essa sensitiva, autocosciente o volitiva. Tali teorie, a ben vedere, cadono in un errore di natura concettuale, poiché presuppongono l'esistenza di un soggetto solo a partire dall'esercizio delle funzioni che questo svolge, quando, però, «è l'esistenza del soggetto che rende possibile l'esercizio di certe funzioni»⁵⁴, non viceversa.

⁴⁹ Cfr. C. FLAMIGNI, *La procreazione assistita*, Bologna, Il Mulino, 2002.

⁵⁰ P. CATTORINI - M. REICHLIN, *Bioetica della generazione*, cit., p. 71.

⁵¹ P. PRINI, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, Torino, SEI, 1991, p. 61; sempre sull'argomento s. v., P. CATTORINI - M. REICHLIN, *Bioetica della generazione*, cit., p. 72.

⁵² Di fatto le diverse teorie sull'embrione non hanno fatto altro che aumentare maggiormente le ambiguità di fondo che sottendono a tale argomento, infatti, se per un verso L. LOMBARDI VALLAURI, *Riduzionismo e oltre. Dispense di filosofia del diritto*, Cedam, Padova 2002, p. 105, sostiene che «soggettivamente l'embrione non c'è. Questa mancanza di soggettività e questa sospensione tra essere e non essere, tra già-essere e non-ancora-essere ciò che veramente ha valore, giustificano il il diverso trattamento riservato all'embrione in tutte le leggi e del mondo», per l'altro E. SEVERINO, sul «Corriere della sera» 1, dicembre 2004, sostiene che «se l'embrione è da considerare in potenza un essere-già-uomo, proprio perché è in «potenza» uomo, l'embrione è in potenza anche un non-uomo. Nell'embrione questi due aspetti sono uniti necessariamente. Proprio per questo, l'embrione non è un essere uomo».

⁵³ L. PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Torino, Giappichelli, 1996.

⁵⁴ L. PALAZZANI, *Introduzione alla biogiuridica*, Torino, Giappichelli, 2002, p. 111.

Diversamente dalle prime, le seconde, di orientamento sostanzialistico-personalista, giustificano lo statuto personale dell'embrione umano in una prospettiva ontologica. Tale orientamento individua biologicamente nel momento stesso «del concepimento l'inizio dell'essere umano, nel quale è riconoscibile l'essere della persona»⁵⁵, come tale degna di rispetto e titolare di diritti. In questo senso, l'essere persona appartiene alla stessa natura dell'embrione prescindendo, quindi «dalla manifestazione esterna di determinate operazioni»⁵⁶. A questo punto, però, dobbiamo chiarire chi è persona? L'ambiguità cui è soggetto il termine persona, ci porterebbe a discutere a lungo sulla questione, poiché tale definizione è diversa nelle varie culture, e pur discutendone da secoli non si è ancora giunti ad «una conclusione definitiva, universalmente accettata»⁵⁷. Sarebbe, quindi, opportuno focalizzare, l'attenzione su un punto fondamentale, e cioè che l'embrione umano appartiene alla specie umana, all'*homo sapiens*. Lo stesso patrimonio genetico appartiene alla specie umana, considerata lungo tutto l'arco della sua evoluzione. Riguarda, in altri termini, l'*homo* in tutte le forme che è andato assumendo nel tempo, vale a dire dall'*homo habilis*, all'*homo erectus*, all'*homo sapiens*⁵⁸. E se, come opportunamente osserva Tarantino, «sul piano biologico esiste uno stretto rapporto fra vita dell'individuo e vita della specie», e la vita della specie umana è una e va dall'*homo habilis*, all'*homo erectus*, all'*homo sapiens*, vale a dire, che vi è una continuità nella specie umana, a maggior ragione questa continuità è presente nella vita dell'individuo, dal momento del concepimento sino alla morte⁵⁹. Lo stesso Comitato Internazionale di Bioetica dell'UNESCO, ha approvato nel 1997, la *Dichiarazione universale del genoma umano e i diritti dell'uomo*, in cui ha affermato all'art. 1 come il genoma umano sia un patrimonio di tutta l'umanità, poiché «sottintende l'unità fondamentale di tutti i membri della famiglia umana» e come tale deve essergli riconosciuta una propria dignità originaria. Con l'espressione *unità fondamentale*, come osserva Tarantino, si vogliono indicare «gli elementi costitutivi di tutti gli individui della specie umana»⁶⁰. Esiste, in altri termini, com'è stato significativamente evidenziato, un processo di evoluzione biologica che ha portato fino a noi, quali esseri autocoscienti

⁵⁵ A. DI LIETO - M. DE FALCO, *Aspetti bioetica dell'embrione umano*, in V. BALDINI (a cura di), *Diritti della persona e problematiche fondamentali*, Torino, Giappichelli, 2004, p. 90.

⁵⁶ L. PALAZZANI, *Introduzione alla biogiuridica*, cit., p. 113.

⁵⁷ V. FRANCO, *Bioetica e procreazione assistita*, cit., p. 28.

⁵⁸ Sull'argomento cfr. quanto già in passato teorizzato da C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, tr. it. a cura di M. Migliucci e P. Fiorentini, Roma, Newton, 1995.

⁵⁹ A. TARANTINO, *Diritti umani e questioni di bioetica naturale*, Milano, Giuffrè, 2003, p. 128.

⁶⁰ A. TARANTINO, A. TARANTINO, *Individuo, procreazione e continuità della specie*, in G. BISCONTINI - L. RUGGIERI (a cura di), *La tutela della vita nascente*, Napoli, ESI, 2003, p. 133.

dotati di una propria individualità⁶¹. La genetica, infatti, ha scientificamente dimostrato che l'identità fondamentale dell'embrione coincide con quella biologica che è denominata genoma. L'embrione, sin dal primo istante, presenta un suo genoma con una sua precisa individualità somatica, e come tale risulta essere assolutamente unico ed irripetibile. L'embrione, dunque, così come l'uomo, è unico e non esiste la possibilità che sulla terra ne nasca un altro identico a lui, e cioè è proprio quello che antropologicamente chiamiamo uomo: ogni uomo è unico, ed irripetibile e come tale portatore, con la nascita, della novità⁶². Pertanto, se sosteniamo che l'embrione al pari dell'uomo è unico ed irripetibile, allora dobbiamo anche convenire che è portatore di eguali diritti, e ciò apre inevitabilmente la via ad una ulteriore serie di problemi in merito alla fecondazione assistita. Uno dei tanti problemi consiste nel ruolo che svolgono i soggetti coinvolti nella tecnica della procreazione e soprattutto i loro diritti e i connessi doveri. Non dobbiamo, pertanto, dimenticare che lo stesso diritto alla procreazione è un diritto-dovere, nel senso che rappresenta un diritto che in «tanto può essere rivendicato, in quanto è accompagnato dalla responsabilità procreativa e dall'accettazione di tutti gli oneri connessi alla figura genitoriale»⁶³. Accanto a ciò dobbiamo, però, dobbiamo riconoscere nella procreazione assistita un atto di libera scelta.

5. La possibilità di scegliere se avere o meno figli, quando averli e quanti averne, riassume il concetto di libertà procreativa e come tale rientra nella sfera delle libertà negative, cioè di quelle scelte che gli individui possono compiere senza l'interferenza da parte di terzi o da parte dello Stato. Per molte persone, infatti, la possibilità di avere un figlio rappresenta l'esperienza più importante e significativa di una vita intera, ed esserne privati a causa di un divieto, o a causa dell'infertilità, finisce con l'incidere radicalmente sulla loro identità tanto psichica che sociale, pertanto, il ricorso alla tecnica di procreazione medicalmente assistita, si giustifica come realizzazione di un desiderio legittimo. Pertanto, tutti i divieti o gli impedimenti che si frappongono alla realizzazione di tale desiderio, sono vissuti come negazione illegittima della possibilità di godere di una libertà⁶⁴. In tal senso, tutti coloro che sostengono la tesi di una importanza prioritaria della tutela della vita del concepito, insistono sul fatto che la nascita non può essere ridotta ad un

⁶¹ Cfr. J. C. ECCLES, *Il mistero uomo*, tr. it., a cura di E. Cambieri, Milano, Mondadori, 1990.

⁶² Cfr. P. B. HELZEL, *L'inizio come principio di legittimazione dell'agire politico in Hannah Arendt*, in S. MALETTA (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 83 ss.

⁶³ T. SERRA, *L'uomo programmato*, Torino, Giappichelli 2003, p.127.

⁶⁴ C. LALLI, *op. cit.*, p. 75.

mero fatto biologico, ma rappresenta l'atto con cui due esseri umani si donano vicendevolmente per un progetto comune. Ognuno di noi porta con sé una propria storia personale che inizia dal momento stesso del concepimento, e che si arricchisce nei nove mesi di gravidanza all'interno dell'utero materno, attraverso le interazioni che si instaurano tra la madre ed il nascituro⁶⁵. Da ciò l'insorgere di tutta una serie di quesiti il cui interrogativo dominante è se il diritto a procreare debba essere inteso come un diritto soggettivo assoluto, e come tale possa avere la priorità su colui che è chiamato alla vita? Nel caso di conflitto di interessi è possibile un bilanciamento tra l'interesse della coppia e l'interesse del nascituro? In quale stadio del processo che porta alla nascita si può configurare un interesse tutelabile di colui che è chiamato alla vita? Ed ancora, quale legame può intercorrere tra coloro che concorrono alla fecondazione? E soprattutto qual è il ruolo della responsabilità di chi, a diverso titolo, interviene nel processo della procreazione? E evidente, dunque, che sono diversi e con diverse responsabilità, i soggetti coinvolti nel processo di procreazione assistita, e quindi sono diversi i diritti che concorrono. E soprattutto cambia il numero di soggetti coinvolti a seconda che si tratti della fecondazione assistita omologa o di quella eterologa. Se prendiamo in considerazione la fecondazione omologa i soggetti maggiormente coinvolti sono il padre, la madre, ed il nascituro. A tale proposito, la legge n.40/2004 all'art. 1 comma 1 dichiara che vengono assicurati «i diritti di tutti i soggetti coinvolti, compreso il concepito». Tale legge, infatti attribuisce al nato da procreazione assistita lo stato di figlio legittimo se procreato da coppia di coniugati e di figlio riconosciuto se procreato da coppia di conviventi.

Questo soggetto, al di là delle diverse denominazioni tecniche (uovo per un certo periodo, pre-embrione, poi, embrione, ed infine feto), in sostanza è un essere umano vivo, che ha un'immensa potenzialità di vita. Certamente, è un essere non autonomo, ma in ogni caso distinto dalla mamma, e ciò gli consente di essere un soggetto che si può chiamare protagonista della vita, perché ha la maggior quantità potenziale di vita rispetto a ogni altro essere umano vivente. La stessa Corte ha affermato che la tutela del concepito ha un fondamento costituzionale e, con le caratteristiche sue proprie, si colloca tra i diritti inviolabili dell'uomo riconosciuti e garantiti nell'art. 2. In questo senso, nelle procedure di procreazione medicalmente assistita, non è immaginabile pensare che il concepito sia in posizione inferiore rispetto alla madre ed al padre. Nella medesima procedura, peraltro, la stessa

⁶⁵ J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino, ElleDiCi, 1989, p. 183.

posizione del medico deve essere considerata collaterale e subordinata a quella dei vari soggetti coinvolti nella procedura di procreazione che sono il padre, la madre ed il figlio concepito. Da ciò la necessità di assicurare, nella procedura, parità di diritti non solo ai genitori, ma anche al concepito, mentre al medico spetta solo il dovere di far sì che la procreazione artificiale sia il più vicino possibile a quella naturale⁶⁶. In questo senso, la tendenza di assimilare le procedure artificiali a quelle naturali comporta, altresì, l'obbligo che tali procedure osservino il principio di tutela del concepito e della madre, e pertanto si assoggettino all'esigenza di minore invasività nell'attività di procreazione artificiale. La necessità che le tecniche di procreazione assistita non possano prescindere dalla tutela del concepito deriva dal fatto che si incorrerebbe nell'errore di considerare il concepito come un oggetto delle attività genitoriali e di quelle mediche, mentre, egli è un soggetto partecipe della procedura. In quanto soggetto partecipe della procedura gode degli stessi diritti dei soggetti coinvolti, anzi, il legislatore italiano con la *Legge 40/04* ha tenuto in maggior conto l'interesse del concepito, pertanto, ha ritenuto opportuno che avesse un padre ed una madre che fossero tali, non solo geneticamente, ma anche dal punto di vista affettivo e legale⁶⁷. La *ratio* di tale disposizione è motivata dalla volontà di voler garantire il diritto all'identità personale e familiare del nascituro⁶⁸. Pertanto, il primo criterio che dovrebbe essere preso in dovuta considerazione quando ci si accinge all'utilizzo delle tecniche di procreazione medicalmente assistita, dovrebbe essere, ancora una volta, quel principio di responsabilità a cui Jonas faceva appello. Principio di responsabilità che prevede che si debba fare di tutto per il bene del figlio, che è primario allo stesso bene della coppia.

Bibliografia

- ALPA, G., *Lo statuto dell'embrione tra libertà, responsabilità, divieti*, «Sociologia dir.», 1, 2004, pp. 40-70;
 AMODIO, P. (a cura di), *La procreazione medicalmente assistita: attualità bioetica e attualità giuridica*, Napoli, Partagees, 2005;

⁶⁶ Sull'argomento cfr. A. LOIODICE, *Il protagonista della vita (l'embrione) nell'incertezza delle discipline giuridiche: profili costituzionali*, in A. TARANTINO (a cura), *Culture giuridiche del nascituro*, Milano, Giuffrè, 1997, pp. 117-130.

⁶⁷ CASINI, C. - CASINI, M. - DI PIETRO, M. L., *La legge 19 Febbraio 2004, n.40. "Norme in materia di procreazione medicalmente assistita"*, Torino, Giappichelli, 2004, p. 74.

⁶⁸ Sul concetto di identità cfr. quanto osservato da F. D'AGOSTINO, *Parole di bioetica*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 109 ss; per un maggiore approfondimento del tema s.v., C. CONNI, *Identità, persone, corpi*, in "Equilibri", XII, n.1, 2008, pp.27 - 30.

- ARENDT, H., *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. a cura di S. Finzi, Milano, Bompiani 1989;
- BACCARI, M. P., *Concepito: l'antico diritto per il nuovo millennio*, Torino, Giappichelli, 2004;
- BERLINGUER, G., *Bioetica quotidiana*, Firenze, Giunti, 2000;
- BRUGUČS, J. L., *La fecondazione artificiale: una scelta?*, tr. it. a cura di M. Vecchietti, Torino, SEI, 1991;
- BISCONTINI, G. - RUGGERI, L., *La tutela della vita nascente: a proposito di un recente progetto di legge*, Napoli, ESI 2003;
- BODEI, R., *Biotecnologie e struttura della persona*, in Aa. Vv., *Bioetica e tutela della persona*, Atti dei Convegni Lincei, 159, Roma, 2000;
- CASINI, C. - CASINI, M. - DI PIETRO, M. L., *La legge 19 Febbraio 2004, n.40: "Norme in materia di procreazione medicalmente assistita"*, Torino, Giappichelli, 2004;
- CASINI, C. - DI PIETRO, M. L. - CASINI, N., *La legge italiana sulle procreazioni medicalmente assistite*, «Dir. fam. e pers.», 2, 2004, pp. 489-533;
- CASTELLANO, D., *Il concetto di persona umana negli Atti dell'Assemblea Costituente e l'impossibile fondazione del politico*, «Dir. e soc.», 631, 2004, pp. 631-655;
- CATTORINI, P. - REICHLIN M., *Bioetica della generazione*, Torino, SEI, 1996;
- CELOTTO, A. - ZANON, N. (a cura di), *La procreazione medicalmente assistita. Al margine di una legge controversa*, Milano, F. Angeli, 2004; CELOTTO, A., *La legge sulla procreazione assistita: perché no*, «Quad. cost.», 2, 2004, pp. 381-382;
- CELOTTO, A. - BUONGIORNO, G. (a cura di), *La procreazione medicalmente assistita: al margine di una legge controversa*, Milano, Franco Angeli, 2004;
- DARWIN, C., *L'origine dell'uomo*, tr. it., a cura di M. Migliucci e P. Fiorentini, Roma, Newton, 1995;
- DI LIETO A. - DE FALCO M., *Aspetti bioetica dell'embrione umano*, in V. BALDINI (a cura di), *Diritti della persona e problematiche fondamentali*, Torino, Giappichelli, 2004;
- DI PIETRO, M. L. - SGRECCIA, E., *Procreazione assistita e fecondazione artificiale. Tra scienza, bioetica e diritto*, Brescia, La Scuola, 1999;
- ECCLES, J. C., *Il mistero uomo*, tr. it., a cura di E. Cambieri, Milano, Mondadori, 1990;
- FERRAJOLI, L., *La questione dell'embrione. Il problema morale ed il ruolo del diritto*, in G. BISCONTINI - L. RUGGERI (a cura di), *La tutela dell'embrione*, Napoli, ESI, 2002, pp.151-166;
- FERRARI, G. F., *Biotecnologie e diritto costituzionale*, «Dir. pubbl. comp. eur.», 4, 2002, pp.1563-1568;
- FLAMIGNI, C., *La legge sulla procreazione medicalmente assistita*, Milano,

- NET, 2005;
- FORTINO, M. (a cura di), *La procreazione medicalmente assistita*, Torino, Giappichelli, 2005;
- FRANCO, V., *Bioetica e procreazione assistita*, Roma, Donzelli, 2005;
- GIACOBBE, E., *Il concepito come persona in senso giuridico*, Torino, Giappichelli, 2003;
- HABERMAS, J., *La procreazione assistita*, Torino, Giappichelli, 2002;
- MANETTI, M., *Profili di illegittimità costituzionale della legge sulla procreazione medicalmente assistita*, «Pol. dir.», 3, 2004, pp.453-466;
- MANTOVANI, C., *La Procreazione Medicalmente Assistita: alcune considerazioni dopo l'approvazione della legge n. 40 del 19 febbraio 2004*, «Cristianità», 323, 2004, pp. 5-12;
- OPPO, G., *Declino del soggetto e ascesa della persona*, «Riv. dir. civ.», 48, 2003, pp.829-836;
- PALAZZANI, L., *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Torino, Giappichelli, 1996; ID., *Introduzione alla biogiuridica*, Torino, Giappichelli, 2002;
- PESSINA, A., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano, Bruno Mondadori, 1999;
- PETRUCCI, M. G., *Fecondazione artificiale famiglia e tutela del nascituro*, Napoli, ESI, 2002;
- PRINI, P., *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, Torino, SEI, 1991; SANTOSUOSSO, F., *La procreazione medicalmente assistita*, Torino, Giappichelli, 2004;
- SANTOSUOSSO, F., *La procreazione medicalmente assistita. Commento alla legge 19 febbraio 2004, n. 40*, Milano, Giuffrè, 2004;
- SERRA, A. - COLOMBO, R., *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, in PONTIFICA ACCADEMIA PRO VITAE, (a cura di), *Identità e statuto dell'embrione umano*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1998;
- SERRA, A., *Deontologia medica e 'procreazione medicalmente assistita'*, «Civ. catt.», 2, 2004, pp.425-438;
- TARANTINO, A. (a cura di), *Culture giuridiche e diritti del nascituro*, Giuffrè, Milano 1997; TARANTINO, A. (a cura di), *Per una dichiarazione dei diritti del nascituro*, Milano, Giuffrè, 1996;
- TARANTINO, A., *Diritti umani e questioni di bioetica naturale*, Milano, Giuffrè, 2003; ID., *Individuo, procreazione e continuità della specie*, in G. BISCONTINI - L. RUGGIERI (a cura di), *La tutela della vita nascente*, Napoli, ESI, 2003;
- TRABUCCHI, A., *Procreazione artificiale e genetica umana nella prospettiva del giurista*, in AA.VV., *Procreazione artificiale e interventi nella genetica umana*, Padova, CEDAM, 1987;
- TRIPODINA, C., *Studio sui possibili profili di incostituzionalità della L. n. 40 del 2004 recante "norme in materia di procreazione*

medicalmente assistita”, «Dir. pubbl.», 2, 2004, pp.501-548;
VERONESI, P., La legge sulla procreazione assistita alla prova dei giudici
e della Corte Costituzionale, «Quad. cost.» 3, 2004, pp.523-554.

Coats of Arms of the Seraphic Sisters

JÓZEF MARECKI
PAT Kraków

Abstract: *Social groups, informal communities and institutions that need to be distinguished often assume a distinctive trademark. This symbol (contemporary called logo) identifies particular members of the group as well as their unanimous actions. The common mark gives the sense of unity. This function was fulfilled by the old Christian symbols. The same function over the centuries played the identification symbols of knights, ancestral coats of arms and crests, guild's and craftsmen unions' coats of arms, abbey's, capitulum's and monastic congregations' coats of arms¹. This work is composed of three main parts. The first part outlines the history of the Congregation of the Seraphic Sisters, the second presents the general remarks about charges as elements of the coat of arms, and the last part shows coats of arms of the Seraphic Sisters and discusses their theological composition.*

Key words: *Coats of arms. Congregation. Sisters' Coat of Arms. Symbols.*

I. The History of the Congregation of the Daughters of Our Lady of Sorrows

The Congregation of the Daughters of our Lady of Sorrows, known commonly as the Seraphic Sisters, was created in 1881 in Zakroczym by the initiative of Blessed Honorat Koźmiński² and Mother Małgorzata

¹ See: KOLAK, W: *Godło franciszkańskie*, w: *Zakon Braci Mniejszych Kapucynów na Dolnym Śląsku i we Wrocławiu. Materiały z seminarium krajoznawczego*. Wrocław 1996, 57.

² Florentyn Waclaw Jan Stefan Koźmiński, known as Honorat, was born on 16 X 1829 in Biała Podlaska. In his youth, he studied in the Department of Architecture at the Warsaw School of Fine Arts. During his studies he was arrested for conspiring against Russians and sent to X Pavilion of Warsaw Citadel (23 IV 1846-27 II 1847). In December 1848 he entered the Capuchin Order. He studied philosophy in Lublin and theology in Warsaw. He was ordained a priest in 27 XII 1852. In the following years he worked as a lecturer of theology (1853-1855), preacher and guard of the monastery in Warsaw (1859-1862). After the liquidation of Capuchin Monastery in Warsaw he lived in Zakroczym

Łucja Szewczyk³. On the basis of the Congregation of the Seraphic Sisters' legislation from Paris, the Founder, in his first *Constitutions*, appointed the following duties to the Seraphic Sisters, who initially were also called 'sisters of poverty': *improvement of their spiritual life next to their sacrifice to the elderly, poor and handicapped people. Their homes can not serve any other purpose. [...] The main principle of the Seraphic Sisters is that they serve the poor through the collection of goods, food or money, from which they satisfy the needs of the poor first and the rest they turn into their usage, regarding the poor for their masters and themselves for their slaves, serving them through the Christ*⁴.

Initially the Congregation was developing under the spiritual leadership of Father Honorat in Zakroczym, where the first sisters under the guidance of Mother Małgorzata were taking care of homeless elderly women; later the facilities in Częstochowa and Warsaw were created. In 1891 the Seraphic sisters moved from Russian-occupied territory to Galicia and lived in Halcnow. On the 14th of August 1891 the sisters accepted their habits from the hands of Krakow cardinal Albin Dunajewski and since then the congregation started wearing habits as their official attire.

After the World War I the personal and territorial development of the congregation started. In 1932 the division into Poznań, Lvov and Oswiecim provisions took place. After the World War II the headquarters in Lvov were moved to Przemyśl. With time the activity of the Seraphic Sisters undergone expansion. They started their work in Algeria, France, Sweden, the United States of America, Italy, Belarus and Ukraine. In accordance with their charism they work among incurably ill, elderly and dependent people and handicapped children. They run

(since 1864) and Nowe Miasto (since 1892). On the basis of Third Order of St. Francis he founded over 25 non-habit monastic congregations. In 1895 he was nominated a superintendent of Capuchins in Polish province. He was a popular confessor and a spiritual leader. He died in 16 XII 1916 in Nowe Miasto. His beatification was on 16 X 1988 by John Paul II. See: GADACZ, J. L.: *Słownik polskich kapucynów* 1. Wrocław 1985, 611-615 (bibliography).

³ Łucja Szewczyk, called Mother Małgorzata, was born probably in 1825 in Wołyń. In her youth she travelled to Italy and Holy Land, where she was looking after sick people. After returning to Poland she got in touch with Father Honorat, who was her confessor and a spiritual leader. Under his influence and together with him she founded the Congregation of the Seraphic Sisters (1881). She was first Mother Superior of the Congregation (till 1904). The last years of her life she spent in Nieszawa, where she died in 5 VI 1905. In 1951 her body was relocated to the Congregation's church in Oswiecim. The process for her beatification started in Cracow 9 XI 1993 and three years later the files from the process were sent to Rome. See: DOBOSZ, M. B.: *Charyzmat zgromadzenia nakreślony przez bł. o. Honorata Koźmińskiego i St. B. M. Małgorzatę Szewczyk, w: Wszystko dla Jezusa przez bolejące serce Maryi. Stulecie Sióstr Serafitek w Przemyślu. 1896-1996*, ed. ZYGAROWICZ, S.: Przemyśl 1996, 86-93.

⁴ See: DOBOSZ, M. B.: *Charyzmat zgromadzenia...*, 87.

playschools and they also undertake jobs such as catechists, nurses, office workers, organists and cooks. The present congregation consists of about 700 sisters.

It is worth mentioning that on 17 of August 2002 John Paul II beatified the Seraphic Sister Sancia Janina Szymkowiak⁵ whose grave is situated in the church of the Seraphic Sisters in Poznań⁶.

II. General Remarks about Charges as Elements of a Coat of Arms

The polish word *herb* (coat of arms) stands for a compositional sign of recognition. The term came to the Polish language from the Czech language, where its initial sound 'erb' had been adopted from the German language. The etymology of Polish and Czech word *herb* derives from the term *dziedzictwo* (inheritance), but in the West Europe it derives from the word 'weapon' or 'armament'. The beginnings and the development of coats of arms in the West Europe should be located between XI and XII century. On Polish territory the process started about 100 years later⁷. The study of coats of arms, both about their composition and their historical development, is called heraldry.

The earliest coats of arms were characterized by simplicity and naivety of the picture. Initially there were not any rules or regulations in the design of coats of arms. As the years passed the first heraldic rules were created. One of the most famous of Polish heraldry scientists, Professor Józef Szymański is of the opinion that the oldest Polish coat of arms is a charge placed on the shield⁸. It seems that this opinion refers to the heraldry in general, including church and monastic heraldry. I would like to draw attention to this problem as it concerns the monastic heraldry as well.

*The coat of arms had been created on the basis of the identification and individual signs; its development in XIV century flourished thanks to the tournaments*⁹. Some of the scientists believe that the coat of arms is

⁵ Janina Szymkowiak, called Sister Sancia, was born in 1910 in Moźdzan next to Ostrów Wlk. After graduating her Romanistic Studies, she joined the Congregation of Seraphic Sisters in 1938. She worked as a doorwoman, office worker, teacher, formmaster and a translator. She was known for her holy way of life. She died in 29 VIII 1942 in Poznań. The process for her beatification started in 1970. She was beatified by John Paul II in 2002. See: WRONA, S.: *Siostra Sancia*. Kraków 1987, *passim*.

⁶ See: ŁUCZYŃSKA, H.: *Historia Zgromadzenia Córek NMP od Siedmiu Boleści zwanych serafitkami*. Oświęcim 1931, *passim*; BAR, J.: *Zgromadzenie Sióstr Serafitek. 1881-1961*, „Prawo Kanoniczne”. R. 6:1963, nr 1-4, 75-211; ŁOZIŃSKI, B.: *Leksykon zakonów w Polsce. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*. Warszawa 2002, 329-330.

⁷ SZYMAŃSKI, J.: *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*. Warszawa 1993, 8.

⁸ SZYMAŃSKI, J.: *Herbarz...*, 9.

⁹ Górzniński, S. – Kochanowski, J.: *Herby szlachty polskiej*. Warszawa 1990, 9.

derived from the chivalric tradition¹⁰, which is probably the case why the Church was opposed to it for such a long time. With time the Church accepted it and for its usage created separate regulations called generally 'the church heraldry'¹¹. The coats of arms used by the knights were later adopted by the nobility. The coats of arms were also used by peasants (in Pomerania); craftsmen used their own emblems called 'gmerki'.

The charges of coat of arms are: shield, emblem (a heraldic figure, heraldic images), helmet, crown, jewel, labrets, coats, foreign currency, orders and symbols of dignity. A colour of a shield and charge should be considered as well. In the church heraldry there are slightly different rules of designing coats of arms¹².

The monastic heraldry, which is a part of a church heraldry, has its own premises and rights that are often in opposition to the rules generally accepted by the heraldry (it would be more appropriate to say that it has no rules at all)¹³. The very act of developing of signs called symbols, charges or coats of arms is still actual and vivid. We still experience the phenomenon of creation of new consecrated congregations, which adopt or create new signs¹⁴.

In secular heraldry a charge is an image located on the shield. The heraldists differentiate between three different types of charges. The first group consists of geometrical figures and their derivatives, figures placed loosely on the shield. If they touch the edge of a shield they are called honorable figures. The second category comprises different types of crosses; some heraldists differentiate between 350 crosses. The third group includes ordinary figures, stylization of images of objects and creatures¹⁵.

The most often the monastic heraldry amounts to the charge. Therefore, as far as many monastic congregations are concerned, and this is also the case with the Seraphic Sisters, it should be spoken about a charge of congregation rather than about the coat of arm. Often a charge exists without a shield. The more emphasis should be put on the issue of the causes, means and reasons of creating the symbols differen-

¹⁰ The coat of arm was an armorial sign, situated on banners or flags; it was carried in front of the military unit; placed on shields or armour it served as a sign of recognition during the battle.

¹¹ See: KOL, D. F.: *Traktat krotki o heraldyce, to jest o herbach rodowitych...*. Warszawa 1747, 9-13.

¹² See: DIMIER, A.: *Araldica monastica*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 1. Roma 1974, 776-788; WEISS, A.: *Heraldyka kościelna*, w: *Encyklopedia katolicka*, 6. Lublin 1993, 729-736 (bibliography).

¹³ See: DANILUK, M. – KLAUZA, K.: *Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego*. Lublin 1994, 134.

¹⁴ KOLAK, W. – MARECKI, J.: *Leksykon godeł zakonnych*. Łódź 1994, 13.

¹⁵ See: ZNAMIEROWSKI, A.: *Herbarz rodowy*. Warszawa 2004, s. 55.

tiating monastic congregations. For a proper estimation and check if an adopted charge is not only a coincidence, the prototype should be referred to and the genesis and the intentions of originator of monastic symbol should be inspected¹⁶.

In the church heraldry the monastic coat of arms is treated as a sign for recognition and symbol of a given community, in which spirituality, purpose and charism are hidden. The recognition of a coat of arm gives us the answer about the name, activity and the essence of monastery or congregation.

It should also be noted that the blessed Honorat prescribed two meanings to the monastic coat of arms, the literal and the spiritual meaning. Firstly, he himself designed a project of a chalice cover¹⁷, in which he placed 26 charges; secondly, he understood a coat of arms as a word imperative that should direct the Sisters' lives. In *Materialy do Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* the following note can be found: *coat of arms: saint simplicity, modesty and piety, work, silent aposthology of a good example, restoration of zeal in the parishes*¹⁸.

III. The Coats of Arms of the Congregation of Aour Lady of Sorrows. The Explanation of Meaning of Particular Charges of Coat of Arms¹⁹.

During 125 years of existence of the Congregation of Our Lady of Sorrows, the sisters used two different coats of arms:

1/ The coat of arms (Print 1) designed by blessed Honorat Kozminski and placed by him on the chalice cover²⁰ created in 1903 on the occasion of the 25th anniversary of the election of Leon XIII for the pope. According to this design Little Sisters (Congregation of Little Sisters of the Immaculate Heart of Mary) from Czeszochowa embroidered the cover of a chalice and handed it to the pope. The coat of arms represents the heart of Mary surmounted with the fleur de lis and pierced with seven swords, symbolizing the sufferings of Mother of God. Below

¹⁶ See: ZIELIŃSKI, C.: *Sztuka sakralna*. Poznań-Warszawa-Lublin 1960, 767.

¹⁷ Square (around 20×20) cover of a chalice made out of cardboard or other stiff material hemmed with decorative linen supporting veil and protecting the inner side of the chalice.

¹⁸ Evidence regarding the history and the coat of arms of the Seraphic Sisters is in the possession of the author.

¹⁹ More about the monatic coat of arms of the Seraphic Sisters and its charges in MARECKI, J.: *Godła i symbole Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej (Serafitek). Próba interpretacji*, in *Dziedzictwo duchowe Córek Matki Bożej Bolesnej. 100-lecie konsekracji kościoła Sióstr Serafitek w Oświęcimiu pod wezwaniem Matki Bożej Bolesnej*, ed. LECHOWICZ, D. – KIJAS, Z. J. Oświęcim-Kraków 2000, 103-130.

²⁰ The original (print done with a pencil on a paper) is situated in the archives of Deputy-postulator of the Canonic Issues in Warsaw (Monastery of Capucinth).

a Franciscan coat of arms, featuring the crossed Christ's and St. Francis of Assisi's hands can be seen²¹.

2/ The contemporary coat of arm of the Seraphic Sisters (Print 2) presents the enflamed heart of Mary pierced with seven swords, symbolizing the sufferings of the Mother of God. This version is also used on stamp pistons and it is used as congregation's 'logo'.

Charges of the Seraphic Sisters' Coat of Arms²²

Heart

As well as in Judaism and in Christianity the heart is regarded for an abode of emotional powers, especially of love, intuition and wisdom. It symbolizes love and friendship. The heart is an abode of physical strength, the symbol of inner man and in the biblical language means also the conscience. In man's heart the word and the belief meet, God's grace and the ability to listen. The heart symbolizes courage, fortitude, determination and the inner belief, plans and moral decisions of absolute man²³. The New Testimony regards heart as the centre of spirituality. To illustrate the above-mentioned remark, it is accurate to cite the text of Saint Peter directed to women: *Your beauty should not come from outward adornment, such as braided hair and the wearing of gold jewelry and fine clothes. Instead, it should be that of your inner self, the unfading beauty of a gentle and quiet spirit, which is of great worth in God's sight.* (1Peter3, 3-4).

The image of heart as the replacement for the word soul is often used in the catholic liturgy (for example: *sursum corda* (lift up your hearts)). Different interpretations are attributed to the Heart of Jesus²⁴ and the Heart of Mary.

The cult of Immaculate Heart of Mary started to spread since the XVII century. None of the hearts were inflamed with such love to God and maternity love to Jesus and people as Mary's heart. Sister Dorota Foster writes that *the Heart of Mary stayed in the deepest harmony with God's will; it was similar to the treasury hiding all secrets of Saviour's life*²⁵. It is accepted that the symbol of heart started to be attributed to Mary only in modern times. Saint Lukas pictures Mary as the one who

²¹ It is worth mentioning that on the occasion of the beatification of Father Honorat on 16th of October 1988 Holy Father, John Paul II received STULA with emblems of all Honorat's congregations.

²² The discussed above elements of Seraphic emblems occur in heraldic emblems of other monastic congregations. See: KOLAK, W. – MARECKI, J.: *Leksykon...*, 38, 81, 85, 86, 98, 155, 194, 214, 298, 155, 194, 214, 221.

²³ See: FORSTNER, D.: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa 1990, 359; OESTERREICHER-MOLLOWO, M.: *Leksykon symboli*. Warszawa 1992, 141.

²⁴ FORSTNER, D.: *Świat...*, 359-360.

²⁵ FORSTNER, D.: *Świat...*, 359-360.

led a deep inner life contemplating in her heart God's affairs: *But Mary treasured up all these things and pondered them in her heart.* (Lukas 2: 19).

Apart from Jesus and Mary's attributes, the heart is a distinguishing feature of many saints in iconography (Saint Augustine, Saint Francis de Sales, Saint Theresa the Great, Mary Magdalena de Pazzis)²⁶; it has been also included in Jacobus Boschius' work called *Symbolography*²⁷.

Flowers

Flower is *a symbol of crowning, finishing something... It is a symbol of beauty especially female beauty...*²⁸. Due to the fact that flowers quickly fade away, they are regarded as the symbol of fickleness and passing away. The flower is a 'child of light', the symbol of a unique beauty as there are not two the same flowers, each has its colour and symbolism of numbers hidden in its petals and leaves. Since antiquity the winners were covered in flower petals. They are a decoration of weddings and celebrations. Christ is a flower himself that grew from the stump of Jesse. (See: Isaiah 11:1)²⁹.

In Christian symbolism the flowers are images of heavenly peace. On Earth flowers are the symbol of love. They symbolize virginity and innocence. The Fathers of Church compared the ecclesial community to the blooming garden or paradise. The picture images of flowers as symbols and decorations can already be found in ancient catacombs. They were popular in modern times as well³⁰. Decorating the temples with flowers is traditionally regarded as a peculiar kind of worship³¹.

Flame

Flame has its peculiar place in the Bible. Flame and fire have the purifying and renewing force. The flame is a source of warmth and light, its power is both destructive and purifying, and it is directed upwards. In antiquity it was a symbol of distinction, for example, it was burnt in front of gods' altars, Roman's emperors and Belisarius in Constantinople. It is one of gods' symbols. In Christianity fire is associated with Hell. The Bible often mentions fire and flame in association with God's wrath, God's Glory, fire from hell, purifying fire, fire arrows, and fire flames. Fire is a symbol of love, zeal and ardour. It also is a symbol

²⁶ FORSTNER, D.: *Świat...*, 361.

²⁷ See: BOSCHIUS, J.: *Symbolographia sive de arte symbolica sermones septem*. Graz 1972, 3, 8; 6XX

²⁸ OESTERREICHER-MOLLOWO, M.: *Leksykon...*, 81.

²⁹ OESTERREICHER-MOLLOWO, M., 185.

³⁰ See: BOSCHIUS, J.: *Symbolographia...*, 1, II-IV, X, XIV, XIX, XXX-XXI, XXIII, XXXVII; 2, I-III, XXI-XXII, XXV, XXIX, XXXI, XXXIII, XLI, XLVI, LII, LVIII.

³¹ OESTERREICHER-MOLLOWO, M.: *Leksykon...*, 186; LURKER, M.: *Słownik...*, 106-107.

of Christ, for example the paschal feast, means a complete sacrifice leading to destruction³². The flame is an image of God's love³³.

Sword

Sword symbolizes strength, manhood, courage and power. It is a symbol of suffering, a tool of death, injury and pain, an attribute of martyrs and symbol of justice and occult strength. In antiquity and in the Middle Ages the sword was associated with power; additionally it was used to make the knight of somebody³⁴.

In a figurative sense the sword means a perspicacity of word. Such meaning has a biblical picture of sword. The prophet writes: *He made my mouth like a sharpened sword*, (Isaiah 49:2) and Saint Paul says: *For the word of God is living and active. Sharper than any double-edged sword* [...] (Hbr4: 12).

The enflamed heart

The enflamed heart symbolizes fervent love, the sacrifice to the others in the name of love. This interpretation applies to Jesus and Mary's enflamed hearts equally. The enflamed heart of Mary burns with fire of love towards God and people. Mary-*ancilla Domini* – serves God and people. The purifying flame expresses sacrifice, devotion and religious zeal.

Mary's heart pierced with sword

For a better understanding of the image of Mary's heart pierced with a sword, the prophecy of Simeon should be cited: *And a sword will pierce your own soul too*. (Lukas 2:35). Lady of Sorrows is often depicted with one or seven swords stuck in her heart³⁵. These are known images of Lady of Sorrows, known as 'gracious', with one or seven swords (for example the Franciscan Church of the Conventual's in Krakow, the church of Benedictine in Staniatki).

The symbol of sword inflicting pain brings the parallels between the image of Angel driving Eve out from paradise and an image of Mary carrying the sword of suffering in her heart. (Simeon's prophecy)

The sufferings of Mother of God (seven swords)

Number seven represents completeness, integrity and perfection. Mary is filled with the suffering. Number seven represents according to

³² See: BOSCHIUS, J.: *Symbolographia...*, 1, IX, XIV, XVII-XVIII, XXVI, XXIX, XXXI, XXXVII, XL; 2, I-IV, XIV, XIX.

³³ See: OESTERREICHER-MOLLOWO, M.: *Leksykon...*, 107; FORSTNER, D.: *Świat...*, 72-75; LURKER, M.: *Słownik...*, 149-151.

³⁴ FORSTNER, D.: *Świat...*, 467-469; LURKER, M.: *Słownik...*, 120-122.

³⁵ See: FORSTNER, D.: *Świat...*, s. 468-469.

the Fathers of Church a final fulfillment, the sacred number (as God rested in the seventh day of the world creation). Seven means the earthly life of man: four represents the man's life on Earth (the four seasons or the four cardinal virtues: wisdom, justice, fortitude and temperance), number three represents spiritual life (to love God with the whole soul, heart, and love) or theological virtues (faith, hope, charity)³⁶. Christian tradition mentions the sufferings of Mary in a chronological order. These sufferings have their roots in direct biblical scriptures: the prophecy of Simeon, the Flight to Egypt, the loss of twelve year old Jesus in Jerusalem, Mary's meeting of Jesus on His way of the cross and laying Christ's body in the arms of Mary, laying Christ in grave). These sufferings are portrayed in *The Seven Sorrows of the Blessed Virgin Mary*.

The heart surmounted with fleur de lis and pierced with seven swords

The interpretation of heart surmounted with fleur de lis brings some difficulties as this topic has never before been handled in literature.

The heart of Mary surmounted with fleur de lis symbolizes her virgin love. From the pure soil of Mary's heart flowers grow. This is a representation of beauty, uniqueness and innocence. Flowers mean that Mary sacrificed her heart, which personifies her life. The sacrifice is of a double character as Mary sacrificed herself to God through her virgin life and through martyrdom of her pierced heart. Seven swords confirm that her martyrdom is complete, perfect. Her sacrifice refers to the constitution of man, his soul and body.

Franciscan coat of arms

In accordance with the will of the constitutions of the congregation that instructed the Seraphic Sisters to *follow The Third Order of St. Francis that was reformed by Leon X for Sisters living in the Family(...)they will renew their simple vows every three years and after nine years they will be in solemn vows*³⁷. From the beginning the Seraphic Sisters were strongly attached to the Franciscan spirituality. They adopted many elements from Franciscan way of life. As the expression of their strong connections to the Third Order, the Blessed Honorat designed a composition in which he placed Franciscan coat of arms below the coat of arms of the Seraphic Sisters.

The Franciscan coat of arms (Print3) features the crossed arms of Christ and St. Francis (in habit) covered with stigmata surmounted by a cross. Such a featuring of the coat of arms symbolizes St. Francis imitation of the Christ. Stigmata that St. Francis received in 1224 on the mo-

³⁶ See: FORSTNER, D.: 46-49; LURKER, M.: *Ślownik...*, 212-213.

³⁷ *Ustawa...*, 3.

unt Verna confirm his unity with Crucification. Cross is the symbol of Christ's passion, which propagation is one of the forms of the Franciscan's piety. It is also a symbol of penance that points to the Franciscan spirituality. In some versions the cross is surrounded by clouds to indicate the unity of Earth and Heaven or it is surrounded by radiant light-symbol of glory and victory.

Similar, to some extend, to the first version of the coat of arms of the Congregation of Daughters of Our Lady of Sorrows designed by the blessed Honorat Kozminski are coats of arms of other monastic congregations that operate currently in Poland. The special attention should be drawn to the coats of arms of Franciscan congregations³⁸.

Interpretation of coats of arms

The original version of the Seraphic Sisters (Print 1) refers to the name of their congregation. Mary's heart surmounted with fleur de lis is, as it has been mentioned before, symbol of her virgin love directed towards God and people. From the Immaculate heart grow flowers that underline her beauty, innocence and her sacrifice. Mary offered her heart to God by living in virginity. Dedication to God always requires sacrifice. Mary's heart, which is of big importance, was pierced with seven swords, symbolizing her sufferings. This is a complete, perfect and saint sacrifice that embraces the sphere of Mary's 'body and spirit'. The monastic *Constitutions* instruct that *Mary teaches us in the light of faith to look at the mystery of suffering. She is a model of fervent love for God, disinterested sacrifice, patience and big-hearted readiness to serve Jesus through people in need*³⁹.

Below the Franciscan coat of arms is situated, featuring crossed arms of Christ and St. Francis. It means that the Congregation belongs to the Franciscanian family.

Contemporary used coat of arms (Print2) established by the Congregation's *Constitutions (The coat of arms of the Congregation is the Heart of Mother of God pierced with seven swords)*⁴⁰ features Mary's enflamed heart and pierced with seven swords, symbolizing the sufferings of Mother of God. This version can be also found on stamp pistols.

The coat of arms finds its reflection in sisters' lives that are eager and devoted to work with sick and suffering people. *Sisters sent to impoverished, sick and suffering, following the example of Mary are united*

³⁸ DĘBOWSKA, K.: *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek od Cierpiących*, w: *Dziedzictwo...*, s. 193; ZŁOTKOWSKA, M.: *Zgromadzenie Sióstr Wspomożycielek Dusz Czyśćcowych*, w: *Dziedzictwo...*, s. 515; KOLAK, W. – MARECKI, J.: *Leksykon...*, s. 43, 51-54, 80, 82, 85, 111, 114, 117, 122, 123, 125, 129, 135-136, 145, 147, 151-152, 155, 170-172, 177, 203, 205-206, 216, 221, 231, 234.

³⁹ *Konstytucje Zgromadzenia Córek Matki Bożej „Serafitek”*, Montreuil 1988, 9.

⁴⁰ *Konstytucja...*, 5.

in Jesus in the mystery of his life and especially in his poverty and suffering⁴¹. The Lady of Sorrows patronises their activity, who is the patroness of the Congregation and whose cult is spread by the sisters⁴².

It should be added that many monastic congregations have coats of arms similar to the one used by the Seraphic Sisters due to their propagation of Mary's cult and similar spirituality. The Spiritans use the heart surmounted with fleur de lis similar to the Claretins, who use the heart surmounted with fleur de lis and pierced with a sword⁴³.

Mary's cult, propagated by the discussed Congregation, is best described by the Congregation's motto: EVERYTHING FOR JESUS THROUGH MARY'S SORROWFUL HEART. These words summarise the vocation and mission of the Seraphic Sisters. This motto has been valid for 125 years⁴⁴.

Mary's cult in Congregation clearly features *The Constitution of the Daughters of the Lady of Sorrows* that has been preserved in the manuscript⁴⁵. The introducing chapter discussing *the aim and Constitution of the spiritual family* explains that *the Daughters of Lady of Sorrows sacrifice themselves to honour and meditate about her sufferings, the ones that she experienced by offering Baby Jesus, escaping with him to Egypt and looking for him after losing him at the temple, and also the sufferings that she experienced at sight of Jesus' wounded body, laid on Her pure womb. They will follow her in her suffering with Jesus, as well as in receiving in His name and protecting children together with taking care of elderly and crippled*⁴⁶. Further the above-cited Constitution decides that *they will regard the Lady of Sorrows for their Mother and Lady. Her earthly Protector for their saint Protector, Saint Father Francis for their Saint Father and Patriarch and Saint Elisabeth for their main Patroness*⁴⁷.

⁴¹ *Konstytucja...*, 8.

⁴² *Konstytucja...*, 6.

⁴³ The present version differs from the version designed by the Blessed Honorat. KOLAK, W. – MARECKI, J.: *Leksykon...*, 81, 85-86, 98, 155, 194, 221; BARTOSZEWSKI, G. – SZUMIŁ, H.: *Zgromadzenie Synów Matki Bożej Bolesnej*, w: *Dziedzictwo...*, 599; BOJKO, K.: *Zgromadzenie Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi*, w: *Dziedzictwo...*, 423 (the version of the Blessed Honorat is without the Franciscan coat of arms).

⁴⁴ About the cult of Lady of Sorrows in the Congregation of the Daughters of Lady of Sorrows, see: HAREZGA, S.: *Matka Boża Bolesna wzorem serafitki*, in *Wszystko dla Jezusa...*, 37-62 (bibliography).

⁴⁵ General Archives of the Seraphic Sisters in Cracow.

⁴⁶ *Ustawa...*, 1-2.

⁴⁷ *Ustawa...*, 5.

It must be noted that Mary's piety is deeply connected with Congregation's charism since the beginning of their foundation, which is the work with children and the elderly⁴⁸.

First *Constitutions* ordered the sisters to recite *Ancient Prayer to the Virgin*. Similar prayers they recited after the morning meditation before the antiphon *To Our Blessed Mother* or they recited *Monstra te esse Matrem*. A few times a day they repeated *Hail Mary*. First vows of sisters took place on the Feast of Lady of Sorrows. Then the solemn vows were taken as well⁴⁹.

Every day sisters recited the Office to the Mother of God. Having finished this, they recited the *Aspiration to Mary*⁵⁰ with their raised arms while lights were burned at the altar. The words of the above-mentioned prayer show that originally in Congregation, called often the 'Family', Mary was called the Mother. The sisters recited the Rosary individually. In the evening they recited *Hail Mary* in the intention of sister who will die first. They also added *Monstra te esse Matrem*, which they recited with the raised hands. During celebrations and Mary's Feasts sisters took Holy Communion and in the Eve of Mother of God's Passion they fasted⁵¹. On Fridays during the Feast of Mother of God they did not practice discipline. The signs of Mary's cult were the Crown and medal of Lady of Sorrows⁵². During Epiphany sisters renewed the act of offering their whole Congregation to the Heart of Jesus and they renewed their profession. They acted through *the hands of Mother and Guardian, our Lady of Sorrows*⁵³.

The prayer book of the Congregation of the Daughters of our Lady of Sorrows comprises many prayers to worship the Mother of God: *the Angelus*, *Regina coeli laetare*, *Affectuate Salutations to Mary*, *Prayer to the Queen of the Congregation of Seraphic Sisters*, *Aspiration to Mary*, *Prayer to the Mother of God*, *In honour of the Sorrows of the Blessed Virgin Mary*, *Litany of the Blessed Virgin Mary*, *The Seven Sorrows of the Blessed Virgin Mary*, Marian evening prayers and Marian summons: *In honour of the Sorrows of the Blessed Virgin Mary*, *Prayer to Our Lady of Lourdes*, and *Hail Mary* and *To Our Blessed Mother* that were repetitively said during day⁵⁴.

⁴⁸ *The main domain of the Daughters of Lady of Sorrows is their sacrifice for children and impoverished. Ustawa...*, 3.

⁴⁹ *Ustawa...*, 37, 39, 49-50, 53-54, 57, 66.

⁵⁰ *Ustawa...*, 57-59.

⁵¹ It is worth noting that only 21 year old sisters and older, who were healthy and who did not work hard physically were obliged to do the fastening. *Ustawa*. 64-65.

⁵² *Ustawa...*, 59, 61, 62, 65, 81.81.

⁵³ *Ustawa...*, 149.

⁵⁴ *Modlitewnik...*, 2-4, 7-10, 12-16, 18, 24, 27-34.

Mary's cult is comprised in the name of the Congregation that originally was called 'Sisters of the Poor', then was changed to 'The Daughters of Lady of Sorrows' and now is called 'The Congregation of the Daughters of Lady of Sorrows'. This cult is expressed through a deep reverence towards the Mother of God, for example by reciting a morning prayer after midnight during the Eve of Immaculate Conception of Saint Mary, saying prayers in a standing posture during the Feast of Lady of Sorrows (15 IX) when they are obliged to renew their vows, a whole day adoration of Holy Sacrament during the Feast of the Immaculate Conception of Saint Mary, morning prayers before the Feast of the Immaculate Conception of Saint Mary and Lady of Sorrows and the Triduum before the Feast of Mother of Angels and Mother of God who was assumed to Heaven and everyday reciting of a part of the Holy Rosary that was substituted on Saturday with *The Seven Sorrows of the Blessed Virgin Mary*. Of particular importance to the sisters' lives, as recommended by *Directorium* should be such days as the first Saturday of the month, celebration of the patron's day of the Congregation celebrated on the day of the Feast of Lady of Sorrows⁵⁵.

A devoted worshipper of Mother of God was Blessed Honorat Kozminski, a co-founder of the Congregation⁵⁶.

Conclusion

Through the analysis of monastic coats of arms, the aim, charism, tasks, direction of activity and the spirituality of a given monastic congregation can be recognised. These general premises refer to the discussed coats of arms of the Congregation of the Daughters of the Lady of Sorrows and signs and symbols used in the Congregation. Through the heraldic studies the history of Congregation is revealed, its spirituality and charism are revealed within the time of its existence.

Research postulates

In Polish literature, except one study⁵⁷ published in Lodz in 1994 and a few articles about monastic coats of arms that are rather descriptions or an attempt of interpretation, there is a lack of detailed works about coats of arms and charges of particular monastic congregations. In the publications concerning the spirituality and history of particular monastic congregations the problems of monastic heraldry are treated marginally. Also *Dizionario degli istituti di perfezione* the case of mo-

⁵⁵ *Dyrektorium Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej „Serafitek”* [added to *Konstytucja Zgromadzenia...*], 61, 64, 67, 68, 70, 72.

⁵⁶ See: WERNER, M.: *O. Honorat Koźmiński, kapucyn. 1829-1916*. Poznań-Warszawa 1972, 581nn; KOŹMIŃSKI, H.: *Notatnik duchowy*, ed. BARTOSZEWSKI, G. Warszawa 1991.

⁵⁷ See note 14.

nastic heraldry treats rather superficially. The attention is not drawn to the fact that the study of monastic coats of arms has its own research methods and uses own language for heraldic descriptions. In future the designers of the contemporary version of the coat of arm as well as different, predominant types of the above discussed coat of arms should be found⁵⁸. It should be also considered that some people suggest coming back to the coat of arm designed by the blessed Honorat Kozminski. The research should be expanded to the meaning of the symbolism of the monastic clothes. The understanding of coats of arms, signs and symbols used in the Congregation of the Seraphic Sisters and their proper interpretation will contribute to the spreading of knowledge of spirituality and charism of the Congregation⁵⁹.

(translator Anna Todd)

Bibliography

- BAR, J.: *Zgromadzenie Sióstr Serafitek. 1881-1961*, „Prawo Kanoniczne”. R. 6:1963, nr 1-4, 75-211.
- BOSCHIUS, J.: *Symbolographia sive de arte symbolica sermones septem*. Graz 1972, 3, 8; 6XX.
- DANILUK, M. – KLAUZA, K.: *Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego*. Lublin 1994, 134.
- DIMIER, A.: *Araldica monastica*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 1. Roma 1974, 776-788.
- DOBOSZ, M. B.: *Charyzmat zgromadzenia nakreślony przez bł. o. Honorata Koźmińskiego i Sł. B. M. Małgorzatę Szewczyk*, w: *Wszystko dla Jezusa przez bolejące serce Maryi. Stulecie Sióstr Serafitek w Przemyślu. 1896-1996*, ed. ZYGAROWICZ, S.: Przemyśl 1996, 86-93.
- FORSTNER, D.: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa 1990, 359.
- GADACZ, J. L.: *Słownik polskich kapucynów* 1. Wrocław 1985, 611-615.
- GÓRZYŃSKI, S. – KOCHANOWSKI, J.: *Herby szlachty polskiej*. Warszawa 1990, 9.
- HAREZGA, S.: *Matka Boża Bolesna wzorem serafitki*, in *Wszystko dla Jezusa...*, 37-62.
- KOL, D. F.: *Traktat krotki o heraldyce, to iest o herbach rodowitych...*. Warszawa 1747, 9-13.
- KOLAK, W. – MARECKI, J.: *Leksykon godeł zakonnych*. Łódź 1994.

⁵⁸ Research works about the church heraldry are run by the team gathered around the priest professor Anzelm Weiss from the Lublin Catholic University and in Cracow by the Research Team of Church Heraldry at Polish Theological Society.

⁵⁹ See: MARECKI, J.: *Godło franciszkańskie...*, 270.

- KOLAK, W.: *Godło franciszkańskie*, w: *Zakon Braci Mniejszych Kapucynów na Dolnym Śląsku i we Wrocławiu. Materiały z seminarium krajoznawczego*. Wrocław 1996, 57.
- KOŹMIŃSKI, H.: *Notatnik duchowy*, ed. BARTOSZEWSKI, G. Warszawa 1991.
- ŁOZIŃSKI, B.: *Leksykon zakonów w Polsce. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*. Warszawa 2002, 329-330.
- ŁUCZYŃSKA, H.: *Historia Zgromadzenia Córek NMP od Siedmiu Bolesci zwanych serafitykami*. Oświęcim 1931.
- MARECKI, J.: *Godła i symbole Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej (Serafitek). Próba interpretacji*, in *Dziedzictwo duchowe Córek Matki Bożej Bolesnej. 100-lecie konsekracji kościoła Sióstr Serafitek w Oświęcimiu pod wezwaniem Matki Bożej Bolesnej*, ed. LECHOWICZ, D. – KIJAS, Z. J. Oświęcim-Kraków 2000, 103-130.
- OESTERREICHER-MOLLOWO, M.: *Leksykon symboli*. Warszawa 1992, 141.
- SZYMAŃSKI, J.: *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*. Warszawa 1993, 8.
- WEISS, A.: *Heraldyka kościelna*, w: *Encyklopedia katolicka*, 6. Lublin 1993, 729-736.
- WERNER, M.: *O. Honorat Koźmiński, kapucyn. 1829-1916*. Poznań-Warszawa 1972, 581nn.
- WRONA, S.: *Siostra Sancja*. Kraków 1987.
- ZIELIŃSKI, C.: *Sztuka sakralna*. Poznań-Warszawa-Lublin 1960, 767.
- ZNAMIEROWSKI, A.: *Herbarz rodowy*. Warszawa 2004, s. 55.

Translator Note:

All Scripture taken from the Holy Bible, New International Version®. Copyright © 1973, 1978, 1984 International Bible Society. Used by permission of Zondervan. All rights reserved.

L'attività sacerdotale del monaco Isaia all'epoca del vescovo De Camillis¹

ISTVÁN IVANCSÓ

Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Nyíregyháza

Abstrakt: Diecézny biskup Mukačevskej eparchie – De Camillis – píše vo svojom deníku o mníchovi Isajovi, ktorý bol menovaný cirkevným vikárom Debrecínu v roku 1692. Jeho úplná biografická sa nezachovala, takže jeho život, najmä jeho kňazské aktivity, je možné rekonštruovať z iných prameňov. Mních Isaja sa narodil v gréckom meste Trapezunt v ázijskej menšine. V Ríme „bol včlenený do únie“ a pápež ho poslal do Maďarska, aby tam rozšíril úniu. To sa stalo príčinou jeho smrti. Jeho kariéra začala jednoduchým kňazstvom – v Debrecíne (1692), Tokaji (1694), Berettyóújfalu, Kővári regióne – až ku kláštornému životu, keď bol ako zakladateľ kláštora v Bixadskom opátstve (1700), kvôli rozširovaniu Únie, v máji 1703 umučený na smrť. Medzitým, od roku 1694, bol biskupským vikárom nominovaný pre rumunských obyvateľov Mukačevskej eparchie. Z obdobia jeho náboženského života v maďarskej gréckokatolíckej cirkvi sú mimoriadne dôležité jeho preklady liturgických textov. V roku 1706 biskup De Camillis založil bohatú nadáciu pre mukačevský kláštor, na pamiatku mnícha Isaja. Pomocou tejto nadácie biskup vytvoril Katedru maďarského jazyka, vďaka ktorej Hajdúdorog ostal v Mukačevskej eparchii, keď bola založená Nagyváradská eparchia.

Kľúčové slová: De Camillis. Mukačevská eparchia. Mních Izaiáš. Preklady liturgie do maďarčiny. História.

¹ Il testo redatto della relazione tenuta alla Conferenza a Nyíregyháza il 29-30 settembre 2006: *Da Roma a Hungaria – Conferenza all'occasione del 300 anni della morte di De Camillis János József vescovo di Munkács*. – La versione ungherese è stata pubblicata nel volume Véghseő, T. (szerk.), *Rómából Hungáriába – A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai* Nyíregyháza, 2006. szeptember 29-30., (Collectanea Athanasiana I/1), Nyíregyháza 2008, 283-292.

1 Introduzione

La stessa persona che oggi viene celebrata e che serve da fondamento alla presente conferenza, il vescovo eparchiale De Camillis, scrive nel suo diario sul monaco Isaia che lo ha nominato parroco di Debrecen. Non rimase da lui un'intera biografia, così solo da altre cronache intendiamo ricostruire la sua vita, più precisamente la sua attività sacerdotale.

La sua carriera si inarca dal semplice sacerdozio al monachesimo; anzi, all'abate fondante di un monastero, dove in un certo senso – per la propagazione dell'unione – ha sofferto il martirio. Nella vita della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese ha inscritto il suo nome con la traduzione dei testi liturgici, e questo fatto è straordinariamente importante dal punto di vista degli ungheresi.

2 L'origine di Isaia

Sull'origine del monaco Isaia possiamo sapere il massimo dallo schematismo basiliano edito nel 1869, che scrive sulla storia del monastero fondato da lui, quasi un'intera pagina. Secondo questo “Первымъ архимандритомъ этого монастыря былъ О. Исаия de Caroli, природный грекъ изъ города Трапезонта въ Малой Азии (il primo archimandrita del monastero fu Padre *Isaia de Caroli*, che nacque alla città *Trapezunt* nell'Asia Minore)”.²

L'importanza del nobile prenome *de Caroli* si vede dal fatto che – allo stesso modo come nel caso dello zio-vescovo de Camillis – il testo scritto con caratteri cirillici, conserva i caratteri latini.

Così, sappiamo il suo luogo di nascita, ma il termine non lo sappiamo. Anzi, non si trovano neanche cenni sulla sua età, da cui se ne potrebbe trarre deduzioni. In ogni caso, anche un altro schematismo, dall'anno 1910 di Szamosújvár (Gherla), afferma, menzionando il monastero, che “primusque Abbas fuit *Isaias de Caroli ex Trapezunt oriundus* (il primo abate fu *Isiai de Caroli* provenuto dalla città Trapezunt)”.³ Il

² Шематизмъ иноковъ Чина Св. Василия Великаго Области, на годъ 1870. (Съ короткимъ историческимъ очеркомъ монастырей тойже области; – составленъ по отбывшемся въ Краснобродскомъ монастырѣ, 13(25) Юня, 1869 года, всеобщемъ Соборѣ), Унгваръ 1869, 15.

³ *Schematismus cleri dioecesis Szamosujváriensis graeci ritus catholicorum, pro anno a Christo nato MDCCCC.*, Szamosujvárini 1900, 25. Riproduce testualmente lo stesso lo schematismo seguente: *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Szamosujváriensis romenorum graeci ritus catholicorum pro anno Domini MCMXIV. ab erecta sede episcopali anno LXI. A restaurata vero romenorum Sacra cum Sancta et Apostolica Romana Eccl. unione anno CCXIV.*, Szamosujvár 1914, 18.

nostro monaco, dunque, è oriundo dalla città Trapezunt, colei che esiste anche oggi: attualmente appartiene alla Turchia.⁴

È ancora noto che il monaco Isaia “fu concittadino, segretario e congiunto” di De Camillis vescovo di Mukacevo.⁵ Però dobbiamo ritenere un’esagerazione, con ogni certezza, la notizia in cui si scrive che egli fu fratello del vescovo.⁶

3 L’attività sacerdotale di Isaia

Non si trova nessun’informazione dell’ordinazione sacerdotale di Isaia. Però sappiamo che, essendo greco, a Roma “si assume l’unione”, e il Papa l’ha mandato nell’Ungheria con il vescovo De Camillis per la propagazione dell’unione.⁷ E come lo vedremo ancora più avanti, questo fu la causa della sua morte.

Della sua attività sacerdotale scrive più dettagliatamente Joannicius Basilovits protoigumeno del Monte Csernek nel suo libro scritto 1799.⁸ Cosè possiamo ritenere questo libro come più antica fonte sul monaco Isaia. È un fatto però anche che questo descrive la sua attività sacerdotale non secondo i luoghi dell’attività, ma ce ne presenta un riassunto dettagliato.

⁴ Il suo nome attualmente è Trabzon e si colloca sulla riva sudorientale del Mare Nero. Secondo le date dell’anno 2000 ha 975.137 abitanti; è un centro provinciale. Secondo la tradizione gli abitanti di Trabzon hanno già partecipato anche nella guerra contro di Troia. Lo hanno impadronito gli ittiti, gli assiri, i greci (secolo VII a. Cr.), i persiani, Alessandro il Magno (334 a. Cr.). Durante l’era dell’impero romano divenne capitale provinciale (117 d. Cr.), ma i goti lo hanno totalmente distrutto (258). Poi gli abitanti cristiani l’hanno ricostruito, con molte chiese e monasteri. Fino alla caduta dell’Impero Bizantino (1453) fu un centro cristiano importante. – Vedasi ancora sul internet in lingua tedesca: 917.de.vikimiki.us – Ed ancora *A Pallas Nagy Lexikona*, Budapest 1896, vol. XIII, 834.

⁵ PETRUS, J., *A magyarság önvédelme a keleti rítusu egyház idegen nyelveinek beolvasztó hatása ellen*, Debrecen 1897, 13.

⁶ HIEROTHEUS [KUPÁR, R.], „A görög katolikus magyarság ügyéről”, in *Budapesti Szemle* anno 1900, nr. 103. Riporta SZTRIPSZKY, H., „Bibliographiai jegyzetek az ó-hitű magyarság irodalmából”, in (Szabó. J.), *A görög katolikus magyarság utolsó kalváriájára. Szerző dolgozataiból és beszédeiből egybeállította, bevezetővel és jegyzetekkel kíséri dr. Sztripszky Hádor*, Budapest 1913, 347. Lo scrittore nomina in nota l’autore dell’articolo pubblicato sotto pseudonimo.

⁷ Cfr. *Шематизмъ иноковъ* (nt. 1), 15.

⁸ *Brevis Notitia Foundationis Theodori Kriathovits, olim ducis de Munkacs, pro religiosi Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, in monte Csernek ad Munkacs, Anno MCCCLX Factae. Exhibens seriem episcoporum Graeco-catholicorum Munkaciensium, cum praecipuis eorundem aliorumque Illustrium Virorum Gestis, e variis Diplommatibus, Decretisque Regiis, ac aliis Documentis authenticis potissimum concinnatam. Pars prima. Authore R. P. Joannicio Basilovits, Ardinis Sancti Basilii Magni, in vener. Monasterio de Monte Csernek ad Munkacs Proto-begumen, Cassoviae 1799, 118-120.*

1/ *In Debrecen*

Si potrebbe accettare come fatto sicuro che Isaia divenne parroco in Debrecen. Infatti Gyula Firczák vescovo eparchiale di Mukacevo in un suo decreto edito il 29 giugno 1907 – che si tratta che egli chiede aiuto dai sacerdoti per la costruzione della chiesa e per le altre costruzioni della comunità elevata ormai allo stato autonoma – cita proprio il diario del vescovo De Camillis. Il brano è il seguente: “P. Isaiae, Monacho montis Sancti, meo Compatriotae contuli *Ecclesiam Debreczinensem* et subjecti ipsi sacerdotes, qui sunt, circa Varadinum et Bihar (Ho nominato P. Isaia monaco del Monte Sacro, mio concittadino come parroco di Debrecen e gli ho sottomesso i sacerdoti che si trovano intorno a Várád ed a Bihar)”.⁹ La nomina di Isaia, così, accadde nel 1692. E fu un fatto molto importante. Infatti, Debrecen accettò i commercianti greci fuggiti dalla loro patria, che evidentemente furono ortodossi, e così non fossero in nessun contatto con l’eparchia di Mukacevo. Ma Leopoldo I diede una lettera patente ai commercianti greci dell’Alta Ungheria, e prescrisse che i loro sacerdoti possono essere esclusivamente “uniati”, cioè greco-cattolici.¹⁰ Il monaco Isaia indubbiamente si gettava in questo lavoro. E così si verificano le righe proseguenti della lettera circolare del vescovo Firczák: “Questa annotazione verifica che alla fine del secolo 17 già avemmo una comunità, una comunità parrocchiale, anzi considerevole comunità parrocchiale, perché il suo sacerdote è stato munito di una giurisdizione distinta da quella degli altri sacerdoti”.¹¹

È stato un punto di vista molto importante dell’attività di Isaia in Debrecen che, accettando l’esigenza dei greco-cattolici di Hajdúdorog, faticava per la diffusione della lingua liturgica ungherese: “Secondo la tradizione Isaia, parroco di Debrecen, ha tradotto verso 1690 più canti alla nostra lingua”.¹² Anzi, secondo alcune opinioni, direttamente “divenne l’apostolo del rito di lingua ungherese, e chiese i fedeli di Hajdúdorog di rimanere costantemente nell’unione”.¹³ Ed ancora: “Isaia che agiva nei comitati Bihar, Szatmár ed in altri comitati per il

⁹ „4751:1907. [számú rendelkezés]”, in [Körlevél] *A munkács-egyházmegyei ntdő Klerusnak* VIII (1907) 37. Questa notizia del vescovo Firczák si è stato inserito nel primo schematismo dell’eparchia di Hajdúdorog: *Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. hajdudorogensis ad annum Domini 1918*, Nyíregyháza [1918], 67. – Naturalmente, ne fa cenno anche la nostra fonte più antica, BASILOVITS, *Brevis Notitia* (nt. 7), 118.

¹⁰ PIRIGYI, I. – IVANCSÓ, I., *A debreceni görög katolikus egyház története*, Debrecen 1993, 13.

¹¹ *Munkács-egyházmegyei körlevél* (nt. 8), 37.

¹² PIRIGYI, I., *A görögkatolikus magyarság története*, Nyíregyháza 1982, 84. – PIRIGYI, I., *A magyarországi görögkatolikusok története*, Nyíregyháza 1990, vol. I, 156.

¹³ B. PAPP, J., *Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyházmegye felállításáért*, Hajdúdorog 1996, 15.

rafforzamento dell'unione, prospettava l'uso del rito di lingua ungherese invece della lingua slava, se i fedeli di Hajdúdorog costantemente rimangono nel vincolo dell'unione. E veramente, il sacerdote di oriundo greco divenne il primo apostolo del rito di lingua ungherese nei territori in cui trovava fedeli orientali di lingua ungherese.”¹⁴ Fu proprio il vescovo stesso colui che ha promesso di ottenere il permesso per la liturgia di lingua ungherese. Fino a quel punto ha ordinato che “la predica su territori ungheresi sia tenuta in lingua ungherese e i canti siano tradotti in ungherese. In tutto questo Isaia stesso dava un buon esempio.”¹⁵ Un altro autore però tratta il tema più precisamente, sottolineando che in riguardo alle traduzioni liturgiche di lingua ungherese, “eccetto alcune affermazioni di lavori storico-ecclesiastici non conosciamo nessun altro sostegno”.¹⁶ E dobbiamo aggiungerne, per la fedeltà storica, che questo è valido fino ai nostri giorni.

Nella luce di tutto questo – e soprattutto, perché è arrivato nell'Ungheria insieme con il vescovo De Camillis, ed a Roma Isaia divenne greco-cattolico¹⁷ – è incomprensibile la lamentazione di Kaminski Petronius monaco basiliano presso il cardinale Kollonich. Nella sua lettera accusa il vescovo De Camillis, e fa un rapporto che in Szatmár dopo la morte di un certo Demeter sacerdote uniato si ha assunto un monaco scismatico, e che tutto il comitato divenne scismatico. “Nella stessa lettera menziona che anche in Debrecen qualche vagabondo monaco svolge i servizi ecclesiali.”¹⁸ – In ogni caso, dobbiamo attribuire o alla insufficiente conoscenza dei fatti, o alla maliziosa recriminazione che Isaia venuto nella nostra patria insieme al vescovo De Camillis fosse stato un “monaco vagabondo”, e colui che divenne proprio a Roma greco-cattolico fosse stato un “monaco scismatico”.

Piuttosto dobbiamo accettare l'affermazione dell'Albo edito per il pellegrinaggio nell'anno santo di 1900: “Il vescovo De Camillis faceva predicare nei nostri paesi e faceva cantare per i nostri fedeli, e tramite il suo parente, Isaia, che lui stesso traduceva già più canti greci in ungherese, ha prospettato anche la santa messa ungherese, se gli ungheresi cattolici di rito greco fedelmente rimangono nella santa Unione”.¹⁹

¹⁴ PETRUS, *A magyarság önvédelme* (nt. 4), 13.

¹⁵ HIEROTHEUS, „A görög katolikus magyarság” (nt. 5), 347.

¹⁶ SASVÁRI, L., „A tokaji görögök”, in *Görögkatolikus Szemle Kalendáriuma 1995*, Nyíregyháza 1994, 136. In un altro luogo scrive in modo seguente: „L'archimandrita Jesaia, sotto il nome di monaco Isaia, come traduttore di canti, si è inserito nella tradizione della Chiesa greco-cattolica ungherese”. SASVÁRI, L., „Görögajkú ortodoxia Magyarországon a 16-20. században”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok Regnum 3-4* (1994) 134.

¹⁷ Cfr. nt. 8.

¹⁸ GRIGÁSSY, GY., *A magyar görög katolikusok legújabb története*, Ungvár 1913, 15.

¹⁹ A GÖRÖG SZERT. KATHOLIKUS MAGYAROK ORSZÁGOS BIZOTTSÁGA, *Emlékkönyv a görög szert. katolikus magyarok római zarándoklatáról*, Budapest 1901,

2/ In Tokaj

In ogni caso, il monaco Isaia non potrebbe stato essere per un lungo periodo parroco di Debrecen. Infatti, nell'anno seguente della sua nomina di 1692, cioè nel 1693 la consulta municipale ha scacciato i greci dalla città. Così si sono trasferiti a Tokaj, e si risiedevano lì. Isaia fu anche qui il loro sacerdote: "Ora è venuto nella nostra città il sacerdote dei greci e serbi, l'archimandrita Jesaia" – come scrive il verbale dell'assemblea consultativa di Tokaj nel 1694.²⁰ L'altro Isiai proto-igumeno vissuto anteriormente lì (nel 1676) dunque non poteva essere identico al nostro monaco Isaia.²¹ Purtroppo, della sua attività in Tokaj non ci danno relazione nè le fonti di allora, nè la letteratura speciale posteriore.

3/ Come vicario

Il brano del diario del vescovo De Camillis, citato da Firczák Gyula,²² ci dice che il monaco Isaia ha ricevuto con la sua nomina di Debrecen nel 1692 anche la giurisdizione sopra i sacerdoti che si trovarono intorno a Várad ed a Bihar. Questo però è stato superato la nomina che l'ha successo: "più tardi divenne vicario vescovile di Nagyvárad (Magno Oradea)".²³ Il Catalogo basiliano del 1870 ce ne presenta un cenno più dettagliato: Dopodiché De Camillis gli ha affidato la comunità parrocchiale di Debrecen, "nel 1694 lo stesso vescovo lo nominò vicario sopra il popolo del vescovado di Mukacevo".²⁴

Accanto tutto questo non si può dimenticare che Isaia serviva anche l'affare della lingua liturgica ungherese. "Traducendo alcuni canti dal greco, forse con il controllo e l'approvazione del vescovo De Camillis, potrebbe anche scritto per i fedeli di Hajdúdorog".²⁵

78. – Questa presa di posizione la attaccata GRIGÁSSY, *A magyar görög katbolikusok* (nt. 17), 23 a base della propria posizione di partenza. – La cita invece MOSOLYGÓ, J., *A keleti egyház Magyarországon*, Miskolc 1941, 112. – E quasi testualmente la riporta HIEROTHEUS, „A görög katbolikus magyarság” (nt. 5), 347.

²⁰ Cfr. PIRIGYI – IVANCSÓ, *A debreceni* (nt. 9), 13-14. – La data stessa l'ha scoperto Sasvári László nel verbale dell'anno 1694. Cfr. SASVÁRI, „A tokaji görögök” (nt. 15), 135. Gli autori posteriori la prendono dalla sua notificazione.

²¹ Cfr. SASVÁRI, L., *A Tokaj térségében élt görögök (és rácok) nyelvi emlékei*, (Eötvös Loránd Tudományegyetem Nyelvtudományi Dolgozatok 20), Budapest 1976, 65. nt. 3. – Egli prende le sue date dal testamento Szerucky scoperto e studiato da se stesso.

²² Cfr. nt. 8.

²³ PETRUS, *A magyarság önvédelme* (nt. 4), 13.

²⁴ *Шематизмъ иноковъ* (nt. 1), 15.

²⁵ PETRUS, *A magyarság önvédelme* (nt. 4), 13. – L'affermazione, allora, è giusto: "Il primo conosciuto traduttore dei nostri testi liturgici è il monaco Isaia che intorno 1695 traduceva più canti greci in lingua ungherese. Egli fu un congiunto del vescovo De Camillis József." IVANCSÓ, I., *Szinopszis a magyar nyelvű bizánci liturgia emlékeiről (1690-1999)*, Nyíregyháza 1999, 7.

4/ In altri luoghi

Ci sono noti ancora due luoghi dell'attività sacerdotale di Isaia. Dopo alcuni anni del lavoro finora fatto ha trasmesso la sua dimora in Berettyóújfalu, dove “sempre faticava sull'introduzione ecclesiale della lingua ungherese”.²⁶ Questo è un interessante fatto, perché Debrecen poteva crescere in una comunità parrocchiale autonoma ancora nel 17 secolo, Berettyóújfalu invece solo nella prima metà del 20 secolo è potuto divenire una comunità ecclesiale filiale.²⁷ Così non si può sapere, effettivamente quale attività sacerdotale esercitava Isaia in Berettyóújfalu, quando non era lì ancora una parrocchia.

L'altro luogo conosciuto della sua attività sacerdotale è Kővár-vidék.²⁸ Di questo è rimasto la seguente notizia: “Più tardi acquistando i dintorni di Kővár per l'unione, divenne vicario di Nagyvárád (Magno Oradea)”.²⁹ Oltre il nome del territorio della sua attività perè, non si può sapere niente di più del fatto.

4 Il monaco di Bixad

Come dal diario di De Camillis è noto,³⁰ Isaia venuto da noi con il vescovo, fu già monaco, e cioè monaco “di Sacro Monte”, che significa l'Athos. Egli non ha neanche più tardi abnegato il suo stato di monaco, infatti – come le fonti unanimemente lo attestano – egli stesso fondò il monastero basiliano di Bixad.

Dobbiamo accettare il resoconto dello schematismo basiliano come autentico: “L'archimandrita Isaia è venuto nel distretto di Avas, e lì, in vicinanza del villaggio Bixad, scelse per se stesso una dimora, con l'aiuto del popolo ha edificato una chiesa ed un monastero, ma solo dal legno”.³¹ Allora lui stesso è il fondatore del monastero.³² Gli schematismi

²⁶ PETRUS, *A magyarság önvédelme* (nt. 4), 13.

²⁷ Cfr. *Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. catb. hajdudorogensis pro anno Domini 1948*, Nyíregyháza [1948], 33. Qui è la parrocchia filiale di Bedő. Nel Sematismo seguente non però non si trova Berettyóújfalu: *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság schematizmusa*, [Nyíregyháza], 1982. Soltatno nel 2004 si appare di nuovo, di nuovo come parrocchia filiale di Bedő: *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus név- és címtára*, Nyíregyháza 2004, 30.

²⁸ Secondo un distribuzione di 1876 il „Kővár-vidék” è stato inserito nei comitati Szatmár, Szilágy e Szolnok-Doboka, dopodiché il Partiumot è stato cancellato. – „Partium, Magyarországi részek”, in Ortutay, Gy. (red.), *Magyar Néprajzi Lexikon*, Budapest 1987, vol. 4, 201.

²⁹ PETRUS, *A magyarság önvédelme* (nt. 4), 13-14.

³⁰ Cfr. nt. 8.

³¹ *Шематизмъ иноковъ* (nt. 1), 15. – Il testo si continua in modo seguente: „La chiesa da pietra attuale è stata fatta edificata nel 1764 da Feir Benjamin, l'igumeno di allora; il monastero nuovo però è un edificio abbastanza malfatta”. – Le fonti antiche sono importanti perché la descrizione più recente cui si trova sull'Internet, contiene significanti notizie incorrette su Bikszád. „Qui fu la famosa abbazia di Bikszád fondata nel 1689 da Budai Ézsaiás. Nel 1753 il monastero è stato ripreso da parte dei monaci

seguenti sono d'accordo che il titolo del monastero è San Pietro e Paolo apostolo. La chiesa edificata dal legno è stata consacrata dal vescovo stesso De Camillis József.³³ Qui è dunque divenuto il primo archimandrita il monaco Isaia.

Questi stessi fatti sono affermati anche dagli schematismi eparchiali. Dai schematismi di Mukacevo in cinque si trova la data seguente come nota. Sul monte in vicinanza di Bixad è stato fondato il monastero dell'Ordine di San Basilio il Magno.³⁴ L'anno della fondazione non si trova in nessuno di essi. I due schematismi di Szamosújvár (Gherla), raggiungibili per noi, scrivendo in alcune righe la storia del monastero, non tratta soltanto che sul monte in vicinanza di Bixad, nel comitato Szatmár, nel decanato di Avas sta il monastero, ma tratta anche sul fatto che circa 1700 l'ha fondato il primo abate, il monaco Isaia.³⁵

Un antico articolo ci presenta un'informazione un po' nuovo sull'erezione del monastero, però assolutamente non ci fornisce la sua data: "L'erezione del monastero accade all'epoca di Leopoldo I, quando il suo confidente, il cardinale Kollonics, ha affidato un monaco di Tra-

basiliani greco-cattolici. Anticamente fu un luogo dei pellegrinaggi." Gli errori: 1. La fondazione non fu nel 1689, ma nel 1700. 2. Il monastero è stato fondato dal monaco Izaiás, e non da Budai Ézsaiás (1766-1841), cui fu uno storico notevole a Debrecen, insegnante, classica-filologo, pastore calvinista, superintendente, preparatore poi membro dell'Accademia Ungherese delle Scienze. (Altrimenti, è una curiosità speciale che a Debrecen c'è un fatto disturbante: la via dietro la chiesa greco-cattolica è stata denominata da Budai Ézsaiás, e molte persone credono – superficialmente – che lui è identico con il primo parroco che funzionava lő.) 3. Non è stato necessario riprendere il monastero da parte dei monaci basiliani greco-cattolici perché fu fondato proprio così, come monastero basiliano. 4. Non fu soltanto anticamente, ma per un lungo periodo un luogo dei pellegrinaggi. Un dato per quest'ultimo: „Il santuario di Bikszád ha totalmente oltrepassato i suoi limiti. Durante l'anno 1937 più di 60 mille pellegrinanti hanno visitati la chiesa di Bikszád appartenente all'Ord. di S. Basilio, che è attualmente la chiesa principale della Provincia Romana dei basiliani". – *Keleti Egyház* 4 (1938) 109.

³² Cfr. PIRIGYI, I., „Bikszádi bazilita kolostor", in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon*. È una curiosità che nella versione stampata non si trova l'articolo, soltanto nella versione elettronica (Internet).

³³ Cfr. *Шематизмъ иноковъ* (nt. 1), 15.

³⁴ Cfr. *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCXXXIX.*, Cassoviae 1839, 146. – *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCXLI.*, Cassoviae 1841, 152. – *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCXLIII.*, Cassoviae 1843, 127. – *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCXLV.*, Ungvarini 1845, 131. – *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCLVI.*, Kassoviae 1856, 134.

³⁵ *Schematismus cleri dioecesis Szamosujváriensis...* 1900 (nt. 2), 25 e *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Szamosujváriensis...* 1914 (nt. 2), 18.

pezunt, Isaia di Karoli, con la fondazione del monastero, con lo scopo di convertire alla Chiesa occidentale i valacchi ancora non uniati”.³⁶

Il monastero di Bixad che originalmente – ed a base della fondazione: naturalmente – apparteneva all’eparchia di Mukacevo, nel 1856 è passato all’eparchia di Szamosújvár (Gherla).³⁷ Nei tempi seguenti stava anche sotto la supremazia ungherese, come lo verificano i cataloghi basiliani di 1941, 1942 e 1944.³⁸

In ogni caso, il monaco Isaia visse nel monastero sin dalla sua fondazione nell’anno 1700 fino al 1703, quando venne lì ucciso.

5 La morte di Isaia

Di nuovo possiamo citare la fonte ritenuta più autentica, cioè lo schematismo basiliano di 1870: “Isaia archimandrita sopra menzionato morì nel 1703 con una morte tragica, perché i rumeni scismatici oriundi del paese Sikálló, provenienti dalla famiglia Sugai lo hanno furiosamente ucciso, tritandolo in parti nel tempo di notte”.³⁹ Che ha perso la vita tramite le mani degli ortodossi, e cioè “scismatici” rumeni, lo affermano anche gli schematismi di Szamosújvár (Gherla): Di Isaia, del primo abate “si parla che fu ucciso nel 1703 da parte dei maliziosi nemici della fede cattolica”.⁴⁰

In ogni caso, “la causa della morte divenne la sua attività zelante”.⁴¹ Infatti, per la propagazione dell’unione i membri della Chiesa rumena, costretti nella loro autonomia, già di lingua rumena, rudemente si comportavano verso Isaia, e sono servitisi di tutti i mezzi per ostacolare la sua attività o per renderla inefficace. E quando videro che con le loro macchinazioni non possono raggiungere il loro scopo, sono trascesi all’ultima soluzione dell’assassinio. Come se si accadessero anticipatamente gli avvenimenti del 23 febbraio di 1914,⁴² l’attentato di bomba contro Miklósy István, vescovo eparchiale di Hajdúdorog. Nel mezzo di maggio del 1703, quando Isaia soggiornava nel monastero di Bixad,

³⁶ MAROSÁN, V., „A bikszádi kolostor”, in *Magyar Újság* 148 (1897) 4.

³⁷ PIRIGYI, I., „Bikszádi” (nt. 31), in *Katolikus Lexikon*. La versione elettronica mette la data sul 1853. Però nel Sematismo di Munkács dell’anno 1856 ancora è presente: *Schematismus*... 1856 (nt. 33), 259.

³⁸ *Catalogus Provinciae Ordinis Basiliani Sti Josaphat in Hungaria ineunte anno 1941*, Ungvár 1941, 21-22. – *Catalogus Provinciae Ordinis Basiliani Sti Josaphat in Hungaria ineunte anno 1942*, Ungvár 1942, 19-20. – *Catalogus Provinciae Ordinis Basiliani Sti Josaphat in Hungaria ineunte anno 1944*, Ungvár 1944, 20-21.

³⁹ *Шематизмъ иноковъ* (nt. 1), 15. – Nel testo scritto con lettere cirilliche il nome del villaggio Sikálló si può leggerlo con lettere latine.

⁴⁰ *Schematismus cleri dioecesis Szamosujváriensis*... 1900 (nt. 2), 25. és *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Szamosujváriensis*... 1914 (nt. 2), 18.

⁴¹ PETRUS, *A magyarság önvédelme* (nt. 4), 14.

⁴² Vedasi dettagliatamente GÖRÖGKATOLIKUS SZEMLE, *A debreceni bomba*, (Görög Katolikus Szemle Kis Könyvtára 4), Nyíregyháza 1944.

l'edificio è stato incendiato, e gli abitanti sono messi a fil di spada.⁴³ Così morì dunque il parente del vescovo De Camillis.

Una notizia provenuta dalla fine del secolo 19 completa le conoscenze attuali con una curiosa però non accettabile informazione: "Il padre Karoli, essendo la creatura di Kollonich, agiva in tutto secondo le sue ammonizioni, ed essendo che egli frammescolava la politica nella sua attività di missione: durante la rivoluzione di Rákóczi, i kuruc di Avas hanno assalto il monastero, hanno massacrato l'abate e hanno fatto andare in cenere il monastero con la chiesa".⁴⁴

In ogni caso le nostre fonti ci presentano diverse date per l'incendio del monastero e per la morte del monaco.⁴⁵

La morte di Isaia fu un guadagno ai fedeli attaccanti ai sacri uffici di lingua rumena e paleoslava. Infatti, loro videro nella loro lingua liturgica il pegno di non essere incorporati nel rito latino, e di non essere privati dai propri sacri uffici orientali. Nello stesso tempo fu una perdita ai fedeli greco-cattolici di lingua ungherese. Infatti la loro lingua liturgica era ancora in uno stato germogliante. E difatti, si è dovuto trapassare quasi un intero secolo, per essere pronte le prime traduzioni ungheresi dell'intera liturgia.

Nella sorte del monastero di Bixad si può sperimentare la verità del proverbio: Non c'è nuovo sotto il Sole. Benché il monastero sia stato fondato da un monaco greco-cattolico, nei tempi seguenti è trapassato agli ortodossi. Durante l'era comunista anche da loro lo ha rubato lo stato, e ha insediato in esso un orfanotrofio. Dopo la caduta del sistema comunista si è restituito solo su carta. Poi nell'agosto del 1999 il presi-

⁴³ PETRUS, *A magyarság önvédelme* (nt. 4), 14 scrive che il monastero è stato incendiato „da un ladrone di nome Tukáj vlachozzizzato dal nome Tokai”. Ma – come abbiamo già visto – la persona fu Шляй. L'errore potrebbe stato causato dalla somiglianza delle maiuscole slave T e S. – Invece B. PAPP, *Hajdúdorog küzdelme* (nt. 12), 15 lo scrive correttamente.

⁴⁴ MAROSÁN, „A bikszádi” (nt. 35), 4. – Merita una speciale attenzione la descrizione delle vicende di un libro rumeno più recente. La parte del capitolo 6 (l'assassinio del archimandrita Izaiás) si sforza di essere reale, ma la descrizione più avanti è romantico. Questa parte non è scarsa dallo sciovinismo: „Nell'epoca dell'unione della Chiesa di Transilvania con Roma, Izaiás fu un lottante aspro contro la confessione calvinista, e per questo Rákóczi furiosamente odiava l'abate. La presenza di Bixád ostacolò la diffusione del calvinismo e perciò decise di assassinarlo, soprattutto avendo conosciuto la sua grande religiosità e avendo preso conoscenza da Szuhanyi, uno spione pseudo-monaco, dalla sua grande opera in favore della propagazione dell'unità. Cosé egli ha atteso l'occasione conveniente che è arrivata nella primavera del 1705, e cioè il 15 maggio.” VÂMEANUL, G. H., *Monografia Mănăstirii din Țara-Oașului*, Napoca Star 2005. Ma questo è un brano – come più tardi veniva in luce – del libro seguente: *Mănăstirea Bixad de egumenul Gavris Clement*, Sătmăr [1922], 13-15.

⁴⁵ Vedasi le note precedenti ed ancora HODINKA, A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909. Egli mette la data della morte sull'anno 1701, a base di un cenno di archivio.

dente del consiglio provinciale ha provato con una speciale delegazione far ristabilirne quattro monaci⁴⁶ greco-cattolici. Però, gli ortodossi li han-

⁴⁶ È curioso che quasi sempre vivevano quattro monaci nel monastero di Bikszád monostorban come lo verificano i sematismi. *Catalogus venerabilis cleri almae dioecesis Munkacsinensis sede episcopali vacante pro anno MDCCCXIV*, [Cassoviae 1814], 307. Nel 1816 si trovano di nuovo quattro, tre padri e un fratello: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, ad annum MDCCCXVI*, Cassoviae [1816], 211. Nel 1821 ci sono tre: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro anno Domini M.D.CCC.XXI. ab effectuatā dismembratione anno primo*, Budae [1821], 199. Nel 1825 si trovano di nuovo quattro: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro anno Domini M.D.CCC.XXV.*, Budae [1825], 188. Poi nel 1833 di nuovo si trovano tre: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini M.D.CCC.XXXIII.*, Cassoviae 1833, 190. Nel 1835 soltanto due: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini M.D.CCC.XXXV.*, Cassoviae 1835, 195. Ma nel 1837 di nuovo si trovano quattro: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini M.D.CCC.XXXVII.*, Budae 1837, 196. Nel 1839 di nuovo si trovano tre: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini MDCCCXXXIX.*, Cassoviae 1839, 276. Poi nel 1841 di nuovo si trovano quattro: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini MDCCCXLI.*, Cassoviae 1841, 292. Anche nel 1843 si trovano quattro: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini MDCCCXLIII.*, Cassoviae 1843, 238-239. Poi nel 1845 si trovano già cinque: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini MDCCCXLV.*, Ungvarini 1845, 251. Nel 1856 si trovano di nuovo quattro: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini MDCCCCLVI.*, Cassoviae 1856, 259. Sotto la giurisdizione di Gherla lo stato è lo stesso. Infatti, anche nel 1900 si trovano quattro: *Schematismus cleri dioecesis Szamosújváriensis...* 1900 (nt. 2), 254. Ma nel 1914 si annota che l'igumeno vive nel monastero di Bikszád: *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Szamosújváriensis...* 1914 (nt. 2), 286. – Per il XX la situazione è notevolmente cambiata. Il numero totale è aumentato, però il numero dei padri rimane intatto. Infatti, secondo il catalogo basiliano di 1932 nel monastero rumeno di Bikszád vivono ventitre persone; è vero che tra loro sono quattro padri: *Catalogus Ordinis Pp. Basilianorum Sti Josaphat ineunte anno 1932*, Žovkva 1932, 41-42. Secondo il catalogo del 1935 vivono qui ventisei persone; tra loro sono sei padri: *Catalogus Provinciae sti Nicolai Ordinis Basiliani Sti Josaphat ineunte anno 1935*, Užhorod 1935, 31-32. Secondo il catalogo del 1940 vivono qui diciotto persone; tra loro di nuovo ci sono quattro padri: *Catalogus Provinciae Romenae Ordinis Sti Basiliani Magni ineunte anno 1940*, Bixad 1940, 5-6. Secondo il catalogo basiliano del 1941 nel monastero ungherese di Bikszád vivono diciannove persone. Tra loro sono sei padri: *Catalogus Provinciae Ordinis Basiliani Sti Josaphat in Hungaria ineunte anno 1941*, Ungvár 1941, 21-22. Secondo il catalogo del 1942 diciotto persone vivono qui, tra loro sono sei padri: *Catalogus Provinciae Ordinis Basiliani Sti Josaphat in Hungaria ineunte anno 1942*, Ungvár 1942, 19-20. Secondo il catalogo del 1944 vivono qui sedici persone, tra loro di nuovo si trovano quattro padri: *Catalogus Provinciae Ordinis Basiliani Sti Josaphat in Hungaria ineunte anno 1944*, Ungvár 1944, 20-21. Il catalogo basiliano del 1968/69 descrive la situazione del 1949. Secondo la tabella trovata qui, nel monastero rumeno di Bikszád vivono cinquanta persone e tra loro ci sono stati sei padri: *Catalogus Ordinis Basiliani Sti Josaphat 1968-1969*, Romae 44.

no scacciati ancora anche dai dintorni del monastero. L'archimandrita ha dichiarato: Se oseranno di nuovo mettere lì i loro piedi, sarà un flusso di sangue.⁴⁷ Questo adesso, per quanto noi lo sappiamo, non è accaduto, come nel maggio di 1703, quando il monastero è stato incendiato⁴⁸ e il monaco Isaia è stato sminuzzato...

6 Epilogo

Una degna incoronazione è accaduta della vita, dell'attività sacerdotale del monaco Isaia nel 1706. In quest'anno infatti il vescovo De Camillis ha fatto una ricca fondazione alla sua memoria nel monastero basiliano di Mukacevo al cospetto dei canonici Mattyasowski Imre e Gyürki Péter.⁴⁹ Il vescovo ha eretto con questa fondazione una cattedra di lingua ungherese per la formazione dei chierici.⁵⁰ Quest'atto ha avuto una grande importanza, perché dagli interessi della somma di fondazione di 1000 fiorini si è dovuto fissare un professore dal quale i chierici potevano imparare i sacri uffici, i canti ungheresi e le preghiere ungheresi.⁵¹ Anzi, potevano impadronirsi anche della predica di lingua ungherese. Si è dovuto ringraziare alla cattedra di fondazione che Hajdúdorog è rimasto nel seno dell'eparchia di Mukacevo, quando è stato eretto l'eparchia di Nagyvárad (Magno Oradea), e che potevano andare a Hajdúdorog tali sacerdoti, per i quali non era difficile l'uso della lingua liturgica ungherese. Ed in ultima analisi, il movimento dei fedeli di Hajdúdorog ha dato il fondamento per erigere nel 1912 l'eparchia di Hajdúdorog.

⁴⁷ Cfr. „Vallásháború az avasi Bikszádon is”, in www.hhrf.org/rmsz/99aug/r990830.htm

⁴⁸ Cfr. SÁNDORFI, N., „A bikszádi tűzvész”, in *Magyar Állam* – scrive il 7 luglio 1889 che durante due anni due volte è andato a fuoco l'intero villaggio.

⁴⁹ PETRUS, *A magyarság önvédelme* (nt. 4), nella sua nota 14 annota però che questa fondazione, forse, dopo la morte del vescovo magnanimo solo in piccola parte è stata diretta per questo scopo, e consegnata al monastero.

⁵⁰ Il *Emlékkönyv* (nt. 18) 78 mette la fondazione più prima, e dice esplicitamente del Seminario: „Il nostro vescovo De Camillis József (1690-1706) girò verso la fine del secolo XVII. ha fatto una fondazione nel Seminario di Munkács per l'educazione dei giovani greco-cattolici”. GRIGÁSSY, *A magyar görög katolikusok* (nt. 17), 20 mette questo fatto in dubbio, e vuole verificare che il vescovo intendeva raggiungere l'elevazione dell'erudizione dei sacerdoti parlanti in ruteno, con la fondazione. Anzi, redige la sua opinione densamente: “Dunque, De Camillis non ha fatto fondazione per l'erudizione dei giovani greco-cattolici, ma piuttosto che i giovani ruteni vengano educati giovani ungheresi”. *Ibid.*, 21. – Cita però MOSOLYÓ, *A keleti egyház* (nt. 18), 112.

⁵¹ B. PAPP, *Hajdúdorog küzdelme* (nt. 12), 15.

Bibliografia

- A GÖRÖG SZERT. KATHOLIKUS MAGYAROK ORSZÁGOS BIZOTTSÁGA, *Emlékkönyv a görög szert. katolikus magyarok római zarándoklatáról*, Budapest, 1901.
- A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus név- és címtára, Nyíregyháza, 2004, 30.
- A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság schematizmusa, [Nyíregyháza], 1982.
- A Pallas Nagy Lexikona, Budapest, 1896, vol. XIII.
- B. PAPP, J., *Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyházmegye felállításáért*, Hajdúdorog, 1996.
- Brevis Notitia Foundationis Theodori Kriathovits, olim ducis de Munkacs, pro religiosis Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, in monte Csernek ad Munkacs, Anno MCCCCLX Factae. Exhibens seriem episcoporum Graeco-catholicorum Munkacsiensium, cum praecipuis eorundem aliorumque Illustrium Virorum Gestis, e variis Diplomatribus, Decretisque Regiis, ac aliis Documentis authenticis potissimum concinnatam. Pars prima. Authore R. P. Joannicio Basilovits, Ardinis Sancti Basilii Magni, in vener. Monasterio de Monte Csernek ad Munkacs Proto-begumen, Cassoviae, 1799.*
- Catalogus Ordinis Basiliani Sti Josaphat 1968-1969, Romae.*
- Catalogus Ordinis Pp. Basilianorum Sti Josaphat ineunte anno 1932, Žovkva, 1932.*
- Catalogus Provinciae Ordinis Basiliani Sti Josaphat in Hungaria ineunte anno 1941, Ungvár, 1941.*
- Catalogus Provinciae Ordinis Basiliani Sti Josaphat in Hungaria ineunte anno 1942, Ungvár, 1942.*
- Catalogus Provinciae Ordinis Basiliani Sti Josaphat in Hungaria ineunte anno 1944, Ungvár, 1944.*
- Catalogus Provinciae Romanae Ordinis Sti Basiliani Magni ineunte anno 1940, Bixad, 1940.*
- Catalogus Provinciae sti Nicolai Ordinis Basiliani Sti Josaphat ineunte anno 1935, Užhorod, 1935,.*
- Catalogus venerabilis cleri almae dioecesis Munkatsinensis sede episcopali vacante pro anno MDCCCXIV, [Cassoviae, 1814].*
- GÖRÖGKATHOLIKUS SZEMLE, *A debreceni bomba*, (Görög Katolikus Szemle Kis Könyvtára 4), Nyíregyháza, 1944.
- GRIGÁSSY, GY., *A magyar görög katolikusok legújabb története*, Ungvár, 1913.
- HIEROTHEUS [KUPÁR, R.], „A görög katolikus magyarság ügyéről”, in *Budapesti Szemle* anno 1900, nr. 103.
- HODINKA, A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909.

- IVANCSÓ, I., *Szinopszis a magyar nyelvű bizánci liturgia emlékeiről (1690-1999)*, Nyíregyháza, 1999.
- Keleti Egyház* 4 (1938).
- Mănăstirea Bixad de egumenul Gavris Clement*, Sătmar [1922].
- MAROSÁN, V., „A bikszádi kolostor”, in *Magyar Újság* 148 (1897).
- MOSOLYGÓ, J., *A keleti egyház Magyarországon*, Miskolc, 1941.
- ORTUTAY, GY. (red.), *Magyar Néprajzi Lexikon*, Budapest, ²1987, vol. 4.
- PETRUS, J., *A magyarság önvédelme a keleti rítusu egyház idegen nyelveinek beolvasztó hatása ellen*, Debreczen, 1897.
- PIRIGYI, I. – IVANCSÓ, I., *A debreceni görög katolikus egyház története*, Debrecen, 1993.
- PIRIGYI, I., „Bikszádi bazilita kolostor”, in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon*.
- PIRIGYI, I., *A görögkatolikus magyarság története*, Nyíregyháza, 1982.
- PIRIGYI, I., *A magyarországi görögkatolikusok története*, Nyíregyháza, 1990, vol. I.
- SÁNDORFI, N., „A bikszádi tűzvész”, in *Magyar Állam*, 1889. július 7.
- SASVÁRI, L., „A tokaji görögök”, in *Görögkatolikus Szemle Kalendáriuma 1995*, Nyíregyháza, 1994.
- SASVÁRI, L., „Görögajkú ortodoxia Magyarországon a 16-20. században”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok Regnum* 3-4 (1994).
- SASVÁRI, L., *A Tokaj térségében élt görögök (és rácok) nyelvi emlékei*, (Eötvös Loránd Tudományegyetem Nyelvtudományi Dolgozatok 20), Budapest, 1976.
- Schematismus cleri dioecesis Szamosujváriensis graeci ritus catholicorum, pro anno a Christo nato MDCCCC.*, Szamosujvárini, 1900.
- Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. bajdudorogensis ad annum Domini 1918*, Nyíregyháza, [1918].
- Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. bajdudorogensis pro anno Domini 1948*, Nyíregyháza, [1948].
- Schematismus venerabilis cleri dioecesis Szamosujváriensis romenorum graeci ritus catholicorum pro anno Domini MCMXIV. ab erecta sede episcopali anno LXI. A restaurata vero romenorum Sacra cum Sancta et Apostolica Romana Eccl. unione anno CCXIV.*, Szamosujvár, 1914.
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCXXXIX.*, Cassoviae, 1839.
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCXLI.*, Cassoviae, 1841.
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCXLIII.*, Cassoviae, 1843.
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCXLV.*, Ungvarini, 1845.

- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCLVI.*, Kassoviae, 1856.
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, ad annum MDCCCXVI*, Cassoviae, [1816].
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro anno Domini M.D.CCC.XXI. ab effectuada dismembratione anno primo*, Budae [1821].
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro anno Domini M.D.CCC.XXV.*, Budae, [1825].
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini M.D.CCC.XXXIII.*, Cassoviae, 1833.
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini M.D.CCC.XXXV.*, Cassoviae, 1835.
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis, pro Anno Domini M.D.CCC.XXXVII.*, Budae, 1837.
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro Anno Domini MDCCCXXXIX.*, Cassoviae, 1839.
- SZTRIPSZKY, H., „Bibliographiai jegyzetek az ó-hitű magyarság irodalmából”, in (Szabó. J.), *A görög katolikus magyarság utolsó kalvária-útja. Szerző dolgozataiból és beszédeiből egybeállította, bevezetővel és jegyzetekkel kíséri dr. Sztripszky Hiador*, Budapest, 1913.
- VĂMEANUL, G. H., *Monografia Mănăstirii din Țara-Oașului*, Napoca Star, 2005.
- VÉGHSEŐ, T. (szerk.), *Rómából Hungáriába – A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai* Nyíregyháza, 2006. szeptember 29-30., (Collectanea Athanasiana I/1), Nyíregyháza, 2008.
- Шематизмъ иноковъ Чина Св. Василия Великаго Области, на годъ 1870. (Съ короткимъ историческимъ очеркомъ монастырей тойже области; – составленъ по отбывшемся въ Краснобродскомъ монастырѣ, 13(25) Юня, 1869 года, всеобщемъ Соборѣ)*, Унгваръ, 1869.

Radlinského „Собрание русских проповъдей“

PAVOL ZEMKO

Trnavská univerzita v Trnave, Teologická fakulta

Abstract: *Homiletic publications of Andrej Radlinský in Russian language mean great benefit for our Greek Catholics. Radlinský became from Orava, where Catholics, Evangelicals and members of other confessions lived together by many years. His collection Собрание русских проповъдей was published with the agreement of Archbishopric of Ostrihom. Imprimatur was given by archbishop Mons. Ján Scitovský. This collection was inscribed to blessed memory of Slavonic apostles Cyril and Method. There are quotations from New and Old Testament and the pieces of known preachers of God's word. This piece contains nineteen disciplines which by grandiose liturgical arc events from Christ's birth to Send of Holy Spirit. Andrej Radlinský was the initiator in range of homiletic collections and as the first he offered his work on behalf of Oriental Church priests.*

Key words: *Andrej Radlinsky. Собрание русских проповъдей. Homiletic collections for priests of Oriental Church. The Scriptures in homily.*

Historický kontext

V pochopení Radlinského konania ohľadom vydania homiletickej zbierky *Sobranie rússkich propovjedej* – *Собрание русских проповъдей* pre našich gréckokatolíkov v ruštine je potrebné si uvedomiť, že pochádzal z Oravy, kde vedľa seba katolíci a evanjelici, ako i príslušníci iných konfesií roky žili vo vzornej súčinnosti a svornosti. Z toho je teda zrejme, že v čase Radlinského národného účinkovania tak katolíci ako aj evanjelici pôsobili bez problémov vedľa seba.

Okrem toho je potrebné si uvedomiť, že hoci Martin Hamuliak na „udržanie ducha“ *Slovenského učeného tovarištva* (1793) založil ďalšiu všenárodnú ustanovizeň *Spolok milovníkov reči a literatúry slovenskej* (1834) – ktorá síce mala nasledovanie v slávnom, ale zato v krátkom účinkovaní *štiúrovcov* –, predsa len akoby všetko po skvelých začiatkoch zaspávalo. Do tejto doby spadá pôsobenie tzv. stabilizátora slovenského

katolíckeho života – Andreja Radlinského, čo mu vo všeobecnosti priznali aj Martin Kollár a Pavol Országh-Hviezdoslav, ktorý svoj život prežil v húževnatom boji za slovenský kolektív – a to tak v jednote všetkých kresťanov, ako aj katolíkov, t. j. oboch obradov katolíckej Cirkvi na Slovensku.

A napokon je tu ešte jeden silný argument – tým je, že v čase, keď sa narodil Andrej Radlinský, narodil sa aj Adolf Ivanovič Dobriansky¹ (v Rudlove, neďaleko Užhorodu). Je to výrazná postava gréckokatolíkov na Slovensku a na Podkarpatskej Rusi – doštudoval v jeden rok s Radlinským – a obaja sa v tom istom čase takmer súčasne ocitli v Banskej Štiavnici.² S Radlinským Dobrianskeho spájalo úprimné priateľstvo. Profesor Šteller ho dokonca nazýva Radlinského *alter egom*.³ To v roku 1930 potvrdil ešte žijúci Pavel Blaho, keď si spomínal, že Radlinský sa stále radil a všetko robil len s tým Rusom.⁴ Práve navštevovanie Dobrianskeho gréckokatolíckej rodiny⁵ (kde môžeme vidieť silu cyrilometodskej idey spájajúcej katolícky a slovanský východ so západom)⁶ dávalo Radlinskému podnet na vydanie jednak *Izjasnenie liturgii vostočnej Cerkvi*, ale i homiletickej zbierky – *Собрание русских проповедей*, ku ktorej vydal ešte aj *Словарь к первому тому Собрания русских проповедей*.⁷

Homiletická zbierka pre gréckokatolíkov

Собрание русских проповедей vyšli so súhlasom ostrihomského arcibiskupstva, 1. decembra 1851. V texte *Imprimatur* ostrihomský arcibiskup Mons. Ján Scitovský píše: „*Collectio ss. russicarum concionum*“⁸ - dôležité tu je všimnúť si označenie *zbierky* latinským slovom *concionum*, ktoré je blízke termínu označujúcemu homiletiku do XVIII. storočia, kedy sa používalo spojenie *ars concionandi*, či aj *ars praedicandi* alebo *rhethorica ecclesiastica*, lebo od začiatku XVIII. stor. sa používa sa už len názov *homiletika*.⁹ v 1853 roku vydal *Словарь к первому тому Собрания русских проповедей* a v ňom ho uviedol v latinčine ako *Lexi-*

¹ Porov. SEKEY: Životopis A. I. Dobrianskeho, 1928.

² Porov. ŠTELLER, F.: Andrej Radlinský...c.d., s. 66 – 68.

³ Porov. Tamže, s. 61 – 63.

⁴ Porov. Tamže.

⁵ Porov. Tamže, s. 66 – 68.

⁶ Porov. Tamže, s. 61 – 63.

⁷ Porov. РАДЛИНСКИЙ, А., А.: *Словарь к первому тому Собрания русских проповедей*. В Типографии Мартина Баго, Буда: 1853.

⁸ РАДЛИНСКИЙ, А., А.: *Собрание русских проповедей. Томъ первый*. В Типографии Мартина Баго, Буда: 1852, s. I.

⁹ Porov. FOLTYNOVSKÝ, J.: *Duchovní řečnictví*, s. 15 – 16.

con ad primum tomum Collectionis russicorum sermonum, čo znovu potvrdzuje, že Radlinský prezentuje zbierku *sermonum* - kázni.¹⁰

Radlinský celú zbierku vydal v ruštine, hoci mu bolo jasné, že sa v určitých častiach Východného Slovensku a na Podkarpatskej Rusi používal aj rusínsky jazyk: „*Тераз кажді народ под милотивоу берлоу vláди ракіускей живот свой народній розвіят муоже, мали би са веру ај Русініі так ака і Словáci о veřejні оргán својбо духовнјебо живота постарат, алебо дотјал, кім са змуоžu, к Словáком са припојит.*“¹¹ Lenže Radlinskému ide aj o to, aby sa prostredníctvom jeho *zbierky* v ruskom jazyku a za pomoci slovanského duchovenstva obnovila jednota medzi západnou a východnou Cirkvou, myslí tu už východnú nezjednotenú Pravoslávnu Cirkev. Preto je v nej aj propagácia ruského jazyka, ktorá mala slúžiť ako prirodzená spojka pre všetky slovanské jazyky. K čomu podriadil aj celú obsahovú štruktúru, ktorá bola tak zvolená, aby obsahovala spoločné učenie tak Katolíckej ako aj Pravoslávnej Cirkvi. Tieto myšlienky si osvojili aj Radlinského stúpenci – Štúr, Palárik, Hurban, Paulíny, Čulen, Viktorín, Vajanský a Škultéty¹² - ktorým bol vodcom.¹³

Zbierku Radlinský venoval blaženej pamiatke svätých slovanských apoštolov Cyrila a Metoda, o ktorých hneď v úvode je aj vstupné motto

¹⁰ Porov. РАДЛИНСКИЙ, А., А.: *Словарь к первому тому Собрания русских проповедей*. В Типографии Мартина Баго, Буда: 1853.

¹¹ ŠTELLER, F.: *Andrej Radlinský*, s. 66- 68.

¹² Porov. *Tamže*, s. 221 – 230.

¹³ Na margo týchto tvrdení je potrebné dodať, že Radlinský v nich ďalej pokračoval: burcoval i evanjelikov bývajúcich v centrálnych krajoch Slovenska, čo vidieť aj z toho, že sa predovšetkým ako hlásateľ náboženskej a rečovej únie medzi Slovanmi spolu s evanjelickými martinskými advokátmi - Pavlom Mudroňom (1835 – 1914) a Jánom Baltazárom Jesenským (1825 – 1889) 4. – 15. 5. 1867 zúčastnil ako zástupca Matice slovenskej na etnografickej výstave v Moskve, kde sa prostredníctvom Makovického vôbec prvý raz celému svetu ukázal ľudový kroj z Turca, Liptova a Detvy. (Porov. GUTEKOVÁ, K. *Slovanský zjazd v Moskve*. In: *Historická revue*, roč. XV, č. 12/ 2004, s. 9 – 11.) Lamanskij z príležitosti výstavy zorganizoval aj Slovanský kongres. Počas tejto cesty Radlinský navštívil aj Kazaň a ruský duchovný seminár v Petrohrade, kde pred mnohými ruskými profesormi a učencami pri slávnostnom obede predniesol prípitok na zdar únie a Svätého Otca Pia IX. Za túto cestu ho obvinili šovinistické maďarské kruhy a celá vec sa rozvláčila po časopisoch a súdoch, čo v konečnom dôsledku malo prozreteľnosť význam ohľadom schválenia SSV. (Porov. ZEMKO, P.: *SSV pred 135. rokmi a dnes*. In: *Duchovný pastier, teologická revue*, roč.) K čomu napomohlo ešte aj to, že Radlinskému sa podarilo na zasadnutie biskupov v Ríme cez českého kaplána Tomáša Šmýda venovať pápežovi Piovi IX. k jeho kňazským druhotínám - *Pamätník slovanských poslucháčov kat. bohoslovnia k tisíc – ročnej oslave sv. Cyrilla*. Išlo o vôbec prvú slovenskú knihu vo Vatikáne. Svätý Otec ju prijal blahosklonne a potešením požehnal slovenským literárnym prácam slovenských klerikov. Nakoľko sa o tom určite dozvedel aj kardinál Šimor, ktorý bol vtedy tiež v Ríme, aj preto sa stal napokon povoleným a schválil SSV. (Porov. ŠTELLER, F.: *Andrej Radlinský*, s. 434 – 526.)

na spôsob *kondáku* z východnej liturgie,¹⁴ tiež prvá *kázeň*,¹⁵ ktorá je prekladom kázne uverejnenej v *Pokladoch kazateľského rečníctva*.¹⁶ Pričom svoje rozhodnutie vydať *zbierku ruských blásaní* zdôvodňuje pobádaním, ktoré nachádza vo Svätom písme: „*Lebo živé je Božie slovo, účinné a ostrejšie ako každý dvojsečný meč; preniká až po oddelenie duše od ducha a kĺbov od špiku a rozsudzuje myšlienky a úmysly srdca.*“ (Heb 4, 12) Ako aj tým, že od roku 1848 vydáva v slovenčine *Собрание Проповѣдей Венгерскихъ Словяковъ* – *Poklady kazateľského rečníctva*.¹⁷ Z čoho jasne vyplýva, že Radlinským používané ruské slovo *проповѣдей* je ekvivalentom slovenského slova *príhovorov*, alebo *kázní*, hoci v samotnej *zbierke* na označenie *kázeň* používa do ruštiny preložený grécky ekvivalent slova *λογος* – *slóvo*. Takéto chápanie je aj vo vetnom spojení, že v *zbierke* používa citáty tak *ветхаго и новаго завѣта* – Starého a Nového zákona ako i *творениями извѣстнѣйшихъ Проповѣдниковъ слова Божия* – prácami známejších kazateľov Božieho slova¹⁸ – sv. Cyrila Jeruzalemského, sv. Efréma Sýrskeho,¹⁹ ako i sv. Jána Zlatoústeho,²⁰ sv. Augustína.²¹ Radlinský uverejnil i list z krakovského denníka *Czas*, v ktorom: „*zdziwiliśmy się, jakim sposobem to się dzieje, że kazania ruskie*“²² vychádzajú v Budíne a ich autorom je slovenský kňaz latinského obradu.²³ Túto *zaujímavosť* Radlinský vyvracia tým, že ako Slovanovi sú mu blízke slovanské jazyky, s ktorými sa oboznámil – v závere *предисловіе* – *predslovu* podáva stručný prehľad odporúčanej literatúry, ktorá sa týka staroslovienského a ruského jazyka ako i poľského, českého, slovenského, ilirjského, slovinského a lužicko – srbského nárečia.²⁴

Zlomky zo svojej *zbierky Собрание русскихъ проповѣдей* uverejnil Radlinský aj v II. roč. *Pokladov*, zv. I. (V.) z roku 1852: – Pokáraný zlatofubec – Dúha, náhrada nezištnosti.

Matéria zbierky

Zbierka obsahuje devätnásť kázní, podľa Radlinského *слов*, ktoré tématicky spracovávajú grandióznym liturgickým oblúkom udalosti od

¹⁴ Porov. RADLINSKÝ, A.: *Sobranie rússkich propovjedej*, s. III. - IV.

¹⁵ Porov. *Tamže*, s. 17 – 30.

¹⁶ Porov. *Poklady kazateľského rečníctva*, roč. I, zv. 2, 1849, s. 215 - 233.

¹⁷ Porov. *Собрание русскихъ проповѣдей*, s. V. – XVI.

¹⁸ *Tamže*.

¹⁹ Porov. *Tamže*, s. 130 – 135.

²⁰ Porov. *Tamže*, s. 52 – 59.

²¹ Porov. *Tamže*, s. 103 – 105.

²² *Tamže*, s. V. - XVI.

²³ Porov. *Tamže*.

²⁴ Porov. *Tamže*.

Kristovho narodenia až po Zoslanie Ducha Svätého. Po osemnástom *слове* vkladá Radlinský jednu homíliu - *слово приѣтственное*, ktorou vyjadruje túžbu všetkým len vyprosiť požehnanie a zdravia. Po nej je znova – posledná kázeň, *слово*:

1. *слово* o sv. Cyrilovi a Metodovi
2. *слово* na narodenie Pána
3. *слово* na narodenie Pána
4. *слово* na mäsopestnú nedeľu
5. *слово* v nedeľu vajec
6. *слово* na Veľký pondelok – ráno
7. *слово* na Veľký pondelok počas liturgie
8. *слово* na Veľký utorok
9. *слово* na Veľkú stredu
10. *слово* na Veľký štvrtok pred prijímaním sv. spôsobov
11. *слово* po prijímaní sv. spôsobov
12. *слово* na Veľký piatok
13. *слово* na Veľkú sobotu
14. *слово* na sviatok sv. Paschy
15. *слово* na Nanebovstúpenie Pána
16. *слово* pred Päťdesiatnicou
17. *слово* na Päťdesiatnicu
18. *слово приѣтственное* Pane, daj všetkým požehnanie a zdravie
19. *слово* po prinesení modlitieb k Bohu ²⁵

Radlinský v nich za pomoci veľmi vhodne zvolených citátov Svätého písma vysvetľuje predstavované témy – predstavte si narodenie Krista Spasiteľa na zem (na Narodenie Pána),²⁶ o smrti (na Veľkú sobotu);²⁷ alebo aj bez úvodného vstupného textu Svätého písma, ako je to jeden jediný krát v *слове* pred Päťdesiatnicou,²⁸ lebo totiž všetky ostatné kázne - *слова* ako aj homílie - *слово приѣтственное* začínajú úryvkom Svätého písma.²⁹ To, čo je v tejto zbierke *проповѣдей* oproti *Покладом казател-скého řečníctva* očividne evidentné je to, že všetky *слова* ako aj *слово приѣтственное* sú veľmi krátke a nie sú vo svojej výstavbe skoro vôbec zložité. Ba pri ich čítaní je až majstrovsky ťažké oddeliť úvod od stati a stať od záveru. Radlinský tu nepoužíva klasické označenie, ba skoro vôbec ani odsadenie textu a ani jeden raz sa tlačiarenské oddelenie stati

²⁵ Porov. *Tamže*, s. 17 – 128.

²⁶ Porov. *Tamže*, s. 31 – 35.

²⁷ Porov. *Tamže*, s. 94 – 100.

²⁸ Porov. *Tamže*, s. 106 – 107.

²⁹ Porov. *Tamže*, s. 17 – 128.

a záveru tromi tlačiarenskými hviezdikami. Oddelenie jedným prázdny riadkom je len v treťom,³⁰ piatom,³¹ dvanástom³² trinástom³³ sedemnástom³⁴ a devätnástom³⁵ *слове* – čím táto zbierka pôsobí ako veľmi ťažko rozpoznateľná v textovej výstavbe svojej štruktúry.

Na záver Radlinský prináša myšlienky o Duchu Svätom od sv. Cyrila Jeruzalemského, o mravoch od sv. Efréma Sýrskeho, o blahoslavenstvách na Hore od sv. Efréma Sýrskeho,³⁶ ale i o konci človeka,³⁷ ako i *didascalii* - po vysvätení biskupom Agapítom.³⁸

Forma

Celú formu *zbierky* hneď na vstupe nalaďuje nádherný obrázok sv. Cyrila a Metoda.³⁹ Formálnu stránku *zbierky* potom príjemne skvalitňujú rôzne formy oslovení: „*возлюбленные мои Братия и Сестры*“⁴⁰, „*любленные въ Христѣ Братия и Сестры*“⁴¹, „*Благочестивие Христиане*“⁴², „*Христиане, сыновія царствія Христова!*“⁴³, „*Боголюбленные*“.⁴⁴ Ale i „*брат*“⁴⁵, „*братие мои*“⁴⁶, „*братія*“.⁴⁷ No dokonca i veľmi dlhé oslovenie, týkajúce sa výpočtom všetkých – malí i veľkí, osvietení i jednoduchí, starí a mladí.⁴⁸

Len veľmi výnimočne Radlinský používa na záver úvodu zvolanie, ako je tomu v *1. слове*. – „*Внимайте!*“⁴⁹ Alebo ho výnimočne používa aj na záver *слова*⁵⁰ Alebo aj priamo v texte: „*слышите и размышляйте!*“⁵¹

³⁰ Porov. *Tamže*, s. 36 – 41.

³¹ Porov. *Tamže*, s. 52 – 92.

³² Porov. *Tamže*, s. 84 – 94.

³³ Porov. *Tamže*, s. 94 – 100.

³⁴ Porov. *Tamže*, s. 107 – 116.

³⁵ Porov. *Tamže*, s. 124 – 128.

³⁶ Porov. *Tamže*, s. 130 – 135.

³⁷ Porov. *Tamže*, s. 135 – 137.

³⁸ Porov. *Tamže*, s. 128 – 130.

³⁹ *Lith. A. F. Walzel, Pest* (vo vnútornej obálke knihy)

⁴⁰ *Собрание русских проповедей*, s. 17 - 30.

⁴¹ *Tamže*, s. 17 – 30.

⁴² *Tamže*, s. 31 – 35.

⁴³ *Tamže*, s. 52 – 59.

⁴⁴ *Tamže*, s. 116 – 124.

⁴⁵ *Tamže*, s. 60 – 65; 66 - 71.

⁴⁶ *Tamže*, s. 84 – 94.

⁴⁷ *Tamže*, s. 124 – 128.

⁴⁸ Porov. *Tamže*, s. 60 – 65.

⁴⁹ *Tamže*, s. 17 – 30.

⁵⁰ Porov. *Tamže*, s. 36 – 41.

⁵¹ *Tamže*, s. 116 – 124.

V 7. *слове* Radlinský nezvyčajne text rozdeľuje na päť bodov takto:

„Первый путь

Вторый путь

Третий путь

Четвертый путь

На конец последний.“⁵²

Ako je vo formálnej homiletike úplne bežné, Radlinský často používa spôsob virtuálneho dialógu: „*Что же нам делать? Я думаю, то...*“⁵³, ktorý umocňuje samotne položené otázky: „*Что делать, брат?*“⁵⁴ „*Но, что вижу я?*“⁵⁵ A opováži sa ho použiť tak v centrálnej stati: Ktorí to boli? Aké mali spôsoby? Čo bránilo apoštolom? Čo urobili Kristovi apoštolí? V čom sa preslávilo ich dielo? ⁵⁶, ako aj úplne v závere, kvôli tomu, aby podnietil poslucháčov, že by si odpovedali sami, ale až po dôkladnom rozjímaní: No, čo bratia? Ako môžeme nazvať posledný Boží súd? Čo on pre nás znamená: strach alebo radosť? Hľa, to je predmet, o ktorom je potrebné porozmýšľať ešte v tento deň alebo aj v nasledujúcich dňoch.⁵⁷

Snaží sa používať aj opakované stupňovanie: „*Приступите къ Спасу... Приступите къ Нему... Приступите къ лежащему... Приступите къ Слову*“⁵⁸

Pozoruhodnosťou celej tejto zbierky je ešte aj to, že ak sa v texte cituje Sväté písmo, Radlinský používa výlučne citáty zo staroslovienskej jazykovej mutácie.⁵⁹ Čím iste nechce len poukázať na to, že všetci Slovania máme spoločný základ, koreň, pôvod, ktorý nás všetkých spája a zjednocuje, ale poukazuje i na to, že nás všetkých robí bratmi a sestrami naša viera v jedného Boha v troch Osobách, ktorý sa nám všetkým prihovára a nás usmerňuje svojím životodárnym - Božím Slovom.

Na poslednej strane svojej zbierky Radlinský upozorňuje, že za týmto I. dielom bude nasledovať *Všeslovanský slovár*, v ktorom budú tie ruské slová, ktoré sa nikde inde nepoužívajú, a to len v tejto zbierke – vysvetlené. A okrem toho avizoval i *Všeslovanskú mluvnicu*. V roku

⁵² Tamže, s. 66 - 71.

⁵³ Tamže, s. 124 - 128.

⁵⁴ Tamže, s. 76 - 78.

⁵⁵ Tamže.

⁵⁶ Porov. Tamže, 31 - 35.

⁵⁷ Porov. Tamže, s. 42 - 52.

⁵⁸ Tamže, s. 36 - 41.

⁵⁹ Porov. Tamže, s. 17 - 140.

1853 *Словарь к первому тому Собрания русских проповѣдей*⁶⁰ skutočne aj vydal a titulnú stranu s názvom a základnými údajmi napísal v ruštine, nemčine a latinčine. Pričom je podstatné si všimnúť, že ruský názov: *Словарь к первому тому Собрания русских проповѣдей*. uviedol v latinčine ako *Lexicon ad primum tomi Collectionis russicorum sermonum*, čo znovu potvrdzuje, že Radlinský prezentuje zbierku kázní, pre ktoré teda v nadpise *Словарья* používa latinský názov *sermo*, pričom v samotnej zbierke zase ruský preklad gréckeho slova *λογος* – *слово*.

Záver

Radlinskému nemožno uprieť úsilie, ktoré po mnohých rokoch krásne zdôraznil Boží služobník Ján Pavol II., že Katolícka cirkev musí dýchať obidvomi stranami pľúc – pričom mu išlo len o to, aby pomohol. A vďaka Bohu, že sa podujal byť priekopníkom a medzi prvými ponúkol svoju prácu v prospech kňazov Východnej cirkvi.

Zoznam použitej literatúry

- SEKEY: Životopis A. I. Dobrianskeho, 1928.
 ŠTELLER, F.: Andrej Radlinský...c.d., s. 66 – 68.
 РАДЛИНСКИЙ, А., А.: *Словарь к первому тому Собрания русских проповѣдей*. Въ Типографіи Мартина Баго, Буда: 1853.
 РАДЛИНСКИЙ, А., А.: *Собрание русских проповѣдей. Томъ первый*. Въ Типографіи Мартина Баго, Буда: 1852, s. I.
 FOLTYNOVSKÝ, J.: *Duchovní řečnictví*, s. 15 – 16.
 GUTEKOVÁ, K. *Slovanský zjazd v Moskvě*. In: *Historická revue*, roč. XV, č. 12/ 2004, s. 9 – 11.
 ZEMKO, P.: *SSV pred 135. rokmi a dnes*. In: *Duchovný pastier, teologická revue*
 RADLINSKÝ, A.: *Sobranie rússkich propovjeděj*, s. III. - IV.

⁶⁰ Porov. РАДЛИНСКИЙ, А., А.: *Словарь к первому тому Собрания русских проповѣдей*. Въ Типографіи Мартина Баго, Буда: 1853.

Ontologická štruktúra materiálneho individuálneho súcna podľa Jána Dunska Scota¹

MICHAL CHABADA

Univerzita Komenského, Filozofická fakulta

Abstract: *The present study deals with the theme of ontological structure of material and individual beings. In this way we're touching on the problem of individuation. Solving this problem Scotus criticizes some conceptions of individuation: e. g. individuation by common nature, by double negation, by existence, by quantity and by matter. The most famous Scotus' term for the principle of individuation is haecceitas. The ontological problem of individuation is in accordance with the theology of Duns Scotus and leads us to the antropological implications: dignity of individuum and characterisation of individuum as ultimate solitude.*

Key words: *Common nature. Double Negation. Existence. Quantity. Matter. Principle of Individuation. Haecceitas. Ultimate solitude.*

Svoju náuku o ontologickej štruktúre individuálnych súcien Ján Duns Scotu formuluje v kontexte angelológie, kde sa pýta na princíp, ktorý by dovoľoval vyjadriť odlišnosť anjelov toho istého druhu. Známa je odpoveď Tomáša Akvinského na túto otázku: „Keďže teda anjeli nie sú zložení z látky a formy, ako bolo vyššie povedané, je nemožné, aby boli dvaja anjeli toho istého druhu.“² Táto odpoveď anjelského učiteľa je založená na názore, že princípom individuácie látka poznačená kvantitou.³ Avšak situácia sa na Parížskej univerzite skomplikovala, čoho dôsledkom bolo vydanie ediktu parížskeho arcibiskupa Štefana Tempiera z roku 1277. Ako „bludy“ boli odsúdené okrem iného názory, že: „Boh

¹ Tento príspevok vychádza v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0560/08.

² AKVINSKÝ, T.: *Summa theologiae* I q. 50 a. 4 co.: Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei.

³ MACHULA, T.: *Materie a nemateriální substance podle Bonaventury a Tomáše Akvinského*. In: *Filosofický časopis*, roč. 57, 2009, č. 2, s. 216-220.

nemôže multiplikovať indivíduá jedného druhu bez látky. Keďže inteligencie (t. j. anjeli) nemajú látku, Boh nemôže vytvoriť mnohé (inteligencie) toho istého druhu.“⁴ Týmto bol, chtiac-nechtiac, odsúsený aj názor Tomáša Akvinského. Scotus teda tvorí v inej intelektuálnej klíme a súc dôkladne oboznámený s tézami ediktu, pokúšal sa vybudovať vlastné riešenie problému individuácie, ktoré by rešpektovalo edikt parížskeho arcibiskupa.

Scotus sa teda pýta na princíp, ktorý vysvetľuje numerickú jednotu⁵ materiálnych aj nemateriálnych substancií. Keď sa nájde princíp numerickej jednoty materiálnych substancií, môže byť aplikovaný aj na nemateriálne. Ako hovorí Scotus sám: „V tretej dištinkcii treba skúmať personálnu odlišnosť medzi anjeli. Aby nám však bola zrejmá odlišnosť medzi nimi, treba sa najprv pýtať na individuálnu odlišnosť medzi materiálnymi substanciami. ... Najprv sa pýtam, či je materiálna substancia zo seba, čiže zo svojej prirodzenosti, individuálna alebo singulárna.“⁶

Scotus sa problémom princípu idividuácie zaoberal najmä vo svojich dvoch komentároch Sentencií Petra Lombardského (*Lectura, d. 3, p. 1, q. 1-7; Ordinatio II, d. 3 p.1 q. 1-7*) a v *Komentári k Aristotelovej Metafyziky (Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis VII, q.13)*.

V našom príspevku budeme postupovať v nasledovných krokoch. Najprv objasníme Scotovo chápanie termínu „indivídium“. Po priblížení Scotovho chápania spoločnej prirodzenosti a princípu individuácie načrtujeme celkovú ontologickú štruktúru individuálneho súcna. Nakoniec sa v závere dotkneme antropologických dôsledkov Scotovej ontológie.

Význam termínu „indivídium“

Individuálnym či singulárnym súcnom nazýva Scotus také, „ktoré má takú jednotu, ktorej protirečí byť rozdelená na ďalšie singulárne nositele a prostredníctvom ktorej je *primo diversa*“⁷ od každého iného indi-

⁴ *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, p. 549, art. 96: Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia. p. 548, art. 81: Quod, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei. Porov. – WOLTER, A. B.: *Introduction*. In: Duns Scotus' Early Oxford Lecture on Individuation. Latin Text and English Translation. Santa Barbara, CA : Old Mission Santa Barbara, 1992, s. X.

⁵ Numerická jednota, teda jednota singulárneho predmetu, je v porovnaní s jednotou druhu, rodu, agregátu najdokonalejšou jednotou.

⁶ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 1, ed. Vat. VII 391-392: Circa distinctionem tertiam quaerendum est de distinctione personali in angelis. Ad videndum autem de ista distinctione in eis, primo quaerendum est de distinctione individuali in substantiis materialibus, de qua sicut diversi diversimode dicunt, ita consequenter dicunt de pluralitate individuorum in eadem specie angelica ... et primo, utrum substantia materialis ex se sive ex natura sua sit individua vel singularis.

⁷ „*Primo diversum*“ je termín, ktorým chce Scotus vyjadriť úplnú odlišnosť medzi individualizujúcou entitou/formalitou a entitou spoločnej prirodzenosti. Scotus tento technický termín používa aj v kontexte svojej náuky o jednoznačnosti pojmu súcna. –

vídú. „⁸ Podľa Scota môžeme za indivídúum označiť iba to, čo síce môže byť rozdelené na integrálne, no nie na „subjektívne časti“. Integrálne časti nejakého indivídú, napr. Sokrata sú: jeho srdce, pľúca, nohy atď. Pod „subjektívnou časťou“ istého celku Scotus chápe to, čo má s týmto celkom niečo formálne (podstatne) spoločné. „Subjektívnou časťou“ rodu je druhový pojem, ktorý má s rodom niečo spoločné – z pojmu „človek“ sa dá usudzovať na pojem „živočích“. Ak by sme rozpílili konkrétnu žijúcu bytosť, napr. Sokrata, nedostali by sme nijaké časti, ktoré by s ním mali niečo spoločné. Hoci by sme mohli tieto časti spoznať ako ľudské, predsa by sme nevedeli s istotou určiť, že patria Sokratovi. Princíp individuácie podľa Scota nehovorí nič iné než to, prečo indivídú delenie na „subjektívne časti“ protirečí⁹, prečo je indivídúum „nekomunikovateľné“, ¹⁰ nenahraditeľné a neopakovateľné, čiže jedinečné a originálne. Z toho vyplýva, že pýtanie sa na indivídúum a na princíp individuácie je tou istou otázkou.

Spoločná prirodzenosť

Východisko Scotovho uvažovania o princípe individuácie je názor, že predmet je singulárny na základe svojej prirodzenosti.¹¹ Proti tejto mienke Scotus namietá, že keby bola prirodzenosť zo seba numericky jedna, odporovala by jej numerická mnohosť.¹² Okrem toho hrozí druhý

NOVÁK, L.: *Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu*. In: Filosofický časopis. 2004, roč. 52, č.4, s. 573-574: „Hoci existuje jednoznačný pojem, ktorý je spoločný Bohu i stvoreniu, v realite sa Boh a stvorenie úplne líšia – sú „*primo diversa*“, nezhodujú sa v nijakej formalite. ... Teda neexistuje nijaká „formalita súcna“, v ktorej by sa Boh a stvorenie zhodovali, ale dve úplne odlišné formality Boha (nekonečného súcna) a stvorenia (konečného súcna).“

⁸ SCOTUS, J. D.: *Ord. II d. 3 p. 1 q. 5-6 n. 177*, ed. Vat. VII 478: *differentiae specificae et illi entitati specificae repugnat per se dividi in plura essentialiter, specie vel natura, et per hoc repugnat toti cuius illa entitas est per se pars; ita in proposito, huic entitati individuali primo repugnat dividi in quascumque partes subiectivas, et per ipsam repugnat talis divisio per se toti cuius illa entitas est pars.*

⁹ SCOTUS, J. D.: *Ord. II d. 3 p. 1 q. 2 n. 48*, ed. Vat. VII 413: ... *in entibus est aliquid indivisibile in partes subiectivas, hoc est 'cui formaliter repugnat dividi in plura quorum quodlibet sit ipsum', quaeritur non quo formaliter illud repugnat (quia repugnantia formaliter repugnat), sed quo ut fundamento proximo et intrinseco ista repugnantia insit isti. Est ergo intellectus quaestionum de hac materia, quid sit in hoc lapide, per quod 'sicut per fundamentum proximum' simpliciter repugnat ei dividi in plura quorum sit ipsum, qualis 'divisio' est propria toti universali in suas partes subiectivas.*

¹⁰ SCOTUS, J. D.: *Met. VII q. 13 n. 60*, ed. Oph. IV, 238-239: *quare natura sit haec incommunicabilis alteri.*

¹¹ SCOTUS, J. D.: *Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 2*, ed. Vat. VII 392: *Philosophus VII Metaphysicae probat – contra Platonem – quod «substantia cuiuscumque rei est propria illi cuius est, et non inest alii»; ... igitur ex natura sua est individua.*

¹² SCOTUS, J. D.: *Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 4*, ed. Vat. VII 393: *Praeterea, illi cui de se convenit unum oppositum, ei de se repugnat aliud oppositum; igitur si natura de se sit una numero, repugnat ei multitudo numeralis.*

extrém: Ak je predmet zo seba singulárny, ale rozumom je myslený v mode univerzality, rozum ho myslí v opačnom mode k modu, v ktorom predmet akt poznania predchádza. Z toho vyplýva, že keby bola prirodzenosť zo seba singulárna, odporoval by jej modus univerzality.¹³

Scotus chce na základe týchto argumentov dokázať toto: 1. prirodzenosť nie je princípom individuácie; 2. prirodzenosť nie je numericky jedna, ale má iný druh jednoty; 3. neprotirečí jej modus univerzality a modus singularity, teda numerickej mnohosti; 4. prirodzenosť je reálne vo veciach a len ako poznanej rozumom jej patrí modus univerzality; 5. pojmy nie sú fikcie rozumu, ale zodpovedá im reálny korelát vo veciach, teda rozum nič nekladie, ale odhaľuje.

Podľa Scota patrí spoločnej prirodzenosti síce reálna, no menšia jednota než numerická. Jednota druhej prirodzenosti nemôže byť numerická, pretože by bolo nezmyselné porovnávať indivídua v rámci jedného indivídua.¹⁴ Protikladnosť tvoria dve reálne opozitá (napr. „čierny“ a „biely“), ktoré nemožu mať numerickú jednotu, pretože potom by tento biely singulárny predmet bol v opozícii k tamtomu čiernemu singulárnemu predmetu, a tak by bolo toľko protikladností, koľko je protikladných predmetov.¹⁵ Činnosti zmyslov zodpovedá niečo reálne, čo však nemá numerickú jednotu. Keby mal takýto objekt numerickú jednotu, zmysly by ho poznali ako numericky odlišný od iných objektov. Naše zmysly môžu odlíšiť objekty len vtedy, keď sa tieto objekty nachádzajú na dvoch rozličných miestach alebo v odlišných časoch.¹⁶ Ak by bola každá reálna jednota numerická, aj každá reálna odlišnosť by bola numerická. Lenže tento záver je neprijateľný, pretože potom by si všetky predmety boli rovnako podobné a rovnako by sa aj odlišovali. Keby to

¹³ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 7, ed. Vat. VII 394: Contra ... obiectum in quantum est obiectum, est prius naturaliter ipso actu, et in illo priore – per se – obiectum est ex se singulare, quia hoc semper convenit naturae non acceptae secundum quid sive secundum esse quod habet in anima; igitur intellectus intelligens illud obiectum sub ratione universalis, intelligit ipsum sub ratione opposita suae rationi, quia ut praecedat actum determinatur ex se ad oppositum illius rationis, scilicet universalis.

¹⁴ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 16-17, ed. Vat. VII 397-398: ... intendit ibi naturam specificam esse unam unitate naturae specificae; non autem intendit ipsam esse sic unam unitate numerali, quia in unitate numerali non fit comparatio.

¹⁵ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 19, ed. Vat. VII 398-399: Unius oppositionis realis sunt duo prima extrema realia; sed contrarietas est oppositio realis ...; igitur utrumque primum extremum huius oppositionis est reale et 'unum' aliqua unitate reali: non autem unitate numerali, quia tunc praecise hoc album esset 'primum contrarium' huic nigro (vel praecise illud album), quod inconueniens, quia tunc tot essent contrarietates quot individua contraria.

¹⁶ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 20, ed. Vat. VII 399-400: ... sensus non cognoscit obiectum in quantum est distinctum a quolibet quod non est unum illa unitate numerali ... visus non distingueret ibi esse duo alba (si tamen cognosceret alterum illorum in quantum est unum unitate numerali, cognosceret ipsum in quantum est unum distinctum unitate numerali!)

tak bolo, rozum by nemohol zo Sokrata a Platóna abstrahovať nič spoločné a iné, než abstrahuje zo Sokrata a čiary. Všeobecné by bolo čistou fikciou rozumu¹⁷ a mnohosť pojmov by ostala bez vysvetlenia. Nakoniec, predmet nemôže byť individuálny na základe svojej pridozenosti, pretože (v prípade univocitného plodenia) je plodiaci na základe formy podobný plodenému – (človek plodí človeka). Plodiaci a plodený majú rovnakú a spoločnú reálnu jednotu, ktorá však nie je numerická.¹⁸

Z uvedeného vyplýva, že spoločná prirodzenosť má menšiu jednotu než numerickú, a tak nemôže fungovať ako princíp individuácie. Spoločná prirodzenosť nie je v rozpore s numerickou mnohosťou, teda jej neprekáža byť individualizovaná. Zároveň jej neprekáža byť v mode univerzality, to znamená vystupovať ako všeobecný pojem, ktorý sa dá predikovať o mnohých predmetoch. Ak by bola spoločná prirodzenosť zo seba singulárna, odporoval by jej modus univerzality. Ak by bola iba v mode univerzality, odporovala by jej numerická mnohosť. Spoločná prirodzenosť ako taká nie je podľa Scota ani singulárna, ani univerzálna, ale je voči týmto modom indiferentná.¹⁹

Spoločná prirodzenosť ako taká nie je ani univerzálna, ani singulárna, nie je k týmto dvom spôsobom zo seba determinovaná. Oba spôsoby jestvovania jej patria iba dodatočne. Keďže jej nie sú nevyhnutne vlastné, neprotirečí jej byť bez nich. Ako jestvujúca mimo rozumu má

¹⁷ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 23, ed. Vat. VII 400-401: Quia si omnis unitas est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis in quantum numeralis, est aequalis, - et ita omnia essent aequae distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus.

¹⁸ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 28, ed. Vat. VII 401-402: Nullo existente intellectu ignis generaret ignem et corrumpere aquam, et aliqua unitas realis esset 'generantis ad genitum', secundum formam, propter quam esset generatio univoca. Intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam.

¹⁹ Scotus objasňuje svoj názor Avicennovou náukou o absolútnom chápaní prirodzenosti. Podľa Avicennu je „koňovitosť len koňovitosťou. Ako taká nie je ani univerzálna, ani partikulárna.“ Aj keď sa spoločná prirodzenosť vyskytuje reálne len v týchto dvoch modoch, teda ako taká nesubstituuje ako samostatné reálne súcno mimo nich, predsa ako taká nie je viazaná na žiaden z nich. Chápaná absolútne má voči týmto modom esenciálnu prioritu, je predmetom rozumu, metafyziky a je vyjadrená v definícii. – SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 31-32, ed. Vat. VII 402-403: Qualiter autem hoc debeat intelligi, potest aqualiter videri per dictum Avicennae V *Metaphysicae*, ubi vult quod 'equinitas sit tantum equinitas, - nec est de se una nec plures, nec universalis nec particularis'. ... Licet enim numquam realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquid istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis, - et secundum prioritatem naturalem est 'quod quid est' per se obiectum intellectus, et per se ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem.

reálnu jednotu, ktorá je menšia ako numerická jednota singulárneho predmetu.²⁰

Hoci je univerzalita iba v rozume, a nie vo veciach, neznamená to, že Scotus bol nominalista. Reálnym korelátom pojmov prvých intencií je spoločná prirodzenosť, ktorá je v mode univerzality nezávislá od individuálneho princípu, čím Scotus zastáva pozíciu umierneného realizmu a izomorfizmus medzi spoločnou prirodzenosťou a pojmami v mysli.²¹

Ak by prirodzenosť materiálnej substancie bola nutne individuálna, nijaké uchopenie tejto prirodzenosti ako ne-individuálnej, t. j. ako všeobecnej, by nebolo možné.²² Okrem toho, jednota prirodzenosti individuálneho predmetu je reálna, no menšia ako numerická jednota.

Prirodzenosť v reálnych veciach nie je zo seba singulárna, ale singularizovaná, sama osebe nie je ani singulárna, ani všeobecná, lebo inak by jej protirečilo spojenie tak s princípom individuácie, t. j. protirečilo by jej byť „touto“, ako by jej protirečila aj univerzalita, ktorú získava aktivitou rozumu. Nekontrahovaná prirodzenosť je sama osebe indiferentná a prirodzene skoršia v porovnaní so singularitou a univerzalitou, lebo inak by sa nemohla vyskytnúť v opačnom mode. Nekontrahovaná prirodzenosť nie je ani jedna, ani mnohá, ani všeobecná a ani individuálna. Ako taká je nielen „negatívne indiferentná“ („neprotirečí jej nebyť touto“), ale aj „pozitívne indiferentná“ („neprotirečí jej byť uskutočnená v ľubovoľných nositeľoch“).²³ Avšak prirodzenosť vo svojej indiferencii reálne neexistuje, vyskytuje sa vždy a nutne len ako individualizovaná či všeobecná. Príčinou univerzalizácie spoločnej prirodzenosti je aktivita rozumu, príčinou jej individualizácie je princíp individuácie.

²⁰ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 34, ed. Vat. VII 404: Et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis, sed universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est obiectum, - ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente.

²¹ WOLTER, A. B.: *The Realism of Scotus*. In: *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. (ed. by Adams, M. M.). New York – London : Cornell University Press, 1990, s. 52.; HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Band 16. Münster : Aschendorff, 1979, s. 168-175; HOFFMANN, T.: *Individuation bei Duns Scotus und bei dem jungen Leibniz*. In: *Medioevo*. Rivista di storia della filosofia medievale, 1998, XXIV, s. 31-47.; CHABADA, M.: *Ontologické implikácie teórie poznania u Jána Dunska Scota*. In: *Teologické studie*. roč. VII, č. 2, 2006, s. 12-13.

²² SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 7, ed. Vat. VII 394: Obiectum in quantum est obiectum, est prius naturaliter ipso actu, et in illo priore – pre te – obiectum est ex se singulare, quia hoc semper convenit naturae non acceptae secundum quid sive secundum esse quod habet in anima.

²³ HONNEFELDER, L.: *Natura communis*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6: Mo-O. Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.). Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, s. 498.

Princíp individuácie

Duns Scotus rozdeľuje možnosti, čo by mohlo figurovať ako princíp individuácie; buď je niečím negatívnym, alebo pozitívnym; ak je niečím pozitívnym, tak sa nachádza buď v substanciálnej, alebo v akcidentálnej rovine; ak sa nachádza v substanciálnej rovine, tak je vo forme alebo látke. Tým je načrtnutý aj postup analýzy a zároveň kritiky.

Prvé riešenie problému individuácie, ktoré Scotus kritizuje, predstavuje koncepcia Henricha z Gentu, podľa ktorého princíp individuácie tvorí dvojité negácia.²⁴ Keď podľa Henricha z Gentu hovoríme, že niečo je individuálne, hovoríme, že ho nemožno v sebe deliť (*privatio divisionis in se*) a nie je s ničím iným identické (*privatio identitatis ad aliud*). Singularita teda znamená dvojité negáciu a na nejaký pozitívny princíp individuácie sa netreba pýtať.²⁵

Scotus ukazuje, že príčinou singularity nemôže byť dvojité negácia, ale skôr pozitívny princíp, t. j. že deleniu nejakého predmetu na „subjektívne časti“ nezabraňuje negácia, ale niečo pozitívne.²⁶

Hlavný argument sa zakladá na rozlíšení medzi „prvými“ a „druhými“ podstatami.²⁷ Prvá podstata je dokonalejšia, pretože jestvuje samostatne, zatiaľ čo druhé podstaty nejestvujú samostatne. No prvá podstata svoju dokonalosť vzhľadom na druhú podstatu nemôže nadobudnúť prostredníctvom negácie, pretože negácia nezdokonaľuje. Keby to tak bolo, negácia by bola niečím pozitívnym. Z toho vyplýva, že prvá podstata sa od druhej musí líšiť niečím pozitívnym.²⁸

Keby bolo individuum určované negáciou, nemohol by byť o ňom vypovedaný druh a rod.²⁹ O „ne-človeku“ sa „živočích“ nevypovedá, pretože podmet výpovede je neurčitý a takáto výpoveď nemá zmysel.³⁰

²⁴ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 2 n. 43, ed. Vat. VII 410: *Utrum substantia materialis per aliquid positivum intrinsecum sit de se individua.*

²⁵ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 2 n. 44, ed. Vat. VII 411: *... singularitas vel individuatio non dicat nisi duplicem negationem, non oportet eius causam quaerere aliquid positivum, sed sufficit negatio.*

²⁶ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 2 n. 49, ed. Vat. VII 413: *... quia nihil simpliciter repugnat alicui enti per solam privationem in eo, sed per aliquid positivum in eo; igitur dividi in partes subiectivas non repugnat lapidi – in eo quod est ens quoddam – per aliquas negationes.*

²⁷ ARISTOTELES: *Kategórie* 5 2a 11-15. In: *Antológia z diel filozofov II* (Od Aristotela po Plotína). Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1972, s. 45.

²⁸ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 2 n. 53, ed. Vat. VII 415: *Item, negatione non constituitur aliquid formaliter in entitate perfectiore quam sit illa entitas praesupposita negationi; sed prima substantia ... est maxime substantia, et etiam est magis substantia quam secunda substantia; igitur non formaliter constituitur in entitate primae substantiae per negationem, in quantum distinguitur a secunda.*

²⁹ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 2 n. 54, ed. Vat. VII 415-416: *de 'singulari' per se primo modo praedicatur illud cuius est singulare; sed de aliquo ente 'accepto sub*

Ako môže byť negácia princípom individuácie, keď rovnako patrí tak Sokratovi, ako aj Platónovi? Dvojitá negácia podľa Scota nemôže vysvetliť, prečo je Sokrates singulárny na základe svojho vlastného princípu individuácie, a nie na základe iného, ktorý patrí Platónovi. Na to môžeme odpovedať iba tak, že uvedieme dôvod, prečo je negácia „táto“, a z toho vyplýva, že tento dôvod musí byť pozitívny.³¹

Vylúčením negatívneho princípu individuácie Scotus obracia svoju pozornosť na možnosť, že by týmto princípom mohlo byť niečo pozitívne. Otázka znie, či je materiálna substancia individuálna aktuálnou existenciou, alebo iným princípom.³² Názor, že existencia by mohla byť princípom individuácie, sa opiera o Aristotela. Akt determinuje a rozlišuje, teda posledné rozlíšenie sa deje posledným aktom, aktom existencie, pretože všetko mimo tohto aktu je v možnosti.³³

Proti tomuto názoru Scotus uvádza dva argumenty. V prvom argumente spochybňuje funkciu určovania existenciou, pretože čo nie je zo seba určité, nemôže byť pre niečo iné určujúcim. *Esse existentiae* nie je zo seba určitým, pretože môže patriť ľubovoľnému súcnu. Keby bol akt existencie určitým, musel by sa pripustiť nový poriadok existencií, ktorý by bol odlišný od esenciálneho poriadku. Skôr je to naopak, existencia predpokladá určitý esenciálny poriadok.³⁴ „Aktuálna existencia je vonkajšia ku kompletnému kategoriálnemu poriadku, ktorý postačuje definovať individuum, či už existuje, alebo nie.“³⁵

negatione' non praedicatur per se aliqua entitas ratione totius subiecti, quia totum non est per se unum.

³⁰ SONDAG, G.: *Duns Scot. Le principe d'individuation. Introduction, traduction et notes.* Paris : J. Vrin, 1992, s. 111.

³¹ SCOTUS, J. D.: *Ord. II d. 3 p. 1 q. 2 n. 56*, ed. Vat. VII 416: Similiter, quaero unde 'negatio' sit haec, cum sit eiusdem rationis in isto et in illo? Nam sicut in Socrate est duplex negatio, ita in Platone est negatio duplicis rationis; unde igitur Socrates est 'singulare' hac singularitate (propria et determinata) et non singularitate Platonis? Non potest dici, nisi inveniatur unde 'negatio' sit haec negatio, et hoc non potest esse nisi per aliquid positivum.

³² SCOTUS, J. D.: *Ord. II d. 3 p. 1 q. 3 n. 59*, ed. Vat. VII 418: Utrum substantia materialis per actualement existentiam sit individua vel ratio individuandi aliud. – Akt bytia hral dôležitú úlohu v probléme individuácie u Tomáša Akvinského, aj keď nemožno jednoznačne povedať, že práve akt bytia bol u Akvinského princípom individuácie. – KURIC, M.: *Individuácia primárnych zložených substancií v diele Tomáša Akvinského.* In: *Acta Facultatis Theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, roč. IV, č. 1, 2004, s. 4-16.

³³ SCOTUS, J. D.: *Ord. II d. 3 p. 1 q. 3 n. 60*, ed. Vat. VII 418: ... ultima distinctio est per ultimum actum; ultimus actus autem actus individuorum est secundum esse existentiae, quia quidlibet aliud ab eo intelligitur in potentia ad ipsum.

³⁴ SCOTUS, J. D.: *Ord. II d. 3 p. 1 q. 3 n. 61-62*, ed. Vat. VII 418-419: ... existentia, ut determinata et distincta, praesupponit ordinem et distinctionem essentialium.

³⁵ SONDAG, G.: *Duns Scot. Le principe d'individuation. Introduction, traduction et notes.* Paris : J. Vrin, 1992, s. 46.

Ani názor, že existencia individualizuje a zároveň predpokladá kategoriálny poriadok, v Scotovej kritike neobstojí. V kategoriálnom poriadku sú zahrnuté všetky určenia, ktorými je indivídium úplne určené. Udaním najvyššieho rodu a pridávaním diferencií sa získava druhové určenie. Takto však neopúšťame poriadok, ktorý je voči existencii indiferentný.³⁶

Hoci je existencia posledným aktom, lebo posledným rozdielom je „existovať-neexistovať“, a nič nemôže byť individuálne, čo nie je aktuálne³⁷, predsa sa vzťahuje na esenciálny poriadok, ktorý je až po princíp individuácie kompletný. Z toho vyplýva, že princíp individuácie treba hľadať v esenciálnej rovine, v ktorej je posledným a vnútorným aktom, existencia je posledným, no vonkajším aktom, ktorý je predchádzaný esenciálnym poriadkom.³⁸

Princíp individuácie môžeme chápať ako pozitívny, ak je akcidentom. Scotus zaoberá touto koncepciou a pýta sa, či je materiálna substancia individuálna cez akcidenty a v rámci nich kvantitou zvlášť.³⁹

V dejinách filozofie vznikalo viacero teórií, ktoré videli princíp individuácie v akcidentoch. Rozšíreným a vplyvným bolo riešenie novoplatonika Porfýria, ktorý definoval indivídium ako „to, čo sa vyznačuje takým súborom vlastností, ktoré sa vyskytujú práve len u neho“,⁴⁰ či Boethia, podľa ktorého je princípom individuácie miesto.⁴¹

Scotus kritizuje teóriu individuácie pomocou akcidentov a zvlášť sa venuje individuácii pomocou kvantity.

Ak sa substancia nemení podstatne, z „tejto“ substancie nemôže vzniknúť nejaká iná „táto“ substancia. Zmena singularity skôr závisí od zmeny substancie. Substancia môže prijímať rôzne kvantity, avšak jej singularita zostáva nedotknutá. Keby singularita substancie závisela od kvantity, bolo by toľko jednotlivých substancií, koľko je kvantitatívnych

³⁶ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 3 n. 63, ed. Vat. VII 419-420: Igitur sicut invenitur supremum in genere praecise considerando illud sub ratione essentiae, ita inveniuntur genera intermedia, et species et differentiae; invenitur etiam ibi infimum, scilicet singulare, omnino circumscripta exsistentia actuali, - quod patet evidenter, quia 'hic homo' non plus includit formaliter exsistentiam actualem quam 'homo'.

³⁷ NOONE, T. B.: *Universals and Individuation*. In: *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (ed. Williams, T.). Cambridge : Cambridge University Press, 2003, s. 118.

³⁸ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 3 n. 65, ed. Vat. VII 420: ... dico quod ultima distinctio in coordinatione praedicamentali est distinctio individualis, et illa est per ultimum actum, per se pertinentem ad coordinationem praedicamentalem, - sed ad hanc non per se pertinet exsistentia actualis; exsistentia autem actualis est ultimus actus, sed posterior tota coordinatione praedicamentali, - et ideo concedo quod distinguit ultimatē, sed distinctione quae est extra totam per se coordinationem praedicamentalem.

³⁹ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 4 n. 66, ed. Vat. VII 421: Utrum substantia materialis per quantitatem sit individua vel singularis.

⁴⁰ SOUSEDÍK, S.: *Identitní teorie predikace*. Praha : OIKOYMENH, 2006, s. 17.

⁴¹ BOETHIUS, A. M. S.: *Prvý teologický traktát*. In: *Teologické traktáty*. Praha : Krystal OP, 2004, s. 11.

zmien.⁴² Prvá substancia je *ens prius*, akcidenty *entia posteriora*. Z tohto poriadku vyplýva, že akcidenty môžu byť „tieto“ len preto, že prvá substancia je „táto“.⁴³

Scotus kritizuje námietku, podľa ktorej je prvá substancia podľa bytia skoršia v porovnaní s kvantitou, no čo sa týka deliteľnosti, je skoršou kvantita. Scotus oponuje: ak substancia podľa bytia predchádza kvantitu, nemôže byť „touto“ cez kvantitu. Len preto, že substancia je „touto“, môže byť akcident „týmto“.⁴⁴

Scotus vychádza z kategoriálneho poriadku (*ex ratione coordinationis praedicamentalis*). Poriadok kategórií je uzavretý tak „zhora“, ako aj „zdola“. Celkom „hore“ sa nachádza prvý predikát, celkom „dole“ singulárny predmet, ktorý je nositeľom celého kategoriálneho usporiadania. Singulárny predmet je určený v rámci kategórie substancie, a nie iným kategoriálnym usporiadaním. Druhy sa predsa nezískavajú pomocou akcidentálnych určení: „človek“ nie je „biely živočích“. Získavajú sa druhovým rozdielom, ktorým je rod kontrahovaný na druh. Prijatie rôznych akcidentálnych určení nemení nič na substancii.⁴⁵

⁴² SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 4 n. 77, ed. Vat. VII 427: ... substantia actu existens, non mutata aliqua mutatione substantiali, non potest de 'haec' fieri non-haec, quia ista singularitas ... non potest alia et alia inesse eidem substantiae, manenti eadem et non substantialiter mutatae; sed substantia actu existens, nulla substantiali mutatione facta in ipsa vel mutata, potest sine contradictione esse sub alia et alia quantitate et quocumque accidente absoluto; igitur nullo tali est formaliter 'haec substantia', hac singularitate, signata.

Individuácia kvantitou je zamietnutá aj z teologického dôvodu, ktorý sa vzťahuje na eucharistické tajomstvo. Keby bola kvantita princípom individuácie, nebola by nijaká transsubstanciácia, tak pred, ako aj po modlitbe kňaza nad chlebom a vínom zostávajú kvantitatívne určenia nezmenené. To by znamenalo, že chlieb a víno by sa po modlitbe kňaza nestali telom a krvou Krista, čo je heretické.

⁴³ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 4 n. 82, ed. Vat. VII 431: ... convenit substantiae primae, ex ratione sua, quod sit 'haec' prius naturaliter quam determinetur aliquo accidente.

⁴⁴ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 4 n. 84-87, ed. Vat. VII 431-433: ... igitur non est 'haec' per quantitatem. ... eo modo substantia est prior naturaliter omni accidente, quo est subiectum omni accidenti. In quantum enim subiectum, probatur esse prius definitione omni accidente, quia sic ponitur in ordine definitionibus 'cuiuslibet' per additamentum; sed ut est subiectum, est 'haec substantia': quia, secundum Philosophum I *Physicorum* et II *Metaphysicorum*, singularium sunt causae singulares ..., ergo singularis accidentia singulare subiectum est causa. Et confirmatur maxime de accidente per accidens, quia illud inest 'primo' singulari.

⁴⁵ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 4 n. 92, ed. Vat. VII 435: Igitur quantumcumque ponatur natura in genere substantiae contrahi ad individua per aliquid alterius generis, remanebit illa natura formaliter communis (contracta, sicut non contracta), - et ideo ponere commune fieri individuum per aliquid alterius generis, est ponere illud esse commune simul et individuum sive singulare. BARTH, T.: *Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Scotus. Eine ontologische Untersuchung (I. Teil, Fortsetzung)*. In: *Wissenschaft und Weisheit*, 16. Jahrgang, 1953, s. 201-202.

Pri udávaní rozdielov v poriadku kategórie substancie sa neprijímajú určenia od iného kategoriálneho poriadku. Substancia je buď zložená, alebo nezložená; zložená substancia je buď žijúca, alebo nežijúca; žijúca substancia je buď senzitívna, alebo nesenzitívna; senzitívna substancia je buď racionálna, alebo neracionálna; racionálna žijúca substancia je „človek“ – t. j. druhový pojem. Princíp individuácie teda bude posledným rozdielom v poriadku kategórie substancie – „tento“ človek.⁴⁶

Scotus zvlášť kritizuje individuáciu kvantitou. Kvantita môže byť chápaná v dvojakom zmysle; ako *quantitas terminata*, teda ako kvantita zviazaná so substanciou, alebo ako *quantitas interminata*, ktorá ostáva počas rozličných zmien konštantná.⁴⁷

Proti prvému chápaniu kvantity Scotus namieťa: ak *quantitas terminata* nasleduje formu v látke, tak je v bytí neskôr. Z toho dôvodu je kvantita neskôr ako singularita kompozita z látky a formy. Z tohto vyplýva, že „táto“ substancia, t. j. už singularizovaná substancia je príčinou singularity kvantity, ktorá je nevyhnutne zviazaná so substanciou.

Aj druhé chápanie kvantity Scotus podrobuje kritike: ak je *quantitas interminata* nemenná počas zmien, ostáva nemennou tak pri vzniku, ako aj pri zániku substancie. Z toho vyplýva, že substancia nemôže byť ňou označená ako „táto“⁴⁸, a preto kvantita nemôže fungovať ako princíp individuácie.

Pozitívny princíp individuácie môže byť akcidentálny alebo substanciálny. Akcidentálny princíp individuácie je v Scotových očiach nedostatočný, preto obracia svoju pozornosť na substanciálnou oblasť, ktorá je tvorená látkou a formou.

V piatej kvestii sa Scotus pýta, či je materiálna substancia individuálna, t. j. „táto“ látkou.⁴⁹ Názor, že princípom individuácie je látka, má svoje korene v Aristotelovej filozofii. Avšak v riešení tohto problému sa Aristoteles prejavuje aporeticky.

Scotus odmieta názor, že by princípom individuácie mala byť látka. Poukazuje na to, že látka je rovnaká tak vo vzniknutom, ako aj

⁴⁶ SOUSEDÍK, S.: *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha : Křesťanská akademie, 1992, s. 43.

⁴⁷ BARTH, T.: *Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Scotus. Eine ontologische Untersuchung (I. Teil, Fortsetzung)*. In: *Wissenschaft und Weisheit*, 16. Jahrgang, 1953, s. 208.

⁴⁸ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 4 n. 99, ed. Vat. VII 439: ... quantitas ista qua substantia est 'haec', signata sic, aut est quantitas terminata, aut quantitas interminata. Non est quantitas terminata, quia illa sequitur esse formae in materia, et per consequens singularitatem substantiae, - quia si substantia est causa eius ut terminata, 'haec substantia' est causa eius ut est haec terminata. Si 'quantitas interminata' est causa quare substantia est 'haec', - contra: illa quantitas, scilicet interminata manet eadem in generato et corrupto; igitur non est causa alicuius signationis terminatae.

⁴⁹ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 5 n. 129, ed. Vat. VII 458: Utrum substantia materialis sit haec et individua per materiam.

v zaniknutom predmete.⁵⁰ Látka chápaná absolútne nie je dôvodom individuácie, pretože nie je zo seba „touto“, a preto treba hľadať princíp, ktorým je „touto“.⁵¹ Keby bola látka princípom individuácie, znamenalo by to, že prameňom najvyššej jednoty a aktuality by bol princíp, ktorý je však prameňom potenciality.⁵²

Hlavný nedostatok riešení princípu individuácie, ktoré Scotus kritizoval bol v tom, že nekomunikovateľnosť indivídua vysvetľovali na základe niečoho spoločného a komunikovateľného.⁵³ Z kritiky týchto koncepcií vyplýva, že hľadaný princíp individuácie musí byť niečím pozitívnym a indivíduu vnútorným. V poslednej kvestii sa Scotus pýta, či materiálna substancia je individuálna cez nejakú entitu, ktorou je prirodzenosť determinovaná k singularite.⁵⁴ Na objasnenie jednoty indivídua, ktorá sa prejavuje v protirečení s rozdelením na subjektívne časti, Scotus prezentuje pozitívnu entitu, ktorá spolu so spoločnou prirodzenosťou konštituuje indivídium.

Pre svoje chápanie princípu individuácie v tomto diele uvádza Duns Scotus dva argumenty. Prvý argument vychádza z konvertibility určení „súčno“ a „jedno“. Ako jednota nasleduje entitu, musí aj numerická jednota, t.j. jednota indivídua, nasledovať nejakú entitu. Entita spoločnej prirodzenosti je odmietnutá, pretože má vlastnú jednotu, ktorá je síce reálna, no menšia než numerická jednota. Preto nasleduje jednota indivídua inú entitu, ktorou je entita spoločnej prirodzenosti determinovaná a s ktorou tvoria dokonalý celok, ktorému zo seba patrí numerická jednota.⁵⁵

⁵⁰ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 5 n. 140, ed. Vat. VII 463: ... materia est eadem in generato et corrupto; igitur habet eandem singularitatem in generato et corrupto.

⁵¹ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 200, ed. Vat. VII 490: Concedo enim quod materia absolute, ut est natura, non est ratio distinctionis vel individuationis; quidquid enim est natura in quocumque genere, totalis vel partialis, non est de se haec, - et ideo inquirendum est per quid sit haec.

⁵² NOONE, T.B.: *Universals and Individuation*. In: *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (ed. Williams, T.). Cambridge : Cambridge University Press, 2003, s. 117.

⁵³ SCOTUS, J. D.: *In Metaph.* VII q. 13 n. 120, ed. Oph. IV 259: Non materia, nec forma, nec esse actu, si differt a forma, propter argumenta facta superius. Contra etiam omnia est: quia quodlibet istorum communicabile. Ergo de ipso est quaerendum: per quid sit hoc, vel per quid repugnat sibi dividi in partes subiectivas? – HOFFMANN, T.: *Individuation bei Duns Scotus und bei dem jungen Leibniz*. In: *Medioevo*. XXIV, 1998, s. 55-56.

⁵⁴ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 142, ed. Vat. VII 463.

⁵⁵ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 169, ed. Vat. VII 474-475: sicut unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem; ergo unitas simpliciter ... si est in entibus ... consequitur per se aliquam per se entitatem; non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est aliqua unitas propria et per se, realis, sicut probatum est in solutione primae quaestionis; igitur consequitur aliquam entitatem aliam, determinantem istam, et illa faciet unum per se cum entitate naturae, quia 'totum' cuius est haec unitas, perfectum est de se.

V druhom zdôvodnení argumentuje Scotus nasledovne. V rozdieloch musí jestvovať posledná príčina všetkých rozdielov, inak by sa mohlo postupovať donekonečna. To isté musí byť aj pri individuách, ktoré sa síce od seba primárne odlišujú, no majú niečo spoločné. Rozdiel na základe prirodzenosti je len medzi druhovo rozdielnymi individuami, napríklad psom a človekom, no v prípade druhovo totožných individuí nemôže spoločná prirodzenosť fungovať ako príčina numerického rozdielu individuí, pretože je nemožné, aby sa v tom istom zhodovali a zároveň sa aj reálne odlišovali. V tomto a tantom predmete rovnakého druhu sú teda prvotne rozlišujúce entity.⁵⁶

Individuácia tak nie je podľa Dunska Scota derivátom všeobecna, ale nadobudnutím ešte väčšej dokonalosti, pretože individuum predstavuje najvyšší stupeň aktuality, jednoty a poznateľnosti.⁵⁷

Scotus objasňuje túto pozitívnu entitu pomocou porovnania s druhovým rozdielom (*differentia specifica*) z *arbor Porphyriana*. „Môžeme druhový rozdiel alebo entitu, od ktorej je druhový rozdiel vzatý, porovnať s tým, čo je pod ňou, alebo s tým, čo je nad ňou, alebo s tým, čo je s ňou na tej istej úrovni.“⁵⁸ Obom rozdielom – druhovému a individuálnemu – bude spoločné to, že určujú alebo „kontrahujú“ či aktualizujú nositeľa, ktorý sa voči nim správa potenciálne (druhový rozdiel určuje rod, individuálny rozdiel určuje druh). V analógii s druhovým rozdielom Scotus pozitívnu individualizujúcu entitu nazýva individuálny rozdiel (*differentia individualis*).⁵⁹

⁵⁶ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 170, ed. Vat. VII 475: omnis differentia differentium reducitur ultimate ad aliqua primo diversa (alioquin non esset status in differentibus); sed individua proprie differunt, quia sunt 'diversa aliquid-idem entia'; ergo eorum differentia reducitur ad aliqua quae sunt primo diversa. Illa autem 'primo diversa' non sunt natura in isto et natura in illo, quia non est idem quo aliqua conveniunt formaliter et quo differunt realiter ... Ergo praeter naturam in hoc et in illo, sunt aliqua primo diversa, quibus hoc et illud differunt (hoc in isto et illud in illo): et non possunt esse negationes, ... nec accidentia ...; igitur erunt aliquae entitates positivae, per se determinantes naturam.

⁵⁷ SCOTUS, J. D.: *In Metaph.* VII q. 15 n. 14, ed. Oph. IV 296: singulare totam entitatem quiditativam superiorum includit, et ultra hoc, gradum ultimae actualitatis et unitatis ... unitas non deminuit, sed addit ad entitatem, et ita ad intelligibilitatem.

⁵⁸ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 176, ed. Vat. VII 478: Differentia quippe specifica, sive entitas a qua sumitur differentia specifica, potest comparari ad illud quod est infra se, vel ad illud quod est supra se, vel ad illud quod est iuxta se.

⁵⁹ Okrem pojmu *differentia individualis* používa Scotus aj iné výrazy: SCOTUS, J. D.: *In Metaph.* VII q. 13 n. 61, Oph. IV 240: „haecitas“; *In Metaph.* VII q. 13 n. 84, Oph. IV 246: „forma individualis“; *In Metaph.* VII q. 13 n. 133, Oph. IV 264: „gradus individualis“; *In Metaph.* VII q. 13 n. 131, Oph. IV 263: „gradus“; *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 177, ed. Vat. VII 478: „entitas individualis“; *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 180-182, ed. Vat. VII 479-481: „realitas individui“; *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 188, ed. Vat. VII 484: „entitas singularitatis“. – HOFFMANN, T.: *Individuation bei Duns Scotus und bei dem jungen Leibniz*. In: *Medioevo*. XXIV, 1998, s. 57.

V rámci porovnania druhového rozdielu s indivíduom sa špecifická entita, na ktorú sa vzťahuje druhový rozdiel, a numerická jednota zhodujú v tom, že obom protirečí rozdelenie na subjektívne časti. Keďže jednota špecifickej entity je menšia než numerická jednota indivídua, môže byť špecifická entita rozdelená na kvantitatívne časti; individualizujúcej entite (*entitas individualis*) však protirečí každé delenie. Keďže menšia jednota má svoju entitu, bolo by neprimerané popierať, že dokonalejšej jednote nepatrí vlastná entita, ktorú jednota nasleduje.⁶⁰

Odlišujú sa však v tom, že druhový rozdiel je odvodený z formy, a teda je niečím spoločným. Keby to isté platilo aj pre princíp individuácie, musel by byť niečím spoločným a bol by nevyhnutný ďalší princíp a tak by sa mohlo pokračovať do nekonečna. Preto je princíp individuácie poslednou realitou pridanou k forme (*ultima realitas formae*). Je niečím, čo forma ako taká nemá a čo završuje jej dokonalosť. Iný rozdiel medzi nimi spočíva v tom, že špecifická entita je vzhľadom na viaceré predmety spoločná a neprotirečí jej vypovedanie o nich. Individualizujúcu entitu nemožno vypovedať o nijakých viacerých veciach, a preto nepatrí esenciálnemu, ale inému poriadku.⁶¹ S individualizujúcou entitou opúšťame kvantitatívnu úroveň, táto entita je úplne odlišná (*primo diversa*) od esenciálnej entity.⁶² Individualizujúca entita je pre nás v terajšom stave nepoznatelná,⁶³ no *per se* je rozumovo poznateľná. Indivíduum je preto *per se* poznateľné, no v terajšom stave ho ako individuálne (teda v jeho princípe individuácie) nepoznáame.⁶⁴

Tak možno chápať posledné druhové rozdiely a individuálne rozdiely ako navzájom porovnateľné. Pomocou pojmu *differentia individualis* Scotus bez pochyb vyjadruje, že individuálny rozdiel, a nie druhový rozdiel, je posledným určujúcim formálnym princípom Porfýriovho stromu.⁶⁵

⁶⁰ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 177-178, ed. Vat. VII 478-479.

⁶¹ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 179-181, ed. Vat. VII 479-480: ... igitur ista entitas, quae de se est alia entitas a quiditate vel entitate quiditativa, non potest constituere totum (cuius est pars) in esse quiditativo, sed in esse alterius rationis.

⁶² SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 6 n. 181, ed. Vat. VII 480: ... quoad aliud etiam est dissimile, quia illa realitas specifica constituit compositum (cuius est pars) in esse quiditativo, quia ipsa est entitas quaedam quiditativa, - ista autem realitas individi est primo diversa ab omni entitate quiditativa. – HOFFMANN, T.: *Individuation bei Duns Scotus und bei dem jungen Leibniz*. In: *Medioevo*. XXIV, 1998, s. 58.

⁶³ SCOTUS, J. D.: *In Metaph.* VII q. 13 n. 158, Oph. IV 271.

⁶⁴ Poznanie indivídua v jeho princípe individuácie Scotus nazýva intuitívnym poznaním, poznanie indivídua v jeho esenciálnych charakteristikách nazýva Scotus abstraktívnym. CHABADA, M.: *Rozumová intuícia podľa Jána Dunsu Scota – základné prístupy*. In: *Studia Neoaristotelica* č. 1 – 2, roč. 3, 2004, s. 85-100; CHABADA, M.: *Abstraktívne poznanie podľa Jána Dunsu Scota – základné prístupy*. In: *Studia Neoaristotelica* č.1, roč. 3, 2006, s. 37-55.

⁶⁵ HOFFMANN, T.: *Individuation bei Duns Scotus und bei dem jungen Leibniz*. In: *Medioevo*. XXIV, 1998, s. 58.

Ako sme uviedli, individualizujúca entita je mimo esenciálneho poriadku, je „poslednou realitou formy“ (*ultima realitas formae*).⁶⁶ Takto možno v každom reálnom kompozite odlíšiť dve jeho hlavné metafyzické časti – spoločnú prirodzenosť, ktorá je zložená zo spoločnej formy a spoločnej látky, a individualizujúcu entitu, ktorá robí všetky tieto časti – aj akcidenty – „týmito“.

Takto chápaný princíp individuácie nie je už viac obmedzený na materiálne substancie, keďže princípom individuácie nie je látka poznačená kvantitou, ale prináleží aj oddeleným nemateriálnym substanciam, za ktoré sa v kresťanskom kontexte pokladali anjeli. Na základe toho môžeme chápať princíp individuácie ako čisto transcendentálno-ontologický, a nie ako kategoriálno-kviditatívny princíp.⁶⁷

Individuum teda možno pojмами len opísať, na jeho jedinečnosť možno len poukazovať: toto-tu. To je aj dôvod umelo vytvoreného pojmu „haecceitas“, ktorý Scotus príležitostne pre individuálny rozdiel používa.⁶⁸ Pojmy nikdy nemôžu vyčerpať individuálne súcno, ale len ho uchopiť v nejakom všeobecnom aspekte a teda len parciálne.⁶⁹

Princíp individuácie je niečím pozitívnym, patrí individuu vnútorne, nie je ani akcidentom, aktuálnou existenciou či látkou, aktualizuje nekontrahovanú prirodzenosť a nakoniec nie je kviditatívny. Spoločná prirodzenosť sa môže vyskytovať len v individuách, jej samostatná existencia je nemožná.⁷⁰ Aj individualizujúca entita nemôže samostatne existovať. Existuje len ako individualita prirodzenosti. Scotus hovorí, že obe – spoločná prirodzenosť a individualizujúca entita – sú obsiahnuté jed-

⁶⁶ BOULNOIS, O.: *Genèse de la théorie scotiste de l'individuation*. In: P.-N. Mayaud (ed.): *Le problème de l'individuation*. Paris : J. Vrin, 1991, s. 68. „L'individuation s'ajoute à la forme en étant tirée de la forme, mais elle n'est pas une autre forme: elle est d'emblée autre que la forme.“

⁶⁷ HONNEFELDER, L.: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Entität und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg : Meiner Verlag, 1990, s. 132.

⁶⁸ Výraz *haecceitas* sa vyskytuje v diele *Ordinatio* len raz (k Adnotatio k I d. 17 p. 2 q. 1 n. 214, ed. Vat. V 245), šesťkrát sa vyskytuje v diele *Reportationes Parisiensis* a dvakrát v *Komentári k Aristotelovej Metafyzike*. Por. Rep. II d. 12 q. 5 n. 1, 8, 12-14. ed. Viv. XXIII 25b., 29a., 31b-32a; *In Metaph.* VII q. 13 n. 61, 176. ed. Oph. IV 240, 278. V kritickej edícii sa uvádza termín *haecitas*. – Por.: SCHMIDT, A.: *Der Denkansatz des Johannes Duns Scotus*. In: Duns-Scotus-Lesebuch. (Schneider, H., Schlosser, M., Zahner, P. Hrsg.). Mönchengladbach : B. Kühlen Verlag, 2008, s. 75.

⁶⁹ SCHMIDT, A.: *Der Denkansatz des Johannes Duns Scotus*. In: Duns-Scotus-Lesebuch. (Schneider, H., Schlosser, M., Zahner, P. Hrsg.). Mönchengladbach : B. Kühlen Verlag, 2008, s. 76.

⁷⁰ SCOTUS, J. D.: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 34, ed. Vat. VII 404; *In Metaph.* VII q. 13 n. 136, ed. Oph. IV 265.

notným spôsobom (*continentia unitiva*) v niečom treťom, totiž v indivíduu.⁷¹

Záver – dôsledky v antropológii

Ak v gréckej filozofii je indivídium akýmsi derivátom všeobecna a tým niečím nedokonalým, u Scota je tomu naopak. Všeobecno je časťou indivídua a indivídium predstavuje tak najvyšší stupeň aktuality, jednoty a poznateľnosti.⁷² Z analýza Scotových textov teda môžeme zhrnúť nasledovné hlavné črty indivídua.⁷³ Prvou z nich je jeho neexemplifikovateľnosť. Spoločná prirodzenosť je exemplifikovaná vo viacerých indivíduách toho istého druhu, no indivídium nemožno exemplifikovať. Neexemplifikovateľnosť nadväzuje neredukovateľnosť, výnimočnosť a esenciálna plnosť. Neopakovateľnosť a neredukovateľnosť indivídua, najmä ľudskej osoby, je dokonalosťou, ktorá je väčšia než všetko iné v materiálnom svete. Ak je spoločná prirodzenosť vedecky poznateľná a vysvetliteľná, dôstojnosť osoby, ktorá je zakotvená v jedinečnom princípe individuácie, takou nie je. Osoba je nekomunikovateľná a tým je „najhlbšou samotou“ (*ultima solitudo*), pretože človek sa tu nezakúša len vo svojej pôvodnej jedinečnosti, ale aj ako sám.⁷⁴

Toto vyzdvihnutie individuálneho v jeho jedinečnosti vychádza zo Scotovej vízie stvorenia. Boh vo svojej milujúcej láske nechce nič všeobecné – človekovitosť, ale tohto človeka s jeho neredukovateľnými vlastnosťami. Tým sa všetkým individuálnym veciam prepožičiava výnimočnosť, vlastná dôležitosť a dôstojnosť a to zvlášť v prípade človeka. Každý človek je tak v rámci celého ľudstva niečím neopakovateľným a

⁷¹ SCOTUS, J. D.: *In Metaph.* VII q. 13 n. 138, ed. Oph. IV 265: ... natura non continet unitivum illud gradum, sed compositum ex natura, et illo gradu.

⁷² SCOTUS, J. D.: *In Metaph.* VII q. 15 n. 14, ed. Oph. IV 296: ... singulare totam entitatem quidditativam superiorum includit, et ultra hoc, gradum ultimae actualitatis et unitatis ... unitas non deminuit, sed addit ad entitatem, et ita ad intelligibilitatem.

⁷³ KOSZKAŁO, M.: *Struktura bytu indywidualnego i jego jednostkowienie według bł. Jana Dunska Szkota*. In: *Filozofia Franciszkanów II. Niepokalanów* : Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2005, s. 29-30.

⁷⁴ SCOTUS, J. D.: *Ord.* III d.1 q.1 n.17, ed. Viv. XIV 45: Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis at aptitudinalis alterius naturae. – Por. SCHMIDT, A.: *Der Denkansatz des Johannes Duns Scotus*. In: *Duns-Scotus-Lesebuch*. (Schneider, H., Schlosser, M., Zahner, P. Hrsg.). Mönchengladbach : B. Kühlen Verlag, 2008, s. 77.; FREYER, J. B.: *Die Anthropologie des Johannes Duns Scotus: Homo assumptus*. In: *Duns-Scotus-Lesebuch*. (Schneider, H., Schlosser, M., Zahner, P. Hrsg.). Mönchengladbach : B. Kühlen Verlag, 2008, s. 213.

nekopírovateľným.⁷⁵ Môžeme povedať, že „haecceita“ je našim osobným darom od Boha.⁷⁶

Scotus tak dvoma spôsobmi zakotvil dôstojnosť osoby – ontologicko-filozoficky a aj teologicky. Ontologicko-filozofické zdôvodnenie sa zakladá na jedinečnosti každého človeka, teologické na vízii stvorenia a poukazuje na osobnú lásku osobného Boha, na dialogicko-personalistický rozmer kresťanského chápania Boha. Byť osobou a individuom sa dopĺňajú a vyzdvihujú dôstojnosť človeka.⁷⁷

Zoznam použitej literatúry

Primárna literatúra

- AKVINSKÝ, T.: *Summa theologiae I*. <http://www.krystal.op.cz/sth/sth.php>
 ARISTOTELES: *Kategórie*. In: Antológia z diel filozofov II (Od Aristotela po Plotína). Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1972.
 BOETHIUS, A. M. S.: *Teologické traktáty*. Praha : Krystal OP, 2004.
 SCOTUS, J. D.: *Opera omnia*. Paris : Vivès, 1891 – 1895.
 SCOTUS, J. D.: *Opera omnia*. (studia et cura Commissionis Scotisticae, ed. C. Balić), Vaticano, 1950 – .
 SCOTUS, J. D.: *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*. (Oph. I) ed. G. Etzkorn, New York : The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1999.
 SCOTUS, J. D.: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. (Oph. III - IV) ed. G. Etzkorn, New York : The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1997.

Sekundárna literatúra

- BARTH, T.: *Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Scotus. Eine ontologische Untersuchung (I. Teil, 2. Fortsetzung)*. In: *Wissenschaft und Weisheit*, 17. Jahrgang, 1954, s. 17, s. 112-136.
 BOULNOIS, O.: *Genèse de la théorie scotiste de l'individuation*. In: P.-N. Mayaud (ed.): *Le problème de l'individuation*. Paris : J. Vrin, 1991, s. 51-77.
 FREYER, J. B.: *Die Anthropologie des Johannes Duns Scotus: Homo assumptus*. In: *Duns-Scotus-Lesebuch*. (Schneider, H., Schlosser, M.,

⁷⁵ FREYER, J. B.: *Die Anthropologie des Johannes Duns Scotus: Homo assumptus*. In: *Duns-Scotus-Lesebuch*. (Schneider, H., Schlosser, M., Zahner, P. Hrsg.). Mönchengladbach : B. Kühlen Verlag, 2008, s. 211 – 212.

⁷⁶ WOLTER, A. B.: *Introduction*. In: *Duns Scotus' Early Oxford Lecture on Individuation*. Santa Barbara, CA : Old Mission Santa Barbara, 1992, s. xxvii.

⁷⁷ FREYER, J. B.: *Die Anthropologie des Johannes Duns Scotus: Homo assumptus*. In: *Duns-Scotus-Lesebuch*. (Schneider, H., Schlosser, M., Zahner, P. Hrsg.). Mönchengladbach : B. Kühlen Verlag, 2008, s. 212.

- Zahner, P. Hrsg.). Mönchengladbach : B. Kühlen Verlag, 2008, s. 209-220.
- HOFFMANN, T.: *Individuation bei Duns Scotus und bei dem jungen Leibniz*. In: Medioevo. XXIV, 1998, s. 31-87.
- HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Band 16. Münster : Aschendorff, 1979.
- HONNEFELDER, L.: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Entität und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg : Meiner Verlag, 1990.
- HONNEFELDER, L.: *Natura communis*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 6: Mo-O. Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.). Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, s. 494-504.
- CHABADA, M.: *Rozumová intuícia podľa Jána Dunska Scota – základné prístupy*. In: Studia Neoaristotelica č. 1 – 2, roč. 3, 2004, s. 85-100.
- CHABADA, M.: *Abstraktívne poznanie podľa Jána Dunska Scota – základné prístupy*. In: Studia Neoaristotelica č.1, roč. 3, 2006, s. 37-55.
- CHABADA, M.: *Ontologické implikácie teórie poznania u Jána Dunska Scota*. In: Teologické studie. roč. VII, č. 2, 2006, s. 5-14.
- KOSZKAŁO, M.: *Struktura bytu indywidualnego i jego jednostkowienie według bł. Jana Dunska Szkota*. In: Filozofia Franciszkanów II. Niepokalanów : Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2005, s. 25-35.
- KURIC, M.: *Individuácia primárnych zložených substancií v diele Tomáša Akvinského*. In: Acta Facultatis Theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis, roč. IV, č. 1, 2004, s. 4-16.
- MACHULA, T.: *Materie a nemateriální substance podle Bonaventury a Tomáše Akvinského*. In: Filosofický časopis, roč. 57, 2009, č. 2, s. 209-220.
- NOONE, T.B.: *Universals and Individuation*. In: The Cambridge Companion to Duns Scotus (ed. Williams, T.). Cambridge : Cambridge University Press, 2003, s. 100-128.
- NOVÁK, L.: *Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu*. In: Filosofický časopis. roč. 52, č. 4, 2004, s. 569-581.
- SONDAG, G.: *Duns Scot. Le principe d`individuation. Introduction, traduction et notes*. Paris : J. Vrin, 1992.
- SCHMIDT, A.: *Der Denkansatz des Johannes Duns Scotus*. In: Duns-Scotus-Lesebuch. (Schneider, H., Schlosser, M., Zahner, P. Hrsg.). Mönchengladbach : B. Kühlen Verlag, 2008, s. 39-81.
- SOUSEDÍK, S.: *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha : Křesťanská akademie, 1992.
- SOUSEDÍK, S.: *Identitní teorie predikace*. Praha : OIKOYMENH, 2006.

WOLTER, A. B.: *Introduction*. In: Duns Scotus' Early Oxford Lecture on Individuation. Latin Text and English Translation. Santa Barbara, CA : Old Mission Santa Barbara, 1992, s. ix-xxvii.

WOLTER, A. B.: *The Realism of Scotus*. In: *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. (ed. by Adams, M. M.). New York – London : Cornell University Press, 1990, s. 42-53.

Liturgická úcta nových gréckokatolíckych blahoslavených

VOJTECH BOHÁČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Church of the blessed and the saints has always given and still gives examples and ideals to believers. It is done every year by remembrance in liturgical calendar. Liturgical texts of fete commemorate the events of the life of the celebrated, heroic acts and encouragement to follow them. Liturgical texts to reverence of three blessed Greek Catholic martyrs follows the same structure according to it the liturgical reverence of blessed bishop-martyr P. P. Gojdic is analysed. To reverence of blessed bishop-martyr Vasil Hopko and regular priest Dominik Metod Trcka there are only "molebdens" available.*

Key words: *bishop, liturgy, devotion, blessed, ideal.*

1 Úvod

Dvadsaťte storočie bolo storočím dvoch veľkých svetových vojen, v ktorých boli postihnuté a ťažko trpeli mnohé národy. Vznikli aj rozličné zhubné ideológie, ktoré útočili na kresťanské hodnoty a Cirkev, ktorú chceli likvidovať. Na území bývalého Československa prvým terčom likvidácie totalitného režimu bola Gréckokatolícka cirkev, ktorá bola zrušená na tzv. Prešovskom sobore 28. 04. 1950¹. Na čele Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva vtedy stál blahoslavený Pavel Peter Gojdič.

1. Blahoslavený Pavel Peter Gojdič, OSBM (1927-1960) bol šiestym prešovským biskupom. Narodil sa v rodine gréckokatolíckeho kňaza 17. júla 1888 v Ruských Pekľanoch.² Teologické štúdiá začal v Prešove a ukončil v Budapešti. Dňa 27. augusta 1911 prijal kňazské svätenie z rúk biskupa Dr. Jána Vályiho. Pôsobil ako kaplán, prefekt eparchiálneho internátu, katechéta, protokolista, archivár a od r. 1919 ako riaditeľ bis-

¹ ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*. Prešov : Petra, 1999, s. 99.

² POTAŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO P.Smólk, 1999, s15.

kupskej kancelárie. Do Rádu sv. Bazila Veľkého vstúpil 20. júla 1922 na Černečej Hore pri Mukačeve, kde prijal rehoľné meno Pavel. Za apoštolského administrátora Prešovskej eparchie bol vymenovaný 14. septembra 1926. Na biskupa harpašského 7. marca 1927 a konsekrovaný bol 25. marca 1927 v Bazilike sv. Klimenta v Ríme tromi biskupmi: Dionýzom Nyáradym, biskupom križevacským, Jozafátom Kocylovským, OSBM, biskupom premyslevským a Konštantínom Bohačevským, biskupom z Philadelphie.³ Apoštolským administrátorom Mukačevskej administratúry na Slovensku a stal sa 13. apríla 1939. V zložitých podmienkach Slovenského štátu sa stal trňom v oku vládnych predstaviteľov, preto požiadal o abdikáciu. Pápež Pius XII. jeho rezignáciu odmietol a 19. júna 1940 ho vymenoval za sídelného biskupa Prešovskej eparchie. Zaslúžil sa o povznesenie duchovného života kňazov a veriacich. Zriadil niekoľko nových farností. Povzbudzoval k úcte Božského Srdca, Najsvätejšej Eucharistie, k mariánskej úcte a napomáhal dielu ľudových misií. V roku 1943 vyhlásil Eucharistický rok v celej Prešovskej eparchii a v roku 1944 Mariánsky rok.

Na jeho pozvanie prišli v r. 1928 do Prešovskej eparchie pôsobiť Sestry služobnice Nepoškvrnenej Panny Márie. Vybudoval sirotinec, založil gréckokatolícke gymnázium, podporoval cirkevné školstvo, kňazský seminár, internáty a tiež veľkú pozornosť venoval vydávaniu duchovnej literatúry. V roku 1950 po tzv. Prešovskom sobore bol uväznený a vo vykonštruovanom procese dňa 15. januára 1951 odsúdený na doživotie, pokutu 200 tisíc korún a stratu občianskych práv.⁴

Zomrel v deň svojich narodenín – 17. júla 1960 v leopoldovskej väznici a bol pochovaný na väzenskom cintoríne pod č. 681. Dňa 29. októbra 1968 boli jeho telesné pozostatky exhumované a uložené v krypte prešovskej katedrály a v roku 1982 premiestnené z krypty do Kaplnky sv. apoštolov Petra a Pavla do sarkofágu, ktorý bol zhotovený podľa návrhu majstra Mikuláša Klimčáka. Biskup Pavel Gojdič, OSBM bol 27. septembra 1990 súdne rehabilitovaný a vyznamenaný in memoriam Rádcom T. G. Masaryka II. triedy. Pribinov kríž I. triedy in memoriam mu bol udelený na návrh vlády SR prezidentom Rudolfom Schusterom 3. januára 2000. Proces blahorečenia našich biskupov sa začal už v roku 1986 v USA, pretože u nás vládol komunistický režim. Svätý Otec Ján Pavol II. ho 4. novembra 2001 na námestí sv. Petra v Ríme vyhlásil za blahoslaveného. Jeho telesné pozostatky sú uložené k verejnej úcte v sarkofágu – v Kaplnke sv. Kríža v Katedrále sv. Jána Krstiteľa v Prešove.

³ POTAŠ, M.: *Žitja, viddane Bogovi I.* Lviv : Žovkva, 1994, s. 91-92.

⁴ ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989.* Prešov : Petra, 1999, s. 103.

Vedením mesta Prešov mu bol 11. novembra 2003 udelený titul in memoriam: čestný občan mesta Prešov.⁵

2. Blahoslavený ThDr. Vasil Hopko bol prvým pomocným biskupom Prešovskej eparchie. V čase, keď na čele Prešovskej eparchie bol bl. biskup Pavel Peter Gojdič, OSBM, bol 02.01.1947 pápežom Píom XII. vymenovaný za titulárneho midilského a pomocného prešovského biskupa blahoslavený ThDr. Vasil Hopko⁶ (1947-1976). Narodil sa 21. apríla 1904 v Hrabskom pri Bardejove. Študoval na gymnáziách v Bardejove a Prešove. Teologické štúdiá absolvoval v Gréckokatolíckom eparchiálnom seminári v Prešove. Sviatosť kňazstva prijal 3. februára 1929 v Prešove z rúk biskupa Pavla Petra Gojdiča, OSBM. Ako kňaz zorganizoval gréckokatolícku farnosť v Prahe. Pôsobil ako špirituál v gréckokatolíckom seminári v Prešove. Vyučoval na Vysokej škole bohosloveckej v Prešove morálnu a pastorálnu teológiu. Pôsobil ako tajomník biskupskej kancelárie. Bol redaktorom časopisu Blahovistnik. Svoj vzťah k Cirkvi dokumentoval publikačnou činnosťou. Ako kňaz sa svojím pôsobením usiloval u veriacich prehĺbovať vieru a národnú znášanlivosť. Biskupskú vysviacku prijal z rúk prešovského biskupa Pavla Petra Gojdiča 11. mája 1947. Po tzv. Prešovskom sobore r. 1950 odmietol násilnú pravoslavizáciu. V zinscenovanom procese bol Štátnym súdom v Bratislave odsúdený na pätnásť rokov odňatia slobody, na peňažnú pokutu 20 tisíc Kčs, stratu občianskych práv a konfiškáciu majetku. Bol väznený v Ruzyni, Ilave, Leopoldove a vo Valdiciach. Pre podlomené zdravie bol r. 1963 z väzenia prepustený a internovaný v kláštore v Oseku – v Čechách, kde bol pod stálym policajným dozorom. V r. 1968 sa vrátil na Slovensko. Hneď sa zapojil do aktivít za legalizáciu Gréckokatolíckej cirkvi, ktorá bola totalitným režimom v roku 1950 násilne zlikvidovaná. Za svätiaceho biskupa bol potvrdený 2. apríla 1969. Zomrel na následky väzenia 23. júla 1976 v Prešove. Pochovaný bol v krypte prešovského katedrálneho chrámu. Ako pomocný biskup bol pravou rukou biskupa Pavla Petra Gojdiča, OSBM, ktorého hrdinsky nasledoval až po obetovanie vlastného života. Pápež Ján Pavol II. vyhlásil biskupa mučeníka ThDr. Vasilu Hopka za blahoslaveného 14. septembra 2003 v Bratislave. Jeho telesné pozostatky sú uložené v sarkofágu – V Kaplnke sv. apoštolov Petra a Pavla v prešovskej katedrále. Vedením mesta Prešov mu bol 11. novembra 2003 udelený titul in memoriam: čestný občan mesta Prešov.⁷

⁵ Schematizmus gréckokatolíckej prešovskej eparchie, Prešov: GkBÚ, 2004, s. 26-27

⁶ HROMNÍK, M.: *Blahoslavený Vasil Hopko*. Trnava: knižnica Posla, 2003, s. 14

⁷ Schematizmus gréckokatolíckej prešovskej eparchie, Prešov: GkBÚ, 2004, s. 27-28

2 Liturgická úcta blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča

Proces blahorečenia biskupa – mučeníka P. P. Gojdiča sa zavŕšil úspešne jeho zaradením medzi blahoslavených.

1. Už v záverečnej fáze procesu sa nastolila otázka liturgických textov k úcte nového blahoslaveného. Prešovský biskup Ján Hirka poveril liturgickú komisiu vypracovaním základného textu – tropára a kondáku k úcte blahoslaveného.⁸ Tropár a kondák zostavil kňaz prešovskej eparchie Mgr. Marek Durlák spolu aj s pobožnosťou k úcte blahoslaveného P. P. Gojdičovi. Po prejednaní a zdokonalení textu liturgická komisia text predložila prešovskému biskupovi na schválenie. Po udelení nihil obstat cenzorom⁹, mons. Ján Hirka udelil textom molebena Imprimatur¹⁰ a po blahorečení v Ríme na svätej liturgii prvýkrát zaznel tropár a kondák k úcte nového blahoslaveného 04. 11. 2001. Vo večnom meste prvýkrát zaznel aj moleben k úcte nového blahoslaveného. Oficiálne texty spradované do dňa blahorečenia sa začali v liturgii používať dňom blahorečenia. Texty sú k úcte k blahoslaveného vyhotovené v cirkevno-slovanskom a v slovanskom jazyku¹¹.

2. Liturgické texty k liturgii hodín sa vytvárali¹² od blahorečenia a v súčasnosti¹³ sú práce v záverečnej fáze v liturgickej komisii. Skoro s istotou možno tvrdiť, že až na prípadné jazykové korektúry v textoch mimoriadne zmeny nebudú, môžeme ich na tejto konferencii prezentovať.

a) Odkazy v liturgických textoch na život blahoslaveného

V liturgických textoch odkazy na život svätca sú na rôznych miestach. Preto je užitočné zhromaždiť z liturgických textov odkazy na život blahoslaveného. Je pravda, že texty neobsahujú životopisné dáta, predsa sa dotýkajú niekoľkých udalostí, ktoré v živote blahoslaveného Pavla boli pre neho charakteristické a dôležité. Zvlášť sa vyzdvihuje jeho vernosť Petrovmu stolcu aj za cenu mučeníckej smrti.

O príchode na svet hovorí text veľmi pôsobivo a ľudsky: „Keď sa ozval v dome tvoj detský plač¹⁴ a rodičia videli, že im Boh požehnal utešené dieťa „zaplesali šťastní tvoji rodičia“¹⁵. Chlapec sa narodil v ro-

⁸ Poverenie bolo ústne. V archíve GkBÚ sa o poverení nenachádzajú žiadne dokumenty. Autor bol v tom čase predsedom liturgickej komisie

⁹ Nihil obstat o. Anton Mojžiš, Prešov, 15. 10. 2001

¹⁰ Imprimatur Mons. Ján Hirka, prešovský biskup, 15. 10. 2001, č. j. 3049/2001

¹¹ Text tropára a kondáku si vyžiadala aj eparchia Hajdúdorog k prekladu do maďarského jazyka (2005)

¹² Vytvoril ich Mgr. Marek Durlák

¹³ Záver roku 2007

¹⁴ Druhá sloha na Pane ja volám

¹⁵ Druhá sloha na Pane ja volám

dine kňaza, preto text hneď upriamuje pozornosť aj na narodenie sa Boha, keď skonštatuje „pri svätom krste nazvali ta Petrom“¹⁶. Ovzdušie rodine blahoslaveného prirovnáva na základe Nového zákona k ovzdušiu Nazaretskej rodiny: „nenápadne... vyrastal si v dome svojich rodičov“¹⁷ kde rodičia s horlivosťou a oddanosťou „podľa príkladu Jozefa a Márie“¹⁸ ho tak vychovávali, že bol v obľube u Boha i u ľudí.

V ďalšom texte sa hovorí o dôležitom medzníku v živote mladého Petra: „stal sa kňazom Nového zákona“¹⁹, aby sprítomňoval Kristovu obeť a zvolával na ľud požehnanie. Text vyzdvihuje upriamenie sa Petra v kňazskej službe na modlitbu a Eucharistiu, ktoré „stali sa jeho ustavičným pokrmom a zárukou večného života“²⁰

Text si nemôže nevšimnúť kňaza – rehoľníka. Oslovený Ježišom opustiť všetko „túžiš... obliecť si habit mnícha“²¹. Presne sa určí aj miesto nástupu a rád, ktorý si kňaz Peter vybral: „Černečia hora prijala ta za syna rodiny svätého Bazila Veľkého“²². Zákonite k vstupu do rádu patrí aj výber rehoľného mena, čo sa v texte jednoducho oznámi: „prijal (si) nové meno Pavol“²³. Tropár veľmi obsažne podáva v jednej vete toto rozhodnutie blahoslaveného: „Túžil si mu slúžiť v tichu a jednoduchosť srdca“.

Blahoslavený Pavol Peter Gojdič chcel sa riadiť mníšskymi pravidlami svätého Bazila Veľkého. Najvyšším veľkňazom bol povolaný na biskupský stolec a „chirotoniu prijal v starom meste v Ríme“²⁴ hovorí liturgický text o prijatí do kolégia biskupov Katolíckej cirkvi. Prorockú víziu o jeho biskupskej službe vyslovil pápež pri odovzdávaní kríža mu povedal: „Tento kríž je len slabým symbolom tých utrpení, ktoré na teba zošle Pán, môj milovaný syn, v tvojej biskupskej službe“²⁵. Ďalší text hovorí o láske Boha k svojmu služobníkovi, ktorý ho miloval v duchu svojho biskupského hesla: „Boh je láska, milujme ho“ a „preto si ho povolal vo výročný deň jeho narodenia“²⁶.

b) V cieľi

Deň pozemskej smrti pre kresťana je dňom narodenia sa pre nebo. O dosiahnutí konečného cieľa blahoslaveným Pavlom liturgická pieseň hovorí: „vstupuje do slávy nebeského príbytku a pristupuje k nesmrteľ-

¹⁶ Druhá sloha na Pane ja volám

¹⁷ Tretia sloha na Pane ja volám

¹⁸ Tretia sloha na Pane ja volám

¹⁹ Štvrtá sloha na Pane ja volám

²⁰ Šiesta sloha na Pane ja volám

²¹ Prvá veršová sloha veľkej večierne

²² Druhá veršová sloha veľkej večierne

²³ Tretia veršová sloha veľkej večierne

²⁴ Ikos utierne

²⁵ Prvá sloha Chvál na utierni

²⁶ Štvrtá sloha Chvál na utierni

nému Kráľovi“²⁷. Ďalší liturgický hymnus na základe podobenstva o kráľovskej svadbe formuluje takto o blahoslavenom v oslávení: „raduje sa teraz v nebeskej svadobnej sieni“²⁸. V jagajúcom nebeskom Jeruzaleme, kde sú nespočetné zástupy Božích služobníkov „tam stojí pred Kristom Kráľom aj mučeník Pavol“²⁹. Pre cnostný, ponížený, milosrdný život a súcit s chudobnými biskup Pavol prijal si odmenu verných a múdrych služobníkov“³⁰ a v nebeskej sláve má „korunu čo ho zdobí ako kráľa“³¹. K najstarobylejším vyjadreniam istoty dosiahnutia spásy, patrí aj symbol mučeníckeho víťazného venca. Autor textu vyzdvihuje tento hrdinský prvok blahoslaveného Pavla slovami „Velebíme ťa, biskup a mučeník Pavol, lebo pre vieru v jednotu Cirkvi, Boh ťa ozdobil mučeníckym vencom“³². Myšlienka v synonymnej forme hovorí o Bohom poučenom blaženom mučeníkovi, že „prijal korunu mučeníctva“³³.

Odmena za vernosť a vytrvalosť v rozmanitých pozemských zápasoch, „stal si sa hodným prijať vence v nebeskom kráľovstve“³⁴.

K všetkým týmto myšlienkám o oslave sa pripája opačná formulácia, ktorá nehovorí o kráľovstve, ale naopak o sluhovi, ktorého Boh povýšil k nebeskej službe. Toto povýšenie znamená, že blahoslavený Pavol dosiahol cieľ keď ho „On (Boh) povýšil svojho služobníka Pavla“³⁵.

Skutočnosť, že blahoslavený Pavol dosiahol spásu a prebýva v nebi potvrdzuje formulácia, že : „anjeli prijali tvoju blaženú dušu“³⁶. Okrem toho v vzácne relikvie tela blahoslaveného pri ktorých „prednášame svoje modlitby, a ty... prinášaš ich pred tvár dobrotivého Kráľa“³⁷.

c) Vzor

Svätí a blahoslavení svojim príkladným životom podľa Božích prikázaní dosvedčujú, že je možné ich nasledovať. Každý sa môže zapojiť do Kristovho paschálneho tajomstva ako oni veď boli tiež pozemšťanmi, ako ktokoľvek iný. Podobne je to aj v živote blahoslaveného biskupa Pavla. Hovorí sa o tom na dvoch miestach: „jeden spomedzi nás, náš brat a otec, vstupuje do nebeského príbytku“^{38 39}. Ježiš Kristus pripravil

²⁷ Sloha na Sláva na Pane ja volám. Opakuje sa na utierni po evanjeliu

²⁸ Prvá litijná sloha

²⁹ Druhá litijná sloha

³⁰ Sloha na Sláva vo veršových slohách.

³¹ Sloha na Sláva vo veršových slohách

³² Velebenie utiereň

³³ Druhý tropár 7. ódy

³⁴ Druhý tropár 1. ódy na utierni

³⁵ Prvá a tretia litijná sloha

³⁶ Deviata óda, druhý tropár

³⁷ Tretí sedalen, utiereň

³⁸ Sloha na Sláva na Pane ja volám

³⁹ Sloha po evanjeliu na utierni

v Otcovom dome príbytky tým, ktorí zachovávajú jeho prikázania a preto aj blahoslavený Pavol bol ten ktorého „Božia milosť zdobila“⁴⁰. Aj mníšsky život bol stavom, v ktorom jeho „pravidlá (pre neho) boli prameňom živej vody“⁴¹.

K plneniu Božej vôle počas jednotlivých etáp svojho života mučeník Pavol pridával aj osobné prvky k horlivej spolupráci s Bohom. Modlitbebné spevy vyzdvihujú jeho sebazápor v obmedzení spánku: „nedoprial si si zdriemnutia ani spánku pre svoje oči“⁴². Neobchádzajú ani jeho záľubu v pôste: „telo si umŕtvil pôstom a modlitbami“⁴³ alebo na inom mieste: „tvoj život žiaril pôstom“⁴⁴. Pôst dokonca je v texte pokladaný za prvok, ktorým sa blahoslavený Pavol „najprv sa osvedčil pôstom“⁴⁵ a až po svedectve pôstom, prichádza svedectvo martýria. Blahoslavený Gojdič v tomto svojom sebazápore zrealizoval, ale aj odovzdal ako nasledovaniahodný vzor evanjelia o sile pôstu v duchovnom snažení, čo liturgický text náležite vyzdvihuje. Liturgický text náležite oceňuje skutočnosť apoštolskej služby blahoslaveného Pavla formuláciou „raduj sa nástupca apoštolov“⁴⁶. V súvislosti so službou biskupa liturgické formulácie sa zmieňujú o učiteľskom poslaní blahoslaveného k zverenému ľudu: „osvecuješ veriacich svojimi slovami“⁴⁷. Oznámenie textu, že „prúdom svojho učenia zahradiť si potoky bludov“⁴⁸ akceptuje učiteľský úrad biskupa, ako jeden z jeho podstatných poslaní. Aj kondák blahoslaveného považoval za dôležité spomenúť skutočnosť, že „učíš nás svojimi slovami“⁴⁹. Náuku, ktorú prioritne učí, dopĺňuje iný spev citovaním jeho biskupského hesla: „Boh je láska, milujme ho“⁵⁰.

Všeobecný záber učenia osláveného biskupa Pavla autor reálne vystihol vetou: „širil si náuku na všetky strany“⁵¹. Vynachádzavosť biskupa učiteľa sa nezastavila len v slovnej náuke „ale aj písal veriacim o Božej múdrosti“⁵². Horlivosť a vynachádzavosť blahoslaveného pri ohlasovaní učenia Krista je vzor pre všetkých, ktorí sú v biskupskej službe.

Na základe životopisu, ktorý autor poznal, približuje aj utrpenie biskupa mučeníka. Kristovi slúžil „vynikajúc v bolesti a v utrpení“⁵³.

⁴⁰ Prvá sloha na Pane ja volám

⁴¹ Druhá sloha na Pane ja volám vo veršových slohách

⁴² Prvý tropár III. ódy, utiereň

⁴³ Prvý tropár V. óda, utiereň

⁴⁴ Prvý tropár VII. ódy, utiereň

⁴⁵ Ikos, utiereň

⁴⁶ Štvrtý sedalen, utiereň

⁴⁷ Sedalen v kánone, utiereň

⁴⁸ Prvý tropár, V. ódy, utiereň

⁴⁹ Kondák zo služby blahoslaveného

⁵⁰ Ikos, utiereň

⁵¹ Prvý tropár VIII. ódy, utiereň

⁵² Druhý tropár VIII. ódy, utiereň

⁵³ Prvý sedalen, utiereň

Utrpenie nielen znášal ale „odvážne sa postavil voči utrpeniu⁵⁴“, čo v jeho postoji znamenalo, že „sta mečom premohol pluky démonov⁵⁵“. Za tieto rozhodné a správne postoje svätenie predstavuje koniec jeho života už v perspektíve blaženej večnosti „keď konštatuje o jeho živote že na zemi svoj božský život si zakončil utrpením“. Text blahoslaveného Pavla predstavuje ako každodenný vzor k nasledovaniu v pokore, poslušnosti a v ochote odpúšťať. Blahoslavený aj v tomto smere pracoval na sebe „vynikajúc v pokore a poslušnosti⁵⁶“ a preto bolo na ňom zreteľne badať, že ho „zdobila poníženosť a láska⁵⁷“. Všetky súvislosti vystihol autor v tropári, ktorý sa oplatí uviesť celý: „Keď Pán uzrel úžasnú výšku tvojej pokory, obdaroval ňu z nebies silou slova, ktorým bola pokorená hrozná pýcha bludov⁵⁸“.

Odpúšťanie je požiadavka evanjelia ale aj Pánovej modlitby: odpusť nám, ako aj my odpúšťame svojim vinníkom. V dlhoročnom väznení blahoslavený Pavol prešiel cez obrovské utrpenie, fyzické násilie a ťažko predstaviteľné uponížovanie. Celé obdobie autor textov zhrnul akoby obrovský skutok odpustenia z lásky „veď len pre ňu dokázal vo väzení povedať: Mne ešte nikto nikdy neublížil⁵⁹“. Z odpustenia nastupuje opravidlý postoj, sila a prajnosť i voči nepriateľom, čo v príklade mučeníka Pavla text nezabúda vyjadriť: „Raduj sa, lebo si odpustil svojim nepriateľom⁶⁰“. Vzor odpúšťania

d) Orodovník

Liturgické hymny k úcte svätých o ich orodovaní zvyknúť hovoriť dvojakým spôsobom: buď predstavia fakt orodovania za nás, alebo my ich prosíme o nebeský príhovor. Je tomu tak i v prípade blahoslaveného P. P. Gojdiča.

Z 19. textov o orodovaní v siedmich sám autor piesní žiada o vypočutie odvolávajúc sa na jeho modlitby ako orodovníka. Mimo-riadne zaujímavé sú tieto formulácie použitím výrazov Trojici z trojsvätej piesne s prosbou o spásu a osvietenie duší:

„ Na jeho príhovor, Svätý Bože, spas a osviet naše duše⁶¹“

„ Na jeho príhovor, Svätý Silný, spas a osviet naše duše⁶²“

„ Na jeho príhovor, Svätý Nesmrteľný, spas a osviet naše duše⁶³“

⁵⁴ Prvý tropár I. ódy, utiereň

⁵⁵ Prvý tropár IV. ódy, utiereň

⁵⁶ Prvý sedalen, utiereň

⁵⁷ Sloha na Sláva vo veršových slohách veľkej večierne

⁵⁸ Druhý tropár IV. ódy, utiereň

⁵⁹ Tretia sloha Chvál, utiereň

⁶⁰ Sloha na Sláva Chvál, utiereň

⁶¹ Prvá sloha na Pane ja volám

⁶² Druhá sloha na Pane ja volám

⁶³ Tretia sloha na Pane ja volám

Ďalšie štyri slohy majú rovnaký záver, už bez náznaku trojsvätej piesne. Autor v týchto spevoch si je vedomý, že k dosiahnutiu spásy je potrebná Božia milosť a spolupráca človeka s ňou. Dáva preto v textoch zaznieť prosbu o „milosrdenstvo“ a „hojné“ milosrdenstvo: „Na jeho príhovor milosrdný Vládca, zmiluj sa a zachráň svojich služobníkov“⁶⁴. Tak isto prosba o „hojné milosrdenstvo“ pre duše sa deje prostredníctvom blahoslaveného Pavla⁶⁵.

3 Blahoslavený Metod Dominik Trčka, kňaz z Kongregácie Najsv. Vykupiteľa, mučeník

Narodil sa 6.7.1886 v Frýdlante nad Ostravicou ako najmladší zo siedmich detí. Základnú školu ukončil v rodnom Frýdlante, neskôr navštevoval gymnázium v Místku a v Červenke u redemptoristov. Roku 1902 vstúpil do Kongregácie Najsvätejšieho Vykupiteľa, kde po noviciáte 25.8.1904 zložil sľuby. Za kňaza ho po štúdiách teológie vysvätil 17.7.1910 v Prahe arcibiskup Leo Skrbenský. Svoje prvé roky kňazstva venoval pastoračnej práci a ľudovým misiám. Pôsobil v Prahe, na Svätej Hore a v Plzni. Počas prvej svetovej vojny sa venoval utečencom z Chorvátska, Slovinska a Ruska, vysluhoval im sviatosti a vyučoval ich, ale staral sa aj o ich nevyhnutné zabezpečenie. Roku 1919 ho superior pražskej provincie redemptoristov poveril pastoračnou prácou medzi gréckokatolíckmi v Lvove a na Ukrajine, čo bolo jeho dĺžnou túžbou: pracovať medzi východnými kresťanmi. V tamojšej komunite, zvlášť za pomoci blahoslaveného P. Mikuláša Čarneckého, sa naučil jazyk a zvyky. Vtedy si dal aj druhé meno Metod.

V decembri roku 1921 ho poslali na východné Slovensko do Stropkova, kde so spolubratmi zakladá prvú komunitu redemptoristov latinského aj byzantského obradu. V roku 1924 sa stáva predstaveným komunity a začína rozvíjať misionársku činnosť v eparchiách v Prešove, Užhorode a Križevci. Zakladá spoločenstvá Matky ustavičnej pomoci a modlitby sv. ruženca. V roku 1931 sa komunita presťahovala do nového domu v Michalovciach, kde P. Metod bol predstaveným až do júla 1932, kedy unavený z práce a stavby domu sa vrátil do Stropkova, kde popri oddychu vypomáhal v okolitých farnostiach. Do Michaloviec sa vrátil v r. 1934, kde v marci 1935 je menovaný apoštolským vizitátorom sestier baziliánok v Prešove a Užhorode. V roku 1936 je v Michalovciach znova predstaveným až do roka 1942. Počas jeho vedenia sa duchovná činnosť redemptoristov rozširuje na celý Zemplín, aj keď cez druhú svetovú vojnu boli mnohé ťažkosti. 21.12.1945 sa komunita redemptoristov východného obradu kánonicky ustanovuje za viceprovinciu Michalovce a P. Metod sa stáva prvým predstaveným tejto viceprovincie. Pod jeho

⁶⁴ 1. 2. 3. a 4. sloha Chvál, utiereň

⁶⁵ Prvá sloha na večerých slohách

vedením sa redemptoristi vrátili do Stropkova, kde postavili chrám sv. Cyrila a Metoda a založili dom v Sabinove. Po nástupe totalitnej moci začalo prenasledovanie aj rehoľníkov. V roku 1949 bola Michalovská viceprovincia zrušená a v noci 13. apríla 1950 boli všetci rehoľníci previezení do zhromažďovacích táborov. P. Metoda, ktorý bol vtedy v Sabinove, priviezli do Podolíňa a odtiaľ do Lepoldova.

Počas procesu 12.4.1952 bol obvinený zo spolupráce s biskupom Gojdičom, z rozširovania pastierskych listov a zo zasielania informácií cez Prahu do Ríma. Dostal 12 rokov väznenia. Bol vo väzniciach v Ilave, Mírove a Lepoldove. Napriek chorobe, svojmu veku a tvrdým podmienkam vo väznení jeho duch zostal silný. Neprestajne sa modlil a keď mal možnosť, potajomky slávil svätú liturgiu. V roku 1958 ho preložili do Lepoldova. Počas Vianoc dozorca začul, ako si P. Metod spieval jednu z vianočných piesní. Ihneď dali P. Metoda do „korekcie“, kde následkom drsného a nezdravého prostredia dostal zápal pľúc. Spoluväzeň, ktorý bol ináč lekárom, prosil a urgoval správu nemocnice, aby pátra Metoda dali do nemocnice, ale nepochodil. Preložili ho iba na samotku. Zomrel 23.3.1959. Pochovali ho na väzenskom cintoríne. Roku 1969 jeho pozostatky previezli do Michaloviec, kde sa dnes v chráme Svätého Ducha nachádza jeho hrob.⁶⁶

Zoznam použitej literatúry

- Texty z pripravovanej služby blahoslavenému P. P. Gojdičovi.
 Liturgia č. 47, Časopis pre liturgickú obnovu, ročník XII., č. 3/2002, Spolok sv. Vojtecha Trnava, pre KBS, r. 2002.
 POTAŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO P. Smolík, 1999, s. 15.
 POTAŠ, M.: *Žitja, viddane Bogovi I*. Lviv : Žovkva, 1994, s. 91-92.
 ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*. Prešov : Petra, 1999.
 Schematizmus gréckokatolíckej prešovskej eparchie, Prešov : GkBÚ, 2004.

⁶⁶ Liturgia č. 47, Časopis pre liturgickú obnovu, ročník XII., č. 3/2002, Spolok sv. Vojtecha Trnava, pre KBS, r. 2002, s. 322-323

Príloha

17. júla

Blaženého nášho otca a mučeníka Pavla Gojdiča, prešovského biskupa

Veľká večiereň: Blažen muž. Na Panej, ja volám; stichír 6.

Hl. 4. (samoblas) Radosťou sú naplnené naše srdcia, * lebo slávime pamiatku Božieho muža. * Bol naplnený Svätým Duchom. * Božia milosť ho zdobila* a pretvorila na anjela v ľudskom tele. * Na jeho príhovor, Svätý Bože, * spas a osvieť naše duše.

Keď sa ozval v dome tvoj detský plač, * zaplesali šťastím tvoji rodičia, * že im Boh požehnal utešené dieťa. * Pri svätom krste nazvali ťa Petrom. * Nikto však netuší, len Boh sám, * že raz budeš skutočnou skalou našej cirkvi. * Na jeho príhovor, Svätý Silný, * spas a osvieť naše duše.

Nenápadne ako Ježiš v Nazarete * vyrastal si v dome svojich rodičov. * Oni podľa príkladu Jozefa a Márie, * učili ťa poznať jediného a pravého Boha * a ty si sa vzmáhal v oblube u Boha i u ľudí. * Na jeho príhovor, Svätý Nesmrteľný, * spas a osvieť naše duše.

Hl. 1. (podoben: Prechvalníji mučenicy) Ako napísal žalmista: * Ty si kňaz navždy podľa radu Melchizedechovho. * Tak si sa aj ty stal kňazom Nového Zákona. * Prinášal si nekrvavú obeť za živých i zosnulých * a zvolával si požehnanie na všetkých. * Otče múdry a blažený, * pros za spásu našich duší.

V čase slávenia najsvätejšej žertvy * svätýňa býva naplnená množstvom anjelov, * ktorí bez prestania spievajú: * Svätý, svätý, svätý, Pán zástupov. * I tvoja tvár, blažený otče * nadobúda výzor anjela, * veď kňaz je druhý Kristus. * Pros ho, aby spasil naše duše.

„Kto je moje telo a pije moju krv, * má večný život a ja ho vzkriesim v posledný deň.“ * Pamätajúc na tieto Spasiteľovi slová, * modlitba a anjelský Chlieb * stali sa ti ustavičným pokrmom * a zárukou večného života. * Otec, Pavol, pros Krista, Boha, * aby aj nám daroval večný život.

Sláva; hl. 6. Nech zaplesá s nami všetko nebeské i zemské tvorstvo, * lebo jeden spomedzi nás, náš brat i otec, * vstupuje do slávy nebeského príbytku * a pristupuje k nesmrteľnému Kráľovi, ktorý mu vraví: * „Raduj sa biskup a mučeník Pavol, * lebo kto vydrží až do konca, bude spasený.

I teraz; hl. 6.: Boborodičen – dogmat Ktože by ťa neoslavoval, Presvätá Panna? * Ktože by neospevoval tvoj čistý pôrod? * Lebo jednorodený Syn zažiaril z Otca pred vekmi * a nepochopiteľným spôsobom sa vtelil do teba * a z teba, Čistej, sa narodil. * Kvôli nám, hoci vo svojej podstate Bohom, * stal sa svojou prirodzenosťou človekom. * Nerozdelil sa na dve osoby, * ale dal sa poznať v dvoch nezmiešaných prirodzenostiach. * Pros ho, Čistá, Najblahoslavenejšia, * aby sa zmiloval nad našimi dušami.

Prokimen dňa.

Parameje: 1Sam 16, 1 – 13

Sir 15, 1-10

Jer 1, 4-10

Litijné sticbiry, bl. 4. (samoblas)

Vystúpme, bratia, na duchovnú horu * aby sme na nej uzreli Božieho muža, * ozajstné svetlo sveta a soľ zeme. * Pavol, vždybľazený, * raduje sa teraz v nebeskej svadobnej sieni * a spieva Kristovi Kráľovi pieseň novú. * Naozaj, obdivuhodný je Boh vo svojich svätých. * To On povýšil svojho služobníka Pavla.

Pozdvihnime svoje oči, bratia, k nebeským výšinám, * aby sme uzreli jagajúci sa nový Jeruzalem. * Žiari tam svetlo, čo nepozná večera. * Je to Boží Baránok, čo sníma hriechy sveta. * Sú tam aj nespočetné zástupy Božích služobníkov: * apoštoli, mučeníci a vyznavači. * Tam stojí pred Kristom Kráľom aj vyznavač Pavol. * Na jeho príhovor, Kriste, spas naše duše.

Sláva, blas ten istý: Zhromaždime sa teraz, bratia, spoločne * a uctíme si duchovnými piesňami nášho Pavla, * horlivého biskupa na zemi a ešte väčšmi neúnavného zástancu na nebesiach, * kde v dôvere predkladá naše prosby Kristu Kráľovi. * Naozaj, obdivuhodný je Boh vo svojich svätých. * To On povýšil svojho služobníka Pavla.

I teraz, bohorodičen: Ako ťa máme nazvať, Bohorodička, Vládkyňa? * Koreňom Jesseho, lebo z teba nám Kristus vypučal sťa kvet? * Alebo Mannou, čo svojím pôrodom prináša sladkosť srdciam veriacich? * Či azda Rúnom Gedeona, lebo do teba zostúpil Kristus ako rosa * a ukázal nám teba ako zástankyňu? * Pros ho, aby spasil naše duše.

Hl. 4. samoblas: „Kto pre moje meno opustí všetko, * dostane odmenu stonásobne väčšiu.“ * Oslovený týmito Ježišovými slovami, * túžiš zanechať márnosť a starosti tohto sveta * a obliecť si habit mnícha, * aby si neúnavne pracoval na spáse svojej duše. * Preto, bľazený otec Pavol, * aj našich dušiam vypros hojné milosrdenstvo.

Verš: Ako jeleň dychtí za vodou z prameňa, tak moja duša, Bože, túži za tebou.

Požehnaná Černečia hora, * úrodný raj pre tých, čo túžia po dokonalosti, * s radosťou ti otvorila svoje brány * a prijala ťa za syna rodiny svätého Bazila Veľkého. * Jeho pravidlá ti boli prameňom živej vody. * Spolu s ním pros Boha za spásu našich duší.

Verš: Po Bobu žízni moja duša, po Bobu živom

Oblečený do mníšskeho rúcha, * prijal si nové meno Pavol. * To o ňom Kristus povedal: * Ja mu ukážem, koľko mu treba trpieť pre moje meno. * Tieto slová raz budú platiť aj o tebe, * lebo ako veľký apoštol Pavol, * stal si sa všetko pre všetkých, * aby si zachránil aspoň niektorých.

Sláva, bl. 8. Otče múdry a bľazený, * kto dokáže slovami vyjadriť tvoj cnostný život? * Veď ako koruna, čo zdobí kráľa, * tak ťa zdobila poníženosť a láska, * milosrdenstvo a súcit s úbohými. * Preto si prijal odmenu verných a múdrych služobníkov. * Vyprosuj teraz hojné požehnanie, * tým, čo uctievajú tvoju úctyhodnú pamiatku.

I teraz, bl. 8, bohorodičen Prečistá Panna, tajomne si počala Boha ako človeka. * Stala si sa matkou najvyššieho Vládcu, * Vypočuj modlitby svojich služobníkov. * Vypros nám odpustenie hriechov. * Prijmi aj tieto naše modlitby * a vypros nám večný život.

Tropár bl. 4: Od detstva si si zamiloval Krista, večné Slovo. * Túžil si mu slúžiť v tichu a jednoduchosti srdca. * Ale pravica Najvyššieho si ťa vyvolila na biskupský stolec* a urobila ťa neochvejným pastierom svojho ľudu. * Obetoval si sa Bohu ako úplná žertva * pre vieru a jednotu cirkvi. * Otec, biskup a mučeník Pavol, pros Krista, Boha, * aby spasil naše duše.

Sláva, i teraz, boborodičen: Tajomstvo od vekov skryté * i pred anjelmi utajené, * skrze teba, Bohorodička, bolo ľuďom zjavené, * keď sa Boh stal človekom v nezmiešanej jednote. * Kvôli nám dobrovoľne prijal kríž, * ktorým vzkriesil toho, ktorého utvoril ako prvého, * a tak zachránil pred smrťou naše duše.

17. júla

Blaženého nášho otca a mučeníka Pavla Gojdiča, prešovského biskupa

Velká utiereň.

Na Bob je Pán, Tropár blaženému Pavlovi 2-krát, **Sláva i teraz: boborodičen**
Tajomstvo od vekov skryté.

1. sedalen, bl. 5. Veriaci, oslavujme Petra a Pavla v jednej osobe. * Nasledujúc prvého, bol pevnou skalou našej cirkvi * a ako druhý, bol neúnnavným hlásateľom Božieho Slova. * No predovšetkým nasledoval svojho Učiteľa, Krista, * vynikajúc v pokore a poslušnosti, * trpezlivosti, skromnosti a láskavosti, * nakoniec aj v bolesti i utrpení. * Preto mu s vďačným srdcom spievajme: * Raduj sa, jasné svetlo, ukazujúce nám cestu k spásu.

Sláva i teraz, boborodičen bl. 5. Teba sme našli ako prístav, hradbu i útočisko, * nádej a ochranu i láskavú zástankyňu. * Preto k tebe, veriaci, prichádzame, * vrúcne voláme a výzvame: * Zlุตuj sa, Bohorodička nad tými, čo v teba dúfajú* a zbav nás prehrešení.

2. sedalen, bl. 8. Ako ťa nazveme, preblážený? * Druhým Predchodcom, lebo si prísne krotil svoje telo? * Či novým Bazilom, lebo si miloval samotu a modlitbu? * Anjelom v ľudskom tele, * ktorého myseľ zalietala pred trón Všemohúceho? * Alebo novým Jozafátom milujúcim jedinu a nerozdelenú cirkev? * Pros, otec Pavol, lúbezného Krista milujúceho ľudí, * aby spasil naše duše.

Sláva i teraz, boborodičen bl. 8. Veriaci, vlebme piesňami Bohorodičku, * neochvejnú posilu našej viery * a vzácny dar pre naše duše. * Raduj sa, lebo si vo svojom lone nosila Kameň života. * Raduj sa, nádej všetkých končín a zástankyňa zarmútených. * Raduj sa, panenská Nevesta.

Polyjelej

Velebenie. Velebíme ťa, * biskup a mučeník Kristov, Pavol, * lebo pre vieru a jednotu cirkvi, * Boh ťa ozdobil mučeníckym vencom.

Verše žalmu 27 (26): 1. Pán je moje svetlo a moja spása, koho sa mám báť? * Pán je ochranca môjho života, pred kým sa mám strachovať?

2. Keď sa približujú ku mne zločinci a chcú mi zničiť telo, * vtedy moji utláčatelia a nepriatelia strácajú silu a padajú.

3. Aj keby sa proti mne postavili šíky, moje srdce sa nezľakne. * Aj keby proti mne vzbĺkol boj, zotrám v dôvere.

4. Sláva, i teraz, aleluja, aleluja, aleluja, sláva tebe, Bože.

Bulbarský spev: Príďte, milovníci sviatkov, * oslávme blaženého Pavla, * horlivého veľkňaza a ozdobu trpiacich.

3. sedalen, bl. 4. Tvoje vzácne ostatky i tvoj hrob, láskavý otče, * sú pre nás myrom ľúbeznej vône. * Veď všetci, ktorí k tebe prichádzame, * pred tebou so slzami svoje srdcia vylievame. * Vo veľkej dôvere prednášame svoje modlitby * a ty, blažený Pavol, biskup zlatého srdca, * prinášaš ich pred tvár dobrotivého Kráľa, * prosiač ho ustavične za nás, * aby nám odpustil naše hriechy.

Sláva i teraz, bohorodičen, b l. 4. Svojím božským pôrodom, Čistá, * obnovila si mŕtvu ľudskú prirodzenosť porušenú vášňami * a všetkých si pozdvihla od smrti k životu bez konca. * Preto ňa všetci právom velebíme, * ako si to sama predpovedala, preslávná Panna.

Stupňový spev bl. 4. Od mladosti mojej...

Prokimen bl. 4. V Pánových očiach má veľkú cenu* smrť jeho svätých.

Verš: Čím sa odvdáčim Pánovi za všetko, čo mi dal?

Evanjelium od Marka, zač. 37.

Ž 50, po žalme Sláva, bl. 6. Na príhovor blaženého Pavla, * Milostivý, očisti * množstvo našich hriechov.

I teraz: Na príhovor prečistej Bohorodičky, * Milostivý, očisti * množstvo našich hriechov.

Zmiluj sa, Bože, nado mnou pre svoje veľké milosrdenstvo* a pre svoje veľké zľutovanie znič moju nepravosť. Nech zaplesá s nami všetko nebeské i zemské tvorstvo, * lebo jeden spomedzi nás, náš brat i otec, * vstupuje do slávy nebeského príbytku* a pristupuje k nesmrteľnému Kráľovi, ktorý mu vraví: * „Raduj sa, biskup a mučeník, Pavol, * lebo kto vydrží až do konca, bude spasený.“

Po ekténii Spas, Bože, svoj ľud; kánon bl. 6. Katavásia: Otvorím svoje ústa. (*irmosy sa spievajú, tropáre kánona čítajú*)

Pieseň 1. Irmos: Keď Izrael prekročil sťa súšou hlbiny mora, * videl, že sa topí mocné vojsko faraóna. * Tu zaspieval Bohu víťaznú pieseň.

Blažený otec, Pavol, pros Boha za nás (opakuje sa po každom tropári kánona)

Posvätený otec Pavol* miloval ňa, Spasiteľu, celou svojou myslou. * Odvážne sa postavil zoči-voči utrpeniu * a pretrpel prenasledovanie i muky, * kým nezískal nepominuteľný pokrm.

Rozmanité pozemské zápasy, * obetoval si Bohu, slávny Pavol. * Preto si sa stal hodným prijať vence v nebeskom Kráľovstve * i večný a nevädnucci život.

Sláva i teraz: Čistá, Božia Matka, * ty si ozdobená slávou cností* a počala pravého Boha, * ktorý nás osvietil božskými skutkami.

Pieseň 3. Irmos: Niet svätejšieho nad teba, Pane, Bože môj. * Ty si dal víťazstvo svojim verným * a upevnil si nás na skale pravej viery.

Nedoprial si si zdriemnutia, * ani spánku pre svoje oči, prepodobný otec Pavol, * kým si sa nestal príbytkom Svätej Trojice * a pokladnicou múdrosti. * Tak obohacuješ svet jasnou náukou, blažený.

Ozbrojený božskou silou * premohol si slabú moc nespravodlivcov. * Držal si sa pevne svojho presvedčenia, posvätený Pavol, mučeník, * ako zbrojnoš Božieho pluku.

Sláva i teraz: Odveká Múdrost, Slovo Otcovo, * nevýslovným spôsobom v posledných dňoch prijalo telo * z Matky, čo muža nepoznala * a učinilo ju Boho-rodičkou

Sedalen bl. 4. Slávne Slnko ťa povýšilo na nebesia ako dennicu pre svoju Cirkev, * Pavol, nebeský správca tajomstiev. * Osvecuješ veriacich svojimi slovami, * Bohom osvietený otče náš.

Sláva, i teraz: Ty Čistá a Nepoškvrnená, ktorá si muža nepoznala, * a porodila si v čase Syna, Božie Slovo, ktoré nemá počiatok, * pros ho so svätými apoštolmi a dôstojnými patriarchami, * i s mučeníkmi, prorokmi a prepodobnými, * aby nás očistil a daroval nám hojné milosrdenstvo.

Pieseň 4. Irmos: Kristus je moja sila, môj Boh a Pán, * takto vrúcne mu spieva svätá Cirkev, * a s čistou myslou sa teší v Pánovi.

Kopijou svojich slov si zrazil bezbožnosť * a svojím utrpením sta mečom premohol si pluky démonov. * Vždy chválený Pavol, * ochráň pred ich zlobou nás, ktorí ťa uctieame.

Keď uzrel Pán úžasnú výšku tvojej pokory, * obdaroval ťa z nebies silou slova, * ktorým bola pokorená hrozná pýcha bludov.

Sláva i teraz: Zvelebujme Pannu, ozdobu Jakuba, * lebo ona je brána, čo privádza k Bohu. * Ona je božský Raj* a duchovné sídlo svätosti.

Pieseň 5. Irmos: Svojím Božím svetlom, Dobrotivý, * osviet duše tých, čo sa za rána obracajú k tebe. * Dovoľ mi, prosím, vidieť teba, pravého Boha, * keď ťa vzývam z temnoty hriechu, Božie Slovo.

Prúdom svojich slz, premúdry otče Pavol, * vysušil si more slasť * a prúdom svojho učenia * zahradil si, blažený, potoky bludov.

Svojím utrpením si zvrhol pýchu Zlého. * Preto ma oslobod pred jeho útokmi. * Daj, aby som bol vždy bedlivý * a tak ma veď po ceste k Bohu, slávny Pavol.

Sláva i teraz: Ospevujeme, Prečistá, * toho, ktorý z teba nám prijal smrteľné telo * a stal sa človekom ako jedna osoba v dvoch prirodzenostiach.

Pieseň 6. Irmos: More môjho života je hriechom rozbúrené, * preto prichádzam k tvojmu tichému prístavu a volám: * „Zachráň mi život pred smrťou, Milostivý.“

Bol si svetlom a svojím utrpením si žiaril na všetky strany. * Pred tyranmi si vyznával Kristovo meno, * Pánov trpiteľ, vždy chválený Pavol.

Tvoj jazyk, otec Pavol, * bol naozaj ako pero rýchlopisca. * Vyznávajúc úctyhodnú Múdrost, * písal si na tabule srdce duchovný zákon.

Sláva i teraz: Svätý Duch na teba, Čistá, zostúpil * a zachoval tvoje panenstvo. * Urobil ťa vznešeným príbytkom Syna Najvyššieho, * Vždy Nepoškvrnená a Preblahoslavená.

Kondák, bl.4.: Zapálený láskou Božského Srdca * zažiaril si nám ako jasná hviezda. * Poznáme ťa ako horlivého veľkňaza našej cirkvi. * Preto ospevujeme tvoju úctyhodnú pamiatku * a vzdávame vďaky Bohu za teba. * Veď aj dnes, svätiteľu a otče náš, Pavol, * učíš nás svojimi slovami: * „Boh je láska, milujme ho!“

Ikos: Telo si si umŕtвил pôstom a modlitbami * a rozhodol si sa viesť mníšsky život. * Chcel si sa riadiť pravidlami Bazila Veľkého. * Ale Najvyšší, ktorý skúma hlbiny a tajomstvá srdca, * vyvolil si ťa za nástupcu apoštolov. * Ty, verný a poslušný prvému z apoštolov, * prijal si chirotoniu v starom meste Ríme * a Boh videl, že je to dobré. * Čoskoro aj náš biedny ľud spoznal v tebe láskavého otca, * učiteľa i trpiteľa za jednotu Cirkvi. * Preto nás, blažený otče, ochraňuj a naďalej poučuj svojimi slovami: „Boh je láska, milujme ho!“

Pieseň 7. Irmos: Bohabojným mládencom * anjel ochladil ohnivú pec * a plameňom zničil Chaldejcov. * Kráľa o Božom díve poučil spev: * „Požehnaný si, Bože našich otcov.“

Tak, ako žiaril tvoj život pôstom, * tak si sa aj v utrpení ukázal pevný. * Oslávil si Krista, múdry otče, spevom: * „Požehnaný je Boh našich otcov.“

Bohom poučený otče, Pavol, * odvážne si sa opásal čistotou tela a myšlienok. * Prijal si korunu mučeníctva a s vďačnosťou si spieval: * „Požehnaný je Boh našich otcov.“

Sláva i teraz: Ten, ktorého nič obsiahnuť nemôže * a spočívá v lone Otca, * spočíva teraz v tvojom lone, Prečistá, ako telesný. * Vzal na seba podobu človeka, * a stal sa Adamom, aby spasil Adama.

Pieseň 8. Irmos: Rosou si osviežil mládenčov v plameni, * ale žertvu spravodlivého spálil si aj s vodou. * Ježišu, ty môžeš všetko, čo len chceš. * Naveky ťa budeme zvelebovať.

Zažiaril si sťa druhé slnko, * šíril si náuku na všetky strany * a svetlom pokánia, blažený Pavol, * zahnal si temnú tmú každého hriechu.

Tvoje slová, vždyblažený, ťa zdobili, * bol si pero Svätého Ducha, * písal si veriacim o Božej Múdrosti* a vyvyšoval si Krista na veky.

Sláva i teraz: Pod tvoju ochranu sa utiekam, Nepoškvrnená * a volím si ťa za zástankyňu v mojom živote. * Ty si nepochopiteľným spôsobom porodila Boha – Slovo. * Jeho vyvyšujeme naveky.

Boborodičku a Matku Svetla piesňami zvelebujme: Velebí m oja duša Pána...

Pieseň 9. Irmos: *Ludia nemôžu vidieť Boha. * Ani anjeli sa neodvážia naň pozeráť. * Lež skrze teba, Najčistejšia, * zjavil sa Boh ako vtelené slovo. * Keď ho spolu s anjeli velebíme, * i teba oslavujeme.*

Zažiaril si Kristovej Cirkvi ako svetlo, * sťa mesiac i veľké slnko. * Osvietil si mysle veriacich * a keď si vstúpil do nezapadajúceho svetla, * ospevuješ nestvorenú Trojicu.

Tvoj hrob, vždy chválený Pavol, obohatil zem o tvoje posvätné telo. * Zaplesali duše spravodlivých * a anjeli prijali tvoju blaženú dušu. * Spolu s nami si spomeň na nás, * keď ťa ospevujeme.

Sláva i teraz: Ako kvapka z nebies zostúpil Dážď do tvojho lona, Milostiplná Pnanna. * Vysušil toky klamstva * a skrze teba na všetkých ľudí vyliat neporušiteľnosť a vykúpenie.

Svitlen: Najprv si sa osvedčil v pôste a potom si svoj božský život zakončil utrpením. Prešiel si do nebies a stojíš pred Kristom. Prepodobný otec Pavol, prihováraš sa za nás, keď ťa vrúčne ospevujeme.

Sláva i teraz: Porodila si nám Pána, nevýslovnú Radosť. Dovoľ, aby sme sa aj my stali účastníkmi nebeskej radosti. Požehnaná a prečistá Mária, prinášame ti z celej duše vrúcnu vďaku, preto nezabudni na svojich služobníkov.

Na chválach stichiry 4, hl. 8. (podoben: O, preslavného čudese)

Aký to úžasný div! * Naozaj veľká je sila tvojho kríža, Kriste, Bože. * On je zbraňou i štítom proti duchovným nepriateľom. * On je mostom, po ktorom prechádzame do nebies. * On sa stal zbraňou aj tvojho blaženého služobníka Pavla, * vo chvíli, keď mu ho odovzdal najvyšší veľkňaz so slovami: * „Tento kríž je len slabým symbolom tých utrpení, * ktoré na teba zošle Pán, môj milovaný syn, v tvojej biskupskej službe.“ Na jeho príhovor, milosrdný Vládca, * zmiluj sa a zachráň svojich služobníkov.

Aký to úžasný div! * Naozaj veľká je sila tvojho slova, Ježišu. * Ono je stále živé a účinné. * Ono z rybárov urobilo apoštolov. * Mýtnika zmenilo na evanjelistu * a z hriešnice sa stala myronosička. * Ono sa dotklo i tvojho služobníka Pavla, * ktorý naň odpovedal. * Urobilo z neho čistého kňaza, * horlivého rehoľníka a sirotám otca, * a pre všetkých biskupa zlatého srdca. * Na jeho príhovor, milosrdný Vládca, * zmiluj sa a zachráň svojich služobníkov.

Aký to úžasný div! * Naozaj veľká je sila viery v teba, Ježišu. * Ona je trpezlivá a dobrotivá, * nezávidí a nevypína sa. * Všetko vie zniesť a všetko pretrpí. * Preto nikdy nezanikne. * Ona rozpaľovala aj tvojho služobníka Pavla. * Veď len pre ňu dokázal vo väzení povedať: * „Mne ešte nikto nikdy neublížil.“ * Na jeho príhovor, milosrdný Vládca, * zmiluj sa a zachráň svojich služobníkov.

Aký to úžasný div! * Naozaj veľká je sila viery v teba, Ježišu. * Ona uzdravila ženu trpiacu na krvotok i slepého od narodenia. * Vrátila zdravie i stotníkovmu sluhovi. * Ona posilňovala kresťanov v katakombách * a mučeníkov na súdoch. * Bez viery nie je možné páčiť sa Bohu. * Ale tvoj služobník Pavol bol plný viery. * Veľmi sa ti páčil a ty si si ho zamiloval. * Preto si si ho povolal vo výročný deň jeho narodenia. * Na jeho príhovor, milosrdný Vládca, * zmiluj sa a zachráň svojich služobníkov.

Sláva, bl. 6. (samoblas): Dnes sa naplnili naše ústa chválou a plesaním. * Dnes z celej duše spievame: * Raduj sa, nástupca apoštolov. * Raduj sa, stelesnená dobrota. * Raduj sa, ustavičná modlitba a pokora. * Raduj sa, lebo si odpustil svojim nepriateľom. * Raduj sa, lebo si miloval jedinú a pravú Kristovu Cirkev. * Raduj sa, Pavol, zástanca v našich potrebách.

I teraz, blas ten istý: Bohorodička, ty si pravý vinič, * z ktorého nám vyrástol Plod života. * Prosíme ťa: „Prihovárať sa za nás, Vládkyňa, so svätými apoštolmi, * aby sa zmiloval nad našimi dušami.

Velké slávoslovije. Po slávosloví tropár a bohorodičník ako na „Boh je Pán.“

Učenie Katolíckej cirkvi o padlých anjeloch

ANDREJ SLODIČKA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Scripture speaks of a sin of these angels. This „fall“ consists in the free choice of these created spirits, who radically and irrevocably rejected God and his reign. The devil „has sinned from the beginning“; he is „a liar and the father of lies“. „There is no repentance for the angels after their fall, just as there is no repentance for men after death.“ Scripture witnesses to the disastrous influence of the one Jesus calls „a murderer from the beginning“, who would even try to divert Jesus from the mission received from his Father. „The reason the Son of God appeared was to destroy the works of the devil.“ The power of Satan is, nonetheless, not infinite. He is only a creature, powerful from the fact that he is pure spirit, but still a creature. He cannot prevent the building up of God's reign. It is a great mystery that providence should permit diabolical activity, but „we know that in everything God works for good with those who love him“*

Keywords: *Satan. Devil. Demon. Exorcism.*

Problém zla, podľa Vladimíra Losského, je kresťanský problém. Pre ateistu je zlo jedným z aspektov absurda, alebo dočasným výsledkom doposiaľ nedokonalkej organizácie spoločnosti a sveta. No Boh nemá protihráča. Otcovia chápali zlo ako nedostatok, nedokonalosť, ako to, čo podstate chýba k dokonalosti. Zlo nie je prirodzenosť, ale stav prirodzenosti, nie je jednoduchou absenciou, ale je v ňom aktivita. Zlo je akousi chorobou, parazitom. Zlo je vzburá proti Bohu, je osobným postojom. Zlo teda nepatrí k ontickej perspektíve, ale k personálnej. Počiatok zla spočíva v slobode tvorov. Podľa Diadocha z Fotiky zlo nie je alebo zlo neexistuje inak, len v tom okamžiku, keď ho niekto koná. Človek dovolil, aby sa v jeho vôli usadilo zlo a uviedol ho na svet. A to zlo má svoj počiatok v anjelskom svete.¹ Ľudská história je naplnená tiež skúsenosťou so zlom. Wagner sa odvoláva na teológa Jozefa Ratzingera, súčasného pápeža Benedikta XVI. (2005-), podľa ktorého podstata

¹ Porov.: LOSSKÝ, V.: *Dogmatická teologie*. Praha 1994, s. 53-54.

zla je v tom, že sa skôr zahaľuje, než prejavuje. Na tom vlastne spočíva jej moc, že sa skrýva a súčasne koná deštruktívne. Skutočná sila zla podľa kresťanskej tradície spočíva v tom, že sa dá ťažko rozpoznať. A čo je ťažko spoznatelné (je to aj ničiaca sila), nemôže byť pochopené pomocou normálnych pravidiel ľudského chápania. Zlo je antiosoba, je zničením osobového prvku.² Náuka o satanovi sa nazýva demonológia, ktorá bola vždy súčasťou angelológie a tá časťou náuky o stvorení. Ani Biblia, ani Tradícia, ani Učiteľský úrad Cirkvi nemlčia o zlu, o hriechu, o satanovi.³

1 Terminológia

Na začiatku je potrebné spomenúť, že pri reči o zlých duchoch vznikajú mnohé ťažkosti a nedorozumenia, lebo výrazové prostriedky Písma a cirkevného podania tu závisia od času a kultúrno-náboženského prostredia.⁴ Vo Svätom písme⁵ nájdeme mnohoraké pomenovania zlého anjela: diabol (gr. *dia-ballein* – rozvrátiť, spôsobiť chaos a zničenie, očierniť, oklamať; grécky termín *ho diabolos* potom znamená niekoho, kto protirečí, je to zvodca, osobný nepriateľ, ohovárač, žalobca (Mt 4,1-13; Lk 4, 1-13; Jn 8, 44), satan (hebr. *stn*, *šatan* – byť nepriateľom, bojovať proti (1 Kr 11, 14.25; *ba šatan* – nepriateľ, protivník, falošný žalobca (Jób 16, 9; 30, 21; 1 Krn 21, 1; Zach 3, 1-3; Mk 1, 13); grécke slovo *satanas* sa vzťahuje aj na ľudí, ktorí protirečia Bohu (Mk 8, 33; Mt 16, 23); belzebub (pán múch, pán hnoja, pán modloslužobných obetí (2 Kr 1, 2-6.16); farizeji ho nazývali kniežatom zlých duchov (Mk 3, 22; Mt 10, 15; Mt 12,24.27), je to knieža vzdušných mocností (Ef 2,2), pokušiteľ (Mt 4,3), Lucifer (gr. *Phosphoros*, lat. *Lucifer* – nosiaci svetlo (Iz 14,12: „Ako si spadla z neba, žiarivá zornička! Zrazený si k zemi, čo si vládol nad národmi“); vulgáta preložila hebrejský výraz *helel bensabar* – žiariaci, syn zorničky; ktorý sa vteľuje do nejakého kráľa Babylonu, „antibožského“ mesta, ktoré je nepriateľské voči Izraelu; ktorý sa pre pýchu sa dostal do pekla (2 Pt 2, 4; Júd 6; Zjv 9, 1; 12, 8-10); „prvorodený svetla“ sa stal „prvorodeným temnoty“ (Gn 1, 3-4; Origenes, Tertulián, Euzébios z Cézarey), nečistý duch (Ef 6,12), démon (lat. *daemonium*, gr. *daimon*, perzský *daiva* (bytie plné jasu), septuaginta a nová zmluva používajú *daimonion* (*mataion* – neužitočný); v judaizme démoni boli stotožnení

² Porov.: WAGNER, H.: *Dogmatyka*. Kraków : WAM, 2007, s. 406.

³ Porov.: GÓŹDŹ, K.: Tajemnica osobowego zła. In: GÓŹDŹ, K. a kol.: *Teologia o szatanie*. Lublin : Standruk, 2000.

⁴ Porov.: MATEJE H, A.: *Viem, komu som uveril*. Rím : SÚSCM, 1987, s. 113-114

⁵ Porov.: KARDIS, K.: Geografické a historické pozadie náboženstva Izraela. In: KARDIS, M. – SLIVKA, D.: *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu*. Prešov : 2008, s. 174-198.

so zlými duchmi (Tob 6, 8; Mt 7,22), anjel Satanáša (Mt 25,41).⁶ Grécko slovo *daimonion* (neutrum) podľa gréckej ľudovej viery označovalo bohov, ktorí ovplyvňovali ľudský osud s nadľudskou mocou a túto moc sa snažili ľudia ovládať zaklínaním a mágiou.⁷

To, že diabol a jeho anjeli sú skutočne bytosťami osobnými, ukazuje Sväté Písmo, keď opisuje, ako sa zlí anjeli zjavovali ľuďom, alebo keď hovorí o ich prítomnosti vo svete. V knihe Jób je vykreslené, ako často sa anjeli objavujú pred Božou tvárou a s nimi tiež s archanjelom Pána, po ktorého pravici stojí Satan ako žalobca (Zach 3,1). Nový zákon najprv opisuje zlého anjela ako pokašiteľa, ktorý veľmi chytro a obratne pokúša Ježiša Krista, nášho Spasiteľa (Mt 4,1-11; Lk 4,1-13). Zlý anjel je osoba samostatná, rozumná a slobodná. Zlí anjeli celú svoju bytosť premenili na nádobu hriechu a sú tiež iniciátormi zla v ľudskom svete. Zlý anjel je otcom lži, a preto Cirkev pri krste žiada od ľudí do nej vstupujúcich, aby sa zriekli nečistého ducha. Pôvod zlých anjelov treba hľadať nie v Bohu, ale v nich samých, v ich dobrovoľnom a slobodnom odpadnutí od Boha. Boh nestvoril zlých anjelov.

2 Mená zlých duchov

V Biblii sa spomína Asmodej, ktorý je jeden zo siedmich perzských duchov, vrah, ktorý zabíja manželský život (Tob 3, 8; 6, 8; 8, 2), ktorý zabíja nenarodené deti. Azazel je zlý duch púšte, jeho škodlivú moc mal zničiť obetný cap, ktorý bol vyhnaný na púšť (Iz 13, 21; 34, 14; Lv 16, 8.20.26). Ďalej Biblia pozná Beliala, ktorý je démon chaosu, buričom proti spásnym Božím plánom (1 Sam 25, 25; 2 Sam 16, 7). V novej zmluve je Beliar Kristovým protivníkom a jeho vykupiteľského poslanca, je antikristom (2 Kor 6, 15). Abaddon (gr. *Apollyon*, lat. *Exterminans*) znamená ničiteľ, ktorý ničí poriadok sveta, prírodu, ktorý rozbíja ľudské spoločnosti (Ž 88, 12; Jób 26, 6; 28, 22; 2 Sam 24, 16; Zjv 9, 11; Múd 18, 25). Mastema je duch agresie, Sammael (perzský pôvod) je duchom každej hnusoty, Lilith je ženský démon búrky (Iz 34, 14), ale tiež ruín (Jób 18, 15), symbol nedostatku, večného odpočinku, *sedim* – zlý duchovia (Ž 106, 37) a *mataia* (Iz 13, 21; 2 Krn 11, 15).⁸ Jednotlivé mená vyjadrujú skutočnosť, že existencia zla vo svete, deštruktívneho, perverzného, obludného, absurdného, a hlavne diabolského má kozmické rozmery a nie je iba výrazom a následkom ľudskej slobody.⁹

⁶ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 465-466.

⁷ Porov.: GANOCZY, A.: Dämonen. In: BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1987, s. 80-81.

⁸ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 466-467.

⁹ Porov.: MATEJE H, A.: *Viem, komu som uveril*. Rím : SÚSCM, 1987, s. 114.

3 Teologický opis

Biblia používa viaceré termíny pre skutočnosť zlého ducha: satan je pokušiteľ (Mt 4, 3; 1 Sol 3, 5); nepriateľ (Mt 13, 25.28.39; Lk 10, 19), klamár (Jn 8, 44); ten, ktorý žaluje (Zjv 12, 10); vrah (Jn 8, 44); nečistý duch (Sk 19, 12.15; Ef 6, 12); zlý (1 Jn 2, 13-14; Mt 6, 13; 13, 19.38; Ef 6, 16); veľký drak (Zjv 12, 3; 13, 2); starý had (Zjv 12, 8; 20, 2); posol satanov (2 Kor 12, 7); antikrist (1 Jn 4, 3); knieža tohto sveta (Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11; Lk 4, 6; 1 Kor 2, 6); boh tohto sveta (2 Kor 4, 4; Ef 2, 2); pánovník (Mk 3, 27); anjel temnoty (2 Kor 11, 14); anjel čeluste (Zjv 9, 11); vládovia sveta temnoty (Ef 6, 12); anjeli satana (Mt 25, 41; 2 Kor 12, 7; Zjv 12, 7.9). „Boží synovia“ (Gn 6, 2; Jób 1, 6-2, 10) znamenajú duchov.¹⁰

4 Učenie Svätého Písma o satanovi

Prijímanie existencie satana a iných zlých duchov je fundamentálnou náboženskou kategóriou, ktorá tiež druhotne osvetľuje pravdu o chápaní Boha, o vízii sveta, o spoločenskej antropológii. Teológia nám hovorí o dobrom a zlom svete, o stvorení a antistvorení. Staré náboženstvá verili, že existuje satan. Dokonca v stredoveku v samotnom katolicizme boli v tejto oblasti zneužívania v cirkevnej praxeológii. Dnes mnohí negujú osobový charakter satana: sú to mnohí protestanti, anglikáni, niektorí katolícki teológia, autori Nového holandského katechizmu. Niektorí pokladajú démonov za mýtické postavy. Mnohí tvrdia, že zlo nemá autora. No súčasne démon sa ukazuje, dáva o sebe vedieť: strašné vojny, vraždy, potraty, eutanázia, rôzne formy satanizmu, kult satana, boj proti Bohu, náboženstvu, etike, pravde, dôstojnosti, poriadku, rozumu. Eden sveta sa mení na satanské smetisko. Existencia satana a iných démonov je dogmatickým faktom v zmysle jednoduchej informácie zo zjavenia a z istoty teologického poznania.¹¹ O ich existencii hovorí Katechizmus Katolíckej cirkvi¹² a Kompendium Katechizmus Katolíckej cirkvi.¹³

4.1 Starý zákon

V Starom zákone sa spomína protivník a vrah (Gn 26, 21; 1 Sam 29, 4; Ž 71, 13). Pred babylonským zajatím sa hovorí o duchovných Božích mocnostiach, od toho sa potom rozvinula náuka o anjeloch a zlých duchoch (1 Sam 16, 14-23; 18, 10; 19, 9; Sdc 9, 23; Zach 3, 1-2; 1 Kr 22, 21-

¹⁰ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 467.

¹¹ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 468-469.

¹² Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2007, čl. 391-395.

¹³ Porov.: *Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, čl. 74.

23; Jób 1-2; Ž 109, 6). Tento rozvoj možno vidieť, keď sa porovná 2 Sam 24, 1, kde Boh mal povzbudiť Dávida, aby spočítal Izrael a 1 Krn 21, 1, kde sa spomína, že ho k tomu navedol satan. Výrazne sa hovorí o satanovi u Jób (Jób 1, 6-12; 23, 1-7), kde sa satan sa odlišuje od Božieho dvora, je nepriateľom človeka, ktorého chce odtrhnúť od Boha. V jahvistickom texte v knihe Gn 3, 1-5 sa nespomína satan, ale sa hovorí o metafore satana v podobe hada (porov. Zjv 12, 9). To, čo okolité národy pripisovali činnosti démonov, židia niekedy pripisovali Bohu. Biblia a iné staré náboženstvá predstavovali zlého ducha ako hada, leva, draka, škorpióna. „Hada“ má vlastnosti osobovej bytosti: plánuje, hovorí, nenávidí, klame, zvádza, vlastní vedomosť o človeku, pozná ženskú psychiku. „Pokušiteľ-hada“ zostáva pod Božou vládou (Gn 3, 14-15). Obraz satana prináša aj kniha Múdrosti: „Lebo Boh stvoril človeka pre neporušiteľnosť, urobil ho obrazom svojej podoby; závišťou diabla však prišla na svet smrť: skúsia ho tí, čo sú jeho korisťou“ (Múd 2, 23-24). Satan je pôvodcom duchovnej smrti a smrť je spojená s jeho podstatou. Náuka o démonoch sa rozvíjala za rabinistického judaizmu. Učilo sa, že moc satana bude zničená v mesiášskych časoch. Inšpirovaní spisovatelia sa vyhli extrémnemu dualizmu, podľa ktorého existuje Boh dobra a Boh zla. Satan je reálnym osobovým bytím, ale Boh vládne nad satanom.¹⁴ V Starom zákone sa stotožňovali démoni tiež s padlými anjelmi. Askéti z Kumránu poukazovali na neotrasiteľné panovanie Jahveho nad démonmi.¹⁵

4.2 Nový zákon

Pre Ježiša sú démoni nečistí duchovia, ktorí spôsobujú posadnutosť a choroby, a ktorí brzdia príchod Božieho kráľovstva (Mk 3, 22-30). Ježiš ich vyháňa a to je znakom prichádzajúceho kráľovstva (Lk 11, 20-22). Popaschálna tradícia vysvetľuje Ježišovu smrť a jeho zmŕtvychvstanie ako víťazstvo nad mocnosťami (1 Kor 15, 23-28; Kol 2, 15).¹⁶ O existencii a činnosti satana sa hovorí v Novom zákone viac v súvislosti s Božím kráľovstvom, Mesiášom a históriou spásy. Satan bojuje proti Mesiášovi a jeho Kráľovstvu už počas pokúšania Ježiša (Mt 4, 1-11; Mk 1, 12-13; Lk 4, 1-13). Tento opis je teologicky bohatý a nadväzuje na situáciu otroctva Izraela v Egypte (putovanie po púšti, príchod do zasľúbenej krajiny), na obraz mesiášskeho raja. Ježiš Kristus je ukázaný ako nový Adam, ktorý inauguruje nové ľudstvo, nové stvorenie sveta, nový raj, obstál proti starému hadovi a jeho pokúšeniam. Sú to pokúše-

¹⁴ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 469-471.

¹⁵ Porov.: GANOCZY, A.: Dämonen. In: BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1987, s. 80.

¹⁶ Porov.: GANOCZY, A.: Dämonen. In: BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1987, s. 80-81.

nia, ktorými satan pokúša každého človeka. Ježiš vystupuje proti satanovi, aby obrátil ľudstvo (Mt 12, 28; Mk 1, 24; 5, 7-9; Lk 10, 18-19).

Satana a démonov predstavujú evanjeliá ako príčiny fyzickej a duchovnej smrti, morálneho zla, ohrozenia ľudskej osoby. Z toho obmedzenia nás vyslobodzuje Ježiš Kristus exorcizmom, ktorý vyjadruje nadprirodzené uzdravenie, čiže vykúpenie a spásu zároveň celého človeka a celého sveta (porov. Mk 1,21-28.34; 5,1-20; 9,10-29). Odsúdený je satan. Mesiáš uskutočňuje druhé stvorenie. Ako druhý Adam oslobodzuje človeka od smrti, od morálneho zla, od chorôb. A týmto spôsobom sa ukazuje ako potomok ženy – človek, ktorý šliape hlavu hadovi (Gn 3,15). Starodávny had oklamal „mocného človeka“, Ježiš Kristus oroduje za človeka, posilňuje slabého, hriešneho (Porov. Mk 2,17). V mesiášskom kráľovstve „potomstvo hada“ (Gn 3,15) smeruje k zničeniu nadprirodzeného života, duchovného a morálneho. Satan a jeho anjeli túžia vytvoriť kráľovstvo zla (Porov. Mt 12,22-30; Lk 11,14-23; Sk 13,10). Satan chce individuálne a spoločne pokúšať ľudí (Mt 4,3; 1Kor 7,5), zničiť ich duchovne a morálne (Jn 8,44), zotročiť ich (Hebr 2,14; 1 Jn 3,8.10), získať pre seba čo najviac synov vzbury (Ef 2,2). Boží rajský svet bol rozbitý na mesiášsky dobrý svet a na antimesiášsky svet, svet moci zlého (1Jn 5,19), kde je Satan kniežatom (Jn 12,31; 14,30; 16,11; 1 Jn 5,19) a „boh“ (2 Kor 4,4). Je to súčasne antiludský svet. V mesiášskych časoch vznikla vojna medzi týmito dvoma kráľovstvami, ktorá sa skončila, ale pre jednotlivcov a v univerzálnej perspektíve bude trvať až do konca sveta (Mt 4,1-4; 13,19-39). Tiež Kristova Cirkev bojuje so synmi diavla a s vlastným zlom. Satan útočí v zrade Judáša (Lk 22,3; Jn 6,70; 13,2.27), a potom útočí na dielo Ježišových učeníkov (Lk 22,31), na mladú Cirkev (Sk 5,3; Mt 16,19) a na Božie slovo (1 Sol 2,18). Satan je antislovom, ale Kristovo kráľovstvo *in substantia* zvíťazilo nad kráľovstvom zla (Jn 12,31). Podľa Teodora Studitu Kristus bol ukrižovaný, aby ukrižoval diavla. Aj pre kresťanov znamená život bojovať s diabli (Ef 6, 12). To zvlášť vidno v duchovnosti mníchov: púšť je miesto, kde diabli majú svoj domov; mních tam ide, aby s nimi zápasil priamo. Diabol útočí zvlášť na vtelenie Ježiša, na kríž, na Božie prikázania, na Cirkev a jej ohlasovania a na parúziu. Víťazstvo nad satanom sa začína v momente vtelenia (Lk 10,18), vo vykupiteľskej smrti na kríži (Jn 12,31), v založení Cirkvi s Petrovým prvenstvom (Mt 16,19). Kristus hovorí: „Videl som satana padnúť z neba ako blesk. Hľa, dávam vám moc šliapať po hadoch a škorpiónoch, i po všetkej moci nepriateľa a nič vám neuškodí!“ (Lk 10,18-19; porov. 12,31). Motív blesku nadväzuje na Lucifera, padanie z neba je jeho detronizácia. V Pavlových listoch je Satan chápaný nie natoľko ako antimesiáš, ale skôr existenciálne, ako prameň hriechu a zlej ľudskej situácie. Je to morálne ohrozenie, hamartologické (1 Kor 7,5; Rim 6,6.20; 2 Kor 11,3.13-14; 1 Jn 3,8). Týka sa všetkých ľudí na svete, ale najviac sú ohrozovaní kresťania (porov. 1 Pt 5,8-10). Satan

chce odvieť kresťanov od Mesiáša cez prenasledovanie (Zjv 2,10; 1 Pt 4,12-16). Satan sa vždy chápe v kontexte s utrpením (1 Pt 4,12). Satan chce zotročiť človeka, chce mu priniesť smrť (Gn 6,6.20; Gal 4,3.8; Rim 5,12-14). Len on chce byť predmetom kultu (1 Kor 10,20-21; 2 Kor 6,15-16; Zjv 9,20), ktorý sa stáva antikultom. Kristus prišiel na svet, aby zničil dielo diabla (1 Jn 3,8), aby vyslobodil svet od zlého (Mt 6,13), aby priviedol človeka od smrti k životu (Gn 6,13; Jn 1,4; 3,15). Fyzická smrť je obrazom večnej smrti (Hebr 2,14-15). Vďaka Kristovi nepriateľstvo medzi Bohom a človekom prešlo do nepriateľstva medzi človekom a satanom (Gn 3,15). Dobro Mesiáša spočíva v tom, že on je osobovým prostredníkom a ochrancom priazne.¹⁷

5 Pád anjelov

Angeli non fuerunt creati in supernaturali beatitudine, seu beatifica visione fruentes, sed quasi in via ad hunc terminum, ornati scilicet gratia sanctificante et donis supernaturalibus. Certum est. Alii vero angeli propria culpa peccaverunt, et suppliciis aeternis deputati.¹⁸

Satan je udalosťou „angelogenézy“ (*angelopoiesis*). Dnes mnohí exegeti prijímajú, že Starý zákon sa nepýtal o pôvodu satana, že to urobil až Nový zákon a apokryfná literatúra. Boh stvoril všetko dobré (Gn 1, 31). Nemohol stvoriť ducha, ktorý je vnútorne zlý. Na počiatku bol dobrou bytosťou, neskôr sa stal zlou. Satan je pokušiteľom (Gn 3, 1-5). Niektorí Otcovia tvrdili, že satan mohol spáchať rozličné hriechy (tu patrí aj pokúšanie prarodičov). V Starom zákone sa spomína ten, ktorý súdi mocnárov (Jób 21, 22; Gn 5, 1-10; 6, 2-4). A súd počíta s vinou a hriechom súdeného. Samotný názov Lucifer (Iz 14, 4-20; Ez 28, 11-19) nadväzuje na pád anjela svetlosti z neba do šeolu. Väčšina kresťanských vysvetľovateľov tvrdila, že diabol pochádza z najvyššieho chóru anjelov – lat. *princeps angelorum* (Tertulián, sv. Cyril Jeruzalemský, sv. Hieronym, sv. Tomáš Akvinský). Len sv. Ján Damaský učil, že zhrešil anjel z najnižšieho stupňa.

Rozvinutie motívu satana nachádzame v slovách knihy Múdrosti (Múd 2,23-24): „Lebo Boh stvoril človeka pre neporušiteľnosť, urobil ho obrazom svojej podoby; závistou diabla však prišla na svet smrť: skúsia ho tí, čo sú jeho koristou“ (porov. Múd 1,13-14; Zjv 20,6.14). Diabol prináša duchovnú smrť skrze závisť, závidí to, čo niekedy vlastnil. „Veď Boh neušetril ani anjelov, ktorí zhrešili, ale ich zavrhol do podsvetia a zavrhol ich do temných dutín, aby ich (tam) strážili až do súdu“ (2 Pt 2,4). „Podobne aj anjelov, ktorí nezachovali svoju hodnosť (gr. *arche*,

¹⁷ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 471-475.

¹⁸ Porov.: TANQUERAY, A.: *Synopsis theologiae dogmaticae*. Paris : Desclee, 1926, čl. 791.794.

lat. *principatus*) a opustili svoje miesto, dáva strážiť bez prestania v okovách v temnote (podsvetia) a bude ich súdiť v ten veľký deň“ (Júd 6). „Ste z otca diabla a chcete plniť žiadosti svojho otca. On bol vrahom ľudí od počiatku a nezotrval v pravde, lebo pravdy v ňom niet. Zo svojho hovorí, keď luhá, lebo je luhár a otec lži“ (Jn 8,44). „Na nebi sa strhol boj: Michal a jeho anjeli bojovali proti drakovi. Bojoval drak i jeho anjeli, ale neobstáli a už nebolo pre nich miesto v nebi. A veľký drak, ten starý had, ktorý sa volá diabol a satan, čo zvädzal celý svet, bol zavrhnutý; zvrhnutý bol na zem a s ním boli zvrhnutí jeho anjeli“ (Zjv 12,7-9). Veľa Otcov učilo, že satan a démoni neboli ešte potrestaní, čakajú až na posledný súd. Sv. Tomáš Akvinský hovorí, že časť už je potrestaná, iná časť čaká na trest. Pre starých teológov hriech anjelov bol absolútne jednorazový. V dnešnej teológii sa hovorí, že satan hreší osobne a nahovára ľudí k hriechom.

V čom spočíval hriech, ktorým anjel sa stal satanom? Sväté písmo o tom nehovorí priamo. Sú názory, že počiatkom každého hriechu je pýcha (Tob 4,14; Sir 10,13; 1 Tim 3,6), alebo iný hlavný hriech: závisť (Múd 2,24; 1 Tim 6,4), žiarlivosť (Prís 27,4; Jak 4,2), nenávisť (Sir 40,4; 1 Jn 4,7) a neposlušnosť voči Bohu (Rim 5,19; 11,13; Hebr 4,6). Niektorí hovoria, že to bola pýcha (Sv. Irenej, sv. Augustín) alebo závisť (Sv. Klement Rímsky, sv. Lev Veľký). Možno že to boli všetky fundamentálne hriechy naraz. Anjeli chceli poprieť skutočného Boha a sami zaujať božské miesto (sv. Tomáš Akvinský). Niektorí tvrdili (gnostici, manichejci, katari) na základe textu Gn 6,1-4, že to bol hriech nečistý. Tieto názory nemajú teologický základ. Je možný hriech u takých dokonalých bytostí? Hriech je nemožný jedine u Boha. Hriech je možný pri každom stvorení, ktoré sa realizuje ako osoba. Morálna skúška znamená ich doplnenie stvorenia, a to aj pre anjelov, aby anjelská osoba bola slobodne v plnom spoločenstve. Táto skúška mohla byť pred stvorením človeka alebo v čase hominizácie stvoreného sveta. Vetné spojenie ako „satan a jeho anjeli“ (Mt 12,24;25,41; Zjv 12,7) ukazuje, že bol akýsi vodca vzbury, za ktorým šli všetci anjeli (sv. Tomáš Akvinský). Padlí anjeli stratili svoj nadprirodzený život, ale ostal im „prirodzený“ život: poznanie, túžba, konanie.¹⁹ Podľa niektorých démoni sú padlí anjeli, ktorí padli za obeť svojej žiadostivosti po ľudských dcérach (napr. Tertulián *De cultu feminarum*; Ambróz *Expositio psalmi 108*), čo odmietal Zlatoústý (*Homilia 22 in Genesim*) a Augustín (*De civitate Dei XV 23*).²⁰

Za rozhodnutím našich prarodičov neposlúchnuť, je hlas zvodcu, ktorý odporuje Bohu a zo závisť spôsobuje ich pád do smrti. Písmo a

¹⁹ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 475-478.

²⁰ Porov.: GANOCZY, A.: Dämonen. In: BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1987, s. 81.

Tradícia Cirkvi vidia v tejto bytosti padlého anjela, ktorý sa volá satan alebo diabol. Cirkev učí, že spočiatku to bol dobrý anjel, stvorený Bohom. „Boh síce stvoril diabla a ostatných zlých duchov podľa prirodzenosti dobrých, ale oni sa stali zlými.“²¹ Písmo hovorí o *hriechu* týchto padlých anjelov (2 Pt 2,4). Ich „pád“ spočíva v slobodnej voľbe týchto stvorených duchov, ktorí zásadne a neodvolateľne *odmietli* Boha a jeho kráľovstvo. Ozvenu ich vzbury nachádzame v slovách, ktorými sa pokúšiteľ obracia na našich prarodičov: „Budete ako Boh“ (Gn 3,5). „Diabol hreší od počiatku“ (1 Jn 3,8), „je luhár a otec lži“ (Jn 8,44).²² Podobne konštatuje Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi, že výrazom pád anjelov sa označuje to, že satan a ostatní zlí duchovia sa z anjelov, ktorých Boh stvoril ako dobrých, premenili na zlých, lebo slobodnou a neodvolateľnou voľbou odmietli Boha a jeho kráľovstvo a tak zapríčinili vznik pekla.²³

Synoda v Brage vyhlasuje: „Kto hovorí, že diabol nebol najprv dobrým anjelom, ktorého stvoril Boh a že jeho prirodzenosť nebola Božím dielom, ale tvrdí, že emanoval z temnoty a že nemá nijakého Stvoriteľa, že je počiatkom a substanciou zla, ako hovoril Manes a Priscilián, nech je vylúčený so spoločenstva veriacich“.

Anjelom nemôže byť ich hriech odpustený pre *neodvolateľnú* povahu ich voľby, a nie pre nedostatok nekonečného Božieho milosrdenstva. Po páde nejestvuje pre nich možnosť pokánia, podobne ako ani pre ľudí po smrti. Písmo dosvedča neblahý vplyv toho, ktorého Ježiš volá „vrah od počiatku“ (Jn 8,44) a ktorý sa dokonca pokúšal odvrátiť Ježiša od poslania, ktoré mu zveril Otec. „Boží Syn sa zjavil preto, aby zmaril diablove skutky“ (1Jn 3,8). Najzávažnejším z týchto skutkov, vzhľadom na následky, bolo klamné zvádzanie, ktorým diabol naviedol človeka, aby neposlúchol Boha.²⁴ Podľa sv. Justína, mnohí anjeli zneužili svoju slobodu a obcovali s ľudskými ženami a splodili démonov. Títo škodia ľuďom. Origenes učil, že aj duše diablov sa z pekla postupne vyslobodia. Boh bude všetko vo všetkom (gr. *αποκαταστασις των παντων* – obnovenie pôvodného stavu – Skutky apoštolov 3).

Katechizmus svätého Pia X. spomína, že nie všetci anjeli boli verní Bohu, mnohí zhrešili pýchou, chceli byť takí istí ako Boh a nezávislí od

²¹ Tak to deklaruje Štvrtý lateránsky koncil z roku: *Diabolus enim et alli daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali*. Porov.: TANQUEREY, A.: *Synopsis theologiae dogmaticae*. Paris : Desclée, 1926, čl. 794.

²² Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2007, čl. 391-392.

²³ Porov.: *Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, čl. 74.

²⁴ Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2007, čl. 393-394.

neho. Pre tento hriech boli navždy vylúčení z raja a odsúdení do pekla.²⁵

Satanova moc však nie je nekonečná. On je iba tvor, ktorý je síce mocný, pretože je čistý duch, ale vždy je iba tvor: nemôže prekaziť budovania Božieho kráľovstva. Hoci satan pôsobí vo svete z nenávisti voči Bohu a jeho kráľovstvu v Ježišovi Kristovi a hoci jeho pôsobenie zapríčiňuje každému človekovi i spoločnosti veľké škody duchovnej a nepriamo aj fyzickej povahy, toto pôsobenie dopúšťa Božia prozreteľnosť, ktorá mocne a láskavo riadi dejiny človeka a sveta. To, že Boh dopúšťa diablove pôsobenie, je veľké tajomstvo, ale my „vieme, že tým, čo milujú Boha, všetko slúži na dobré“ (Rim 8,28).²⁶

Božie Zjavenie ukazuje a potvrdzuje, že existujú nielen duchovia dobrí, ale aj zlí. Zlí anjeli, podľa svedectva Písma, sú tiež osobné bytosti samostatné, ktoré sa dobrovoľne a nenávratne zatvrdili a „zdokonalili“ v zle. Písmo presnými pomenovaniami označuje povahu a činnosť nečistých duchov. Hlavného a najvyššieho ducha zla nazýva „Satanáš“, čo hebrejsky znamená nepriateľ, podvodník. Svätý Justín Mučeník učí, že pojem „Satanáš“ pochádza z hebrejského a sýrskeho jazyka, od pojmu „Sata“, čo znamená odpadlík (gr. *apostates*) a od slova „naš“, čo znamená had (*ófis*).

Keď sv. Ján Zlatoustý vysvetľuje tieto slová Spasiteľa, hovorí, že tento anjel sa rozhodol opustiť Božiu pravdu, vypadol z pravdy, v ktorej prebýval, žil a pohyboval sa. Pred diablom nebolo hriechu. A že bol na počiatku dobrý, o tom svedčí Ježiš Kristus: „Vidich satanu jako molniju s nebese spadša (Videl som satana ako blesk padajúceho z neba)“ (Lk 10,18).²⁷

Počet zlých duchov nepoznáme. Z formulácie (diabol a jeho anjeli – Mt 25, 41; 12, 24; Zjv 12, 7) sa usudzuje, že je jeden vodca (satan alebo diabol) a iní mnohí jemu poddaní. Židia verili, že zlí duchovia tvoria veľkú armádu. Túto náuku prijali aj evanjelisti. Mali meno *legio*, lebo ich bolo mnoho (porov. Mk 5, 9). V okolí Gerazy malo ich byť okolo dvoch tisíc (Mk 5, 13; porov. 5, 15; Lk 8, 30). Otcovia Cirkvi tvrdili, že démonov je menej ako anjelov. Iní tvrdili, že démonov je toľko, koľko spasených, aby spasení zaplnili miesto po padlých anjeloch (sv. Augustín, sv. Lev Veľký, sv. Gregor Veľký). Zasa iní si mysleli, že démonov je toľko, koľko je druhov hriechov (sv. Bernard z Clairvaux, bl. Ján Duns Scotus). Všeobecne v teológii je presvedčenie, že nepribúda počet démonov. No

²⁵ Porov.: *Gli angeli nel catechismo di san Pio X.* In: <http://www.angelologia.it/catechismo.htm>

²⁶ Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2007, čl. 395.

²⁷ Porov.: BELEJKANIČ I.: *Pravoslávne dogmatické boboslovie I*. Prešov 1995.

podľa idey *creatio continua* nemožno vylúčiť, že sú stvorení noví anjeli, ktorí tiež sa musia podriaďiť praprivotnej skúške.²⁸

6 Bytie a dielo démona

Najstaršiu teologickú náuku o prirodzenosti satana obsahuje list sv. Leva Veľkého Turribiovi z roku 447. Pápež odmieta náuku Prisciliána, že diabol nikdy nebol dobrý, že jeho prirodzenosť nie je Božím dielom, ale emanoval sa z chaosu a temnoty. Samotné zlo nie je substanciou, ale trýžňou (lat. *poena*) substancie (DS 286). Diabol totiž a iní démoni boli, čo do svojej prirodzenosti, stvorení Bohom ako dobrí, ale zlými sa stali sami od seba. Človek však zhrešil na našepkávanie (lat. *suggestione*) diabla (DS 800, porov. Vaticanum DS 3002). Aj týmto vyhlásením sa poukazuje na to, že Učiteľský úrad Cirkvi odmietal a odmieta manicheisticko-dualistické rozdeľovanie stvorenia a s tým spojenú demonizáciu materiálneho stvorenia.²⁹

Na Západe sa demonológia rozvíjala v duchu sv. Augustína, podľa ktorého zlo je pozbavenie náležitého bytia a dobra (lat. *privatio essendi et boni*). Toto tvrdenie prijal sv. Tomáš Akvinský a tiež Lev XIII v roku 1888 (DS 3251). Víťazstvo nad extrémnym dualizmom sa uskutočňuje takýmto spôsobom, že diabol nie je zlým bytím, ani bytím zla, ale bytím zo stvorenia dobrým, ktorý sa urobil zlým osobovo a morálne skrze svoju spontánnu a dobrovoľnú zvrátenosť (DS 286). Bolo to ocenenie personalizmu, lebo o zlu satana nerozhodla prirodzenosť, ale osobový svet. Prirodzenosť sa naplňuje v osobe. Lev Veľký sa postavil proti manichejcom a prisciliánom, ktorí hlásali, že materiálny svet, ľudské telo stvorili démoni (DS 455-464). Michal Psellos (1018-1078) učil v Byzancii, že celý materiálny svet stvoril „zlý Boh“. Spása potom spočíva na zrieknutí sa materiálneho sveta a v prechode do duchovného kráľovstva. Základom spásy je potom odtelesnenie (lat. *desincarnatio*), ktoré sa dosahuje askézou a dobrovoľnou chudobou.³⁰

Pavol VI. a Ján Pavol II. súhlasia s encyklikou Pia XII. z roku 1950 *Humani generis*³¹, kde sa píše, že anjeli (aj padlí) sú osobovými stvoreniami (lat. *creaturae personales*). Pius XII. odsúdil tvrdenie, že Boh nemôže stvoriť rozumné bytosti, ktoré by nepredurčil k oblažujúcemu videniu v nebi. Zlí duchovia ako anjeli začali existovať ako osoby (DS 286, 800, 3002). Morálne zlo je tam, kde je osobový svet, nevystupuje

²⁸ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 479-480.

²⁹ Porov.: GANOCZY, A.: Dämonen. In: BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1987, s. 81.

³⁰ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 480-482.

³¹ PIO XII: *Humani generis*. In: <http://www.totustuus.biz/uzers/magistero/p12human.htm>

ani v prírode, ani v matérii. Satan zostáva osobou v ontologickom zmysle. Satan je osobou v obrátenom význame (Ján Pavol II.). Satan ako prirodzenosť a osoba má svoje bytie, existenciu a konanie (lat. *esse, existere et agere daemonicum*). Diabol podľa sv. Augustína spáchal jeden hriech, ktorý sa opakuje v smrteľných hriechoch ľudí, a ktorý sa rozmnožuje v diablovom kráľovstve (lat. *civitas diaboli*). Podľa druhých (sv. Tomáš Akvinský) hriech satana na počiatku je jeden (smrteľný hriech, ktorý má „substanciálny“ charakter), neskôr sa pripájajú iné hriechy. Diabol je pre kresťanskú vieru tajomstvom, ale skutočným, osobovým (podľa profesora Bartnika to tak tvrdí kardinál Ratzinger – súčasný rímsky pápež Benedikt XVI., 2005-).³²

V zjavení sv. Jána sa opisuje „antispásna trojica“ v dejinách spásy. Je to spoločenský rozmer satana a iných zlých duchov. V prozopologickom rozmere je satan antispoločenský, antikolektívny, ale v rozmere „prirodzenosti“ je satan spoločenský (ciele, konania). O „satanskej trojici“ hovorí Apokalypsa: drak (starý had), prvá šelma a druhá šelma, čiže falošný prorok (Zjv 13, 11-14; 16, 13). „I videl som troch nečistých duchov ako žaby vychádzať z tlamy draka, z tlamy šelmy a z úst falošného človeka proroka. To sú duchovia démonov, ktorí konajú znamenia: vychádzajú ku kráľom celého sveta, aby ich zhromaždili na boj vo veľký deň všemohúceho Boha (Zjv 16, 13-14). Je to akoby modalizmus satanského typu: satan sa javí v troch podobách zla: prameň, ľudský svet a jeho dejiny a špeciálna, antispásna *praxis*. Hlavou triády je satan, nazývaný drak, starý had (Zjv 12, 3-6).

Antitézou Božieho Syna je šelma (Zjv 13, 1-4). Šelma je stelesnenie satana v histórii sveta, v konkrétnej spoločnosti, v štáte a v civilizácii. Nasleduje v zlom zmysle históriu Krista, napodobňuje zázraky, falšuje utrpenie, zmŕtvychvstanie. Je to falošný vykupiteľ ľudstva (Mk 3, 22; Zjv 13, 1-10; 11, 17; 2 Sol 2, 9; 1 Jn 2, 18; 4, 3). Kristus je nazývaný „Ktorý je“ (Ex 3, 14), šelma je nazývaná „Ktorá nie je“ (Zjv 17, 8; 17, 11). Kristus bol človekom bez hriechu a nebeský (1 Kor 15, 48), šelma sa vteľuje do pozemského človeka hriechu (2 Sol 2, 3). Antitézou Svätého Ducha je falošný prorok, čiže druhá šelma (Zjv 13, 11-14; 16, 13; 19, 20; 20, 1-10). Vytvára synagógu satana (Zjv 2, 9; 3, 9), čiže satanskú spoločnosť, rozvíja antivieru, nielen neveru. Meno šelmy ako antimenó Boha má byť jediným zákonom života: politiky, kultúry (Zjv 13, 11-17; 14, 9).

Ako existuje Božie kráľovstvo, tak existuje aj satanské spoločenstvo, kráľovstvo diabla (Mt 12, 27; Mk 3, 24-27; Lk 11, 15-22). Je to kráľovstvo smrti. Kráľovstvo Krista bojuje s diablovým kráľovstvom (Mt 12, 25-26). Šelma ako antiosoba tvorí kráľovstvo náboženského zla, morálneho a duchovného, dokonca fyzického: „Piaty anjel vyliat svoju čašu na trón

³² Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 482-483.

šelmý: a jej kráľovstvo stemnelo. Od bolesti si hrýzli jazyky a rúhali sa nebeskému Bohu pre svoje bolesti a vtedy a nerobili pokánie za svoje skutky“ (Zjv 16, 10-11). Existujú dejiny synov temnoty (Mt 25, 41), synov diabla (1 Jn 3, 10), diabla a jeho anjelov (Mt 25, 41) a vierolomného mesta (Zjv 21, 8). Sv. Augustín nazýva toto spoločenstvo po latinsky *regnum diaboli* (kráľovstvo diabla), *corpus diaboli* alebo *civitas diaboli* (diablovo mesto, štát). Sv. Tomáš nazýva satana hlavou hriešnikov. Satan predstavuje druh antisveta ako vládca tohto sveta (Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11) a ako boha tohto sveta (2 Kor 4, 4). Satan vytvára históriu nespásy a ľudskú antihistóriu.³³

Podľa Kompendia Katechizmu Katolíckej cirkvi satan a ostatní zlí duchovia sa pokúšajú pridružiť človeka k svojej vzbure proti Bohu. Ale Boh v Kristovi potvrdzuje svoje isté víťazstvo nad Zlým.³⁴ Démon je ničiteľ, klamár, vrah (Jn 8, 44; 1 Jn 3, 8; Jak 1, 13-15). Satanský skutok nie je len materiálnou, fyzickou alebo telesnou konštrukciou, ale má charakter vzťahu k prozopologickému svetu (personologický). Satan môže a vie si poslužiť aj prvkami prírody (porov. 2 Kor 4, 4; Ef 2, 2; 6, 12), ale nemôže zmeniť ich stvorenú dobrotu, ani narušiť Božiu prozreteľnosť. Celý svet, celá história je charakterizovaná ustavičným bojom (lat. *duellum perenne* – 2 Kor 10, 3; Ef 6, 12.14; 2 Tim 4, 7; Zjv 13, 4). Začína sa od sveta duchov: sv. Michal a jeho anjeli proti satanovi (Júd 9; Zjv 12, 7), ktorá pokračuje na zemi: „Keď drak videl, že je zvrhnutý na zem, prenasledoval ženu, čo porodila chlapca. Drak sa na ženu nahneval a odišiel bojovať s ostatnými z jej potomstva, ktorí zachovávajú Božie prikázania a majú Ježišovo svedectvo“ (Zjv 12, 13.17). Tento boj možno pozorovať v radikálnom spoločnom ateizme, pri genocídach, potratoch, terorizme, krvavých mafiách, vytvorení pseudonáboženstva, rozbíjaní rodín, rozbití viery a lásky, nepokoji, pýche, sekularizme. Vo svete existujú *loci daemonici* (Babylon, Sovietsky zväz, Tretia nemecká ríša). Hoci Boh urobil zo samotnej histórie sudkyňu zlých spoločenstiev (Zjv 18, 8-9; 18, 20) a hoci majú stále málo času (Zjv 12, 12), rýchlo zanikajú (Zjv 17, 10-13) a satan stále prehráva (Zjv 12, 9; 14, 8-10; 15, 1-3; 16, 10-12), stále sa objavujú s falošnou vierou, že budú panovať večne. Od prvého storočia možno pozorovať boj rôznych spoločenstiev proti Kristovi a jeho Cirkvi. Origenes tvrdí, že existuje veľký boj za opoňu viditeľného sveta.³⁵

Satan pôsobí tak, že sa snaží získať súhlas zo strany človeka. Satan vplýva na predstavivosť človeka (gr. *phantasiai*, *eidolon*). Podľa Evagria

³³ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 483-486.

³⁴ Porov.: *Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, čl. 74.

³⁵ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 487-490.

„sme zložený“ z tela a týmto spôsobom prenikajú do mysle niektoré obrazy prostredníctvom tela (iluzórne predstavy, falošné útechy a klamstvá každého druhu, diabli napádajú človeka hlavne vo sne). Podľa Evagria démoni nepoznajú naše srdcia, poznajú nás z vonkajšieho pozorovania. Satan nemá poznanie sveta milosti. Niektoré pokušenia je ťažko premôcť: „žiadostivosť očí, pýcha života, ktorá pochádza zo sveta“ (1 Jn 2, 16). Podľa *Didaché* žiadostivosť, nedbalosť, bezbožnosť, lož a všetky náklonnosti vnuká človekovi zlý duch. Okrem toho existujú aj iné pokušenia: ohraničenosť človeka, hlúposť, duchovná lenivosť, psychická dezorganizácia, nedostatok duchovnej kultúry. „Kto hreší, je dieťaťom diabla, lebo diabol zotrváva v hriechu od počiatku.... Každý, kto sa narodil z Boha, nehreší“ (1 Jn 3, 8-9).³⁶ Podľa učenia Katolíckej cirkvi démoni často pokúšajú ľudí na hriech, no nemôžu priamo pôsobiť na intelekt a vôľu (lat. *Saepe saepius daemones hominem ad peccatum incitant, seu tentant. De fide ex universali Ecclesiae magisterio. Diabolus non potest agere directe in intellectum et voluntatem*).³⁷

Posadnutie v teologickom a hlbokom význame znamená oddanie sa satanovi, rúhanie proti Bohu, zatvrdilosť proti Svätému Duchu a svojmu svedomiu. V bežnom význame posadnutosť znamená ovládnutie človeka satanom (Mk 5, 2-9; 9, 17-27 – lat. *obsessio, possessio, insessio, circumsessio*). Satan sa zmocní svojej obeti somaticky a druhotne vplýva na psychické sily človeka. Je to ťažký problém, lebo v evanjeliu mnohé nervové a psychické choroby sa chápali ako posadnutie.³⁸

Obsessio je činnosť satana, ktorý akoby zvonku zaujal a napádal telo človeka, čo môžeme vidieť v živote sv. Antona (lat. Obsessio est actio daemonis, qui ab extra veluti obsidet et impugnat hominis corpus, in historia s. Antonii). Possessio je činnosť satana, ktorý vstúpi do tela človeka, v ňom akoby prebýva, používajúc zmysly a údy človeka, a kde pôsobí i je tvorcom nezvyčajných skutkov (Possessio est actio daemonis, qui corpus hominis intrat, in illo veluti habitat, ibique operatur, sensibus et membris utendo, insolitosque actus producendo). Diabolské posadnutia sú možné aj po Kristovi (Possessiones daemoniacae admittende sunt, etiam post Christum). Certum est. Znaky diabolského posadnutia sú tieto: napr. rozprávať neznámym jazykom alebo porozumieť rozprávajúcemu, zjavovať vzdialené alebo skryté veci... (lat. Signa diabolicae possessionis: ignota lingua loqui pluribus verbis vel loquentem intelligere, distantia et occulta patefacere...)). Boh dopúšťa posadnutosť buď na svoju slávu alebo na potrestanie hriechu alebo na nápravu briešnika alebo

³⁶ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 490-491

³⁷ Porov.: TANQUEREY, A.: *Synopsis theologiae dogmaticae*. Paris : Desclee, 1926, čl. 811.

³⁸ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 491.

nám na poučenie (Cur Deus possessionem permittat? S. Bonaventura: Permittit autem hoc Dominus sive ad gloriae suae ostensionem (Joan. 9, 3) sive ad peccati punitionem, sive ad peccantis correptionem (1 Cor 5, 3), sive ad nostram eruditionem). *Na odvrátenie pôsobenia démonov je potrebné používať tieto prostriedky: čisté svedomie skrze sviatosťnú spoveď* (lat. conscientiae purgatio per confessionem sacramentalem), *prijímanie eucharistie* (lat. usus Eucharistiae), *modlitba s pôstom* (lat. oratio cum jejunió), *prijímanie svätenín, zvlášť posvätenej vody* (lat. sacramentalium usus, praesertim aquae benedictae) *a exorcizmy*.³⁹

Diabol sa nemôže celkom zmocniť človeka, keď človek žije po kresťansky (Gal 5, 13-26). Podobne konštatoval Origenes, keď sa pýtal, prečo má diabol tolko sily, keď je už premožený. Odpovedá, že diabli môžu uškodiť len zlým. Najlepšou obranou je nadviazať osobný kontakt s Ježišom Kristom, ktorý *in substantia* a *in principio* už zvíťazil nad satanom naveky (Jn 16, 11; Hebr 2, 14; 1 Jn 3, 8). Treba svet očistiť z moci zla vierou v Boha a askézou (podľa mníchov). Kresťan víťazí, keď žije v Kristovi (lat. *esse in Christo* – Rim 6, 5-14; 16, 20; Ef 6, 16): viera v Boha (1 Pt 4, 13-14; 5, 8), kult Bohorodičky (Zjv 12), Cirkev, sväté tajomstvá. Veľkou mocou je vzájomná modlitba v rodine. Bojuje sa rozlišovaním duchov, pozornosťou, ale tiež pôstom. Zvláštny druh vojny s diablom predstavujú exorcizmy. Je to vyhánanie zlých duchov v mene Cirkvi, ako to robil Ježiš Kristus (Mk 1, 12.25; 16, 17; Lk 4, 35; 8, 29; 9, 42; Mt 17, 18; Sk 16, 8). V každom exorcizme sú podstatné dva prvky: vyzývanie Boha a výzva, aby démon odišiel. Cirkev dovoľuje kňazovi vykonávať exorcizmy, ktorý sa vyznačuje zbožnosťou, vedomosťou, svätým životom, rozumnosťou. Podľa spisovateľov druhého a tretieho storočia vyhánanie diablov je znamením, podľa ktorého sa pozná božský pôvod kresťanstva. Základom exorcizmu je viera v silu Božieho slova, modlitby a kresťanskej askézy. Podľa Atanáza v slovách Písma je prítomný Pán, ktorého prítomnosť démoni nezniesú.⁴⁰

Exorcizmus je konštitutívnou časťou sv. krstu. V byzantskom obrade sa kňaz v exorcizme nasledujúcimi slovami obracia k satanovi: „Teba, diabol, trestá Pán, ktorý prišiel na svet a prebýval s ľuďmi, aby zvrhol tvoju tyraniiu a vyslobodil ľudí... On smrťou zničil smrť a odstránil panovanie toho, ktorý mal moc nad smrťou, teda teba, diabol. Zaprisahávam ťa skrze Boha... : Buď potrestaný!... Plný strachu vyjdi z tohto stvorenia a vzdial sa od neho. Nevráť sa doňho, neutaj sa v ňom, nezaútoč naňho a neúčinkuj v ňom ani v noci, ani vo dne, ani napoludnie, ani v inom

³⁹ Porov.: TANQUEREY, A.: *Synopsis theologiae dogmaticae*. Paris : Desclee, 1926, čl. 817 b.818.

⁴⁰ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 491-494.

čase, ale odíď do svojej priepasti až do pripraveného veľkého súdneho dňa...⁴¹

Kniha zjavenia bola napísaná na Patmose v roku Pána 95 a pozostáva z 22 kapitol, ktoré obsahujú proroctvá týkajúce sa hlavne Cirkvi. Hriech má takú veľkú moc, že dokáže zašpiniť nielen človeka, ktorý ho pácha, ale aj prírodu – stromy, vodu, more, ovzdušie... Príčinou zla, ktoré umožní nastolenie Antikristovej moci, budú „naše priestupky a choroby“, ako o tom hovorí sv. Gregor Teológ. Inými slovami, Kristus nám hovorí, že v časoch Antikrista bude veľa falošných kristov a falošných prorokov, ktorí budú klamať ľudí. Ďalším eschatologickým hriechom je vytrácanie sa lásky a vzrastajúca nenávisť medzi bratmi pred príchodom Antikrista. Najlepším spôsobom, ako sa postaviť proti predchodcom Antikrista a samotnému Antikristovi, je poznať Krista a prijať Ho správne do svojho vnútra tak silno, že ho budeme najviac milovať a nadovšetko, takže odteraz nás od Neho nič na svete neoddelí.

V listoch Janovej tradície sa nachádza termín antikristus (1 Jn 2, 18; 2, 22; 4, 3; 2 Jn 7), je to falošný mesiaš, ktorý sa vedome alebo nevedome vyhlasuje za mesiaša (Mk 13, 6.22, Jn 5, 43). Antikrist je satan alebo jeho „potomstvo“. „Ktorý sa protiví a povyšuje nad všetko, čo sa nazýva Bohom alebo čo sa uctieva, takže sa posadí v Božom chráme a bude sa vydávať za boha“. (2 Sol 2,4; Porov. 2 Sol 2,3-12). Je to nadviazanie na tajomného kráľa Goga, ktorý je protivníkom mesiašského kráľovstva (Ez 38) alebo na šelmu (Dn 7,9-14). Ján píše, že vystúpilo veľa antikristov (1 Jn 2,18). Antikrist je každý protivník Krista: „Kto je luhár, ak nie ten, kto popiera, že Ježiš je Kristus!? To je antikrist, kto popiera Otca i Syna“ (1 Jn 2,22; 4,3). „Lebo vyšlo do sveta mnoho zvodcov, ktorí nevyznávajú, že Ježiš Kristus prišiel v tele. To je zvodca a antikrist“ (2 Jn 7). Antikrist je ten, kto neguje Boha, vtelenie, zmŕtvychvstanie Krista.⁴²

Podľa sv. Jána Zlatoústeho, antikrist nebude mať moc nad veriacimi, ale iba nad tými, ktorí kráčajú po ceste zatratenia, a nad veriacimi, ktorí nečinia pokánie. Sv. Efrém Sýrsky píše o antikristovi, že ak niekto na konci prejaví trochu ľahostajnosti, bude veľmi ľahko obliehaný a nakoniec uväznený zázrakmi, ktoré bude robiť bezbožný a lstivý Drak. „Treba sa mať sa na pozore, bratia, pred spupnosťou šelmy a pred jej hriechnymi klamstvami, pretože využije žiadosti brucha. Keď sa niekto ocitne v potravinovej núdzi, bude donucovaný prijať znamenie šelmy. Ale iba na pravej ruke, a to preto, aby nemala silu robiť znamenie Krista (t.j. kríž). Podobne jej takýto znak bude vyrytý aj na čele (Zjv 13,26). Ak niekto neprijme znamenie šelmy, nebude uväznený jej mimoriadnymi

⁴¹ Porov.: *Malý trebník I.* Prešov : Petra, 2006, s. 23-24.

⁴² Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 486-487.

zázrakmi. Ani Boh sa neodvráti od takej osoby, ale ožiari jej srdce a pritiahne si ju bližšie k sebe.

...Strašný je, bratia, boj všetkých, Krista milujúcich, ľudí, pretože sa do smrti nesklonia pred Antikristom a nebudú ľahostajní, keď Drak (Antikrist) bude vyrývať svoje pečate miesto Spasiteľovho kríža. Použije pritom všetky možné spôsoby na to, aby sa Spasiteľovo meno v jeho dobe nespomínalo. Jeho príchod sa stane zjavným pre tých, ktorých myseľ sa upiera k nebesiam, avšak pre tých, ktorí lipnú na pozemských starostiach a svetských veciach, pre tých to nebude zjavné“. Pre Leonteva sú dejiny zjavením sa Antikrista, smrti, zničenia a Boh sa zjavuje preto, aby zachránil ľudské duše. Kristus ponúka slobodu v utrpení, Antikrist šťastie v násilí (Dostojevskij).⁴³

Zoznam použitej literatúry:

- BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999.
- BELEJKANIČ I.: *Pravoslávne dogmatické boboslovie I*. Prešov 1995.
- GANOCZY, A.: Dämonen. In: BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1987.
- GÓŹDŹ, K.: Tajemnica osobowego zła. In: GÓŹDŹ, K. a kol.: *Teologia o szatanie*. Lublin : Standruk, 2000.
- KARDIS, K.: Geografické a historické pozadie náboženstva Izraela. In: KARDIS, M. – SLIVKA, D.: *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu*. Prešov : 2008.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2007.
- Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*, Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006.
- LOSSKÝ, V.: *Dogmatická teologie*. Praha 1994.
- Malý trebník I*. Prešov : Petra, 2006.
- MATEJE H. A.: *Viem, komu som uveril*. Rím : SÚSCM, 1987.
- TANQUEREY, A.: *Synopsis theologiae dogmaticae*. Paris : Desclee, 1926.
- Všeobecne o konci sveta, Antichristovi a druhom príchode Christa*. Thessaloniky 2002.
- Gli angeli nel catechismo di san Pio X*. In: <http://www.angelologia.it/catechismo.htm>
- PIO XII: *Humani generis*. In: <http://www.totustuus.biz/users/magistero/p12human.htm>
- WAGNER, H.: *Dogmatyka*. Kraków : WAM, 2007.

⁴³ Porov.: *Všeobecne o konci sveta, Antichristovi a druhom príchode Christa*. Thessaloniky 2002.

Episkopát Gregora Tarkoviča (1816 – 1841) a jeho prínos k organizácii Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva

JAROSLAV CORANIČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *This study deals with period of episcopacy of the first resident bishop of Greek Catholic bishopric of Presov, Gregor Tarkovic (1816 – 1841). Gregor Tarkovic was markedly spiritually focused man, devotionalist, of ascetic life. Although he has not got the energy to organize, he took care for creature comforts of new established bishopric. He has remarkably set to solutions of many economic-financial business allied to creation of new bishopric of Presov. After his installation in 1821 he succeeded in establishing of basic bishop institutions, which are inherently connected to bishopric work. Step by step he has found bishop office and consistory, bishop archive and the library. Thanks to his help also the end dividing of foundations of bishopric public-eparchial funds was reached.*

Key words: *Church History, Greek Catholic Church, Greek Catholic bishopric of Presov, Gregor Tarkovic*

Za definitívny dátum vzniku Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva sa považuje 22. september 1818, kedy bola Konzistoriálnou kongregáciou v Ríme slávnostne vyhlásená bula *Relata semper*. Tento proces sa však začal už omnoho skôr a následne prešiel komplikovaným a zložitým vývojom.

Samotný oficiálny proces vzniku Prešovského biskupstva sa nezačal na „cirkevnej pôde“, ale na „pôde svetskej“. Bolo to výsledkom vtedajšej zaužívanej praxe v Uhorsku, ktorá súvisela s tzv. patronátnym právom uhorských kráľov.¹ Práve na jeho základe cisár František I., kráľovským

¹ V Uhorsku sa v 18. storočí dostala do popredia otázka patronátneho práva (t. j. práva uhorských kráľov zasahovať do udeľovania cirkevných prebend, zriaďovania diecéz a menovania ich biskupov atď.), ktorého interpretácia odporovala kanonickému právu. Orgánom, ktorý bol kompetentný rozdeľovať biskupstvá alebo zriaďovať nové, a menovať pre ne biskupov, bola Svätá Stolica. V Uhorsku však na základe tohto dost

výnosom z 3. novembra 1815 rozhodol o rozdelení (*divisio*) rozsiahleho Mukačevského biskupstva a vyčlenení farností pre novovznikajúce biskupstvo Prešovské.² Konkrétne riešenie, predovšetkým vyčlenenie presného počtu farností a nájdenie vhodného kandidáta na prešovský biskupský stolec, mala potom za úlohu Uhorská kráľovská miestodržiteľská rada.³ Tá aby vybrala vhodných kandidátov, vytvorila pre tento účel špeciálnu komisiu, ktorá sa zišla v januári 1816 v Budíne. Na svojom zasadnutí 16. januára 1816 komisia navrhla, aby sa Prešovské biskupstvo územne zhodovalo s Košickým vikariátom, čo spolu činilo 188 farností. Na prešovský biskupský stolec boli vybraní dvaja kandidáti - kapitulný vikár Mukačevského biskupstva Gregor Tarkovič a kanonik Mukačevskej kapituly a v tom čase aj biskupský vikár Košického vikariátu Ján Olšavský.⁴ Cisár návrh rozdelenia, s presným vyčlenením farností prijal, a z dvojice kandidátov nakoniec vybral Gregora Tarkoviča. Následný proces menovania a potvrdenia Gregora Tarkoviča za prešovského biskupa, svetskými, či cirkevnými inštitúciami však prešiel dosť zložitým, a miestami aj nejasným vývojom.

Gregor Tarkovič sa narodil v malej dedinke Paseka v Berežskej župe 20. novembra 1754.⁵ Jeho otec bol kantorom a starý otec farárom tejto farnosti. Navštevoval jezuitské gymnázium v Užhorode, po ukončení ktorého vstúpil do noviciátu Spoločnosti Ježišovej. Po zrušení rádu Jezuitov pokračoval v štúdiách filozofie vo Veľkom Varadíne a teológie v Barbareu vo Viedni. Za kňaza ho vysvätil biskup Andrej Bačinský 1. januára 1779 v Mukačeve, kde aj zostal pôsobiť ako profesor na bohosloveckej škole do r. 1793. Od tohto roku pôsobil ako farár v Hajdudorogu, v rokoch 1797 až 1803 v Užhorode. V r. 1803 – 1815 pôsobil vo Viedni ako cenzor slovanských kníh v Budíne. Roku 1804 bol vymenovaný za kanonika Mukačevskej kapituly. Od roku 1813 až do roku 1815

nejasného patronátneho práva boli v roku 1776 zriadené tri nové diecézy, ktoré vznikli vyčlenením z Ostrihomského arcibiskupstva (Spišská, Banskobystrická a Rožňavská). Bližšie pozri TOMKO, J.: *Zriadenie Spišskej, Banskobystrickej a Rožňavskej diecézy a kráľovské patronátne právo v Uhorsku*. Spišská Kapitula 1995. Podobným spôsobom bola v roku 1804 rozdelená Jágerská diecéza, na území ktorej vznikli Košická a Szatmárska diecéza.

² Dnes je Prešovská eparchia archieparchiou metropolitnej cirkvi sui iuris. Ako sufragánne eparchie do nej patria dve ďalšie, ktoré boli z nej vyčlenené a to Košická a Bratislavská eparchia. Pozri: ČITBAJ F.: *Pozícia našej metropolitnej cirkvi sui iuris v normách súčasného kánonického práva*. Prešov, GTF PU, Theologos 1/2008, s.245-255.

³ *Consilium regium locum tenenciale Hungaricum*. Miestodržiteľská rada vykonávala kráľovské nariadenia, navrhovala vhodné opatrenia a zároveň bola nadriadenou inštanciou komitátov a kráľovských miest; zabezpečovala vlastne celú vnútornú správu krajiny, okrem financií a justície.

⁴ DUCHNOVIČ, A.: *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervabo episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 36.

⁵ Ako dátum narodenia biskupa Gregora Tarkoviča niektoré zdroje udávajú aj 19., resp. 21. november 1754.

pôsobil v Prešove ako vikár Košického vikariátu, v roku 1815 bol zvolený za kapitulného vikára Mukačevského biskupstva.⁶

Cisár František I. akceptoval výber Gregora Tarkoviča, čo svojím dekrétom z 6. februára 1816 oznámil Mukačevskej kapitule. Následne v liste z 1. marca 1816 cisár oznámil do Ríma pápežovi Piovi VII. svoje rozhodnutie o rozdelení Mukačevského biskupstva, a s tým spojené zriadenie biskupstva v Prešove. Zároveň ho požiadal o potvrdenie tohto rozhodnutia, a tiež o potvrdenie vybraných kandidátov na biskupov.⁷ Cisár však nečakal na odpoveď z Ríma a prostredníctvom Miestodržiteľskej rady dekrétom z 22. marca 1816 vymenoval Gregora Tarkoviča za prešovského biskupa.⁸

Gregor Tarkovič po tom ako sa dozvedel o svojom menovaní, však neprejavoval nejaké veľké nadšenie. Až do zvolenia za kapitulného vikára totiž pôsobil v Prešove ako biskupský vikár (od 30. 6. 1813 do 22. 12. 1815), a preto dôkladne poznal stav a pomery vo vikariáte, najmä problémy spojené s rozpadávajúcou sa rezidenciou a katedrálnym chrámom. Cisár sa vo svojom rozhodnutí o zriadení biskupstva totiž vôbec nezmienil o finančnom zabezpečení biskupstva, tak ako to v podobných prípadoch obyčajne bývalo. Navyše jeho menovanie prebehlo bez vedomia a potvrdenia Apoštolskou Stolicou, preto sa G. Tarkovič napokon rozhodol túto nomináciu 11. mája 1816 odmietnuť (ako oficiálny dôvod uviedol chorobu a vysoký vek – v tom čase mal 62 rokov).⁹ Uhorská kráľovská miestodržiteľská rada sa 29. októbra 1816 Gregora Tarkoviča ešte raz opýtala, či na svojom rozhodnutí trvá, lebo ak áno, je potrebné navrhnúť nového kandidáta. G. Tarkovič svoj názor nakoniec zmenil a menovanie prijal, ale s tou podmienkou, že sa vyrieši finančné zabezpečenie biskupstva. Kráľovská kancelária sa touto záležitosťou zaoberala a navrhla, aby sa biskupovi vyčlenili financie na opravu rezidencie, na jeho dôchodok, na nákup bohoslužobných potrieb, na založenie a financovanie charitatívnych a vzdelávacích fondov a tiež rozhodla, aby bol biskupstvu pridelený nehnuteľný majetok, ktorý by zabezpečil pevný príjem pre biskupstvo, nezávislého od štátnych subvencií. Návrh tohto riešenia potom podstúpila panovníkovi, ktorý 11.

⁶ WELYKYJ, A.: *Documenta Pontificorum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, vol. II. Romae 1954, s. 333.

⁷ Spolu s kandidátom na prešovský biskupský stolec sa podobne riešila aj otázka mukačevského biskupa, za ktorého bol nakoniec vybraný Alexej Pócsy. Porov. PEKAR, A.: *Narysy istorii Cerkvi Zakarpattia*. Romae 1967, s. 89; porov. KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 85.

⁸ KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 85. Pri dátume cisárskoho menovania sa rozchádzajú údaje, niektorí autori uvádzajú aj dátum 13. marca 1816, iní dátum 20. marca 1816.

⁹ DUCHNOVIČ, A.: *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 38.

júla 1817 pre novovytvorené Prešovské biskupstvo vydal donačnú listinu.¹⁰

Cisár v donačnej listine schválil iba niektoré požiadavky, ktoré prijala Kráľovská kancelária, a pochopiteľne s týmto riešením biskup G. Tarkovič nebol spokojný. Najakútnejším problémom napríklad naďalej ostávala rekonštrukcia chátrajúcej rezidencie. Keďže doteraz z Ríma stále neprišlo potvrdenie o zriadení biskupstva, a ani potvrdenie menovania biskupa, Gregor Tarkovič sa rozhodol v týchto záležitostiach konať osobne, a preto odišiel do Viedne. Nemajúc sám žiadne finančné prostriedky (zabezpečenie, ktoré dostal v donácii od cisára, mu mohlo začať plynúť až po vykonaní biskupskej prísahy), v chudobe prežil vo Viedni tri roky, počas ktorých sa mu podarilo od cisára dosiahnuť splnenie niektorých ďalších požiadaviek ohľadne zabezpečenia biskupstva. Zdlhavým byrokratickým procesom sa však väčšina týchto požiadaviek zrealizovala až po návrate biskupa do Prešova v roku 1820.

V Ríme sa celá záležitosť okolo vzniku Prešovského biskupstva a menovania jeho biskupa skomplikovala. Ešte v roku 1775 totiž Mária Terézia schválila prenesenie Mukačevského biskupstva do Užhorodu¹¹, o čom Svätá Stolica nebola informovaná. Pápež Pius VII. 24. júla 1817 napokon potvrdil akt prenesenia sídla biskupstva do Užhorodu, a zároveň ustanovil, že biskupstvo si ponechá pôvodne pomenovanie, teda biskupstvo Mukačevské.¹² Dodatočné dlhodobé schvaľovanie tohto postupu spôsobilo, že sa otázka zriadenia Prešovského biskupstva neustále odsúvala. Aby táto záležitosť bola urýchlená, Gregor Tarkovič si od Mukačevskej kapituly vyžiadal všetky dokumenty, ktoré sa týkali rozdelenia. Medzitým, ako tieto *Litterae testimoniales* boli doručené do Viedne, nuncius v liste zo 14. februára 1818 opätovne kontaktoval Vatikánskeho štátneho kancelára. Pripomenul mu, že cisár už 1. marca 1816 požiadal Svätú Stolicu o kanonické zriadenie Prešovského biskupstva a potvrdenie biskupa G. Tarkoviča. Svoj súhlas zo vznikom Prešovského biskupstva vyjadril aj novovymenovaný mukačevský biskup Alexej Póc-

¹⁰ Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (AGBP), fond: Listiny, inventárne číslo (inv. č.) 1., číslo krabice (č. kr.) 1., signatúra (sign.) 8806.

¹¹ Starodávnym biskupským sídlom mukačevských biskupov bol baziliánsky kláštor sv. Mikuláša (Nikolaja) na Černečej hore pri Mukačeve. V roku 1751 preniesol mukačevský biskup Michal Manuel Olšavský svoju rezidenciu do mesta Mukačevo, do domu, ktorý dal vystať s finančnou podporou cisárovny Márie Terézie. V roku 1775 bolo sídlo preložené do Užhorodu (názov biskupstva však aj naďalej ostal Mukačevské biskupstvo), rezidencia bola v budove bývalého kolégia jezuitov. Úradne tu biskupský úrad a ďalšie inštitúcie začali pôsobiť po posvätení katedrály 15. októbra 1780. Po smrti biskupa A. Bačinského niektorí znalci cirkevného práva vzniesli pochybnosti, či prenesenie biskupského sídla bez vedomia Svätej stolice bolo kanonické a teda platné. Celá táto záležitosť preto bola prednesená k vyriešeniu Svätej stolici.

¹² WELYKYJ, A.: *Documenta...* d., *Translatio Ecclesiae cattbedralis Munkaciensis ex oppido Mukačevo in civitatem Ungbvar, in Ucraina Carpatica tunc Austriae subiecta*, s. 326.

sy, ktorý toto svoje rozhodnutie oznámil Konzistoriálnej kongregácii 28. apríla 1818. V Ríme však stále nemali dostatok informácií, a preto sa Konzistoriálna kongregácia 6. mája 1818 obrátila na viedenského nuncia so žiadosťou, aby zodpovedal na niektoré dôležité otázky.¹³ Potom, čo apoštolský nuncius vo Viedni dostal potrebné dokumenty od Mukačevskej kapituly a spolu so zodpovedanými otázkami ich 25. mája 1818 zaslal do Ríma.¹⁴

Až potom sa mohol začať kanonický proces zriadenia Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva. Gregor Tarkovič vo Viedni 7. augusta 1818 za prítomnosti dvoch svedkov zložil do rúk apoštolského nuncia prisahu vernosti Katolíckej cirkvi a predniesol vyznanie viery. Konzistoriálna kongregácia na to 9. septembra 1818 vydala nariadenie na zriadenie Prešovského biskupstva. Dňa 19. septembra 1818 tajomník Kongregácie Rafael Monius prvýkrát verejne prezentoval obsah buly, ktorá pojednávala o zriadení Prešovského biskupstva vyčlenením z biskupstva Mukačevského. Táto bula, nazvaná podľa úvodných slov *Relata semper*¹⁵, bola potom slávnostne vyhlásená 22. septembra 1818 a potvrdená na zasadnutí Konzistoriálnej kongregácie pápežom Piom VII. 2. októbra 1818.¹⁶

Gregor Tarkovič však aj po týchto udalostiach ostal vo Viedni. Stále totiž neboli doriešené záležitosti týkajúce sa predovšetkým hospodárskeho zabezpečenia novozníknutého Prešovského biskupstva. Biskup G. Tarkovič sa snažil u všetkých zodpovedných inštitúcií (cisárska dvorná kancelária, kráľovská miestodržiteľská rada, či apoštolská nunciatura) dosiahnuť, aby sa tieto dôležité otázky konečne doriešili. Po čiastočnom doriešení hospodárskeho zabezpečenia, a po audiencii u apoštolského nuncia 10. septembra 1820, sa biskup G. Tarkovič napokon rozhodol pre návrat do Prešova. Z Viedne cestoval loďou po Dunaji, pričom sa zastavil v Ostrihome u arcibiskupa, prímasa Alexandra Rudnaya, a neskôr v Budíne. Cestou v Miškolci však ťažko ochorel a v takomto zlom fyzickom stave dňa 7. novembra 1820 aj dorazil do Prešova, kde bol privítaný kanonikmi kapituly. V Prešove našiel polorozpadnutú rezidenciu, ktorá bola v oveľa horšom stave, ako keď ju pred niekoľkými rokmi

¹³ KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 87 – 88.

¹⁴ Zhoduje sa s návrhom Miestodržiteľskej rady z roku 1816, teda zahŕňa župy Abovskú, Boršodskú, Gemerskú Šarišskú, Spišskú, Turmiansku a 5 dekanátov župy Zemplínskej (stropkovský, vranovský, humenský, hostovický, a laborecký). Oproti pôvodnému návrhu, ktorý počítal so 188 farnosťami však nastala zmena, ktorá reagovala na vznik nových farností. Teraz sa na území Prešovského biskupstva nachádzalo 193 farností a 1109 fílií so 148.987 veriacimi. Porzri: *Archivium Secretum Vaticanum, Acta Sacrae Congregationis Consistorialis, anno 1818*. Tento počet farností potom uvádza aj zriaďovacia bula *Relata Semper*.

¹⁵ AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 454, sign. 442.

¹⁶ AGBP, Listiny, inv. č. 6, sign. 137.

opúšťal. V týchto „rozvalinách” s veľkou trpezlivosťou a askézou napokon prežil celý svoj život.¹⁷

Po zotavení sa z choroby a cesty biskup G. Tarkovič začal uvažovať o svojej konsekrácii. Doteraz aj keď bol potvrdený cisárom a pápežom, ešte stále nebol vysvätený za Prešovského biskupa, a preto ani nemohol oficiálne prevziať vedenie eparchie. Pre svoje chatrné zdravie, a tiež nechcejúc robiť veľké výdavky, ktoré by boli spojené s veľkou slávnosťou, rozhodol sa prijať biskupskú vysviacku v tichosti, v chráme otcov baziliánov v Krásnom Brode. Tá sa uskutočnila 17. júna 1821 za účasti kanonikov kapituly a kléru. Svätiteľom bol mukačevský biskup Alexej Pócsy.¹⁸ Po návrate do Prešova bol iba za prítomnosti kapituly slávnostne inštalovaný¹⁹ a následne od prepošta kapituly prevzal správu biskupstva.

Biskup G. Tarkovič sa po svojej inštalácii podujal vybudovať základné biskupské inštitúcie. Postupne zriadil biskupský úrad, ktorý pozostával zo sekretára (od roku 1822 do roku 1837 ním bol Bazil Popovič, ktorý bol biskupovou „pravou rukou” až do jeho menovania za Mukačevského biskupa 2. 10. 1837), archivára, aktuára, kancelára a bibliotekára. Ďalšou inštitúciou, ktorá bola akýmsi pomocným orgánom biskupovi, bolo Konzistórium. To bolo šesťčlenné a jeho členmi boli kňazi z farností Slovinky, Jakubany, Vyšná Olšava, Zdobá, Čabiny.²⁰

Na začiatku svojej pastierskej práce, zvolal do Prešova 18. novembra 1821 prvú eparchiálnu synodu.²¹ Okrem kanonikov a úradníkov biskupského úradu sa na nej zúčastnili aj po dvaja kňazi z každého zo 17-tich dekanátov a štyria predstavitelia baziliánskej rehole (dvaja z kláštora v Krásnom Brode a takisto dvaja z kláštora na Bukovej Hôrke).²² V roku 1822 uhorský prímas Alexander Rudnay zvolal v Bratislave celouhorskú synodu (prebiehala od 8. 9. do 15. 10.), na ktorej sa biskup G. Tarkovič pre chorobu nemohol zúčastniť. Prešovské biskup-

¹⁷ Tamže, s. 52.

¹⁸ AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 338, sign. 404.

¹⁹ PEKAR, A.: *Historic backround of the Eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968, s. 8 a LACKO, M.: *Z našej minulosti : Biskup Gregor Tarkovič*. In : Mária 10, 1982, s. 15 uvádzajú, že inštalácia kapitulou sa odohrala ešte toho istého dňa ako vysviacka. Je to však dosť nepravdepodobné, keďže vzdialenosť z Krásneho Brodu do Prešova je vyše 100 km, a vo vtedajšej dobe s vtedajšími dopravnými prostriedkami to bolo ťažko realizovateľné. Podobného názoru je aj BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ – informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava 1997, s. 80.

²⁰ PEKAR, A.: *Historic backround of the Eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968, s. 8; porov. *Gréckokatolícky kalendár 1989*, s. 91; tiež porov. PIRIGYI, I.: *A görökatholikus magyarország története*. Budapest 1982.

²¹ ŠTURÁK, Peter: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov 1999, s. 28.

²² DUCHNOVIČ, A.: *Chronologičeskaja istoria slavnojj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervago episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 58 – 59.

stvo v Bratislave zastupoval mukačevský biskup Alexej Pócsy. Na synode v Bratislave sa prejednávali aj otázky, ktoré sa týkali priamo gréckokatolíkov. V Bratislave však uhorský biskupský zbor rokoval najmä o niektorých opatreniach, ktoré sa snažili povzniesť náboženský život, sprísniť disciplínu svetského kléru a rehoľníkov.²³

Aj keď uznesenia synody vláda nedovolila oficiálne vyhlásiť, biskup Gregor Tarkovič sa ich predsa snažil aplikovať vo svojej eparchii. Vo svojich prvých obežníkoch nabádal svojich kňazov, aby stále viedli náboženský život, či už vo svojom úrade, tak aj v osobnom živote. Vedel, že od duchovnej úrovne a vzdelania kléru, je potom priamo závislý náboženský život veriacich, a tým aj celkové postavenie gréckokatolíckej cirkvi. Vzdelanostná a duchovná úroveň veriacich v jeho eparchii však bola veľmi nízka. Škôl bolo totiž veľmi málo, pretože tie ľudové školy, ktoré zriaďoval ešte biskup A. Bačinský sa nachádzali predovšetkým v Mukačevskom biskupstve. V chrámoch sa tiež spravidla nekázalo, a ak áno, tak len vo väčšie sviatky. Gréckokatolícky ľud sa okrem zdedenej viery, zvykov a tradícií zanovito pridržiaval aj množstva povier. Maďarský historik Fejerváry to vystihol takto : „*Ruthenos sine superstitionibus, nec feliciter nosci, nec pie vivere, nec beste mori posse*” (Rutheňania sa nemôžu bez povier šťastne narodiť, zbožne žiť a blažene umrieť). Tieto povery a bosoráctva, ktoré boli všade rozšírené na úkor pravého náboženského života a viery sa podujal biskup G. Tarkovič odstrániť. Už na začiatku svojej činnosti preto vyzýva duchovenstvo do vyhladzovacieho boja proti nim, ako smutného dedičstva a zla ešte z čias pohanstva.²⁴ K tomuto cieľu mu mali napomôcť aj nové ľudové školy, do ktorých zakladania sa horlivo pustil. V ďalšom obežníku z roku 1827 preto žiada svojich kňazov, aby mu oznámili, či majú vo farnosti vhodnú budovu pre založenie školy, tiež vhodnú osobu na pozíciu učiteľa a možnosť zaobstarania kníh.²⁵ Od roku 1828 potom všade zakladá ľudové školy, pod vedením jednotlivých farárov. Osoby učiteľov však boli menované príslušnými školskými inšpektormi.

Mravnú nápravu ľudu sa snažil riešiť najmä obrodou rodiny a manželského života. V roku 1829 vydáva obežník, v ktorom píše : „*Pravý kresťanský duch treba zaviesť do rodiny, ktorá v náboženskom živote každého veriaceho má rozhodujúci význam pre celý život. Mravná obroda postúpi len vtedy, ak kňazi zvýšia svoju pozornosť osobám, vstupujúcim do manželského zväzku. Kňazi preto majú snúbencov ná-*

²³ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny IV.*, s. 352.

²⁴ Archív centra spirituality Východ – Západ M. Lacka (ACS V – Z), bez sign. *Obežník biskupa Gregora Tarkoviča zo dňa 2. 10. 1821.*

²⁵ ACS V – Z, bez sign. *Obežník biskupa G. Tarkoviča zo dňa 7. 3. 1827.*

*ležíte poučiť a pripraviť na manželstvo, aby výchova detí bola lepšia a mravnejšia ako predtým ...”*²⁶

Dôležitý vplyv na povznesení kultúrneho, teda aj náboženského a duchovného života gréckokatolíkov, mali aj príslušníci západného obradu katolíckej cirkvi, rímskokatolíci. Tí boli na začiatku 19. storočia, najmä čo sa týka vzdelanosti, na vyššej úrovni. Tento vplyv postupne postupoval od západu na východ, resp. z juhu na sever, t. j. z oblastí kde menšinový gréckokatolícky živel žil v diaspóre medzi rímskokatolíckym, až do oblasti severovýchodného Slovenska, kde bol vo väčšine, a tvoril tu viac - menej kompaktné osídlenie. Kultúrne a duchovné vyrovnávanie medzi obidvoma živlami nastalo veľmi rýchlo hlavne v mestách a v dedinách v ich blízkosti, kde ich spoločné spolužitie pretrvávalo už dlhší čas a postupne sa šírilo aj do odľahlejších oblastí Prešovského biskupstva.

Vzájomné spolužitie však okrem povznesenia gréckokatolíckych veriacich prinieslo so sebou aj vznik množstva medziobradových problémov. Už v roku 1802 Apoštolská stolica v Ríme navrhla, aby sa rímskokatolícki a gréckokatolícki biskupi v Uhorsku vzájomne dohodli a nezasahovali si do spravovania eparchie.²⁷ Neskôr na to reagovala aj svetská vrchnosť a 4. októbra 1814 kráľovská kancelária vydala dekrét, tzv. *Resolutio Regia Circularis*,²⁸ ktorý pojednával práve o vzťahoch medzi gréckokatolíckou a rímskokatolíckou cirkvou. Tento dekrét mal dať medziobradovým vzťahom civilnoprávny základ. *Resolutio* je vlastne súhrn nariadení, ktorým sa potvrdzujú z hľadiska civilného a kanonického práva niektoré zásady spolužitia medzi dvoma obradmi v Uhorsku. Riešilo napr. otázky „kompetencie” kňazov obidvoch obradov pri slávení niektorých sviatostí, spoločné užívanie budov a kultových predmetov atď. Tieto zásady boli potom zachované aj po rozdelení Mukačevského biskupstva.²⁹

Resolutio z roku 1814 však nevyriešilo úplne všetky problémy týkajúce sa vzťahov medzi obradmi. Osobitne problematická a delikátna bola otázka prestupu z jedného obradu na druhý (pováčšine sa jednalo o prestup z gréckokatolíckeho na rímskokatolícky). V tých oblastiach, kde boli rímskokatolíci vo väčšine, si latinskí kňazi často „privlastňovali” gréckokatolíckych veriacich a „pretahovali” ich tak na latinský obrad. Tento postup samozrejme vyvolal napätie medzi predstaviteľmi oboch

²⁶ ACS V - Z, bez sign. Obežník biskupa Tarkoviča zo dňa 29. 7. 1829.

²⁷ ACS V- Z, bez sign. Kópia dekrétu pápeža Pia VII. z 13. júna 1802.

²⁸ *Extractus beginarum resolutionum Normalium in objectis Publico - Ecclesiasticis editarum ad annum 1825 inclusive productus, Joannis Jelínek Typogr. Tynaviae 1826*, s. 66 – 70.

²⁹ VASIL, C.: *Porovnanie cirkevnoprávnych prameňov byzantsko – slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii s Kódexom kánonov východných cirkví*. Rím 1994, s. 171 – 176.

obradov, ako o tom vo svojej správe biskupovi píše aj jeho sekretár Bazil Popovič z 15. marca 1825.³⁰ Napätie medzi veriacimi oboch obradov sa stupňovalo, rituálna harmónia sa strácala, príslušníci oboch obradov sa často navzájom nazývali hanlivými výrazmi. Z tohto dôvodu sa napríklad košický rímskokatolícky biskup Štefan Čech v roku 1827 sťažuje u prešovského biskupa na gréckokatolíckych veriacich a kňazov z okolia Stropkova, ktorí rímskokatolíkov potupne nazývali pápežencami.³¹ Na túto sťažnosť reagoval biskup G. Tarkovič tým, že vydal intimát, v ktorom zakázal svojim veriacim robiť si posmešky z rímskokatolíckej viery a jej obradov.³² Vzrastajúce medziobradové problémy preto ukázali nutnosť uzavrieť nové vzájomné dohody medzi latinskými a gréckokatolíckymi hierarchmi, t. j. medzi prešovským biskupom a jágerským arcibiskupom. Dohoda vytyčila presné normy pre duchovenstvo obidvoch obradov, ako majú postupovať pri zmenách obradu. Rokovania prebiehali počas roku 1828, 10. novembra o ich výsledku informoval vo svojom obežníku jágerský arcibiskup, 31. decembra potom biskup prešovský.³³ Obširnú správu o konkrétnych ustanoveniach tejto dohody Gregor Tarkovič poslal košickému biskupovi Štefanovi Čechovi v liste z dňa 9. mája 1829. V ňom najprv ozrejmil skutočnosť, že už od roku 1814 si latinskí kňazi „privlastňovali“ veriacich z jeho diecézy, ktorých sa snažia priviesť k rímskokatolíckemu obradu. Preto, aby sa opäť obnovila rituálna harmónia, sa s jágerským arcibiskupom dohodli konkrétne zásady a ustanovenia pri zmenách obradu. Biskupi sa dohodli, že do 31. decembra 1828 si každá diecéza vymedzí svojich veriacich, ktorí do tohto dátumu mohli beztrešne meniť obrad, po tomto dátume sa zachová status quo. Ak sa už proti niektorým veriacim zahájilo vyšetrovanie, ktorí prestúpili pred týmto dátumom, má sa od neho upustiť. Prechod z jedného obradu na druhý až do toho času nech sa považuje za vec toho, kto to s čistým a pokojným svedomím urobil. Na základe tohto princípu sa biskup Gregor Tarkovič týchto veriacich zrieka pre latinský obrad. Aby v budúcnosti nedochádzalo k zmene obradu bez vážnejších príčin, zmenu obradu po tomto dátume môže povoliť len patričný ordinariát a kňazi ju majú povinnosť ohlásiť v chráme svojim veriacim. Aby sa zabránilo nezákonným materiálnym dôvodom, resp. získavanie si veriacich zo zisťných dôvodov, potom čo konkrétny veriaci dostane povolenie na zmenu obradu, jeho nový farár je povinný všetky eventuálne štolárne poplatky, ktoré bude od neho dostávať, zasielať kompe-

³⁰ AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 341, sign. 300; o obradových sporoch medzi gréckokatolíckimi a rímskokatolíckimi pozri AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 345, sign. 768.

³¹ AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 343, sign. 342.

³² AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 345, sign. 303.

³³ VASIL, C.: *Porovnanie cirkevnoprávnych prameňov byzantsko – slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii s Kódexom kánonov východných cirkví*. Rím 1994, s. 183.

tentnému farárovi toho obradu, do ktorého dotýčny veriaci predtým patrili. K dohode patrili aj potrebné predpisy pre miešané manželstvá, krsty a sobáše. Na základe týchto presných predpisov nastala určitá náprava, i keď ani teraz nenastal úplný medziobradový pokoj.³⁴

Počas zastavania svojho úradu bol biskup Gregor Tarkovič v roku 1831 vtiahnutý do potlačenia roľníckeho povstania. Predchádzajúci rok 1830 bol veľmi neúrodný a vo viacerých oblastiach Slovenska, najmä však na jeho východe – na území Prešovského biskupstva – nastal hladomor. Poddanské obyvateľstvo sa pomaly začalo búriť. V tom čase sa z Ruska do poľskej Haliče preniesla cholerová epidémia. Aj napriek opatreniam vlády sa rozšírila aj na východné Slovensko a neskôr aj ďalej po krajine. V dôsledku nedostatočnej hygieny najviac umieral poddaný ľud. Vláda preto začala robiť rôzne protiepidemické opatrenia – dezinfikovali sa studne, roľníci mali užívať lieky, kopali sa hromadné hroby, aby sa nákaza ďalej nešírila.³⁵ Keďže obetami cholery boli najmä iba poddaní, tí si to vysvetlili tak, že ich chce vrchnosť otráviť. Na tieto poplašné správy reagoval aj kardinál a ostrihomský arcibiskup Alexander Rudnay, ktorý biskupovi G. Tarkovičovi napísal list, v ktorom ho požiadal, aby kňazi jeho diecézy poučili ľud, že chýry o otrávení studní sa nezakladajú na pravde.³⁶ Vznik povstania (nazýva sa aj cholerové) sa však už nepodarilo zastaviť. Začalo sa koncom júla 1831 v Zemplíne v okolí Trebišova a Vranova nad Topľou. Odtiaľ sa ďalej šírilo na Spiš a postupne zasiahlo všetky východoslovenské župy. Na povstaní mali účasť aj mnohí gréckokatolícki veriaci, preto na jeho potlačenie vyzval cisár aj biskupa Tarkoviča – najväčšiu autoritu gréckokatolíkov.³⁷ Biskup navštívil vzbúrencov v mnohých farnostiach a presviedčal ich o ukončení povstania. Proti vojenským jednotkám, ktoré povolal cisár, povstanie i tak nemalo šancu na úspech, a navyše gréckokatolíci tým, že biskup bol na strane cisára, boli takto vlastne odzbrojení, pretože postaviť sa proti svojmu biskupovi bolo niečo nepredstaviteľné.³⁸ Roľnícke povstanie nakoniec bolo krvavo potlačené, mimoriadne súdy odsúdili vyše 4.000 poddaných, na šibeniciach skončilo 119 vzbúrencov a ďalším popravám zabránila iba amnestia panovníka.³⁹

³⁴ ACS V - Z, bez sign. *List biskupa Tarkoviča košickému biskupovi Š. Čechovi zo dňa 9. 5. 1829, košickým biskupským úradom prijatý 20. 5. 1829.*

³⁵ KOVÁČ, D.: *Dejiny Slovenska*. Praha 1998, s. 97.

³⁶ AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 347, sign. 1039.

³⁷ DUCHNOVIČ, A.: *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervago episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 58, takto opisuje vzťah Tarkoviča k cisárovi : „Bol verným ctitelom cisárského dvora, dokonca prichádzal do úžasu už iba pri pomyslení o prosbu o čomkoľvek k jeho veličenstvu, aby svojou prosbou neurazil jeho cisársku jasnosť.“

³⁸ KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 100.

³⁹ Otázke povstania sa obšírne venoval RAPANT, D.: *Sedliacke povstanie na východnom Slovensku roku 1831, I. – Dejiny, II. – Dokumenty*. Bratislava 1953.

Biskup Tarkovič bol duchovne zameraným človekom, veľmi zbožným, asketického života, ktorému robili problémy materiálne záležitosti správa biskupského úradu, no aj keď nebol obdarený organizačnou energiou, predsa sa postaral o hmotné zabezpečenie novozaloženého biskupstva, až na opravu svojej rezidencie. (Keď Alexander Duchnovič opisuje jeho vzťah k peniazom, hovorí: „*Biskup Tarkovič miloval a nenávidel peniaze zároveň. Žil veľmi skromne, preto ich nerád utrácal na svoje súkromné účely, veľmi rád však nimi obdarovával množstvo príchodzích prosebníkov. Pre túto jeho nezištnú štedrosť sa podobal na sv. Mikuláša, obzvlášť utedy, keď celebraval v biskupskom rúchu*“.) V tejto práci celkového sformovania biskupstva Gregorovi Tarkovičovi výdatne pomáhal mladý kňaz, biskupský sekretár Bazil Popovič, ktorý bol v rokoch 1822 – 1837 starnúcemu biskupovi užitočným pomocníkom.

Vo svojich obežníkoch upozorňoval klérus na svedomité vykonávanie svojich povinností a na vedenie farských kníh, najmä matrik. Prikazuje dekanom každoročne zrevidovať tieto knihy. Na riešenie sporov medzi kňazmi vydáva stanovy biskupstva a schému rozdelenia dôchodkov medzi kňazmi a kantormi. Ďalej prikázal kňazom, aby viedli hospodárske súpisy, podľa ktorých sa potom dal zistiť skutočný stav farských budov, kostolov, hnutelných a nehnuteľných vecí. Predpísal tiež zaviesť vedenie pokladničných dokladov, kde sa mali presne zaznamenávať príjmy a výdaje.⁴⁰

Svojou starostlivosťou o duchovenstvo sa v roku 1823 pričinil o to, že došlo ku konečnému doriešeniu základín verejno – eparchiálnych fondov biskupstva. Tie síce už boli nariadením Miestodržitelskej rady zriadené v roku 1820, toto riešenie však bolo len provizórne a nedostačujúce. Miestodržitelská rada preto svojím výnosom z 14. januára 1823 prikázala uskutočniť nasledovné :

- 1) seminárny fond (fond pre výchovu seminaristov) zabezpečiť finančnými prostriedkami, ktoré sa vyčlenia zo seminárneho fondu Mukačevskej kapituly (jednalo sa približne o 1 celkovej sumy); z časti dôchodku, ktorý vynesie užhorodský vinohrad; z percentuálneho podielu kapitálu Mukačevskej kapituly a sumy pridelené z religiózneho fondu
- 2) vyčleniť finančné prostriedky pre všeobecný fond (fond na podporu starých a chorých kňazov)
- 3) pre fond kňazských vdov a sirôt Prešovského biskupstva vyčleniť z mukačevského fondu sumu 15.387 zlatých florénov, a 53 grajciarov
- 4) zriadiť fond na podporu duchovenstva⁴¹

⁴⁰ Obežníky z 2. 10. 1821, 7. 3. 1827 a 29. 7. 1829. In : ACS V – Z, bez sign.

⁴¹ DUCHNOVIČ, A.: *Chronologičeskaja istoria slavnojj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervago episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 61 - 62.

Seminárny fond slúžil na zabezpečenie štúdia bohoslovcov Prešovského biskupstva v teologických seminároch iných diecéz, keďže v Prešove seminár nejestvoval. V súlade s rozhodnutím Trentského koncilu sa mal každý biskup postarať o výchovu svojho kňazského dorastu, a ak je to možné, zriadiť na území svojho biskupstva teologický seminár, ako to bolo poznamenané v bule *Relata semper*. Nariadením Kongregácie de Propaganda Fide z 16. novembra 1818 to však bolo zmene-
né, a rozhodnutie z Trentského koncilu sa stalo záväzným iba pre biskupov latinského obradu. V biskupstvách východného rítu väčšinou teologické semináre neexistovali. Kňazmi sa zvyčajne stávali synovia ženatých kňazov. Základné teologické a liturgické vzdelanie preto získali doma. Kandidáti teologických štúdií potom študovali teológiu a praktizovali náboženský život v kláštoroch, kde boli aj väčšinou rezidencie biskupov, prípadne boli posielaní do latinských seminárov, kde aj získali kňazské svätenie. Preto Kongregácia de Propaganda Fide ne-
nútala biskupov východného obradu zriaďovať teologické semináre.⁴² Aj z tohto dôvodu bol seminár pre Prešovské biskupstvo zriadený biskupom Jánom Vályim až v roku 1880.

Biskup G. Tarkovič sa taktiež zaslúžil o vznik dvoch nových inštitúcií biskupstva, archívu a knižnice. V októbri 1820 poveril kanonika kapituly Vasilija Chudobu, aby z archívu Mukačevského biskupstva v zmysle predchádzajúceho nariadenia Miestodržiteľskej rady vydelený a priniesol do Prešova všetok archívny materiál, ktorý sa týkal Prešovského biskupstva.⁴³

Myšlienkou na založenie biskupskej knižnice sa Gregor Tarkovič zaoberal ešte počas svojho pobytu vo Viedni. Sám knihy miloval, už počas svojho pôsobenia v Budíne ho bolo stále vídať s knihou. Aj ako biskup žil radšej utiahnuto a venoval sa svojím knihám. Vybudovanie knižnice považoval za vytvorenie duchovného ohniska, ktoré by slúžilo na vzdelávanie a výchovu kňazského a učiteľského dorastu. Vo svojich prosbách o hmotné zabezpečenie biskupstva preto nikdy nezabudol pripomenúť, aby bol vydelený istý finančný obnos na založenie a zabezpečenie knižnice. Jej založeniu však nakoniec nepomohla vrchnosť, ale súkromná osoba – Ján Kováč z Jágru. Ján Kováč bol bývalým vychovávateľom uhorských šľachtických rodín a na penziu sa uchýlil do Viedne. Tu sa aj zoznámil s biskupom G. Tarkovičom, s ktorým sa spriatelil. Ján Kováč bol skutočným dobrodincom biskupskej knižnice, ktorý ju nielenže pomohol založiť, ale na jej zveľadenie aj vytvoril finančnú základinu. Už 15. januára 1819 biskupstvu venoval svoju súkromnú knižnicu, ktorá obsahovala vyše 1.000 zväzkov. Na jej spravova-

⁴² KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 95 – 96.

⁴³ DUCHNOVIČ, A.: *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 59.

nie potom až do roku 1826 každoročne jednorázovo vyčleňoval istú sumu (spolu sa jednalo približne o 18.400 zlatých). V spomínanom roku sa napokon rozhodol pre knižnicu vytvoriť stálu základinu, čo 25. augusta 1826 aj potvrdil zakladacou listinou.⁴⁴ Za túto svoju činnosť ho cisár František I. v roku 1827 vyznamenal zlatou medailou. Na prosbu Jána Kováča panovník 12. februára 1830 zriadenie biskupskej knižnice v Prešove aj oficiálne potvrdil a vydal jej zakladajúcu listinu.⁴⁵

Okrem tohto dobrodinca mala prešovská biskupská knižnica aj ďalších mecenášov. Jedným z nich bol aj mukačevský biskup Alexej Pócsy, ktorý v roku 1826 biskupskej knižnici venoval časť svojich kníh.⁴⁶ Ďalším dobrodincom bol Matej Benyi, kanonik Košickej kapituly a profesor kanonického práva na biskupskom kolégiu v Košiciach. Po svojej smrti v roku 1828 odkázal všetky svoje knihy prešovskej knižnici, ktoré boli z Košíc do Prešova napokon privezené v nasledujúcom roku.⁴⁷ Veľkým dobrodincom bol aj mukačevský kanonik Ján Olšavský (bývalý prešovský vikár), ktorý predtým ako v roku 1829 zomrel, polovicu svojej knižnice daroval prešovskej knižnici.⁴⁸ Významným darom pre knižnicu prispel v roku 1894 aj profesor na miestnom kolégiu Frigyes Harslinský, ktorý jej daroval svoj herbár so 4493 druhmi rastlín.⁴⁹ Biskup Tarkovič sa napokon postaral o to, aby bolo v stanovách Mukačevskej kapituly určené, že po smrti každého člena kapituly má jeho knižnica pripadnúť biskupskej knižnici.⁵⁰

Najväčším problémom biskupa bola jeho rezidencia. Už bolo spomenuté, že bývala budova kláštora minoritov bola v dezolátnom stave. Okná a dvere boli povytŕhané, šindľová strecha zhnitá, takže do budovy prenikala voda. Biskup G. Tarkovič sa už vo Viedni pokúsil zabezpečiť financie na opravu rezidencie. Tie, ktoré dvorná kancelária vyčlenila v roku 1817 však stačili len na opravu zopár izieb v dvornom krídle budovy, ktoré v minulosti ešte obýval prešovský vikár. Tie sa stali bydliskom a pracoviskom nielen biskupa a služobníctva, ale slúžili aj ako

⁴⁴ AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 342, sign. 1005.

⁴⁵ AGBP, Listiny, inv. č. 8, sign. 2030/158, č. kr. 1.

⁴⁶ AGBP, Bežná agenda, inv. č. 342, sign. 869.

⁴⁷ Testament prof. teológie Mateja Benyu pozri AGBP, Bežná agenda, inv. č. 344, sign. 1226; zoznam kníh, ktoré daroval diecéznej knižnici pozri AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 345, sign. 1588.

⁴⁸ Zoznam kníh kanonika - lektora Mukačevskej kapituly Jána Olšavského, ktoré poručil Prešovskej diecéznej knižnici. In : AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. 345, sign. 976; tiež DUCHNOVIČ, A.: *Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervabo episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 73.

⁴⁹ AGBP, Bežná agenda, inv. č. 342, sign. 202.

⁵⁰ V smutne známych udalostiach v 50 – tých rokoch 20. storočia (likvidácia gréckokatolíckej cirkvi) bola biskupská knižnica prenesená do Mestskej knižnice v Prešove. Prešovskému biskupstvu bola vrátená až 1. 2. 1995, v súčasnosti obsahuje 10.222 zväzkov (plus prílohy).

pracoviská pre úradníkov biskupskej kancelárie (pozostávala z piatich členov), sekretára, prebiehali tu zasadnutia konzistória, časť tiež slúžila ako jedáleň a knižnica. Niektorí ďalší úradníci biskupského úradu bývali v pivničných priestoroch (pisári, kurič, atď.), pričom aj dokumenty biskupského archívu a sklad mali svoje miesto na chodbe.⁵¹ Biskup sa preto 8. júla 1824 opäť obrátil na cisára Františka I. s prosbou o zostavenie nového plánu na reštaurovanie budov rezidencie.⁵² Zostaviť nové plány bolo nakoniec uložené štátnemu architektovi Jánovi Wiletzovi, ktorý ich v roku 1826 aj vypracoval a zostavil k nim aj finančný rozpočet.⁵³ Nový rozpočet však výrazne prevyšoval starý rozpočet z roku 1817, Miestodržiteľskou radou bolo preto navrhnuté, aby navýšenie doplatil biskup G. Tarkovič zo svojich príjmov. Ten sa proti tomu odvolal, dôvodiac že zo svojho malého dôchodku nemôže prispieť na opravu. Miestodržiteľská rada preto nariadila prispôsobiť plány pôvodnej sume. Zatiaľ, čo sa plány vyhotovovali, zamietali a znova potvrdzovali, v roku 1830 sa zrútila strecha a chodba južnej časti budovy.⁵⁴ Budova rezidencie, odkrytá dažďu a nepohode chátrala, a nakoniec hrozila spadnutím. Z bezpečnostných dôvodov, ako aj z toho, že celý komplex v centre mesta pôsobil nadmieru neesteticky, Miestodržiteľská rada na návrh prešovského mestského zastupiteľstva prikázala uličné krídla budovy rozobrať, s výnimkou nádvornej časti, kde žil biskup so svojimi úradníkmi. Prevedenie tohto nariadenia sa potom uskutočnilo v roku 1838.⁵⁵

Podobná bola situácia aj s adaptáciou katedrály na východný obrad. Biskupstvu síce boli na tento účel pridelené isté financie, z nich sa však v roku 1835 podarilo zreštaurovať iba dve bočné kaplnky.⁵⁶ Aj napriek veľkému úsiliu, jeho veľká túžba opraviť biskupskú rezidenciu a prispôsobiť katedrálu na východný obrad zostala nenaplnená. Biskup Gregor Tarkovič takto musel žiť v tomto prostredí vyše 20 rokov (až do svojej smrti 16. 1. 1841), a že to mohol vydržať, možno pripísať iba jeho silnému duchovnému charakteru, ktorý nebažil za pozemskými vecami, pohodlím, či spoločenským životom. Táto jeho túžba bola nakoniec splnená až jeho nasledovníkom na biskupskom stolci, Jozefom Gagancom, ktorý sa postaral o rekonštrukciu rezidencie a aj o adaptáciu katedrálneho chrámu.

⁵¹ LACKO, M.: *Z našej minulosti : Biskup Gregor Tarkovič*. In : Mária 10, 1982, s. 15.

⁵² AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 340, sign. 824.

⁵³ AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 342, sign. 1153.

⁵⁴ DUCHNOVIČ, A.: *Chronologičeskaja istoria slavnojj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervago episkopa Grigorija Tarkoviča*. Sankt Peterburg 1877, s. 66.

⁵⁵ ŠTURÁK, P.: *Katedrálly chrám svätého Jána Krstiteľa a biskupská rezidencia v Prešove*. In: *História katedrálneho chrámu svätého Jána Krstiteľa a biskupskej rezidencie v Prešove*. Prešov: Petra 2007, s. 28.

⁵⁶ *SCHEMATISMUS Venerabili Cleri Graeci Ritui Catholicorum Dioeceseos Fragopolitanae* 1931, s. 16 – 17.

Zoznam použitej literatúry

- ACS V- Z, bez sign. *Kópia dekrétu pápeža Pia VII. z 13. júna 1802.*
- ACS V- Z, bez sign. *Obežník biskupa Gregora Tarkoviča zo dňa 2. 10. 1821.*
- ACS V - Z, bez sign. *Obežník biskupa G. Tarkoviča zo dňa 7. 3. 1827.*
- ACS V - Z, bez sign. *Obežník biskupa G. Tarkoviča zo dňa 29. 7. 1829.*
- ACS V- Z, bez sign. *List biskupa G. Tarkoviča košickému biskupovi Š. Čechovi zo dňa 9. 5. 1829.*
- AGBP, Listiny, inv. č. 1., č. kr. 1., sign. 8806.
- AGBP, Listiny, inv. č. 8, , č. kr. 1., sign. 2030/158.
- AGBP, Listiny, inv. č. 6, sign. 137.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 338, sign. 404.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 340, sign. 824.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 341, sign. 300;
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 342, sign. 202.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 342, sign. 869.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 342, sign. 1005.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 342, sign. 1153.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 343, sign. 342.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 344, sign. 1226.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 345, sign. 303
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 345, sign. 768.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 345, sign. 976.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 345, sign. 1588.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 347, sign. 1039.
- AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 454, sign. 442.
- BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ – informátor a formátor gréckokatolíkov.* Trnava 1997, s. 80.
- Extractus beginnerum resolutionum Normalium in objectis Publico - Ecclesiasticis editarum ad annum 1825 inclusive productus, Joannis Jelinek Typogr. Tyrnaviae 1826, s. 66 – 70.*
- Gréckokatolícky kalendár 1989, s. 91.*
- ČITBAJ F.: Pozícia našej metropolitnej cirkvi sui iuris v normách súčasného kánonického práva. In: *Theologos 1/2008*, Prešov : GTF PU, s. 245-255.
- DUCHNOVIČ, A.: *Chronologičeskaja istoria slavnojj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča.* Sankt Peterburg 1877, s. 58 – 59.
- KOVÁČ, D.: *Dejiny Slovenska.* Praha 1998, s. 97.
- KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy.* Romae 1970, s. 100.
- KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy.* Romae 1970, s. 87 – 88.
- LACKO, M.: *Z našej minulosti : Biskup Gregor Tarkovič.* In : *Mária* 10, 1982, s. 15.

- PEKAR, A.: *Historic backround of the Eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968, s. 8.
- PIRIGYI, I.: *A görökatolikus magyaország története*. Budapest 1982.
- RAPANT, D.: *Sedliacke povstanie na východnom Slovensku roku 1831, I. – Dejiny, II. – Dokumenty*. Bratislava 1953.
- SCHEMATISMUS *Venerabili Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos Fragopolitanae 1931*, s. 16 – 17.
- ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny IV.*, s. 352.
- ŠTURÁK, Peter: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov 1999, s. 28.
- ŠTURÁK, P.: *Katedrálňy chrám svätého Jána Krstiteľa a biskupská rezidencia v Prešove*. In: *História katedrálneho chrámu svätého Jána Krstiteľa a biskupskej rezidencie v Prešove*. Prešov: Petra 2007, s. 28.
- VASIL, C.: *Porovnanie cirkevnoprávných prameňov byzantsko – slovenskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii s Kódexom kánonov východných cirkví*. Rím 1994, s. 171 – 176.
- WELYKYJ, A.: *Documenta Pontificorum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia, vol. II*. Romae 1954.
- WELYKYJ, A.: *Documenta...c. d., Translatio Ecclesiae cathedrales Munkacsensis ex oppido Mukačevo in civitatem Unghvar, in Ucraina Carpatica tunc Austriae subiecta*, s. 326.

Wartości podstawowe jako odpowiedź na fundamentalizm religijny

KAMIL KARDIS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: Nowadays sociologists emphasis that the changing process accomplish in the different sphere of social life is characteristic with gradually weakening, deterioration, release of traditional social connections (instant interpersonal and personal contact is displaced by formal and exact defined connections in coordinate society, which is found on non personal connections) in benefit of increasing, strengthening place for individual, personal freedom and individual choice. The social life is subordinated to logic and idea of different options and choices. The values, standards, behaviour patterns, life orientations in traditional societies are considered as certain and indisputant, they are always changing or old fashioned. The value system is moving from authority (e.g. the obligation feeling, responsibility, devotion, solidarity) to individual standards (personal realisation, success, freedom, self-realization). On the other side from the 70's – 80's in the 20th century comes to revitalization of religion in different forms of new religious movements, cults and denomination, which are searching for sense and repletion of life through connection, existential connection with the sacrum, absolute. To these come context of religious fundamentalism and political movements in the West and East. Nevertheless, today in the context of modern society in literature is emphasised, that every society across deepening plurality attitudes, believes and groups is needed basic of social life, that is means social believes concerning basic values. It must exists something, what is connecting and integrating. In the other hand, society life is becoming utopia and impossibility.

Key words: values, basic values, fundamentalism, modern style, post modern style, secularisation, new religious movements, pluralism

Pluralistyczna społeczność jest skazana jednak na poszukiwanie konsensusu co do wartości koniecznych dla przekonującego uzasadnienia reguł i instytucji oraz dla ludzkiego w nich współdziałania. Dlatego jakakolwiek zgoda co do wartości podstawowych jest niezbędna.

Chodzi o wartości wspólne w pluralistycznym społeczeństwie.¹ U podstaw ich istnienia stoi dialog. Stanowi on sam w sobie wartość, a zarazem wartości podstawowe są fundamentem tworzenia dialogu między kulturami. Jest on również skutecznym narzędziem budowania cywilizacji miłości na świecie. W najogólniejszym sensie dialog jest rozmową, która ma na celu wzajemną konfrontację i zrozumienie poglądów. Przede wszystkim zaś ma on na celu współdziałanie w poszukiwaniu prawdy, obrony wartości ogólnoludzkich oraz współpracę dla sprawiedliwości i pokoju. Zakłada on uznanie godności i wolności każdej osoby ludzkiej oraz prawa człowieka, szczególnie do wyrażania własnych poglądów.²

Fundamentalizm oraz jego przejawy w postnowoczesnym społeczeństwie

Fundamentalizm (z łacińskiego fundamentum – podstawa, istota) jest pojęciem oznaczającym w socjologii zjawisko wewnątrz religii, które forsuje niezmiennosc dogmatów, ich nowych interpretacji.³ Opiera się o pierwotne, oryginalne rytuały, zwyczaje, prawo, światopogląd. Fundamentalizm może przybierać formę ruchu wewnątrz religii, który powstaje jako odpowiedź na nowoczesność oraz liberalizm. Pojęcie to zaczęto używać w roku 1910, oznaczało kierunek oraz ruch w protestantyzmie,⁴ który żądał wzmocnienia oraz upewnienia wiary w tradycyjne dogmaty chrześcijańskie oraz nieomylnosc Biblii w duchu poreformacyjnej ortodoksji. Był ruchem protestu przeciwko teologii liberalnej w ramach chrześcijaństwa. W kontekście socjologii fundamentalizm jest rozumiany również jako dążenie do odzyskania autorytetu tradycyjnego *sacrum* w życiu codziennym oraz społecznym, politycznym.⁵

Analizując zjawisko fundamentalizmu religijnego należy pamiętać o trzech jego składowych elementach:

1. Mówiąc o fundamentalizmie należy używać tego pojęcia w liczbie mnogiej. Należy dlatego zawsze uwzględniać, iż mamy do czynienia z różnymi fundamentalizmami w różnych kontekstach religijnych oraz kulturowych, w których grupy, ruchy oraz organizacje ekstremistyczne powstały i działają.

2. Zjawisko to nie należy rozpatrywać oraz redukować wyłącznie do najbardziej radykalnych form wyrazu, czy też wyłącznie do fundamentalizmu islamskiego. Wspólnym mianownikiem ich jest odwoływa-

¹ SUTOR, B.: *Politická etika*, Trnava, 1999, s. 216-219.

² PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa, 1993, s. 39-40.

³ SLIVKA, D.: *Lectio divina: Metoda – Magisterium – Pastoračia*. In: *Theologos*. Prešov, PETRA, 2004, roč. V, č. 1, s. 137.

⁴ Maier, H.: *Politická náboženství*. Brno, 1999, s. 86-87.

⁵ PETRUSEK, M.: *Velký sociologický slovník*. Praha, 1996, s. 325-326; Porov. MATHER, G. A.: *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*. Warszawa, 2006, s. 146-147.

nie się do danej doktryny religijnej lub świętej tradycji, jej reinterpretacja oraz budowanie zespołu działań kolektywnych;

3. Ruchy fundamentalistyczne powstają w ramach wielkich religii światowych: od chrześcijaństwa po świat islamski, żydowski, hinduistyczny. Znaczący jest fakt, iż ruchy typu fundamentalistycznego często powstają w drugiej połowie XX wieku.

Fundamentalizm jest bardzo szerokim pojęciem i „możemy go odnieść do wszystkich przypadków, gdzie pojawiają się ruchy religijne, kontestujące u samych korzeni prawowitość nowoczesnych systemów społecznych, a szczególnie nowoczesną formę funkcjonowania państw narodowych.”⁶ Wówczas porównanie między nimi jest konieczne, ponieważ ruchy te proponują ten sam fundamentalny temat, chociaż wychodzą z bardzo odmiennych przesłanek teologicznych lub religijnych i przyjmują odmienne strategie działania kolektywnego.

Wspólnymi elementami łączącymi wszystkie wspomniane formy są:

a) wiara w zasadę wolności od błędów treści księgi świętej, której treść nie może być selekcionowana i dowolnie interpretowana, gdyż następuje wypaczenie samej prawdy, którą dana księga zawiera;

b) przyjęcie zasady ahistoriczności prawdy oraz księgi, która ją przechowuje; nie należy więc ją dostosowywać do warunków zmieniających się wraz z biegiem ludzkich dziejów;

c) owa księga święta zawiera integralny model doskonałego społeczeństwa; przewyższający jakąkolwiek istniejącą formę wspólnoty międzyludzkiej zgodnie z zasadą wyższości prawa boskiego nad ziemskim. Tym samym odrzuca istnienie słusznej autonomii doczesności.

d) Fundamentalizm religijny zakłada zbudowanie państwa ziemskiego jako odwzorowania idealnego modelu społeczeństwa ukazanego w świętej księdze;

e) Radykalizm nawiązujący do idei syndromu wroga związany jest z koniecznością obrony i utwierdzenia prawdy absolutnej zawartej w świętej księdze. Fundamentalizm religijny otwiera drogę apokaliptycznej wizji ostatecznego starcia między dobrem a złem. Złem jest jakakolwiek forma ustroju: pluralizm demokratyczny, sekularyzm, komunizm; kapitalistyczny zachód, nowoczesne państwo.⁷

Gilles Kepel podaje, iż wszystkie ruchy fundamentalistyczne łączą „powrót religii na scenę polityczną po długim procesie historycznym naznaczonym sekularyzacją”.⁸ Kepel twierdzi, iż przewrót strukturalny na Południu i na Północy poddał w wątpliwość normy oraz wartości socjokulturowe lat siedemdziesiątych. Zmiany się dokonywały poprzez dwa kluczowe momenty historyczne. Pierwszy okres, od połowy lat

⁶ PACE, E. STEFANI, P.: *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków, 2002, s. 152.

⁷ Tamże, s. 21-30.

⁸ NEŠPOR, Z. LUŽNÝ, D.: *Sociologie nábožensví*. Praha, 2007, s. 154.

siedemdziesiątych charakteryzował tym, iż główne ruchy religijne przyjmowały strategię atakowania i zwalczania władzy politycznej, odgórną. Chodziło o to, by poprzez państwo, odgórną reislamizować, rejudajzować oraz rechryścianizować społeczeństwo, narzucając prawa i normy oparte na nakazach świętych tekstów. Drugi okres rozpoczął się w osiemdziesiątych latach, po uprzednim niepowodzeniu poprzedniej strategii. Ruchy religijne wówczas wybrały odwrotną strategię – oddolną. Ich celem już nie było zdobycie władzy politycznej, ale zmiana postaw ludzi, motywowanych do porzucenia przywiązania do obyczajów społeczeństwa laickiego oraz przyjęcia zasad religijnych, odwoływania się bezpośrednio do idei świata inspirowanego nakazami biblijnymi, ewangelicznymi czy koranicznymi.⁹ Ruchy te rozwijają się w ramach trzech wielkich religii monoteistycznych. Sprzeciwiają się nowoczesności oraz pojęciu nowoczesnego państwa laickiego, jego ekspansji do wszystkich sfer życia społecznego. Państwo oraz dziedzictwo oświecenia mają być likwidowane w imieniu państwa religijnego prawowiernych, w którym nie ma miejsca dla tolerancji innowierców, czy niewierzących. Jedną z przyczyn ich ekspansji są czynniki społeczne oraz ich orientacja społeczna. Otóż świadczą pomoc społeczną ubogim, zapewniają oraz ułatwiają socializację ludzi, emigrantów wykorzenionych w dużych miastach, walczą przeciwko społecznej oraz ekonomicznej marginalizacji, ekskluzji. W przypadku rechryścianizacyjnych ruchów Ameryki Północnej oraz Europy Zachodniej owe ruchy, w odróżnieniu od muzułmanów czy żydów nie są tak radykalne, nie odwołują się do otwartej przemocy. Socjologowie wskazują iż różnice te wynikają z odmiennego ogólnospołecznego kontekstu, demokracji oraz tradycji Europy, czy Ameryki. W swoich działaniach używają język demokracji. Wskazują na kryzys duchowy świata zachodniego. Ich pierwszorzędnym celem jest marginalizacja pierwiastków świeckich w życiu społecznym. Temu celowi służy wychowanie, edukacja, kształcenie w duchu przyjętych tradycyjnych wartości, publikowanie oraz czynność w sferze kulturalne.¹⁰ A więc nie chodzi tylko o powrót religii ogólnie, ale przede wszystkim o mobilizację religijnych przekonań, poprzez które mają być osiągnęte cele społeczne, polityczne oraz ekonomiczne.

⁹ KEPEL, G.: 2002: *Pobudzenie religijne i niepokoje polityczne u progu XXI wieku*, In: F. Lenoir. Ed., *Encyklopedia religii świata*. Warszawa, 2002, s. 2419-2420; PEYROUSE, S.: *Islam in Central Asia: National Specificities and Postsoviet Globalisation*. In: *Religion, State & Society*, 2007, Vol. 35, No. 3, s. 245-260; AHMAD, M.: *Religious Resurgence in an Era of Globalization: Islam's Quest for Global Participation*. In: *Globalization*, 2005, Vol. 5 Issue 2, s. 1-13.

¹⁰ NEŠPOR, Z. LUŽNÝ, D.: *Sociologie nábožensví*. Praha, 2007, s. 145-147.

Realizacja wartości podstawowych jako warunek budowania pokojowego współżycia narodów

We współczesnej literaturze podkreśla się związek pomiędzy pojęciem wartości oraz zagadnieniem pluralizmu. Współczesne społeczeństwa są charakterystyczne coraz bardziej pogłębiającym się pluralizmem społeczno - kulturowym. Z drugiej zaś strony wolnościowe państwo konstytucyjne, a ściślej polityczna forma ładu owego społeczeństwa, związana jest z określonymi wartościami. Każdorazowa bowiem większość parlamentarna i rząd nie mogą dobrowolnie decydować w każdej kwestii, lecz są związane podstawowymi prawami i zasadami konstytucji. Wartości, które przez prawa podstawowe mają być chronione, bywają różnie interpretowane i oceniane. Istnieją pewne różnice w przekonaniach grup społecznych co do wartości, świadczące o postępujących przemianach społecznej świadomości.¹¹ Pluralistyczna społeczność jest skazana jednak na poszukiwanie konsensusu co do wartości koniecznych dla przekonywującego uzasadnienia reguł i instytucji oraz dla ludzkiego w nich współdziałania. Dlatego jakakolwiek zgoda co do wartości podstawowych jest niezbędna. Chodzi o wartości wspólne w pluralistycznym społeczeństwie.¹² U podstaw ich istnienia stoi dialog. Stanowi on sam w sobie wartość, a zarazem wartości podstawowe są fundamentem tworzenia dialogu między kulturami. Jest on również skutecznym narzędziem budowania cywilizacji miłości na świecie. W najogólniejszym sensie dialog jest rozmową, która ma na celu wzajemną konfrontację i zrozumienie poglądów. Przede wszystkim zaś ma on na celu współdziałanie w poszukiwaniu prawdy, obrony wartości ogólnoludzkich oraz współpracę dla sprawiedliwości i pokoju. Zakłada on uznanie godności i wolności każdej osoby ludzkiej oraz prawa człowieka, szczególnie do wyrażania własnych poglądów.¹³

Jedynie państwo oparte na zasadach demokracji może stać na straży podstawowych wartości społeczeństwa, praw osoby ludzkiej, dobra wspólnego oraz pokoju. Demokracja sama w sobie jest bowiem wartością podstawową, a zarazem wartości podstawowe stoją u podstaw jej istnienia. Nie ma prawdziwego ustroju demokratycznego bez uwzględniania i realizowania w społeczeństwie wartości podstawowych. W ogólnym znaczeniu pojęcie demokracji odnosi się do idei i procedur uczestnictwa w kierowaniu systemem społecznym przez tych, których

¹¹ Przemiana ta polega na tym, że jedne wartości nabierają większego znaczenia w określonych warunkach i czasie, inne zaś bywają pomniejszane, czy też marginalizowane. Sutor podaje kilka przykładów. W sporze o karne usankcjonowanie aborcji zakwestionowany został priorytet prawa do życia. Tak samo jest z instytucją małżeństwa, którego wartość została pomniejszona w dyskusjach na temat wspólnot małżeństwopodobnych. Porov. SUTOR, B.: *Etyka polityczna*. Warszawa, 1994, s. 216.

¹² Tamże, s. 216-219.

¹³ PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa, 1993, s. 39-40.

on obejmuje.¹⁴ Demokracja polega na uznaniu podstawowych praw człowieka i stworzeniu możliwości ich realizacji we wszystkich krajach i we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego. Termin ten utożsamia się z masowym, społecznym uczestnictwem. Termin demokracja według T. Nojiri ma dwa znaczenia: demokracja jako forma i demokracja jako postawa umysłowa. Demokracja jako forma oznacza instytucje polityczne lub społecznego zarządzania, przede wszystkim zaś sposób określania woli całej zbiorowości, jak to się dzieje w krajach zwanych demokratycznymi. Oznacza ona tu formę zarządzania grupami społecznymi, w których wszyscy członkowie uczestniczą w podejmowaniu decyzji na wszystkich poziomach, przy czym większość zazwyczaj podejmuje decyzje. Demokracja jako postawa umysłowa polega na jednakowym traktowaniu i respektowaniu wszystkich ludzi jako osoby. Celem tego pierwszego typu jest podejmowanie decyzji i sprawne zarządzanie grupą społeczną. Demokracja przedstawia tu wartość instrumentalną jako środek do realizacji tego celu. W drugim przypadku demokracja jest dobrem samym w sobie, celem samym w sobie, posiada wartość autoteliczną. Można tu wyróżnić wartości, warunkujące ten typ demokracji. Punktem wyjścia jest osoba ludzka, jej godność i prawa jako fundament tak pojętej demokracji następnie wolność, równość, braterstwo, sprawiedliwość, solidarność itd.¹⁵

Nauczanie społeczne Kościoła mówi o społecznym uczestnictwie wszystkich ludzi i narodów we wszystkich podstawowych dziedzinach życia ludzkiego.¹⁶ Demokracja jako wartość podstawowa, zakłada w sobie dążenie współczesnych społeczeństw do realizacji pokoju, wolności oraz ładu na płaszczyźnie życia politycznego, narodowego i społecznego. Z drugiej zaś strony jest ona instytucjonalnym środkiem służącym ochronie wartości kulturowych, jednocześnie jest ona zależna od powszechnie uznawanych przekonań i wartości, ponieważ odpowiedzialna większość głosów nie jest możliwa bez pewnego rodzaju podstawowego konsensusu i porozumienia. Demokracja pozbawiona fundamentu wartości podstawowych może prowadzić do dyktatury, totalitaryzmu oraz stwarzać warunki do rozwijania nowej wersji jedynej słusznej ideologii.¹⁷ Demokracja jako decyzja większości jest możliwa wyłącznie na bazie demokracji jako konsensusu dotyczącego wartości podstawowych, szczególnie tej najważniejszej, wartości godności osoby

¹⁴ KAUFMANN, F. X.: *Demokracja przeciw wartościom*. In: *Spółeczeństwo* 2: 2000 s. 311-335.

¹⁵ NOJIRI, T.: *Wartości jako warunek istnienia demokracji*. In: *Spółeczeństwo* 10: 2000, č. 2., s. 295-308.

¹⁶ PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa, 1993, s. 38-39.

¹⁷ KAUFMANN, F. X.: *Demokracja przeciw wartościom*. In: *Spółeczeństwo* 2: 2000 s. 311-335; TUROWSKI, J.: *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin, 1994, s. 116-117.

ludzkiej, którą nie może dysponować żadna, nawet największa większość.¹⁸

Zadaniem wychowawczym państwa jest przekazywanie podstawowych wartości porządku społecznego, opartego na wolności i demokracji, nie roszcząc sobie prawa do ostatecznego ich etycznego uzasadnienia.¹⁹ Czerpie ono je od społeczeństwa. Każde państwo, szczególnie pluralistyczne ma obowiązek uwzględniania podstawowych wartości w ustawodawstwie i życiu publicznym. Stanowi to warunek stabilności każdego społeczeństwa i państwa. W przeciwnym razie może dojść do chaosu w zakresie poglądów i norm etycznych jak i postaw moralnych, których przejawem jest obecna nieraz w życiu społecznym, politycznym i narodowym tzw. etyka sytuacyjna, która oparta jest nie na prawie moralnym i podstawowych wartościach, ale na ocenach zależnych od zmieniających się sytuacji i subiektywnych ludzkich odczuć.²⁰ Łączy się z tym zjawisko nihilizmu wartości, który jest reprezentowany w neopozytywizmie i niektórych radykalnych nurtach socjologicznych. Wartości są tu jedynie iluzją. Subiektywizm wartości uznaje wprawdzie istnienie wartości, ale znaczenie i ocenę wartości pozostawia subiektywnej ocenie jednostki. Wynika stąd równouprawnienie wszystkich subiektywnych wartości. Konsekwentnie nie mogą też istnieć żadne obiektywne, ponadindywidualnie obowiązujące wartości. Subiektywizm wartości jest formą relatywizmu wartości, według którego nie istnieją żadne absolutne, lecz tylko wartości relatywne.

Rozwiązywanie problemów współczesnego świata należy rozpatrywać w kontekście powrotu do wartości podstawowych oraz wpływających z nich zasad, które Europa przyjmowała i budowała w ciągu wieków, a które można wyrazić jako potwierdzenie transcendentnej wartości osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa oraz odłączenia polityki oraz religii. Jest to niezbędne założenie budowania nowego modelu jedności w różnorodności, wytwarzania wspólnoty pojednanych narodów oraz włączenie się do dzisiejszego procesu globalizacyjnego. Jedynie w ten sposób będzie Europa w stanie nabyć swoją właściwą tożsamość (Jan Paweł II 2003).

W konsekwencji coraz bardziej dostrzega się potrzeba propagowania oraz realizacji globalnego rozwoju, którego celem jest integralny postęp człowieka. Jest on uwarunkowany odniesieniem do podstawowych zasad społecznych przy podejmowaniu decyzji ekonomicznych

¹⁸ ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*. Warszawa, 1993, s. 15-16.

¹⁹ Tamże, s. 10.

²⁰ *O wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*. List Konferencji Episkopatu Polski. Warszawa, 1993, s. 12-13. KARDIS, M.: *Sacrum a profanum w tradycyjnej społeczności*. In: *Náboženstvo a spoločnosť*. Ed. A. Slodička. Prešov, 2009, s. 47-59.

i politycznych. Są to przede wszystkim zasady pomocniczości oraz solidarności. W centrum epoki postmodernistycznej, postnowoczesnej oraz wszelkich programów ekonomicznych, politycznych musi się znajdować człowiek, jego godność, prawa oraz aktywne jego uczestnictwo w procesie światowego rozwoju (Benedykt XVI 2008).

Zoznam použitej literatúry

- AHMAD, M.: *Religious Resurgence in an Era of Globalization: Islam's Quest for Global Participation*. In: *Globalization*, 2005, Vol. 5 Issue 2, s. 1-13.
- KARDIS, M.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti*. In: *Náboženstvo a spoločnosť*. Ed. A. Slodička. Prešov, 2009, s. 47-59.
- KAUFMANN, F. X.: *Demokracja przeciw wartościom*. In: *Spółeczeństwo* 2: 2000 s. 311-335.
- KEPEL, G.: 2002: *Pobudzenie religijne i niepokoje polityczne u progu XXI wieku*, In: F. Lenoir. Ed., *Encyklopedia religii świata*. Warszawa, 2002.
- Maier, H.: *Politická náboženství*. Brno, 1999.
- MATHER, G. A.: *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*. Warszawa, 2006.
- NEŠPOR, Z. LUŽNÝ, D.: *Sociologie nábožensví*. Praha, 2007.
- NOJIRI, T.: *Wartości jako warunek istnienia demokracji*. In: *Spółeczeństwo* 10: 2000, č. 2., s. 295-308.
- O wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*. List Konferencji Episkopatu Polski. Warszawa, 1993, s. 12-13.
- PACE, E. STEFANI, P.: *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków, 2002.
- PETRUSEK, M.: *Velký sociologický slovník*. Praha, 1996, s. 325-326;
- PEYROUSE, S.: *Islam in Central Asia: National Specificities and Postsoviet Globalisation*. In: *Religion, State & Society*, 2007, Vol. 35, No. 3, s. 245-260.
- PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa, 1993.
- ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*. Warszawa, 1993.
- SLIVKA, D.: *Lectio divina: Metoda – Magisterium – Pastorácia*. In: *Theologos*. Prešov, PETRA, 2004, roč. V, č. 1.
- SUTOR, B.: *Etyka polityczna*. Warszawa, 1994.
- SUTOR, B.: *Politická etika*, Trnava, 1999.
- TUROWSKI, J.: *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin, 1994.

Synoda biskupov: „Božie slovo v živote a poslaní Cirkvi:“ v Ríme 2008.

DANIEL SLIVKA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta,

Abstract: *28th June, 2008 pope Benedict XVI. declared the Pauline Year. In this Pauline Year, the Synod of Bishops about God's word took place in Roma with following topic: The Word of God in the Life and Mission in the Church. It was the twelfth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops. Before the start of the twelfth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, there were these very important documents: Lineamenta and Instrumentum laboris. Pope Benedict XVI. opened the Synod of Bishops in the Papal Basilica Saint Paul Outside The Wall with Eucharistic celebrations. There participated cardinals, members of Eastern churches, archbishops, bishops and priests. The Synod of Bishops lasted for three weeks and Pope Benedict XVI. closed the twelfth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops with holy mass in Saint Peter's Basilica. The documents of the Synod of Bishops are: The Message of God of the twelfth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops to People and Apostolic Exhortation is being prepared now.*

Key words: *The Synod of Bishops: The Word of God in the Life and Mission in the Church. The twelfth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops. Lineamenta - The Word of God in the Life and Mission in the Church. Instrumentum laboris -The Word of God in the Life and Mission in the Church. The Message of God of the twelfth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops to People.*

Priebeh a dôležité medzníky Synody biskupov o Božom slove

V jubilejnom Roku svätého Pavla, ktorý pápež Benedikt XVI. vyhlásil v predvečer sviatku svätých apoštolov Petra a Pavla sa v Ríme uskutočnila Synoda biskupov o Božom slove. Synodu otvoril pápež Benedikt XVI. 5. októbra 2008 o 9.30 v Bazilike sv. Pavla za hradbami slávnostnou liturgiou a začal XII. generálne zhromaždenie Synody biskupov. Na slávnostnom otvorení sa spolu s pápežom zúčastnili a liturgiu konceleb-

rovali synodálni otcovia a ďalší spolupracovníci, ktorých tvorilo 52 kardinálov, 14 členov Východných cirkví, 45 arcibiskupov,¹ 130 biskupov a 85 kňazov. Témou synody biskupov v jubilejnom Roku svätého Pavla bola lat. „Verbum Domini in vita et missione Ecclesiae“ – „Božie slovo v živote a poslaní Cirkvi.“²

5. októbra 2008 v deň otvorenia Synody biskupov o Božom slove pápež Benedikt XVI. vo svojej homílii sa: „*zameral na poslanstvo podobenstva z Matúševho evanjelia o vinici a zlých vinohradníkoch: „V Ježišových slovách je prísľub: vinica nebude zničená. Zatiaľ čo pán vinice neverných vinohradníkov prenecháva ich osudu, svoju vinicu neopúšťa a zveruje ju iným zo svojich sluhov, ktorí sú mu verní. Toto ukazuje, že ak aj v niektorých oblastiach viera zoslabne až po jej vyhasnutie, vždy tu budú iné národy pripravené ju prijať.“ Taktiež vyzval „celú Cirkev, aby účinne oblasovala evanjelia, k čomu má prispieť aj súčasná Biskupská synoda. Prítomných účastníkov synody pápež oslovil slovami: „Chcem zo srdca pozdraviť všetkých vás, ctihodní synodálni otcovia, a tí, čo sa zúčastňujete na tomto stretnutí ako experti, audítori a osobitne pozvaní. Mám tiež radosť privítať bratských delegátov z iných cirkví a cirkevných spoločenstiev. Generálnemu sekretárovi Biskupskej synody a jeho spolupracovníkom patrí vyjadrenie uznania nás všetkých za náročnú prácu vykonanú v týchto mesiacoch, zároveň so žičením do námah, ktoré ich čakajú v nasledujúcich týždňoch.“*“³

6. októbra 2008 sa prihovoriť generálny sekretár biskupskej synody Mons. Nikola Eterović. Vo svojom príhovore zdôraznil, že pápež sa dlhodobo zaoberá témou Božieho slova ako o tom hovoria viaceré príhovory pred modlitbou Anjel pána (6. novembra 2005 pri príležitosti 40. výročia promulgácie „Dei Verbum“),⁴ príhovor účastníkom medzinárodného stretnutia o Svätom písme v živote Cirkvi, publikácia Ježiš Nazaretský, či jeho katechézy na túto tému počas stredajších generálnych au-

¹ Zo Slovenska sa biskupskej synody zúčastnili Bratislavský arcibiskup a metropolita J. E. Mons. ICDr. Stanislav Zvolenský, PhD. ako delegát Konferencie biskupov Slovenska a J. E. Mons. ThDr. Ján Babjak, SJ, PhD., arcibiskup a metropolita Prešovskej gréckokatolíckej archieparchie na Slovensku, ktorý je ako metropolita východnej cirkvi z úradu stálym členom.

² Porov.: SYNODUS EPISCOPORUM, XII CŮTUS GENERALIS ORDINARIUS: *Verbum Domini in vita et missione Ecclesiae*. Lineamenta. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20070427_lineamenta-xii-assembly_lt.html

³ Porov.: BENEDICT XVI.: *Homily of His Holiness Benedikt XVI. Basilica of St Paul Outside-the-Walls Sunday, 5 October 2008*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20081005_apertura-sinodo_en.html; TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: <http://www.ttkbs.sk/view.php?cislocianku=20081005005>

⁴ DANCÁK, F. - HOSPODÁR, M.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu a Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 20 – 25.

diencií. Tieto príhovory obohacujú synodálne úvahy pri synodálnych prácach, pričom tou najdôležitejšou je slobodná synodálna diskusia.⁵

Na prvej generálnej kongregácii synody o Božom slove vo Vatikáne pápež Benedikt XVI. vo svojom príhovore povedal: „*Len Božie slovo dáva ľudskému životu tú pevnosť, ktorú nie je možné nájsť v žiadnej inej oblasti: od kariéry k peniazom, ako nám to ukazuje nedávna svetová finančná kríza. Na piesku stavia ten, kto si zakladá len na viditeľných a hmatateľných veciach, na úspechu, kariére, peniazoch. Zdanlivo sú toto tie pravé hodnoty, ale teraz pri otrasoch veľkých bánk vidíme, že tieto peniaze sa strácajú, že nie sú ničím. Tak, ako všetky veci, ktoré sa zdajú byť skutočne hodnotné, na ktorých si zakladáme a ktoré sú len druhotnými vecami. Kto stavia svoj život na týchto hodnotách – na materiách, úspechu a na všetkom, čo sa nám takto zjavuje – stavia na piesku. Naopak Božie slovo je skutočnou hodnotou, na ktorej máme zakladať náš život. Spomeňme si na Ježišove slová: „Nebo a zem sa pominú, ale moje slová sa nepominú (Mt 24, 35). Ľudsky povedané, slovo, naše ľudské slovo je takmer nič, iba dych, ktorý sa hneď po vyrieknutí stratí: zdá sa byť ničím. Ale ľudské slovo má neuveriteľnú silu: máme slová, ktoré tvoria dejiny. A navyše, Božie slovo je základom všetkého, je skutočnou realitou.“ „Na to, aby sme boli realistami, musíme zmeniť naše myslenie“ o tom, že materiálne veci, veci, ktorých sa možno dotknúť sú silnejšie a istejšie. „Realista je ten, kto v Božom slove spozná základ všetkého. Realista je ten, kto stavia svoj život na tomto základe, ktorý zostáva natrvalo. V závere Svätý Otec povedal, že oblasť evanjelia a poslanie nie sú akýmsi druhom cirkevného kolonializmu, teda snahou včleniť iných do našej skupiny, ale sú východiskom pre samostatné kultúry pri vstupe do univerzálnosti, ktorá všetkých spája a robí z nich bratov.“⁶*

Druhá generálna kongregácia začínala správou z piatich kontinentov a po nich vystúpil vrchný rabín Haify Shear Yashiv Cohen. Rabín sa zameral na spoločnú tému a historickosť momentu prehlbovania medzináboženského dialógu. Na synodu biskupov bol prvýkrát pozvaný a viedol jednoduchú diskusiu o židovskej interpretácii Svätého písma.⁷ Rabín, ktorý je jedným z predsedov Komisie pre dialóg medzi Izraelom

⁵ Porov.: TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Mons. Eterovič v úvode Biskupskej synody: Benedikt XVI. bol synode vždy nablízku.*

<http://www.ttkbs.sk/view.php?cislocid=20081006023>

⁶ TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Benedikt XVI.: Božie slovo je tou skalou, na ktorej máme stavať náš život.* <http://www.ttkbs.sk/view.php?cislocid=20081007014>

⁷ Porov.: JĘDRZEJEWSKI, S.: *Biblia i judaizm.* Krakow: Papierska Akademia Teologiczna w Krakowie, 2007; VALČO, M.: *Princíp tolerancie v cirkvi a v spoločnosti – Chápanie tolerancie v dejinách a dnes.* In: *Slovo*, vol. 4, 2001. Torrington : Slavic heritage institute, 2001.

⁸a Vatikánom, je prvým nekresťanom v dejinách, ktorý bol pozvaný na svetovú Biskupskú synodu.⁹ Po ňom pokračoval vo vystúpení aj bývalý sekretár a člen Pápežskej biblickej komisie Albert kardinál Vanhoye, ktorý vo svojom príspevku: „Písmo je spoločným dedičstvom kresťanov i Židov...“ poukázal na Sväté písmo ako dedičstvo, ktorého podiel je rovnaký pre kresťanov i pre Židov v publikovanom dokumente Pápežskej biblickej komisie predstavil dokument Pápežskej biblickej komisie na tému: „Židovský národ a jeho Sväté písmo v kresťanskej Biblii.“¹⁰ Povedal, že: „*posvätné knihy Starého Zákona tvoria neoddeliteľnú súčasť kresťanskej Biblie. Ak by boli knihy Nového Zákona založené na inom základe, nemali by žiadnu skutočnú hodnotu. Bez ich nadväznosti na knihy Starej zmluvy Židov by nemohli byť pokladané za úplné Božie dielo.*“ A k medzináboženskému dialógu povedal: „*Dialóg medzi kresťanmi a Židmi je možný, pretože zdieľame spoločné bohaté dedičstvo, ktoré nás spája. Je veľmi potrebné postupne odstraňovať neporozumenie a predsudky z oboch strán v prospech lepšieho pochopenia dedičstva, na ktorom máme podiel, posilňovať to, čo nás vzájomne spája.*“¹¹

Na tretej a štvrtej generálnej kongregácii sa za prítomnosti pápeža Benedikta XVI. v Synodálnej aule vo Vatikáne sa rozoberala téma prípravy záverečného dokumentu - Komisia pre prípravu posolstva a následná všeobecná diskusia. Počas prestávky pápež prijal členov spoločnosti: „United Bible Societies“ a generálneho sekretára americkej biblickej spoločnosti, reverenda M. Milloya, ktorý sa zúčastňuje synody ako osobitne pozvaný. Popoludňajšou témou bolo všeobecné direktorium pre homílie, aby sa kazateľská činnosť inšpirovala univerzálnou skúsenosťou Cirkvi. Biskupi poukázali aj na nebezpečenstvo a potrebu väčšej pozornosti pri publikovaní senzáciechtivých ako odborných publikácií – ako napr. v prípade Judášovho evanjelia, aby sa nezmiešavali hodnoverné pramene s nehodnovernými. Potom pokračoval Mons. Laurent Mosengwo Pasinya – špeciálny sekretár synody pochádzajúci z Konga, ktorý upozornil na problematiku siekt, „*ktorých náuka sa zakladá na fundamentalistickej interpretácii Biblie, upozornil dodal: Je preto nevyhnutné pridržať sa pevných kritérií pri interpretovaní, ako je*

⁸ Porov.: PALA, G.: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 128 – 129.

⁹ Porov.: TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Na Biskupskú synodu o Božom slove je prvýkrát v dejinách pozvaný židovský rabin*.

<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20080923010>

¹⁰ Porov.: PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Židovský národ a jeho Svätá Písma v kresťanskej Biblii*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004.

¹¹ Porov.: PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Židovský národ a jeho Svätá Písma v kresťanskej Biblii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. čl. 19 – 83; TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Kardinál Albert Vanhoye: „Písmo je spoločným dedičstvom kresťanov i Židov...“*

<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20081009012>

*súladi s apoštolskou tradíciou a vzájomná korešpondencia s ostatnými časťami písma.*¹²

6 a 7 kongregácia s zaoberala témou dôležitosti formovania kňazov v seminároch. Ako povedal kardinál a arcibiskup Krakowa Mons. Stanisław Dziwisz, ktorý: *„zdôraznil dôležitosť formovania kňazov v seminároch. Podľa toho by sa mali nielen vzdelávať v oblasti Svätého Písma, ale by mali byť zapálenými kňazmi Slova a služby pre Boží ľud. Ako uviedol „toto je jedna z nevyhnutných podmienok „novej evanjelizácie“, ktorá len ležala na srdci Božiemu služobníkovi pápežovi Jánovi Pavlovi II.*¹³ Potom vystúpil aj kórejský arcibiskup Mons. Vincent Ri Pyung-Ho, ktorý sa vo svojom prejave zameril na dôležitosť ako aj spôsob prednesu kňazských homílií. Ako vzor uviedol Božiu Matku Pannu Máriu a jej načúvanie Božiemu Slovu. Podľa evanjelia vysvetlil tieto slová Písma: *„Ale Mária zachovávala všetky tieto slová vo svojom srdci a premýšľala o nich. (Lk 2,19). Toto nám pomáha uvedomiť si, že ešte pred premýšľaním nad Božím slovom sa ho snažila pochopiť srdcom. Uchovávanie teda znamená, že si ho opakovala vo svojom srdci veľakrát, až kým jej jeho význam nebol úplne jasný. Takýmto spôsobom si srdce pretvorila na akúsi knižnicu Slova.“* V tomto zmysle dal arcibiskup Ri Pyung-Ho návrh na vytvorenie rady pre dobré biblické kázanie určené kňazom, aby tak *„Cirkev mohla zažiť novú jar“* dodal arcibiskup.¹⁴

V piatok, 10. októbra 2008, vystúpil na Synode biskupov vo Vatikáne, v prítomnosti pápeža Benedikta XVI. aj prešovský gréckokatolícky arcibiskup a metropolita Mons. ThDr. Ján Babjak, SJ, PhD. Vo svojom príspevku poukázal na prenasledovanie Gréckokatolíckej cirkvi počas obdobia totalitného režimu¹⁵ na Slovensku a vyzdvihol získané Božie milosti za vernosť Cirkvi v ťažkom období komunistického režimu. Arcibiskup a metropolita sa zároveň, že z Božej milosti bola Gréckokatolícka cirkev na Slovensku pápežom Benediktom XVI. povýšená na Metropolitnú cirkev Sui iuris s novými eparchiami. Následne sa zameril na pastoračnú činnosť zameranú predovšetkým na deti, mládež a rodiny.

¹² TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Vo Vatikáne pokračovala dnes tretí deň Biskupská synoda.* <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20081008025>.

¹³ TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Vo Vatikáne aj vo štvrtok pokračovalo zasadnutie Biskupskej synody. V stredu bola na programe 5. kongregácia, na ktorej vystúpilo 15 delegátov a predsedal jej kardinál Scherer.* <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20081010018>.

¹⁴ TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Vo Vatikáne aj vo štvrtok pokračovalo zasadnutie Biskupskej synody. V stredu bola na programe 5. kongregácia, na ktorej vystúpilo 15 delegátov a predsedal jej kardinál Scherer.* <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20081010018>.

¹⁵ Porov CORANIČ, J.: *Sakrálné pamiatky Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období baroka.* In: *Cnoty i uady.* Prešov : Presovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008.

Podotkol, že v pastoračii je potrebné pokračovať naďalej a vyzval, že pre „rozkvet našej cirkvi je neustále potrebné stále viac čerpať z Božieho slova.“ V závere príspevku poukázal na rôzne formy práce s Božím slovom. Pastoračnou činnosťou s Božím slovom sa eliminujú vplyvy svetského relativizmu, liberalizmu a rozšírenou vierou v absolútnu platnosť vlastného názoru. Ako povedal Mons. ThDr Ján Babjak SJ, PhD.: *„Riešením tohto problému je permanentná biblická formácia kňazov, ktorá v sebe obsahuje správnu hermeneutiku biblického textu pre dnešnú dobu.“* Zároveň Božie slovo nesmie ostať len pri slávení eucharistie teda vždy musí existovať prepojenie Božieho slova v liturgii s mimoliturgickým životom veriacich.¹⁶

V sobotu 11. októbra 2008 predpoludňím vystúpil na desiatej generálnej kongregácii Biskupskej synody v Ríme aj bratislavský arcibiskup a metropolita Mons. ICDr. Stanislav Zvolenský, PhD., ako delegát Konferencie biskupov Slovenska. Arcibiskup hovoril o potrebách biblickej hermeneutiky a zameral sa na body 23 a 24 Instrumentum laboris,¹⁷ ktoré sa zaoberajú účinnosťou Božieho Slova vo Svätom Písme. V nich hovoril o rozmachu interpretačných metód a ich pastoračnom prínose.¹⁸ Upozorňuje na ich nedostatok, keď je sústredenie viac na metodológiu, než na poslanstvo textu.¹⁹

Na 11. generálnom zhromaždení Biskupskej synody vystúpil aj Svätý Otec. *„Svoj príhovor zameral na tému základných kritérií biblickej exegezy, ďalej hovoril o rizikách sekularizmu a pozitivizmu v súvislosti so Svätým písmom ako aj o potrebe úzkeho vzťahu medzi exegézou a teológiou. Ako Svätý Otec povedal, pre lepšie chápanie Biblie aj z hľadiska viery, sú potrební exegeti s kompletnou formáciou. Historicko-kritická metóda je pozitívna, ale je tiež potrebné, aby bola úplná – dodal Benedikt XVI., pričom sa odvolával na Dokument o interpretácii Biblie v Cirkvi, vydaný Pápežskou biblickou komisiou v roku 1993 pod jeho vedením – keď bol prefektom Kongregácie pre náuku viery. Ďalej pokračoval: „Počuli sme to najlepšie, čo nám môže vyplývať z exegezy, ale musíme uvažovať aj o rizikách. Historicko-kritická metóda pomáha chápať, že Sväté písmo nie je mytológiou, ale je skutočnými dejinami a že pomáha uchopiť hlbokú jednotu celého Písma. So svojimi príspevkami, ktoré sú*

¹⁶ Porov.: TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20081014023>

¹⁷ Porov.: SYNOD OF BISHOPS: XII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops Instrumentum laboris "The Word of God in the Life and Mission of the Church" (May 11, 2008). http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_en.html

¹⁸ Porov.: PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995, s. 119 – 135.

¹⁹ Porov.: TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Na Biskupskej synode s príhovorom vystúpil bratislavský arcibiskup Stanislav Zvolenský.* <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20081013019>.

často na vysokom akademickom stupni pomáha chápať celkovú skutočnosť, ale môže tiež privádzať k myšlienkam o Biblii ako o knihe, ktorá sa týka len minulosti. „Benedikt XVI. sa potom zamerl na druhý bod Konštitúcie II. vatikánskeho koncilu o Božom slove Dei Verbum keď povedal, že ak sa stráca hermeneutika viery, na jej mieste rastie hermeneutika pozitívizmu a sekularizmu, podľa ktorej Božského v dejinách niet a všetko sa redukuje len na ľudské ako tomu aktuálne nasvedčuje blavný prúd v Nemecku, ktorý neguje vzkriesenie Krista a ustanovenie Eucharistie zo strany Božieho Syna. Podľa pápeža niet dôvodu na dualizmus, ktorý v súčasnosti rozdeľuje teológiu a exegézu a tiež že teológia, ktorá nie je založená na interpretácii Písma, je teológiou bez základu, rovnako ako nemá základ ani exegéza, ktorá nie je teologickou. V praxi to znamená – dodal v závere Benedikt XVI. –, že je potrebné rozšíriť formovanie budúcích exegétov.“²⁰ Svätý Otec spomenul aj situáciu v Iraku a všetky obete násilností. Obete nazval novodobými mučeníkmi, ktorí sa za nás dnes modlia v nebi a kresťanov vyzval, aby žili Božie slovo ako znak odpustenia. Potom pokračoval aj Vatikánsky štátny sekretár kardinál Tarcisio Bertone, ktorý sa dotkol mladých ľudí. Povedal, že len 13% dospelých mladých veriacich považuje za dôležité uvažovanie nad Svätým písmom a zdôraznil, že napriek tejto ľahostajnosti k Božiemu slovu sú dnešní mladí pripravení a ochotní prijať živé svedectvo dospe-
lých ako aj vychovávateľov, ktorí by Božie slovo vložili do svojej každodennej praxe.²¹

Na 12. generálnom zhromaždení a 14. generálnej kongregácie Biskupskej synody generálny sekretár synody Mons. Nikola Eterovič oznámil zmeny v popoludňajšom programe. Otcovia biskupi spolu s pápežom sa zúčastnili na púti k hrobu apoštola národov sv. Pavla v Bazilike sv. Pavla za hradbami pri príležitosti osláv vyhláseného Roku svätého Pavla. Večerné stretnutie pokračovalo koncertom Viedenského orchestra. V doobedňajší blok viedol prefekt Kongregácie pre náuku viery kardinál William Joseph Levada.²² Zaujímavým príhovorom zameraným na laikov predniesol arcibiskup zo Sydney, kardinál Georg Pella. Povedal: „podľa nebo sú biskupi povolani k tomu, aby „vyrovnávali“ cestu pre

²⁰ RADIO VATICANA: Benedikt XVI. na Biskupskej synode o biblickej exegéze. <http://www.radiovaticana.org/SLO/Articolo.asp?c=237884>

²¹ Porov.: PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995, s. 126 – 132. Porov.: TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Zasadnutie Biskupskej synody aj na tému Iraku*. http://www.tkkbs.sk/v_iew.php?cislocianku=20081015010; Porov.: ČITBAJ, F.: Pavlovo privilégium a jeho využívanie v súčasnom kanonickom práve. In: KARDIS, M. – SLIVKA, D.: *Pavlova rétorika na pozadí Starého zákona*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009.

²² Porov.: CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Profile*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_en.html

*Ducha tak, aby mohol úspešne vykonávať svoju prácu vo chvíli, keď sa Božie slovo stretáva s človekom a spoločnosťou. Ďalej vyzdvihol potrebu formovania skupín mladých a dospelých laikov, ktorí by svedčili o Kristovi v mládežníckych kruhoch vo farnostiach, školách a na univerzitách. S príhovorom dnes vystúpil aj predseda Pápežskej rady pre laikov kardinál Stanisław Rylko, ktorý vyzdvihol šírenie Božieho slova a označil ho za najvzácnejšie ovocie II. vatikánskeho koncilu. Spomeňme ešte príhovor predsedu Pápežskej rady pre spravodlivosť a pokoj kardinála Renata Raffaeleho Martina, ktorý hovoril o tom, že tak ako štúdium Svätého písma, ako aj sociálnej náuky, napriek tomu, že používajú koncepcie a metodologicky odlišné nástroje, sú oba tým istým jedným poznaním vieri.*²³

Taktiež v tomto bloku vystúpil aj Brat Alois Leser z komunity Taizé, ktorý poukázal na vzťah medzi Bibliou a životom mladých. Podľa neho „základom je privítať mladých, v atmosfére dôvery, ktorá ich podnieti k objaveniu Boha v nich žijúceho.“ Taktiež spomenul zakladateľa komunity Taizé na brata Rogera Schutza, ktorý prostredníctvom modlitby liturgie hodín sa usiloval priblížiť Božie slovo mladým ľuďom.²⁴ Základom je priblížiť duchovné spoločenstvo mladým, aby zažili osobné stretnutie s Bohom.²⁵ Brat Alois predložil zhromaždeniu niekoľko návrhov, ktoré by mohli pomôcť farským spoločenstvám pri spoločnom prežívaní modlitby.²⁶ V tejto súvislosti sa prihovorili na synode aj zástupcovia laikov, rozličných hnutí a spoločenstiev. Vo svojich príhovoroch ponúkli konkrétne skúsenosti s Božím v úlohe a poslaní veriacich laikov Cirkvi.²⁷

Na 19. kongregácii zasadnutia Biskupskej synody sa začali pripravovať jednotlivé návrhy pre záverečný dokument.²⁸ Predsedom tejto

²³ TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Benedikt XVI. a biskupi 12. generálneho zhromaždenia synody v Bazílike sv. Pavla za bradbami*. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20081013029>

²⁴ Porov.: LES PRESSES DE TAIZÉ: *Pút dôvery na zemi*. 1994.

²⁵ Porov.: ČITBAJ, F.: *Ekumenizmus s Pravoslávnu Cirkvou podľa Platných právnych noriem katolíckeho práva*. In: *Theologos. Theological revue*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, roč. X., č. 2.

²⁶ Porov.: TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20081015020>; Porov.: CORANIČ, J.: *Sakrálné pamiatky Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období baroka*. In: *Cnoty i uady*. Prešov: Presovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 36 - 48.

²⁷ Porov.: TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Na Biskupskej synode prehovorili zástupcovia veriacich laikov*. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20081015021>

²⁸ „Utorok sa na zasadnutí Biskupskej synody za prítomnosti pápeža Benedikta XVI. niesol v znamení 20. generálnej kongregácie a tiež pripomienok a návrhov synodálnych otcov, ktoré sa zapracujú do záverečného dokumentu v sobotu. V zozname je 53 oficiálnych pripomienok, ktoré predstavili generálny relátor a sekretár synody Marc Ouellet a Mons. Laurent Monsengwo. Prvý okruh návrhov sa týka poznania Božieho slova. Otcovia biskupi vyjadrili nádej, že veriaci budú naďalej rásť v poznaní jeho spásnej sily a že

komisie je Mons. Gianfranco Ravasi, ktorý predstavil návrhy pre záverečný dokument synody. „Na prvom mieste poukázal na tri základné kritériá potrebné pre jeho vypracovanie. Sú medzi nimi hlavne „opodstatnenosť“ alebo „schopnosť“ dospieť k maximálnemu zjednodušeniu, ďalej dôraz a napokon obsah, aby v sebe niesol základné hodnoty a princípy. Okrem iného zazneli aj niektoré body, o ktorých sa bude hlasovať počas nasledujúcich generálnych kongregácií. Základnou súčasťou návrhu dokumentu však bolo predstavenie niektorých stránok posolstva Božieho slova, z hľadiska jeho hlasu (teda zjavenia), ďalej jeho tváre (čiže Krista), jeho domu (čiže Cirkvi) a jeho ciest (teda jeho poslania). Do návrhu prítomní zahrnuli aj špeciálne poďakovanie všetkým služobníkom Božieho slova, od katechétov až po vyučujúcich a všetkých tých, ktorí oblasujú a svedčia o Božom slove a to aj v takých oblastiach, v ktorých vystavujú riziku vlastné životy. Z viacerých strán zaznela tiež na zasadnutí výzva, aby bol dokument zaslaný do farností, nech prostredníctvom nebo veriaci lepšie spoznajú činnosť synody, či návrh, aby bolo v dokumente uvedené, že synoda sa venovala konkrétnym a aktuálnym pastoračným výzvam, medzi ktoré patrí najmä náboženská sloboda ako aj fakt, že zasadnutie malo na mysli dva rozmery poslania Božieho slova: jednak vo vzťahu k tým, ktorí ho nepoznajú vôbec a k tým, ktorí ho spoznali, ale naň zabudli – teda tým, ktorých konferencia v Aparecide označila ako „pokrstených, ktorým nebolo ohlásené evanjelium.“²⁹ Mons. G. Ravasi vystúpil aj na tlačovej konferencii, ktorá sa konala po utorkovom rannom zasadnutí Biskupskej synody. Vo svojom vystúpení poukázal na potrebu vysvetľovania Biblie, čo je kľúčovým faktorom pre jej pochopenie, pričom musia exegéti dobre poznať jej vedeckú i duchov-

Cirkev bude aj v budúcnosti posilňovať svoje misionárske poslanie. Jedným z hlavných návrhov bola podpora zmierovacieho procesu vzhľadom na etnické konflikty a napätia medzi náboženstvami. Práve tu sa má prejavovať väčšie úsilie katolíkov pri vytváraní takzvaných mostov dialógu pri budovaní harmonickejšej spoločnosti. V tomto zmysle je potrebné – dodali synodálni otcovia – aby mal každý veriaci svoju vlastnú Bibliu. Čo sa týka liturgie, prítomní sa zhodli na tom, že Sväté písmo by v kostoloch malo byť na viditeľnom mieste. Úlohou lektorov bude do budúcnosti štúdium a prehlbovanie poznatkov aj s využívaním nových komunikačných techník a s použitím príslušných zvukových zariadení. Za hlavnú potrebu tiež biskupi označili homílie, ktoré majú pozývať k misijnému poslaniu a majú byť pripravované s modlitbou a živým náukou. Upozornili tiež na významné postavenie ženy a to nielen v rodine a pri katechéze, ale aj v biblickom lektorate.“ TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: Útorkové zasadnutie Biskupskej synody aj o príprave záverečného dokumentu. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20081022011>.

²⁹ TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Biskupská synoda sa zaoberala záverečným dokumentom*. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20081020021>; TIRPÁK, P.: Biblicko-teologické základy kresťanskej iniciácie. In: *Zborník teologických štúdií No.4*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 66.

nú stránku. Podľa neho významným momentom liturgie³⁰ je homília a jej podanie, pretože počas nej môžu kňazi priblížiť Sväté písmo veriacim, a tak prispieť k jeho rozkvetu v živote kresťanov.³¹

20. októbra 2008 sa na Synode biskupov hovorilo aj o šírení Božieho slova v Afrike. Sudánsky biskup Mons. Antonia Menegazzu považuje za veľký problém Afriky občianske vojny, ktoré spôsobujú, že ľudia musia opustiť domovy a tak sa vzdalujú od Cirkvi. Strácajú kontakt s kňazmi a preto je ohlasovanie a šírenie Božieho slova veľmi ťažké. Ďalším problémom ako spomenul biskup Menagazza je nedostatočný čas prípravy pred prijatím sviatosti krstu. Problém spočíva v tom, že aj keď sa Afričania stanú kresťanmi stále ostávajú verný svojim tradíciám. Tak tiež veľkým problémom je aj jazyk obyvateľstva. Katechéti ho dostatočne neovládajú a hlásanie evanjelia v anglickom a arabskom jazyku nemá požadovaný prínos, pretože je nezrozumiteľné.³² Poslednou výzvou bolo, aby sa Synoda biskupov uskutočnila na budúci rok v Afrike.³³

K dôležitým aspektom Synody biskupov o Božom slove bol aj rozhovor s generálnym predstaveným Spoločnosti Ježišovej pátrom Adolfo Nicolásom ktorý poskytol pre Vatikánsky rozhlas rozhovor:³⁴

³⁰ Porov.: SLODIČKOVÁ, M.: Liturgická formácia prostredníctvom prostriedkov spoločenskej komunikácie. In: *Katecheze a pastore: formování identity v mediálním světě*. Ostrava : Ostravská univerzita, Pedagogická fakulta, Katedra společenských věd, oddělení křesťanské výchovy, 2008, s. 125.

³¹ Porov.: TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Mons. Ravasi o potrebe vysvetľovania Biblie v homíliách kňazov*. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20081022010>.

³² Porov.: PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995, s. 123 – 126.

³³ Porov.: TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: *Na Biskupskej synode vo Vatikáne sa hovorilo o problémoch Afriky*. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20081022022>.

³⁴ „Účasť laikov ako poslucháčov na Synode sa ukázala veľmi podnetnou, pretože nám poskytli iný pohľad, ktorý sa stretol s veľkým ohlasom. Túžia totiž pristupovať k Biblii menej technicky, spôsobom, ktorý je bližší životu laikov, ľuďom na ulici, ktorí túžia nájsť zmysel, radosť a nádej. Ktorí túžia pochopiť, ako im Božie slovo môže pomôcť v ich každodennom živote. Mali by sme sa teda pokúsiť sprístupniť ľuďom Božie slovo jednoduchšie, aby náš spôsob ohlasovania Slova bol blízky životu ľudí. Žil som dlhý čas v Japonsku a videl som, že Božie slovo aj medzi nekresťanmi vzbudzuje väčší záujem ako celá naša katechéza. Ľudia majú strach zo „systémov“. Sú však pre hľadanie a nachádzanie cesty a verím, že Sväté písmo nám ponúka práve takéto cesty. Priblížiť Božie slovo ľuďom, toto je aspekt, ktorý sa na Synode ukázal ako veľmi dôležitý. Totiž najvýznamnejšie ovocie Božieho slova pre väčšinu ľudí je to, že ponúka alternatívu: iný svet, Boží svet, svet spoločenstva, nádeje, spoločenstva. Už iba vstúpiť do tohto sveta je pre mnohých zdrojom nádeje.“ Ako uvádza do života Božie slovo Spoločnosť Ježišova? „Myslím si, že v našej duchovnej tradícii je najdôležitejším bodom čítanie a meditovanie Božieho slova a tiež to „ako“: ako dosiahnuť to, aby Božie slovo vstúpilo do nášho vnútra a my do nebo tak, aby sme v tomto dialógu s Božím slovom boli premenení. Toto je ten hlavný bod, na ktorý kládla Spoločnosť Ježišova od čias sv. Ignáca dôraz a v čom pokračujeme aj dnes.“ Žili ste mnoho rokov v Ázii. Čo Vás najviac oslovilo vzhľadom na

V nedeľu 26. októbra 2008 pápež Benedikt XVI. ukončil XII. generálne zhromaždenie biskupskej synody „Božie slovo v živote a poslaní Cirkvi“ slávnostnou sv. liturgiou o 09:30 za účasti synodálnych otcov biskupov. Pri slávnostnej homílii povedal: „*V tejto eucharistickej slávnosti, ktorá uzatvára synodálne práce, si uvedomujeme osobitné puto, ktoré existuje medzi láskyplným počúvaním Božieho slova a nezištnou službou našim bratom a sestrám. Kolko ráz sme počas uplynulých dní počúvali svedectvá zo skúseností i úvahy o tom, aké dôležité je dnes počúvanie Boha v intímite vlastného vnútra, čoraz hlbšie poznávanie spásonosného slova a úprimné delenie sa s inými vo viere, počúvanie, ktoré nám neprestajne umožňuje stôl Božieho slova! Drahí a ctihodní bratia, vďaka každému z vás, že ste každý svojím dielom prispeli k prebĺbeniu synodálnej témy Božie slovo v živote a v poslaní Cirkvi. My, ktorí sme sa zúčastnili na práci synody, si z nej odnášame obnovené vedomie, že prvoradou úlohou Cirkvi na začiatku tohto nového milénia je predovšetkým živiť sa Božím slovom, aby sme ho oblasovali spôsobom primeraným dnešným časom a aby sa naše evanjelizačné úsilie tak mohlo stať účinným. Táto cirkevná udalosť by sa mala primerane odraziť v každej komunite. Božie slovo treba transformovať do skutkov lásky, lebo len tak sa oblasovanie evanjelia stane vierohodným napriek ľudským krehkostiam, ktorými je človek poznačený. Predpokladom na to je predovšetkým vnútorné poznanie Krista a vnímavé počúvanie jeho slova. V tomto svätopavlovskom roku, keď si osvojujeme slová apoštola „Beda mi, keby som evanjelium neblásal“ (1 Kor 9, 16), si zo srdca želám, aby každá komunita nadobudla hlboké presvedčenie, že toto je poslaním služby evanjelia pre tento čas. Na začiatku synody som spomenul Ježišovu výzvu: „žatva je veľká“ (Mt 9, 37). Je to výzva, na ktorú by sme mali vždy neúnavne odpovedať, hoci sa môžeme stretnúť s rozličnými ťažkosťami. Mnohí ľudia bládajú - hoci si to možno ani neuvedomujú - stretnutie s Kristom a jeho evanjeliom. Mnohí ho potrebujú, aby našli zmysel vlastného života. Neodmysli-*

synodálnych otcov, ktorí pochádzajú z tohto kontinentu? „Cítim, že je tu ešte stále málo predstaviteľov tohto rozsiahleho kontinentu, ktorý má veľmi hlbokú vlastnú náboženskú tradíciu. Pritom krajina, ako Čína, nie je vôbec zastúpená na Synode. Myslím, že väčšia ázijská účasť a ich vlastné duchovné hľadanie by bolo veľkou pomocou pre uvažovanie o Biblii, o tom, ako Božie slovo môže vstúpiť do srdca ľudí, ktorí vyrástli v prostredí budhizmu a konfucianizmu.“ „Dúfate, že Synoda bude prínosom aj pre laikov, ktorí nie sú doma v teologických otázkach? „Ja dúfam, že táto Synoda bude veľkou príležitosťou k tomu, aby sa začal proces približovania Biblie ľuďom, aby sa Božie slovo stalo viac prístupné aj mladým a tiež všetkým zreлым ľuďom.“ Môžu v tomto pomôcť misionári? „Myslím, že áno, pretože naša skúsenosť je prežívaná práve na hranici s nekresťanmi. Každý z nás nosí v sebe otázku, čo môžeme urobiť preto, aby sa Sväté písmo stalo ľahšie prístupným? Myslím, že túto skúsenosť prežívame všetci, ktorí sme boli vonku, v misii.“ Porov.: TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: Rozhovor s generálnymi predstaveným Spoločnosti Ježišovej o Biskupskej synode. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20081023016>

teľným kritériom opravdivej misie Cirkvi je práve poskytnutie jasného svedectva života podľa Božieho slova, podľa Ježiša Krista.³⁵ „V závere homílie Svätý Otec zdôraznil dôležitosť miesta Božieho slova v liturgii: „Ešte veľa by sa k tomu dalo povedať, v závere by som však chcel zdôrazniť už len to, že privilegovaným miestom, na ktorom zaznieva Božie slovo budujúce Cirkev, je bezpochyby liturgia, ako to mnoho ráz zaznelo v priebehu synody. V nej sa zjavuje pravda, že Biblia je knihou ľudu a pre ľud. Je to dedičstvo, testament odovzdávaný poslucháčom, aby vo svojich životoch uskutočňovali dejiny spásy, je to testament dosvedčený v Písme. Osobitne dôležitý je vzájomný živý vzťah medzi ľudom a Písmom. Biblia zostáva živým slovom v ľude, ktorý je jeho subjektom a číta ho. Na druhej strane ľud nemôže existovať bez Písma, pretože práve v ňom nachádza dôvod svojej existencie, svoje povolanie, svoju identitu. Toto vzájomné prepojenie medzi ľudom a Svätým písmom sa slávi pri každom liturgickom zbromaždení, ktoré vďaka Duchu Svätému počúva Krista, pretože to on hovorí vtedy, keď sa v Cirkvi číta Písmo a prijíma sa Zmluva, ktorú Boh obnovuje so svojím ľudom. Písmo a liturgia sa zjednocujú v jedinom ciele, ktorým je priviesť ľud k dialógu s Pánom, k poslušnosti Pánovej vôle. Slovo, ktoré vyšlo z Božích úst a ktoré je zaznamenané v Písmach, sa vráti k nemu vo forme odpovede, ktorou je modlitba ľudu, v odpovedi, ktorá je odpoveďou prežívaného života a odpoveďou lásky (porov. Iz 55, 10 – 11).“³⁶

Zoznam použitej literatúry

BENEDICT XVI.: *Homily of His Holiness Benedikt XVI. Basilica of St Paul Outside-the-Walls Sunday, 5 October 2008*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20081005_apertura-sinodo_en.html

³⁵ Porov.: BENEDICT XVI.: *Homilies*.

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/index_en.htm

CAPPELLA PAPALE FOR THE CONCLUSION OF THE 12th ORDINARY GENERAL ASSEMBLY OF THE SYNOD OF BISHOPS: *Homily of His Holiness Benedikt XVI. Vatican Basilica Sunday, 26 October 2008*

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20081026_conclusionone-sinodo_en.html

³⁶ „Osobitný pozdrav posielam biskupom kontinentálnej Číny, ktorí sa na tejto synode nemohli zúčastniť. Ďakujem Bohu za ich lásku ku Kristovi, za ich spoločenstvo s univerzálnou Cirkvou a za ich vernosť nástupcovi apoštola Petra. Zabráňame ich do našich modlitieb spolu so všetkými veriacimi zverenými do ich pastoračnej starostlivosti. Prosme „Najvyššieho pastiera“ (1 Pt 5, 4) aby ich obdaroval radosťou, silou a apoštolskou horlivosťou, aby múdro spravovali katolícku komunitu v Číne, ktorá je nám všetkých taká drahá.“ TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: Homília Benedikta XVI. pri príležitosti ukončenia Biskupskej synody. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20081026004>

- BENEDICT XVI.: *Homilies*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/index_en.htm
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Profile*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_en.html
- CAPPELLA PAPAŁE FOR THE CONCLUSION OF THE 12th ORDINARY GENERAL ASSEMBLY OF THE SYNOD OF BISHOPS: *Homily of His Holiness Benedikt XVI. Vatican Basilic Sunday, 26 October 2008* http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20081026_conclusionone-sinodo_en.html
- CORANIČ, J.: Sakrálné pamiatky Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období baroka. In: *Cnoty i wady*. Prešov : Presovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008.
- ČITBAJ, F.: Ekumenizmus s Pravoslávnou Cirkvou podľa Platných právnych noriem katolíckeho práva. In: *Theologos. Theological revue*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, roč. X., č. 2.
- ČITBAJ, F.: Pavlovo privilégium a jeho využívanie v súčasnom kanonickom práve. In: KARDIS, M. – SLIVKA, D.: *Pavlova rétorika na pozadí Starého zákona*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009.
- DANČÁK, F. - HOSPODÁR, M.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu a Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008
- JĘDRZEJEWSKI, S.: *Biblia i judaizm*. Krakow: Papieska Akademia Teologicznej w Krakowie, 2007.
- LES PRESSES DE TAIZÉ: Pút dôvery na zemi. 1994.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. 1993. Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Židovský národ a jeho Svätá Písma v kresťanskej Biblii*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004.
- PAĽA, G.: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, 274 s. ISBN 978-80-8068-878-3.
- RADIO VATICANA: *Benedikt XVI. na Biskupskej synode o biblickej exegéze*. <http://www.radiovaticana.org/SLO/Articolo.asp?c=237884>
- SLODIČKOVÁ, M.: Liturgická formácia prostredníctvom prostriedkov spoločenskej komunikácie. In: *Katecheze a pastore: formování identity v mediálním světě*. Ostrava : Ostravská univerzita, Pedagogická fakulta, Katedra společenských věd, oddělení křesťanské výchovy, 2008

SYNOD OF BISHOPS: XII *Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops Instrumentum laboris "The Word of God in the Life and Mission of the Church"* (May 11, 2008). http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_en.html

SYNODUS EPISCOPORUM, XII CŮSTUS GENERALIS ORDINARIUS: *Verbum Domini in vita et missione Ecclesiae*. Lineamenta.

http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20070427_lineamenta-xii-assembly_lt.html

TLAČOVÁ KANCELÁRIA KONFERENCIE BISKUPOV SLOVENSKA: <http://www.tkkbs.sk/>

TIRPÁK, P.: *Biblicko-teologické základy kresťanskej iniciácie*. In: Zborník teologických štúdií No.4. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008.

VALČO, M.: Princíp tolerancie v cirkvi a v spoločnosti – Chápanie tolerancie v dejinách a dnes. In: *Slovo*, vol. 4, 2001. Tarringhton : Slavic heritage institute, 2001.

Konkordát a moderný štát

FRANTIŠEK ČITBAJ,

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstrakt: *Our society, which is after 1989 still in development, solves many problems. It is also a question about solution relationship between state and church. This review is about law aspects of relationship between state and church, how they develop and these relationships nowadays. It also refers to importance of concordat, by consolidation these relationships. Concordat is contract between state and church, and its goal is clearly define way of social life.*

Key words: *Concordat, separation, modern state, new conditions, Church, religion freedom.*

Úvod

Manželstvo sa v liberálnom myslení dnešného človeka chápe skôr ako technicky a právny inštitút, pričom duchovný rozmer lásky muža a ženy sa vníma skôr v rámci vzťahov. Vychádzajúc z tohto konštatovania následne muž a žena, podľa dnes preferovaného názoru, nemusia ako vyvrcholenie svojho vzťahu lásky vytvoriť manželstvo. Zvykne sa dokonca hovoriť, že „na lásku nie je potrebný papier“. Inštitucionalizované manželstvo sa následne vníma skôr ako potreba usporiadať si majetkové vzťahy pre prípad možného zániku spolužitia, alebo kvôli výhodám, ktoré dáva štát výlučne tým párom, ktoré žijú v manželstve ako inštitúcii.

Súčasný vývoj ľudského myslenia a kultúry sa následne v oblasti manželstva správa protichodne. Možno tu povedať, že špecifickosť právneho systému, často práve pre tento fenomén, vnucuje potrebu analýzy konkrétnych prameňov práva.¹ Na jednej strane sa všeobecne uznáva význam manželstva a rodiny ako inštitúcií, ktoré sú pre normálny vývoj a život jednotlivca nevyhnutné, na druhej strane sa s touto

¹ Porov. KRUNKOVÁ, A.: Aproximácia právneho poriadku SR so systémom práva Európskej únie. In: *Občan a verejná správa. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou v dňoch 25.-26. október 2007*. Košice : Fakulta verejnej správy UPJŠ, 2007, s. 115.

inštitúciou narába ľahkomyselne. Prejavuje sa to jednak v stále sa zľahčujúcej procedúre rozvodového konania, na druhej strane tým, že sa inštitúcia klasického manželstva dnes mieša s donedávna absolútne neakceptovateľnými homosexuálnymi formami spolužitia. Následky tohto kroku, sa s odstupom času vykryštalizovali zjavne iným spôsobom, než boli očakávané.²

Pri pohľade na fenomén manželstva, ako na zväzok muža a ženy, nás však nemôže nezaujať fakt, že je súčasťou všeludskej kultúry. Stretávame sa s ním u všetkých národov, na všetkých kontinentoch. Keď teda hovoríme o manželstve ako o inštitúcii, nespomíname niečo, čo sa týka len európskej alebo dokonca len kresťanskej kultúry. Ide predovšetkým o všeludskú hodnotu.

Tento príspevok si dáva za úlohu poukázať na duchovný charakter manželstva tak, ako ho vníma Katolícka cirkev. Manželstvo totiž v chápaní európskej kresťanskej civilizácie nie je len záležitosťou. Vždy je vyjadrením najhlbšieho ľudského citu, ktorý Boh daroval človekovi ako bytosti, stojacej na vrchole jeho vlastných hodnôt. Manželstvo preto, ako Boží dar, stojí nad človekom. Nie je inštitúciou vymyslenou a stvorenou človekom, ale Stvoriteľom. Takýmto manželstvom sa zaoberá aj Katolícka cirkev, ktorá ho z tohto dôvodu považuje za inštitúciu nielen ľudského, ale aj Božieho zákona.

Boží zákon sa však prejavuje v dvoch oblastiach: Prvou je prirodzený zákon a druhou je pozitívny Boží zákon ktorý je obsiahnutý v Božom zjavení, predovšetkým v biblickom posolstve.

1 Manželstvo v systéme prirodzeného práva

Už starí pohanskí heléni vnímali existenciu prirodzeného zákona. Považovali ho za taký, s ktorým sa človek rodí. Je vyjadrením tých práv, ktoré patria k ľudskej prirodzenosti preto, že je človek človekom. Je to napríklad právo na život, ktoré patrí každému človekovi, morálna zásada s ktorou sa človek rodí a ktorá hovorí, že je dobré konať dobro a vyhýbať sa zlu. V oblasti manželstva patrí do kategórie prirodzených práv, právo uzavrieť manželstvo a vychovať potomstvo. Učenie o prirodzenom zákone sa v Antike nakoniec vyvrcholilo v koncepcii Rímskeho práva, v ktorom hrá koncepcia existencie prirodzeného zákona dôležitú úlohu. Rimania uznávali, že prirodzené právo sa dotýka nielen človeka, ale všetkého živého stvorenia. Právnik Ulpian o ňom hovorí ako o takom, ktoré príroda naučila všetky tvory.³

² Porov. KRUNKOVÁ, A.: Postavenie občana Slovenskej republiky v systéme práva Európskej únie. In: *Občan a verejná správa. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou v dňoch 3.-4. mája 2006*. Košice : Fakulta verejnej správy UPJŠ, 2006, s. 71.

³ *Ulp.D.1,1,1,3 Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit.* In REBRO K.: *Právnické výrazy a výroky*. Bratislava, 1984, s. 147.

Vrcholom celej koncepcie vývoja prirodzeného zákona je nakoniec učenie už kresťanského rímskeho cisára Justiniána (+r.565), ktorý prirodzené právo definuje ako také, ktoré je vytvorené Božskou prozreteľnosťou, je rovnako zachovávané všetkými národmi a navždy nemenné.⁴

Menia sa len zákony, ktoré vytvára podľa potrieb miesta a času spoločnosť občianska.⁵ Táto vlastnosť subjektívnych práv človeka ich korunuje na také, ktoré sú človeku dané natrvalo a bez možnosti ich korekcie. V zmysle tejto zásady, keby boli vydané také zákony, ktoré obmedzujú alebo rušia zákony prirodzeného práva, ich účinnosť je *ex nature* nulitná.

Vnímanie sveta a ľudského života na podklade prirodzeného zákona premietli Rimania aj do svojej koncepcie manželstva. V zásade, na základe prirodzeného rozumu preto uznávali manželstvo ako monogamné spoločenstvo. Veľmi rázne bránili aj manželstvám, ktoré by chceli uzatvárať osoby, spriaznené pokrvným príbuzenstvom. Vznik manželstva podmieňovali manželským súhlasom. Oni ho nazývali *affectio maritalis*, čiže akési manželské povedomie. Aj keď poznali inštitúciu rozvodu, predsa manželstvo chápali ako celoživotné spoločenstvo. Takto chápané manželstvo považovali za jedinú inštitúciu, ktorá je schopná zabezpečiť zdravý vývoj potomstva a tým aj samotnej rímskej spoločnosti.

Do svojho právneho systému Cirkev prijala aj učenie o prirodzenom zákone, ktorý je prvotnou inštitúciou pri vzniku manželstva. Od svojho založenia Ježišom Kristom považuje úsilie o rozvoj a zachovanie prirodzeného poriadku sveta za súčasť svojej misie. Manželstvo je súčasťou tohto prirodzeného poriadku. Na základe prirodzeného zákona má na uzavretie manželstva každý človek právo. Toto právo rešpektuje Cirkev aj v svojom pozitívnom zákone. V kán.1058 latinského kódexu a v kán. 778 východného kódexu sa konštatuje, že manželstvo môžu uzavrieť všetci, ktorým to právo nezakazuje.⁶

Keď však Cirkev hovorí o prirodzenom poriadku, myslí tým také usporiadanie sveta, aké chce Boh. Boh ako *Creator* vložil úkonom stvorenia poriadok a zákonitosť nielen do neživého sveta a sveta živočíchov, ale ozdobil ním aj svet človeka. On vdýchol človekovi ľudskú dušu ako nový a výnimočný fenomén v svojom úkone stvorenia. Boh zároveň ustanovil kolobeh jeho života. Je čas kedy sa človek rodí, je čas kedy dospieva, je čas kedy vstupuje do manželstva, vychováva deti a je čas kedy starne a opúšťa tento svet. Manželstvo je tak v katolíckom

⁴ I.1,2,11: *Sed naturalis quidem iura, quae apud omne gentes pereaue servantur, divina quadam providentia constituta semper firma atque immutabilita permanent.* In ROZWADOWSKI W.: Prawo Rzymskie. Poznań: Zakłady graficzne, 1992,s.230.

⁵ *CORPUS IURIS CIVILIS*, Iustiniani Institutiones, Trnava: Iura edition, 2000, Inst.1,3,11.

⁶ Can.1058 CIC 1983, Can 778 CCEO: *Omnes possunt matrimonium contrahere (inire), qui iure non prohibentur.*

chápaní súčasťou Božieho plánu s človekom, jedným z prelomových medzníkov prirodzeného kolobehu jeho života. Boh stvára obraz človeka a tým aj ľudského manželstva. Kánonickým vyjadrením tohto faktu je kán.776 v §1 východného kódexu,⁷ ktorý hovorí, že manželský zväzok je ustanovený Stvoriteľom a ozdobený jeho zákonmi. Človek ho preto inštitucionálne nemôže vylepšiť, ani zdokonaľiť. Má len povinnosť nasledovať jeho prirodzený poriadok.

Takto manželstvo vníma a prijíma aj Katolícka cirkev. Manželstvo pochádza z ustanovenia Stvoriteľa, ktorý človeka vymyslel ako manžela a manželku a preto za manželstvo sa môže považovať len zväzok muža a ženy. Matériou manželstva teda nie je ľudské telo, ale skutočnosť muža a ženy.⁸ „Byť mužom“ a „byť ženou“ je dobrá a Bohom chcená skutočnosť, obaja majú rovnakú dôstojnosť – sú stvorení na Boží obraz.⁹

Manželstvo je preto súčasťou usporiadania ľudského sveta, je inštitúciou prirodzeného poriadku ľudského života. Stretávame sa s ním vo všetkých národoch a na všetkých kontinentoch sveta, nezávisle od svetovej strany na ktorej sa ľudia nachádzajú a kultúry v ktorej žijú. Inštitucionalizovaný vzťah muža a ženy je spoločným dedičstvom celého ľudstva. Jeho úlohou je aj legalizácia a zverejnenie spolužitia muža a ženy pred ľudskou spoločnosťou.¹⁰ Jeho najvyšším poslaním je zrodenie a výchova potomstva. Tento fakt rešpektuje aj civilný Zákon o rodine č.36/2005. Je v podstate zhrnutím týchto základných prirodzených téz, ktoré sa dotýkajú podstatnej definície a úloh manželstva. Aj civilný zákon rešpektuje prirodzený zákon, keď zväzok muža a ženy považuje za jediný, z ktorého môže povstať manželstvo.¹¹

2 Manželstvo v systéme pozitívneho Božieho zákona

Prirodzený zákon, tak ako sa vyvinul v myslení človeka a odrazil aj v učení Cirkvi je však len prvým a v svojej podstate rámcovým predpisom dotýkajúcim sa podstaty manželstva, ako súčasti prirodzeného ľudského života. Cirkev svoje učenie o manželstve prehľbuje predovšetkým štúdiom a aplikáciou Božieho posolstva, obsiahnutého najmä v biblickom zjavení.

Pôvod prirodzenej primeranosti manželstva hľadá a nachádza v biblickom posolstve, v stvorení prvého ľudského páru, muža a ženy:

⁷ Can.776 §1 CCEO: *Matrimoniale foedus a Creatore conditum eiusque legibus instructum...*

⁸ SLODIČKA, A., *Theologia dogmatica catholica*, Prešov 2005, s.59.

⁹ PETRO, M., *Odvodzovanie života prináša nové úlohy*, in Mons.Sancti Martini II., s.183.

¹⁰ ČITBAJ, F. (eds.), *Manželstvo v kánonickom práve*, GTF Prešov, s.94.

¹¹ *Manželstvo je zväzkom muža a ženy. Spoločnosť tento jedinečný zväzok všestranne chráni a napomáha jeho dobro. Manžel a manželka sú si rovní v právach a povinnostiach. Hlavným účelom manželstva je založenie rodiny a riadna výchova detí.* Pozri Zákon o rodine č.36/2005 Z.z., čl. I, Základné zásady, Čl. 1.

A stvoril Bob človeka na svoj obraz ... mužom a ženou ich stvoril (Gen.1,27-28). V zmysle biblického posolstva Katolícka cirkev manželstvo považuje za inštitúciu prirodzeného a tým aj Božieho zákona. Sám Boh totiž vpísal do človeka pnutie, ktoré ho v určitom štádiu života vedie k tomu, aby si našiel svoj protipól a vytvoril s ním spoločný život. Boh, ktorý je jediným autorom prirodzeného zákona tak stvoril manželstvo pozitívnym a bezprostredným úkonom svojej vôle spolu so stvorením človeka.

Človek, ktorý vstupuje do manželstva tak naplňuje Božie volanie, ktoré mu je vštepené do srdca. Boží zákon však má byť v manželstve napĺňaný nielen na jeho začiatku, ale pre dobro manželstva ho majú manželia zachovávať počas celého jeho trvania. Vernosť Božiemu zákonu v manželstve znamená vernosť samotnému Bohu, ktorý je Tvorcom manželstva. Na to upozorňujú aj otcovia Druhého vatikánskeho koncilu:

Avšak čo sa týka spôsobu konania, nech sú si kresťanskí manželia vedomí, že si nesmú počínať podľa svojej ľubovôle, ale že sa vždy musia dať viesť svojim svedomím, ktoré má byť v súlade s Božím zákonom, poslúchajúc učiteľský úrad Cirkvi, čo hodnoverne vykladá tento zákon vo svetle evanjelia. Tento Boží zákon dáva najavo plné značenie manželskej lásky, chráni ju a vedie k skutočne ľudskej dokonalosti. Keď kresťanskí manželia plnia svoje rodiťské poslanie veľkodušne, ľudsky a kresťansky zodpovedne, spoliehajú sa na Prozreteľnosť Božiu a pestujú ducha obetavosti, tým samým oslavujú Stvoriteľa a spoločne smerujú v Kristu k dokonalosti.¹²

Z faktu Božského pôvodu manželstva vyplýva fakt *prirodzeného* manželstva. Je to také manželstvo, ktoré medzi sebou uzatvárajú nepokrstení ako výlučné. Toto manželstvo teda nie je sviatosť, ale na základe Božského pôvodu manželstva, čiže prirodzeného zákona, ho Katolícka cirkev uznáva za platné. Takéto manželstvo uzatvárajú podľa civilného práva tí, ktorí nie sú pokrstení, alebo podľa vlastnej formy príslušníci nekresťanských náboženstiev. Aj prirodzené manželstvo je však z katolíckeho pohľadu obdarené tými istými podstatnými vlastnosťami ako kánonické, čiže je jednotné a nerozlučiteľné.

3 Sviatosť manželstvo

Na druhej strane charakter prirodzeného manželstva má aj manželstvo, ktoré uzatvárajú pokrstení, pretože aj ono je obrazom nasledovania odvekého Božieho volania. Ježiš Kristus však nielen potvrdil Božský pôvod manželstva, ale ho spojil so svojim úkonom spásy. Manželstvu vrátil jeho prvotnú dokonalosť a ustanovil ho ako jeden zo siedmich sakramentálnych znakov svojej prítomnosti medzi ľuďmi. Stalo sa to počas neobyčajnej udalosti na svadbe v galilejskej Káne, kde preme-

¹² GS 50.

nil vodu na víno. Tento obraz je symbolický. Má manželom poukázať na nový charakter manželstva, ktorého prirodzenosť prostredníctvom sviatostnosti dostáva novú dimenziu tak, ako voda premenená na víno dostáva novú, dokonalejšiu formu svojej existencie. Preto kán.1055 CIC 1093 učí a kán. 776 § 2 ešte silnejšie zdôrazňuje, že platne uzavreté manželstvo medzi pokrstenými je tým samotným sviatosťou.¹³

Sviatostné manželstvo sa tak stáva sa spoločenstvom nie dvoch, ale troch. Stojí na piedestáli všetkých typov manželstiev, pretože uprostred neho tróni Ježiš Kristus. Spojenie muža a ženy sprostredkúva milosť osobitného začlenenia sa do mystického Kristovho tela.¹⁴ On sám sa stáva zárukou trvácnosti manželskej lásky. Je ústredným bodom ku ktorému ustavične smerujú oči katolíckych manželov tak, ako je ustavične prítomná v ich živote viera. Prítomnosť Krista v manželstve znamená, že srdcia obidvoch manželov bijú tým istým tepom. Tu sa najviac uskutočňuje výrok, že láska nie je to, že sa muž a žena pozerajú jeden na druhého, ale že láska je to, keď sa pozerajú jedným smerom. Pre katolíckych manželov je tým spoločným smerom Ježiš Kristus. Tak sa Kristus, ktorý svojou prítomnosťou posväcuje manželskú lásku, stáva tmelom manželstva. Toto potvrdzuje aj Katechizmus Katolíckej cirkvi keď o udalosti v Káne hovorí: *Cirkev pripisuje veľkú dôležitosť Ježišovej prítomnosti na svadbe v Káne. Vidí v tom potvrdenie, že manželstvo je dobré, a predpoveď, že od tej chvíle bude manželstvo účinným znakom Kristovej prítomnosti.*¹⁵ Kánony 776 § 2 KKVC a 1055 § 2 CIC 1983 preto považujú platné manželstvo medzi pokrstenými automaticky za sviatostné.

Sviatostnosť dáva manželstvu neobyčajnú pevnosť, manželia cez sakramentálnosť svojho zväzku dostávajú osobitnú milosť a pomoc pri napĺňaní svojho poslania vo vzájomnom spolužití a pri výchove detí. Popri tom však netreba zabúdať, že spiritualita takto chápaného manželstva, má manželom byť nielen vzájomnou pomocou a posväcovaním, ale v tej istej chvíli aj pomocou pri dosahovaní večného cieľa, ktorým je večná spása. Tým im napomáha naplňovať najvyšší a odveký zákon *salus animarum*. Pre manželov žijúcich v sviatostnom manželstve preto platí pozvanie k naplneniu najhlavnejšieho zákona, ktorým je spása duše. Kresťanskí manželia preto majú naplňovať všetky manželské ciele tak, aby smerovali k dosiahnutiu večného cieľa. Pápež Ján Pavol II. o tom hovorí v svojej Apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* takto:

¹³ Can. 776 §2 CCEO: *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum...* Can. 1055 §2 CIC 1983: *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipsos sacramentum.*

¹⁴ Porov. TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*. Kraków : Wydawnictwo naukowe PAT, 2008, s. 39.

¹⁵ KKC 1631.

*Ako každá zo siedmich sviatostí, aj manželstvo je pravým znakom spásy, pravda, osobitným spôsobom. "Manželia sa na nej zúčastňujú, nakoľko sú manželia, nakoľko sú dvaja, nakoľko sú pár, takže prvý a bezprostredný účinok manželstva (rest et sacramentum) nie je sama nadprirodzená milosť, ale kresťanský manželský zväzok, typické kresťanské spoločenstvo dvoch, pretože predstavuje tajomstvo Kristovho vtelenia a jeho tajomstvo Zmluvy. Aj obsah ich účasti na Kristovom živote je špecifický. Manželská láska predstavuje takú úplnosť, v ktorej dostávajú miesto všetky zložky osobnosti - požiadavky tela i pudu, sily zmyslov a citov, túžby ducha a vôle. Táto láska smeruje k čo najhlbšej osobnej jednote, ktorej nejde len o telesné spojenie, ale vytvára jedno srdce a jednu dušu. Vyžaduje však nerozlučnosť a vernosť tohoto vzájomného definitívneho darovania a otvára sa pre plodnosť (porov. Humanae vitae9). Jedným slovom, ide tu o bežné vlastnosti každej prirodzenej manželskej lásky, ale s novým významom, ktorý ich nielen očisťuje a spevňuje, ale až tak povznáša, že sa stávajú výrazom rýdzo kresťanských hodnôt."*¹⁶

Na druhej strane zas treba povedať, že vylúčenie manželstva ako sviatosti pozitívnym úkonom vôle, alebo podmienkou, alebo vzájomnou dohodou činí manželský súhlas neplatným. Takýto úkon sa totiž v súčasnej jurisprudencii prevažne za absolútnu simuláciu manželstva. Katolík totiž nemôže chcieť manželstvo a pritom vylúčiť jeho sakramentálnosť.¹⁷

Teologický základ pre dôstojnosť a sviatosť manželského stavu, ktorý sa stal zároveň aj jedným z biblických žriediel kánonického manželského práva, nachádzame aj v učení Pavla z Tarzu. Spolužitie manželov predstavuje ako úplnú vzájomnú oddanosť. Neobyčajne vzácne je jeho prirovnanie vzťahu muža a ženy v manželstve ku vzťahu Krista a Cirkvi, ktorú predstavuje ako jeho nevestu. Vyzdvihuje úlohu mužov, ktorí sa majú o svoje ženy starať tak, aby boli čisté a krásne ako samotná Cirkev, ktorú vytvoril Kristus, ba majú sa o ne starať tak, akoby boli ich vlastným telom (Ef 5,21-33).

Manželstvo je v pozornosti Cirkvi už od jej počiatku a postupom stáročí ho pretvára na evanjeliový obraz. Manželstvo je chápané nielen v jeho prirodzenom zväzku, ale chápe sa ako úkon duchovný, náboženský. Toto chápanie manželstva vyplývalo z toho, že manželstvo bolo vnímané ako pokračovanie v Božej stvoriteľskej činnosti. Tým, že z manželstva pochádzajú noví ľudia, manželia s Bohom spolupracujú na jeho úkone stvorenia.¹⁸ Zároveň však Cirkev od začiatku vníma ako spoločenstvo manželov so samotným Kristom. Ján Zlatoústý hovorí: *Kde*

¹⁶ FC 13.

¹⁷ Pozri PRADER J., *Il Matrimonio in Oriente e Occidente*, PIO 1992, s.171.

¹⁸ Pozri GEROSA L., *Das Recht der Kirche* (v ukrajinskom preklade Cerkovne pravo, Svidčalo Lviv, 2001), s.230.

je muž, žena a deti v porozumení a láske spojení čestnými väzbami, tam je medzi nimi Kristus.¹⁹ Gregor Bohoslovec zas o manželstve hovorí takto: *Jeden je stvoriteľ muža a ženy. Jedna zem – obe sú – jeden obraz. Jeden je pre nich zákon, jedna smrť, jedno vzkriesenie. My sa však predsa rodíme z muža a ženy. Jeden je zväzok detí voči rodičom . . . „Toto tajomstvo je veľké; ja hovorím o Kristovi a Cirkvi“ (Ef 5,32). Je krásne u ženy ak si uctieva Krista v osobe muža. Je krásne i pre muža – nezneuctovať Cirkev v osobe ženy. „Žena,“ prikazuje apoštol, „nech sa bojí svojho muža“, lebo sa bojí Krista. Ale i „muž nech miluje svoju ženu“ lebo i Kristus miluje svoju Cirkev . . .*²⁰

Takto chápané manželstvo prvý krát deformovala Lutherova reformácia, ktorá ho videla „len ako dočasnú realitu“. Katalóg sviatostí, ktoré vysluhuje Cirkev obmedzila len na krst a Pánovu večeru. Manželstvo z tohto katalógu vylúčila. Desakralizácia manželstva pokračovala po laicizácii a sekularizácii európskych štátov v 18. – 19. stor.²¹

4 Cirkevné magistérium a učenie o manželstve

Prvú hrádzu tomuto posuvu v chápaní manželstva postavil koncil v Tridante (1545-1563), ktorý potvrdil pôvodnú katolícku náuku o manželstve a zároveň aj stanovil spôsob a podmienky kánonického uzatvárania manželstva v Katolíckej cirkvi. Od koncilu v Tridante platí pre katolíkov povinnosť uzatvárať manželstvo podľa katolíckej formy.

K teológii manželstva sa v nasledujúcich storočiach vyjadrovali aj pápeži. Sviatostným charakterom manželstva sa zaoberala encyklika veľkého pápeža Leva XIII. *Arcanum divinae* z r.1880. Najvýznamnejším dokumentom z matérie manželstva z tohto obdobia však bola encyklika Pia XI. *Casti coniubii*, ktorá poukázala na to, že nábožensky a posvätný charakter manželstva vyplýva nielen zo sviatostného charakteru manželstva, ale zároveň aj z jeho Božského pôvodu.²²

Druhý vatikánsky koncil si v oblasti manželstva a rodiny vytýčil tri hlavné ciele: *pričiniť sa o vzrast Katolíckej cirkvi, o spasiteľnú obnovu mravov kresťanského ľudu a o prispôsobenie cirkevnej disciplíny potrebám našich čias*²³. O manželstve Druhý vatikánsky koncil učí najmä v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* a *Lumen gentium*. Ustanovenia týchto dokumentov sú popri starobylom práve hlavným žriedlom ustanovení súčasného kánonického práva, ktoré sa nachádza v obidvoch kódexoch Jána Pavla II. (CIC 183 a CCEO). Poukázať treba predovšetkým na to, že konciloví otcovia, vychádzajúc z teologického prin-

¹⁹ KATRIJ J., *Perlini schidnich otciv*, Ňju.Jork – 1987 – Rim, s.329.

²⁰ Pozri ako vyššie, s.329.

²¹ GEROSA L., *Das Recht der Kirche* (v ukrajinskom preklade Cerkovne pravo, Svidčalo Eviv, 2001), s.230.

²² Ako vyššie.

²³ Druhý vatikánsky koncil, *Dokumenty*, Stanislav Polčín 1968, SÚSCM v Ríme s.9.

cípu manželstva ktoré je Božím stvorením a *preto nezávisí od ľudskej svojvôle*... Manželstvo je teda vylúčené z moci a svojvôle človeka, jeho jediným pánom je Boh, ktorý je jeho pôvodcom.²⁴ Chápanie manželstva ako nezávislej inštitúcie je veľmi dôležité nielen pre zachovanie ľudského rodu, ale aj pre časné osobné blaho jednotlivca, pretože každý je členom a patrí do nejakej rodiny. V konečnom dôsledku sa ochrana manželského zväzku spája s ochranou samotnej ľudskej spoločnosti.

Ustanovizeň manželstva ako ustanovizne Božského pôvodu a sviatostnej sa v Katolíckej cirkvi stále hodnotí veľmi vysoko a starostlivosť o zdravé manželstvo a rodinu stojí v srdci cirkevného spoločenstva.

Najvýznamnejším dokument cirkevného magistéria s tematikou manželstva a rodiny z najnovších čias je apoštolská exhortácia Jána Pavla II. *Familiaris consortio* z 22. novembra 1981. Pápež Ján Pavol II. ho skonštruoval ako skutočné *vademecum* pre prežívanie manželstva v jeho najhlbšej podstate. Je to učenie, ktoré sa opiera o najhlbšie fakty biblického posolstva, korunované tou najzdravšou skúsenosťou Cirkvi vyplývajúcou z jej dvojtisícročnej tradície.

5 Katolícke manželstvo v priestore postmodernizmu

V predchádzajúcich riadkoch sme si predstavili katolícku doktrínu manželstva. Prax však ukazuje a Katolícka cirkev si nezatvára oči pred faktom, že manželstvo ako celoživotné stretnutie muža a ženy, prežíva dnes svoj problém, ba priamo svoju krízu. Ona súvisí so všeobecnou krízou viery a náboženského života. Totiž, aj napriek perfektnej teologicko doktrínálnej koncepcii manželstva, ktorou dnes disponuje Katolícka cirkev, manželstvá katolíkov prežívajú tie isté krízy ako ostatné formy manželstva a stáva sa aj to, že manželské spolužitie úplne zaniká hneď na svojom začiatku. Môžeme dokonca povedať, že katolícke manželstvo prežíva tie isté problémy, ako prežíva v súčasnosti manželstvo nekatolíkov a neveriacich. Katolícki manželia nedokážu vyťažiť z tej doktrínálnej krásy, ktorú Katolícka cirkev, zaiste nie bez vedenia Svätého Ducha v súvislosti s manželstvom rozpoznala.

Dôvodov tohto stavu je mnoho. Skúsime definovať aspoň tie najmarkantnejšie, s ktorými sa na konci manželského spolužitia v praxi stretáva cirkevné súdничество:

Prvým častým dôvodom krízy súčasného katolíckeho manželstva je všeobecný úpadok duchovného života katolíkov. Súčasný katolík sa síce hlási k svojmu náboženstvu, aspoň občas prijíma aj sviatosti, ale v jeho osobnom živote duchovného života často nehraje najväčšiu úlohu. Dôsledkom toho je, že sa uzatvárajú manželstvá, v ktorých nupturienti hrubo podceňujú jeho sviatostnú dôstojnosť, ba dokonca ani nevedia, že manželstvo je jednou zo siedmych sviatostí. V praxi cirkevných sú-

²⁴ GS 48.

dov sa dokonca dá stretnúť aj s prípadmi, keď snúbenci pred uzavretím manželstva ani nevedeli, že je nerozlučiteľné.

Všetky tieto vážne nedostatky súvisia predovšetkým s nedostatočnou prácou dušpastierov, ktorí majú na starosti budúce i prítomné manželstvá. Ide najmä o tých, ktorí majú na starosti farskú pastoračiu. Treba stále pripomínať, že téma manželstva má byť dnes srdcom farskej pastoračie. V minulosti často podceňovaná, dnes sa dostala na piedestál Cirkvi. Osobitne bezprostredná príprava na uzavretie manželstva má v sebe obsahovať poučenie o všetkých najvážnejších faktoch, týkajúcich sa pripravovaného manželstva. Dušpastieri nemôžu túto prípravu podceňiť, ani zanedbať.

Druhým dôvodom úpadku katolíckeho manželstva, ktorý si treba povšimnúť, je veľmi častá osobnostná nezrelosť nupturientov, ktorí uzatvárajú manželstvo. Je síce pravdou, že vek, kedy mladí ľudia uzatvárajú manželstvo sa dnes posunul do podstatne vyššej úrovne, ako to bolo pred niekoľkými rokmi. Aj napriek tomu sa však mladí manželia často nevedia zhostiť svojej úlohy ani v tých napodstatnejších záležitostiach. Aj tieto symptómy má viesť farár u jednotlivých nupturientov rozlíšiť. On síce nemôže v takomto prípade zakázať manželstvo, ale môže svoje podozrenie, že ešte nie sú zrelí pre uzavretie manželstva, šetrným spôsobom predložiť a doporučiť im, aby uzavretie manželstva ešte odložili.

Tretím, veľmi častým dôvodom úpadku katolíckeho manželstva je alkoholizmus, drogy a dnes čím ďalej tým viac aj gamblerstvo. Aj tieto situácie má farár alebo farský administrátor, ktorý sa stará o pastoračiu manželstiev rozlíšiť a upozorniť na to nupturientov. Prax ukazuje, že ľudia postihnutí týmito anomáliami, ktoré veľmi často prechádzajú do chorobných stavov, nie sú schopní žiť v normálnom manželstve. Pri zistení takéhoto stavu je povinnosťou farára alebo správcu manželstva, ktorý má toto manželstvo na starosti, upozorniť na túto situáciu a pri najmenšom doporučiť odbornú liečbu.

Liek proti častej neschopnosti súčasného človeka žiť v normálnom a usporiadanom manželstve podáva pápež Ján Pavol II. v svojej exhortácii *Familiaris consortio*. Tento dokument je vzácny práve tým, že nielen poukazuje na neduhy súčasného manželstva a rodiny, ale ponúka aj liek, ktorým sa tieto neduhy dajú liečiť. Jeho princípy pre ozdravenie dnešnej neblahej situácie v oblasti manželstva vychádzajú z reálnej situácie. Pápež Ján Pavol II. v ňom pomenováva neduhy súčasného manželstva a rodiny a zároveň ukazuje princípy, ktoré sa musia zachovávať, ak sa situácia má zmeniť. Tento cirkevný dokument sa preto dnes právom považuje za vademecum súčasnej rodiny, z ktorého by mali katolícki manželia mnoho čerpať.

Spomeňme aspoň niektoré princípy tejto exhortácie Jána Pavla II.: Pápež predovšetkým v súvislosti s výchovou novej generácie hovorí, že základným princípom výchovy v rodine je príklad rodičov. Najmä

v útlých a detských rokoch života je príklad rodičov nenahraditeľný. Rodičia v tomto veku odovzdávajú svojim deťom základ, na ktorom stojí celý ich budúci život. Toto svedectvo je základom pri kresťanskej výchove detí, ich dozrievaní vo viere a všestrannej príprave na život. Z tohto svedectva vyplýva aj postupné zrenie k správne mu rozoznávaniu životných hodnôt a medzi osobných vzťahov. V rodine má človek spoznať a naučiť sa pevným normám spoločenského správania. Príprava na manželstvo sa teda začína už v detskom veku a pokračuje vo veku dospievania predovšetkým v rodine.²⁵ Rodičia majú vytvoriť ovzdušie preniknuté láskou a úctou k Bohu i k ľuďom. Práve to je zárukou ozajstnej výchovy, ktorá môže pomôcť celej spoločnosti.²⁶

Okrem rodičov pápež spomína vo vzťahu k manželstvu veľkú zodpovednosť Cirkvi. Osobitne sa obracia na biskupov a kňazov. Biskupi majú pripravovať programy pre prípravu na manželstvo na úrovni Konferencie biskupov. Na tejto úrovni má byť vypracované direktorium pre pastoraáciu rodín. V ňom má byť presne stanovený spôsob prípravy na manželstvo i metódy pastoraácie, zaiste pri rešpektovaní legálnych zvykov jednotlivých regiónov. Diecézni a eparchialni biskupi zas v rámci územia, ktoré spravujú.²⁷

Kňazi, v našich podmienkach najmä farári a administrátori, majú túto starostlivosť na úrovni zverenej farností. Téma manželstva a rodiny má dnes byť najvážnejšou súčasťou farskej pastoraácie. Má sa často zjavovať v homíliach a katechézach, ktoré sa majú aplikovať na všetkých úrovniach. Kňazi vykonávajúci farskú pastoraáciu majú byť k dispozícii manželom pri riešení ich manželských kríz a napomáhať im pri výchove detí a mládeže. Pastoraácia mladých ľudí vo vzťahu k manželstvu nemôže byť z farskej pastoraácie vynechaná.²⁸ Cirkev pre farárov a samozrejme aj pre farských administrátorov predpisuje aj konkrétnu podobu služby mladým, ktorí sa pripravujú na manželstvo.²⁹

²⁵ FC 71:

²⁶ TIRPÁK, P.: Odovzdávanie viery v rodine ako edukačný proces. In: PETRO, M. - PALA, G. (ed.): *Školská a mimoškolská katechéza v európskej edukačnej štruktúre. Zborník prednášok z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou*. Prešov : GTF PU, 2009, s. 172.

²⁷ FC 66.

²⁸ Kán. 289 - § 3 CCEO a tiež kán.519 CIC 1983: *Pri plnení úlohy riadenia sa farár má predovšetkým usilovať poznať svoje stádo; keďže je však služobník všetkých ovečiek, nech napomáha rozvoju kresťanského života tak u jednotlivých veriacich v Krista, ako aj v združeniach, najmä tých čo sa venujú apoštolátu, ako aj v celom farskom spoločenstve; preto, ak to vyžaduje pastoračné poslanie, má navštevovať domácnosti a školy; horlivo sa starať o dospievajúcich a mládež; chudobných a chorých má zabráňovať otcovskou láskou; a napokon má osobitnú starostlivosť venovať robotníkom a tiež sa má snažiť, aby veriaci v Krista napomáhali apoštolské diela.*

²⁹ Kán. 783 - § 1.CCEO, pozri tiež pozri tiež kán. 1064 CIC 1983: *Duchovní pastieri majú záväzok starať sa, aby boli veriaci v Krista pripravení na manželský stav: T kázaním a katechézou prispôsobenou mládeži a dospelým, ktorými veriaci v Krista majú dostávať*

Služba Cirkvi budúcim ale aj už existujúcim manželstvám a rodinám je dnes nenahradiiteľná. Je totiž len málo spoločenských inštitúcií, ktoré sa tejto činnosti venujú.³⁰

Záver

Učenie Katolíckej cirkvi o manželstve tvorí pomyslený vrchol teoretického učenia o manželstve. Boh je Stvoriteľom človeka a aj manželstva. Táto pravda vyplýva z Božieho zjavenia. V tej istej línii však človek očakáva založenie manželstva a rodiny ako podmienku prežívania svojho ľudského šťastia. Učenie o manželstve je teda teóriou, ale zároveň aj hlbokou Božou a ľudskou pravdou.

Súčasná prax nám však pripomína, že ak sa katolícka doktrína nestáva životom, nie je žiadnou zárukou skutočného a šťastného prežívania manželstva. Do života sa však nedostáva preto, lebo mladí ľudia často uzatvárajú manželstvo nepripravení na takú zložitú životnú úlohu. Tento súčasný stav je zodpovedná predovšetkým katolícka rodina a cirkevné spoločenstvo, v ktorom mladí ľudia žijú a pripravujú sa na manželstvo. Nie sú to nové veci. Rodina a Cirkev boli vždy duchovnými komôrkami, v ktorých sa rodili všetky pozitívne ľudské očakávania.

Zoznam použitej literatúry

Pramene:

KÓDEX KÁNONICKÉHO PRÁVA, KBS, BRATISLAVA 1996.

KÓDEX KÁNONOV VÝCHOVNÝCH CIRKVI, v rukopisnom neautorizovanom preklade Františka Čitbaja

KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA, *Sväté písmo*, Rím SÚSCM, 1995, 2624 s.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Dokumenty*, Stanislav Polčín 1968, SÚSCM v Ríme:

poučenie o význame kresťanského manželstva, o vzájomných povinnostiach manželov a tiež o základnom práve a povinnosti, ktoré rodičia podľa možností majú ohľadom starostlivosti o fyzickú, psychickú, náboženskú, mravnú, spoločenskú a kultúrnu výchovu detí; 2. osobitným poučením snúbencov o manželstve, ktorým sa majú pripraviť na nový stav. § 2. Vrelo sa odporíča katolíckym snúbencom, aby počas slávenia manželstva prijali Božskú Eucharistiu. § 3. Avšak po slávení manželstva majú duchovní pastieri poskytovať manželom pomoc, aby verným zachovávaním a ctením manželskej zmluvy dosahovali v rodine každý deň svätejši a plnší život.

Kán. 784 CCEO, - Partikulárnym právom každej cirkvi sui iuris, po porade s eparchialnymi biskupmi iných cirkví sui iuris vykonávajúcimi svoju moc na tom istom území, majú byť ustanovené normy týkajúce sa skúšky snúbencov a iných prostriedkov na vykonanie zisťovaní pred manželstvom, predovšetkým toho čo sa vzťahuje na krst a na slobodný stav, aby pri ich starostlivom zachovávaní bolo možné pristúpiť k sláveniu manželstva.

³⁰ Porov.: PALA, G.: Medial education from pastoral point of view. In: *Orbis Communicationis Socialis*. Lublin : Norbertinum, 2006, s. 80.

Gaudium et spes, konštitúcia

KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava: SSV, 1998, 918 s.

JÁN PAVOL II. *Familiaris consortio*, exhortácia (1981) o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava: SSV, 1993, 198 s, ISBN 80-7162-052-1.

ZÁKON O RODINE č.36/2005 Z.z.

CORPUS IURIS CIVILIS, *Iustiniani Institutiones*, Trnava: Iura edition, 2000

Pomocná literatúra:

GEROSA L., *Das Recht der Kirche* (v ukrajinskom preklade Cerkovne pravo, Svidčalo Lviv, 2001)

KATRIJ J., *Perlini schidnich otciv*, Ňju.Jork – 1987 – Rim, s.329.

KRUNKOVÁ, A.: Aproximácia právneho poriadku SR so systémom práva Európskej únie. In: *Občan a verejná správa. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou v dňoch 25.-26. október 2007*. Košice : Fakulta verejnej správy UPJŠ, 2007.

KRUNKOVÁ, A.: Postavenie občana Slovenskej republiky v systéme práva Európskej únie. In: *Občan a verejná správa. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou v dňoch 3.-4. mája 2006*. Košice : Fakulta verejnej správy UPJŠ, 2006.

PRADER J., *Il Matrimonio in Oriente e Occidente*, PIO 1992.

PETRO M., *Odovzdávanie života prináša nové úlohy*, in Mons.Sancti Martini II.

Orbis Communicationis Socialis. Lublin : Norbertinum, 2006.

REBRO K.: *Právnické výrazy a výroky*. Bratislava, 1984

ROZWADOWSKI W.: *Prawo Rzymskie*. Poznań: Zakłady graficzne, 1992

SLODIČKA A., *Theologia dogmatica catholica*, Prešov 2005

TIRPÁK, P.: Odovzdávanie viery v rodine ako edukačný proces. In: PETRO, M. - PALA, G. (ed.): *Školská a mimoškolská katechéza v európskej edukačnej štruktúre. Zborník prednášok z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou*. Prešov : GTF PU, 2009

TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*. Kraków : Wydawnictwo naukowe PAT, 2008

Sviatosti z pohľadu iniciácie a integrácie do života

PETER TIRPÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *In today's world, human beings are in a constant search for a place and opportunity to socialize, to feel better, and thus to derive the meaning of their lives. When talking about human anthropology, about human physical and psychological existence, it must be acknowledged that not only body but also spirit contributes to the aforementioned meaning of life. The respective sacraments, as well as catecheses, offered by the Church in the name of Jesus play an important role in strengthening human spirit, which, in turn, paves the path to the salvation. The purpose of the proposed submission is to give a short overview of the initiation sacraments and their integrated meaning. The author discusses and explains the activity of the God as well as of a human being, and argues that this activity acts as a primary predisposition for receiving the sacrament.*

Key words: *The Church. Tradition. Sacraments. Predisposition. Catechesis.*

Ak hovoríme o pastoračnej príprave dospelých katechumenov na vstup do Cirkvi, treba povedať, že trvá dlhší čas, ak je to potrebné tak aj viac rokov, aby mohlo dozrieť ich obrátenie a viera. Zaiste tu ide o výchovu katechumenov k plnosti kresťanského života a náležitým absolvovaním skúšobného obdobia sa dosiahne to, že katechumeni budú dobre zasvätení do tajomstiev spásy. Možno povedať, že miera poznania sviatostí pre kresťanského laika vyplýva z ich cieľa. Konštitúcia *Sacro-sanctum concilium* (o posvätnnej liturgii) konkretizuje cieľ sviatostí takto: „Cieľom sviatostí je posväcovať človeka a vzdávať úctu Bohu. Okrem toho majú poučujúcu funkciu: vieru nielen predpokladajú, ale ju aj udržuujú, posilňujú a prejavujú...., aby veriaci prijali sviatostnú milosť s úžitkom, čiže aby sa posilnili v láske k Bohu a v dobročinnej láske

blížnym“.¹ Preto je nanajvýš dôležité – a to podporuje aj Magistérium Cirkvi – aby veriaci človek pochopil sviatosťné znaky, čo sa realizuje v samotnom období katechumenátu a aby čím častejšie pristupoval k týmto sviatostiam, ktoré boli ustanovené na udržiavanie a dozrievanie kresťanského života. Prostredníctvom týchto vonkajších zmyslovovne vnímateľných znakov prijímame takisto neviditeľnú Božiu milosť, a tak môžeme rozvíjať svoj duchovný život.² Toto je zároveň povinnosťou a pastoračnou úlohou každého veriaceho človeka, pretože vyplýva z požiadavky Ježiša Krista, ktorý hovorí „....*chodte aj vy do mojej vinice*“ (Mt 20, 3-4). Pastoračia je teda cesta cez klérus i laikov, cez ľudí smerom k Bohu, zvelaďovaním vnútorného i vonkajšieho sveta, ktorý je v symbióze so správnymi hodnotami.³

Iníciačné sviatosti sú podstatou kresťanstva, kresťanom dávajú ich vlastný výraz, ich reč a schopnosť nasledovať Krista. Sviatostami, ktoré uvádzajú do kresťanského života, sa človek oslobodzuje od moci tmy, spolu s Kristom umiera, s ním je pochovaný a s ním vstáva aj z mŕtvych, prijíma Ducha adoptívnych detí a s celým Božím ľudom slávi pamiatku Pánovej smrti a zmŕtvychvstania.⁴

Prvou sviatosťou, ktorou človek vstupuje do Cirkvi, je *krst*. Veriaci sa totiž krstom včleňujú do Kristovho tela a utvárajú Boží ľud, odpúšťajú sa im všetky hriechy, a tým sa vyslobodzujú z moci tmy a pozdvihujú sa do stavu adoptívnych detí⁵, lebo z vody a zo Svätého Ducha povstali ako nové stvorenie. Preto sa nazývajú Božími deťmi a nimi aj naozaj sú.⁶

Druhou sviatosťou iniciácie je *myropomazanie*. Podľa tradície Východných cirkví sa prijíma hneď po prijatí sviatosti krstu. Oddelene len s výnimkou prípadov skutočnej nevyhnutnosti. V takom prípade sa treba postarať o to, aby bolo udelené čo najskôr.⁷ V myropomazaní prijíma človek nezmazateľný znak, pečať daru Svätého Ducha, ktorý ho oboha-

¹ Porov. SC 49.

² Porov. MICHANČOVÁ, S.: Model pastoračnej starostlivosti o páchatelov a obeť sexuálneho zneužívania detí. In: MICHANČOVÁ, S.: - KUBÍK, F. *Pastorálna starostlivosť na počiatku 21. storočia: Zborník prednášok z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 2-4.

³ PALA, G.: Koncepcia mediálnej výchovy v pastoračnej starostlivosti o rodinu. In: MICHANČOVÁ, S.- KUBÍK, F.: *Pastorálna starostlivosť na počiatku 21. storočia: Zborník prednášok z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove – Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 310.

⁴ AG 14.

⁵ Porov. Kol 1,12; Rim 8,15; Gal 4,5.

⁶ Porov. 1 Jn 3,1.

⁷ Porov. SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2005, s. 14.

cuje osobitnou silou, aby sa dokonalejšie spájal s Cirkvou a ako pravý Kristov svedok vo zvýšenej miere slovom i skutkom šírila a bránil vieru.⁸

Tretou iniciačnou sviatosťou je *Eucharistia*. Tí, ktorí prijali krst a myropomazanie, sa napokon zúčastnia na eucharistickej hostine, na ktorej požívajú telo Syna človeka a pijú jeho krv, aby prijali večný život⁹ a vyjadrili jednotu Božieho ľudu. A keď obetujú seba s Kristom, majú účasť na všeobšiahlej obeti, ktorou je celé vykúpené ľudstvo obetované Bohu skrze veľkňaza Ježiša Krista,¹⁰ a prosia, aby hojnejším vyliatím Svätého Ducha celé ľudstvo utvorilo jednu Božiu rodinu.¹¹ Eucharistiu možno označiť tiež ako symbol a skutočnosť novej zmluvy, pretože krv Ježiša Krista, ktorá sa podáva pri Eucharistii, je realitou, ktorá spečatuje nový a večný vzťah Boha k ľuďom.¹² Tieto tri sviatosti uvedenia do kresťanského života tak vzájomne splyývajú, že veriacich, ktorí uskutočňujú poslanie celého kresťanského ľudu v Cirkvi a vo svete, privádzajú k plnému vzrastu.¹³

Iniciácia ako vovádzanie do Cirkvi

Iniciačné sviatosti sú sviatosti, ktoré človeka začleňujú do Cirkvi, jej života a do plného prežívania kresťanstva. Treba ale rozlišovať medzi pojmom iniciácia (začlenenie alebo uvedenie), ktorý sa v Novom zákone vyskytuje málokedy, presne tak ako pojem sviatosť, a vecou, ktorá je tým pojmom nazvaná. Pojmová oblasť iniciácie zohráva v Novom zákone nepatrnú úlohu. Pojem „iniciácia“ označoval prevažne pohansko-náboženský významový obsah: rítý prijatia do nábožensko-spoločenského sveta dospelých alebo do tajných klubov a mysterióznych kultov.

Keď v starých cirkvách nastal spor s mysterióznymi kultmi, ktoré prišli niektoré vecné a terminologické prevzatia pre teologické chápanie sviatosti krstu a Eucharistie, našli sa tiež (zvlášť od 4. stor.) prijaté prvky pojmovej oblasti iniciácie, no v novom zoradení. Dôležitejšia je skutočnosť, že videli, praktizovali a uvažovali o vnútornej súvislosti krstu, myropomazania a Eucharistie.¹⁴ Tieto sviatosti boli udeľované spoločne dospelým a deťom. Na Východe sú v cirkvách dodnes iniciačné sviatosti udeľované spolu, a to aj dojčatám (pod spôsobom prijatia malého množstva konsekrovaného vína), zatiaľ čo na Západe sa jednota týchto sviatostí už od stredoveku rozpadla, no v posledných desaťročiach bola znovu objavená. Dosvedčuje to aj CIC, v ktorom sa o iniciačných sviatostiach dočít-

⁸ RUSNÁK, P.: *Poznámky z prednášok Pastoralnej teológie*, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU v Prešove, 2001.

⁹ Porov. Jn 6,55.

¹⁰ Porov. AUGUSTÍN: *De civitate Dei*, X, 6.

¹¹ LG 28.

¹² Porov. FEDOR, P.: *Sväté písmo a Boží kult*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2006, s. 110.

¹³ LG 31.

¹⁴ Porov. JERUZALEMSKÝ, C.: *Mystagogické katechese*. Velehrad : Refugium, 1997, s. 47.

tame toto: „Sviatosti krstu, birmovania a Eucharistie sú tak úzko a vzájomne späté, že sa vyžadujú k plnej kresťanskej iniciácii.“¹⁵ Poznanie vnútornej jednoty iniciačných sviatostí dáva nové možnosti k rozhovorom s cirkvami kresťanského Východu, kde táto jednota nebola nikdy rozbitá.¹⁶

Ak máme na mysli teologický význam sviatostí iniciácie, hovoríme o tom, že krstom je človek oslobodený od hriechu, znovuzrodený do nového života, oblečený do Krista a začlenený do Cirkvi.¹⁷ Myropomazaním je označený pečatou Daru Svätého Ducha.¹⁸ Jeho úplná iniciácia je ukončená prijatím Eucharistie. Táto sviatosť je nielen spoločenstvom jednotlivcov s Kristom, hlavou mystického tela, ale aj spoločenstvom medzi všetkými veriacimi, členmi tela, ktoré žije nový život v Kristovi. Prijímanie tela a krvi vteleného Slova vedie kresťana k dokonalosti takým spôsobom, že už nežije on, ale v ňom žije Kristus.¹⁹ Sviatostné slávenie kresťanskej iniciácie je teda viditeľný znak, ktorý ľuďom udeľuje dar dobrotivosti, poskytnutej nebeským Otcom vo svojom vtelenom Synovi, a dáva večný život tomu, kto počúva Kristovo slovo a verí tomu, ktorý ho poslal.²⁰

Integrálnosť iniciačných sviatostí

Jedným z usmernení CCEO, ktoré sú v protiklade k častým zvykom, ba dokonca aj partikulárnym legislatívam ostatných storočí, je jednoznačné potvrdenie úzkeho vzťahu, ktorý je medzi tromi sviatostami kresťanskej iniciácie, takže tento vzťah musí byť viditeľný aj zo spôsobu ich slávania. Iniciácia je v skutočnosti jednotné a nedeliteľné slávenie vstupu do života v Kristovi, do spoločenstva, ktoré v ňom žije. Tento vstup, ktorý sa začína prvým povolaním k viere, dosahuje svoj vrchol v paschálnom tajomstve Krista, do smrti ktorého sme boli ponorení, aby sme vstali z mŕtvych v jeho vzkriesení, ktoré nás robí Božími synmi a chrámami Svätého Ducha. „Pomazaní“ Svätým Duchom sme sa stali hodnými zúčastňovať sa na hostine Kráľovstva. Tu je motív znenia kánonov 695 a 697, ktoré predpisujú spojené alebo časovo len málo vzdialené udelenie troch sviatostí: krstu, myropomazania a Eucharistie.²¹

Podľa náuky a praxe prvotnej cirkvi, inšpirovanej Novým zákonom, veriaci, ktorý prijímal eschatologický dar Ducha Zmŕtvychvstalého, pri-

¹⁵ CIC, kan. 842 § 2.

¹⁶ BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1994, s. 122.

¹⁷ Porov. CCEO kán. 675 § 1.

¹⁸ Porov. CCEO kán. 692.

¹⁹ Gal 2,20.

²⁰ Jn 5,24.

²¹ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu boboslužobných predpisov kódexu kánonov Východných cirkví*. Vatican : Liberia editrice Vaticana, 1998, s. 76.

jímaj aj to, aby ten istý duch bol činný v jeho osobe a pripodobňoval ho Kristovi. Krstné znovuzrodenie na Božie deti, dedičov Kráľovstva, ospravedlnených, vykúpených a posvätených nieslo so sebou aj plnoprávne začlenenie do spoločenstva Božieho ľudu. Najvyšší znak tejto udalosti bol v pripustení k hostine v Kráľovstve. Preto bolo nevyhnutné, aby tieto sviatosti boli udelené v čo najužšej spojitosti, neoddelene, v kontexte jediného slávenia. Od tohto momentu bol veriaci začlenený do Božieho ľudu so všetkými titulmi a funkciami, ktoré mu jeho nový život v Kristovi a vo Svätom Duchu²² dával bez výnimky. Jediné slávenie bolo vyjadrením toho, že také je aj jediné nerozdeliteľné dielo Otcovho a Synovho Ducha. Takáto bola prax v živote cirkvi prvých storočí.²³

Západná cirkev túto prax opustila z rozličných historických a kultúrnych príčin, takže krstná iniciácia sa v nej udeľovala deťom v rôznych súvislostiach a časových momentoch. Na Východe sa však pôvodný zvyk zachoval neporušený. Jednota týchto sviatostí je tam taká silná, že v mnohých súvislostiach sa termínom „krst“ rozumejú zvyčajne všetky tri fázy kresťanskej iniciácie. Toto je titul, ktorý sa im dáva v mnohých rukopisných alebo tlačенých euchológiách.

V ostatných storočiach sa však aj v rôznych Východných katolíckych cirkvách táto prax zmenila, a to najmä vplyvom vonkajších tlakov, vychádzajúcich zo zmien pastoračných a duchovných postojov Západu, ktoré sú síce pochopiteľné, ale z hľadiska východného dedičstva sú cudzie a mimo línie dynamizmu vlastnému východnému dedičstvu. Tam, kde sa tradičná prax stratila, kódex vyžaduje ozajstnú reformu a aplikáciu predpísaných noriem podobne, ako si to pre latinskú cirkev vyžadovala koncilová Konštitúcia o posvätnnej liturgii. Aj dokument Druhého vatikánskeho koncilu *Orientalium Ecclesiarum*, ktorý je základným ideovým dokumentom pre Východné katolícke cirkvi, povzbudzuje k čo najväčšej liturgickej vernosti, pričom berie na zreteľ zdravé starootcovské tradície.²⁴ Bezpodmienečne sa musí zariadiť predovšetkým hlbšie štúdium starej praxe. V tom môže napomôcť porovnávanie rukopisov a tlačенých liturgických kníh, vydaných východnými katolíckymi, ale i nekatolíckymi. Takisto sa treba postarať o nevyhnutnú katechézu, aby dôvody týchto zmien pochopili všetci: klérus, teológovia a kresťanský ľud. Zatiaľ, čo sa bude zavádzať obnovená prax, je potrebná nevyhnutná katechéza neoiniciovaných detí, len čo budú schopné priblížiť sa k chápaniu tajomstiev viery a pokračovať v nej, až kým nedospejú. Už účasť detí, hoci krátka, ale pravidelná na bohoslužobných sláveniach je drahocen-

²² Rim 8,9.

²³ Porov. Napr. Hypolitove Apoštolské tradície (okolo r. 217), ako aj krstné katechézy otcov Východu a Západu a následné mystagogické katechézy.

²⁴ Porov. ČITBAJ, F.: Liturgické smernice vладыky Milana Chautura, košického eparchiálneho biskupa. In: PALA, G. – TIRPÁK, P.: *Zborník teologických štúdií, no. 4*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove – Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 79.

ným prvkom katechézy, pretože ich konkrétnym spôsobom vovádza do života Cirkvi.²⁵ Táto iniciácia je možno málo pojmová alebo rozumová, avšak účinne ich začleňuje do „klímy“ slávenia, pričom vykonávané gestá a znaky ich naozaj vovádzajú do neviditeľných skutočností. Celý proces vyžaduje tvorivé úsilie, aby sa primerane prešlo k novej praxi v nadväznosti na súčasný život. Ide o neľahký, ale nevyhnutný zásah, ak skutočne chceme oživiť vlastné dedičstvo na úžitok celej Cirkvi.²⁶

Súvislosť sviatostí so životom

Pri príprave na prijatie sviatostí treba utvoriť vzťahy k nádejam a sklamaniam, strachom a obavám, ktoré zamestnávajú človeka dneška. Podľa možnosti musíme objaviť čo najkonkrétnejšie slabiny nádeje, ktoré jestvujú u tých, čo slávia sviatosť spolu s inými. Nádej, ktorú má sviatosť predstavovať a ktorú má oslavovať, sa musí pomenovať a musí sa spájať so životom tých, ktorí slávia sviatosť. Ona má prednosť pred vysvetlením rituálu a znakov, ktoré majú pôsobiť skôr bezprostredne.

Slávenie sviatostí má osvetliť nádej, ktorú obsahuje sviatosť. To sa môže stať voľbou textov a piesní, kázňou a symbolmi. Použité znaky pri krste majú odhaliť súvislosť so symbolmi všedného dňa. Ako príklad by mohlo poslúžiť vkladanie rúk, ktoré sa určitým spôsobom používa pri všetkých siedmich sviatostiach. Táto skutočnosť vychádza z predpokladu, že každú sviatosť treba žiť. Ak sa Cirkev v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu nazýva sviatosťou, neznamená to (alebo nielen to), že sama seba zobrazuje slávením sviatostí. Naopak, znamená to, že všetci ľudia, ktorí tvoria Cirkev, svojím správaním sú znamením nádeje, ktorú dal Pán Boh ľudstvu v Ježišovi Kristovi.²⁷

Nie je to len morálna požiadavka, keď niekomu povieme napr. „si pokrstený, teraz musíš žiť z Ducha. Tebe sa odpustili tvoje hriechy, preto aj ty musíš odpustiť.“ Naopak, žitá sviatosť je integrujúcou súčasťou slávanej sviatosti. V manželstve sa to prejavuje najviditeľnejšie. Nehovoríme o sviatosti uzavretia manželstva, ale o sviatosti manželstva. Teda žité manželstvo má podiel na sviatosti. Liturgicky slávené uzavretie manželstva samo osebe nie je sviatosťou manželstva. Veď by to ani nebolo dajaký majstrovský kúsok sláviť peknú svadbu. Umenie spočíva v tom, aby sme mali také manželstvo, ktoré by bolo zobrazením Kristovej lásky k jeho Cirkvi.

Pri iných sviatostiach menej vnímame jej žitie. Poznáme síce Ježišove slová o Eucharistii, kde hovorí: Ten, kto je moje telo a pije moju krv,

²⁵ RUSNÁK, P.: *Poznámky z prednášok Pastoralnej teológie*, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU v Prešove, 2001.

²⁶ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI, *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov kódexu kánonov Východných cirkví*, Libéria editrice Vaticana 1998, s. 73.

²⁷ VRABLEC, J. – JARAB, J. – STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice*. Trnava : SSV, 1997, s. 22.

ostáva vo mne a ja v ňom.²⁸ Napriek tomu nám nie je bežné, aby toto „ostať v ňom“, toto „žiť v ňom“, teda žitie sviatosti bolo súčasťou sviatosti. V dekrété Druhého vatikánskeho koncilu o službe a o živote kňazov sa o Eucharistii hovorí toto: „*Táto sviatosť je však len vtedy úprimná a úplná (sincera et plena), ak vedie k rozličným dielam služby blížnemu a ku vzájomnej pomoci, ako aj k rozmanitým formám kresťanských svedectiev.*“²⁹ Toto nemožno chápať len ako morálny následok prijatia prijímania. Koncil naopak integruje túto žitú sviatosť do slávanej sviatosti. Podobne by to malo byť aj pri iných sviatostiach. Premena nádeje, ktorá sa vo sviatosti zobrazuje a oslávi, deje sa žitou sviatosťou.

Božia iniciatíva a cirkevno-ludská činnosť vo sviatosti

O sviatostných znakoch platí, že sa Cirkev v každom z nich sprítomňuje osobitným spôsobom. V nich sa ona stále stáva udalosťou a to ako spoločenstvo v Kristovi a v Svätom Duchu.³⁰ To znamená, že vo sviatostných znakoch sa sprítomňuje Ježiš Kristus a Svätý Duch. Keďže Kristus je ustavične prítomný v Cirkvi ako vyslanec nebeského Otca, skrze znaky pôsobí sám Boh. Preto vykonanie sviatostného znaku je vždy stretnutím s Bohom. Znakom sa Boh zmocňuje prijímateľa znaku, aby ho vzal do svojej vlastnej Božskej existencie. Znak je vždy zárukou, miestom a spôsobom sebadarovania Boha ľuďom.³¹

Pretože znak nevzniká na spôsob mechanickej prirodzenej príčiny sám, ale ho treba vykonať, je potrebný človek, ktorý znak vykoná. Takto sa uskutočnenie sviatostí vždy stáva zároveň stretnutím vysluhovateľa s prijímateľom. Deje sa to inak ako v čisto úradnom byrokratickom úkone. Keď vysluhovateľ a prijímateľ chápú znak v pravej viere a tak ho uznávajú, uskutočňujú a prijímajú, je vždy prejavom viery, nádeje a lásky a to lásky k Ježišovi Kristovi a lásky vzájomnej, spásonosnej, v ktorej jeden druhému želá spásu a obaja sú ochotní spásu jeden od druhého prijať. V tomto kontexte je tento proces celkom osobného rázu, hoci vecný znak, voda, víno, olej je podnetom a príčinou spásonosného pohybu, ktorý prostredníctvom ľudí prichádza od Boha a vedie k Bohu. Medzi vysluhovateľom a prijímateľom je spásonosný funkčný súvis. Doštvávajú sa do spásonosného zväzku, v ktorom predstavujú a aktualizujú Cirkev ako zväzok Boha s ľuďmi.³² To sa stáva vo svojom spásonosnom dosahu pochopiteľným, ak si uvedomíme, že v procese pôsobí sám Kristus. Vo vysluhovateľovi ako neviditeľný darca, v prijímateľovi ako

²⁸ Porov. Jn 15,5n.

²⁹ PO 13.

³⁰ MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí I.* Spišské Podhradie : Teologický inštitút v Spišskom Podhradí, 1995, s. 97.

³¹ SCHMAUS M.: *Sviatosti.* Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1986, s. 132.

³² MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí I.* Spišské Podhradie : Teologický inštitút v Spišskom Podhradí, 1995, s. 148.

ten, ktorý otvára srdce prijímateľa pre milosť. Vysluhovateľ a prijímateľ sú vierou v Krista spätí spásanosným zväzkom.³³

Akokoľvek sa môže vysvetľovať tento vzťah, nijako nemožno pripisovať veci spásanosnú príčinnosť na základe jej vlastnej podstaty alebo jej vlastnej prirodzenej štruktúry. Spása má svoje východisko vždy v Bohu. Sviatosti nemajú donucujúci vplyv na Boha. Iniciatívu má vždy Boh. Ak sa vo svojej milosti dáva, pochádza to bez výnimky z jeho slobodného milostivého zľutovania. Boh nás však uistil, že spásanosne pôsobí, keď sa vykoná jeden zo siedmich znakov.³⁴

Tu má základný význam, že síce sám znak ako voda, víno alebo olej obsahuje určitú symboliku vzhľadom na spásanosné pôsobenie, no význam spásy vo vlastnom zmysle je zjavný až slovom, ktoré je spojené s vecou. Voda pri krste poukazuje na zmytie hriechu. Víno pri Eucharistii poukazuje na silu a radosť, ako aj na spoločenstvo, ktoré je zahrnuté v eucharistickej hostine.³⁵ Pomazanie olejom poukazuje na pomazanie Svätým Duchom. Znaky teda majú určitú vnútornú vhodnosť symbolizovať to, čo pôsobia. Zmysel spásy objasňuje však až slovo a to slovo vyslovené s vierou v Krista, slovo viery.

V súvislosti s celou Pavlovou teológiou možno chápať spásanosné znaky, o ktorých hovorí ako anticipáciu a záruku, ako potvrdenie definitívnej spásy. Krstom a Eucharistiou sa spása začína, ale nie je ešte dovŕšená. Ako celá Cirkev je veľkým svetovým znakom toho, že Boh chce viesť ľudí k definitívnemu spoločenstvu so sebou samým v budúcnosti, tak jednotlivé sviatosti treba chápať ako cesty, po ktorých Boh povoláva ľudí k sebe do zavŕšenej budúcnosti spásy, ako barometer absolútnej budúcnosti.³⁶

Prijímateľ a podmienky prijatia sviatostí

V prijímaní sviatostí ide predovšetkým o osobné stretnutie medzi Bohom a človekom, ktoré je celkom bilaterálne, aspoň v normálnych prípadoch, keď totiž prijímajúci používa rozum. V tomto ohľade jestvujú otázky o dispozícii prijímajúceho. Aká dispozícia prijímajúceho je potrebná, aby vykonaný obrad bol naozaj Božsko-ludským stretnutím a aby tak prijatá sviatosť bola platná?

Je známe, že k platnému prijatiu sviatostí sa nevyžadujú viera, nádej a láska, ktoré sú potrebné na obsiahnutie sviatostnej milosti. Vieme to podľa cirkevnej tradície, ktorá pokladá za platné sviatosti prijaté blu-

³³ MARSCH, M.: *Uzdravování skrze svátosti*. Praha : Portál, 1992, s. 63.

³⁴ AKIMJAK, A.: *Vybrané kapitoly z pastoračno-liturgickej teológie*, Spišská Kapitula 1997, s. 64.

³⁵ BOHÁČ, V.: *Poznámky z prednášok Liturgiky*, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU, Prešov, 2000.

³⁶ WINKLHOFFER, A.: *Die Kirche in den Sakramenten*. Frankfurt : Concilium, 1968, s. 92.

dármi a hriešnikmi. Aj keď teda nedostatok viery je prekážkou milosti, nie je prekážkou „prostredného prvku“, ktorý nazývame „posvätný charakter“. Človek totiž môže chcieť špeciálny vzťah ku Kristovi a jeho Cirkvi, naznačený sviatosťou a pritom nemusí byť pripravený realizovať všetky dôsledky takéhoto vzťahu.³⁷

Potrebná je teda číra intencia prijať sviatosť, aby niekto platne prijal sviatosť, čiže aspoň „posvätný charakter“. Úmysel prijať sviatosť stačí na platné prijatie sviatosti. Aspoň v počiatočnom stave sa totiž musí človek otvoriť Božiemu milovaniu a to tak, že si žiada spásu, ktorú Boh uskutočňuje cez sviatosť. Len tak je sviatosťné stretnutie medzi Bohom a človekom z oboch strán naozaj osobné. Boh totiž slobodného človeka spasí, iba keď človek chce. Kto teda bez úmyslu, čiže vonkoncom pasívne alebo fingovane prijíma sviatosť, dopúšťa sa svätokrádeže.³⁸

Z hľadiska subjektu môže byť úmysel trojaký:

Úmysel je *aktuálny*, ak: je vzbudený, je neodvolaný, vplýva na akt a uvedomuje sa.

Úmysel je *virtuálny*, ak: je vzbudený, je neodvolaný, vplýva na akt no neuvedomuje sa.

Úmysel je *habituálny*, ak: je vzbudený, je neodvolaný a nevplýva na akt.³⁹

Je zrejmé, že aktuálny alebo virtuálny úmysel je pri prijímaní sviatostí najlepší. Postačí však (a ako minimum sa vyžaduje) habituálny úmysel. Odôvodnenie je v tom, že kto sa slobodne rozhodol prijať sviatosť, otvoril sa Bohu účinkujúcemu vo sviatostiach a zostal otvorený, takže mu Boh ako tomu, ktorý chce, môže udeliť sviatosťný dar.⁴⁰

V praktickom význame tu platí, že aj ľudia zbavení zmyslov alebo spiaci môžu prijať platne sviatosť. Ba keď sú disponovaní pre účinky prijatia, príjmu aj „rem sacramenti“⁴¹.

Z hľadiska objektu môže byť *intentio explicita* alebo *implicita* (úmysel vyjadrený alebo zahrnutý). Napríklad úmysel umrieť ako katolík obsahuje zahrnutý úmysel prijať sviatosť pomazania. Najlepší je vyjadrený úmysel. Ale stačí aj zahrnutý. Odôvodnenie je v tom, že človek sa takýmto úmyslom absolútne vymedzuje pre určitý predmet.

Ak chceme hovoriť o dispozícii pre prijatie sviatostí, treba spomenúť tiež to, čo je vlastne minimum pre prijatie. Pri tom treba vychádzať z toho, že Boh, ktorý sa stretá s človekom vo sviatosti, chce v ňom evidentne uskutočniť celú „vec“ sviatosti. Čiže Boh nalieha nie iba na plat-

³⁷ VRABLEC, J. – JARAB, J. – STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice*. Trnava : SSV, 1997, s. 22.

³⁸ SCHMAUS, M.: *Život milosti* Rím : Slovenský ústav Cyrila a Metoda, 1978, s. 124.

³⁹ STANIEK, E.: *Kościół i sakramenty*. Kraków : Wydawnictwo św. Stanisława, 1995, s. 143.

⁴⁰ VRABLEC, J. – JARAB, J. – STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice*. Trnava : SSV, 1997, s. 22.

⁴¹ Milosť posväcujúcu.

né, ale aj na úrodné prijatie sviatosti. Ale na prijatie veci „sviatosti“, totiž milosti od Boha, sú potrebné osobné dispozície.⁴² Bez nich nemôže byť prijatie sviatosti užitočné a preto je nedovolené. Ako minimum dispozície sa vyžaduje:

Viera aspoň tých právd, ktoré treba veriť.

Nádej, ktorá sa zakladá na viere.

Bolesť nad spáchanými hriechmi a predsavzatie žiť kresťansky podľa imperatívu sviatosti.⁴³

Keby tieto dispozície chýbali, vznikla by disproporcia a kontradikcia medzi dispozíciou a prijatím sviatosti. Vo sviatostiach, ktoré nazývame aj sviatosťami živých, pretože slúžia na zveladenie nadprirodzeného života, sa vyžaduje stav milosti a lásky k Bohu. Preto na prijatie sviatosti živých, ak niekto má vo svedomí vedomie o ťažkom hriechu, musí si najprv obnoviť stav milosti sviatosťou pokánia. Kto takýmto spôsobom prijíma sviatosti, je *dispositus*, čiže pripravený prijať sviatosti užitočne, úrodne. Kto je vedome nedisponovaný, nepripravený, neužitočne prijíma sviatosť a koná svätokrádežne.⁴⁴

Dispozícia na užitočné a dôstojné prijatie

O samotnom zmysle prijímania sviatostí spolu s náznakom dispozície vysluhovateľa a prijímateľa hovorí Kódex kánonov Východných cirkví to, že sviatosťami, ktoré je Cirkev povinná udeľovať, aby týmto viditeľným spôsobom sprítomňovala Kristovo tajomstvo, náš Pán Ježiš Kristus mocou Svätého Ducha posväcuje ľudí, aby sa jedinečným spôsobom stali pravými ctiteľmi Boha Otca a boli začlenení do neho i do Cirkvi, ktorá je jeho telom. Preto všetci veriaci, zvlášť posvätní služobníci zbožným slávením a prijímaním týchto sviatostí nielenže zachovávajú predpisy Cirkvi, ale sú tiež nositeľmi Kristovej milosti.⁴⁵

Čím väčšia je dispozícia prijímajúceho subjektu, ktorá je potrebná na užitočné a dôstojné prijatie sviatosti, tým intenzívnejší je Boží kult, ktorý je obsiahnutý v prijímaní sviatosti. O to väčšia je milosť vo sviatosťi, lebo účinok sviatosti je síce *ex opere operato*, ale je odmeraný podľa dispozície subjektu. Je to isté o všetkých sviatostiach.

O dispozícii k užitočnému prijatiu sviatosti hovorí aj Tridentský koncil (D 799), na ktorom odznel fakt, že Boh vo sviatostiach odpovedá na našu ponuku a svoju milosť udeľuje „organicky“, aj keď slobodne, do skutočnosti nášho života. Teda nestačí zdôrazňovať iba frekvenciu sviatostí, treba zdôrazňovať aj dobrú dispozíciu.

⁴² KRUPA, J.: *Sviatosti kresťanskej iniciácie*, Bratislava, 2001, s. 243.

⁴³ RUSNÁK, P.: *Poznámky z prednášok Pastoralnej teológie*, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU v Prešove, 2001.

⁴⁴ OPATRŇÝ, A.: *Křesťanská iniciace dnes*. Praha : Teologické texty 7, 1996, s. 157.

⁴⁵ Porov. CCEO, kán. 667.

Prijatie sviatosti má byť vyznaním živej viery, nádeje a lásky. To sa, pravda, má dokázať skutkami a činmi pred prijatím sviatosti, a to buď vzdialenými alebo blízskymi, ktoré takto vstupujú do aktu prijímania. K dôstojnej dispozícii patrí napokon úmysel spolupracovať s milosťou prijatou od Boha zo sviatosti, čiže realizovať zámer prijatej sviatosti.

Skutky a činy pred prijatím sviatosti sú napríklad: odpustenie blížnemu, pomerenie sa s blížnym, náhrada škody, náprava osočovania, odčinenie urážky, zanechanie hriechnej príležitosti, premena zmýšľania, ľútosť nad hriechmi. Spolupráca s milosťou po prijatej sviatosti spočíva napríklad v skutkoch lásky k blížnemu, v apoštoláte, v pracovitosti, v plnení úloh, v účasti na bohoslužbách, v modlitbe, vo verejnom rodinnom živote. Bez uskutočnenia sviatostného zámeru sa nedosiahne úžitok a ovocie, čiže úroda, ktorá sa očakáva od sviatosti.

Zoznam použitej literatúry

- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: AD GENTES (AG), Dekrét o misijnej činnosti (7.12.1965), Dokumenty DVK. Rím : SÚSCM, 1968.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: SACROSANCTUM CONCILIUM (SC), Konštitúcia o posvätnnej liturgii (4.12.1963), Dokumenty DVK. Rím : SÚSCM, 1968.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: PRESBYTERORUM ORDINIS (PO), Dekrét o kňazskom účinkovaní a živote (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.
- CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIS, Kódex kánonov Východných cirkví, Rím, 1990.
- CODEX IURIS CANONICI, Kódex kánonického práva, Vaticana, 1983.
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov Východných cirkví*. Vatican : Libreria editrice Vaticana, 1998.
- AKIMJAK, A.: *Vybrané kapitoly z pastorálno-liturgickej teológie*. Spišská Kapitula : Polypress, 1997.
- AUGUSTÍN: *De civitate Dei*, X, 6.
- BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1994.
- BOHÁČ, V.: *Poznámky z prednášok Liturgiky*, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU, Prešov, 2000.
- ČITBAJ, F.: Liturgické smernice vladyku Milana Chautura, košického eparchiálneho biskupa. In: PALA, G. – TIRPÁK, P.: *Zborník teologických štúdií, no. 4*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove – Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008.

- FEDOR, P.: *Sväté písmo a Boží kult*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2006.
- JERUZALEMSKÝ, C.: *Mystagogické katechese*. Velehrad : Refugium, 1997.
- KRUPA, J.: *Sviatosti kresťanskej iniciácie*. Bratislava : Oto Németh, 2001.
- MICHANČOVÁ, S. – KUBÍK, F.: *Pastorálna starostlivosť na počiatku 21. storočia. Zborník prednášok z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove – Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009.
- MARSCH, M.: *Uzdravování skrze svátosti*. Praha : Portál, 1992.
- MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí I*. Spišské Podhradie : Teologický inštitút v Spišskom Podhradí, 1995.
- OPATRŇÝ, A.: *Křesťanská iniciace dnes*. Praha : Teologické texty 7, 1996.
- RUSNÁK, P.: *Poznámky z prednášok Pastorálnej teológie*, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU v Prešove, 2001.
- SCHMAUS M.: *Sviatosti*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1986.
- SCHMAUS, M.: *Život milosti*. Rím : Slovenský ústav Cyrila a Metoda, 1978.
- SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2005.
- STANIEK, E.: *Kościół i sakramenty*. Kraków : Wydawnictwo św. Stanisława , 1995.
- VRABLEC, J. – JARAB, J. – STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice*. Trnava : SSV, 1997.
- WINKLHOFFER, A.: *Die Kirche in den Sakramenten*. Frankfurt : Concilium , 1968.

ThDr. Ján Murín – život a činnosť

MICHAL HOSPODÁR

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The special personality of ThDr. Ján Murín, one of a major Greek Catholic priest of 20th Century is introduced in this contribution. There is presented in short units a cross-section of his life activities as a priest, pedagogist, pioneer of the Cyrilo-Methodian movement on Zemplín area and enthusiastic organizer of ecclesiastical life. The personality of Ján Murín was the most expressively shown in time of existential proof in the year 1950, which he passed in faithfulness to the God and Church. The final part of the contribution is the Register of awards and remembrances to mentioned personality. The objective of this contribution is to reveal the life and activities of the exemplary priest, whose story is even after almost two decades from his death irradiated by clear light of love toward all what creates fullness of the human life. This intention is more actual especially in the Year for Priests.*

Key words: *Priest. Year for Priests. Cyrilo-Methodian tradition. Church. Faithfulness.*

Chváliť nám patrí slávnych mužov,
svojich otcov podľa ich činov...
(Sir 44, 1)

V Katolíckej cirkvi aktuálne prežívame Rok kňazov, ktorý na sviatok Najsvätejšieho srdca Ježišovho 19. júna 2009 vyhlásil Svätý Otec Benedikt XVI. Ponúkaný milostivý čas je súčasne výzvou pre miestne cirkvi, aby zo svojej pamäti vytiahli na povrch svetlé vzory tých kňazov, ktorí svoj osobný i kňazský život prežili v stravujúcej službe pre dobro miestnych cirkevných spoločenstiev i celej Cirkvi. Jedným z takýchto, ešte v živej pamäti starších, zachovalých svetlých vzorov gréckokatolíckych kňazov je o. ThDr. Ján Murín, pedagóg, priekopník cyrilo-metodského hnutia a organizátor cirkevného života. Pri príležitosti 70. výročia od

jeho kňazskej vysviacky, ktoré pripadá práve v tomto roku (2009) prinášame na jeho počesť časový medailón.

Stručné curriculum

Ján Murín sa narodil 12. januára 1913 v Sečovciach (o. Trebišov) ako ôsme dieťa v rodine gréckokatolíckeho remeselníka – kolesára. Základnú školu vychodil v rodisku. Už v ranom detstve sa na ňom splnil inšpirovaný výrok z Knihy prísloví: *Múdry syn naplňuje svojbo otca radostou*. (Prís 10,1) Stredoškolské štúdiá začal na Československom štátnom reálnom gymnáziu v Košiciach, ale po založení Gymnázia v Michalovciach prešiel do tejto jedinej strednej školy na Zemplíne, kde aj maturoval. Počas dvojročného vyučovania na ľudovej škole v Zbehňove (o. Trebišov) sa rozhodol pre kňazský stav. Na štúdium teológie nastúpil do Užhorodu, odkiaľ ho ako výborného študenta poslal mukačevský biskup Alexander Stojka na Cyrilometodějskú bohosloveckú fakultu do Olomouca. V novom prostredí, poznačenom duchom arcibiskupa A. C. Stojana a Velehradu, mladý klerik Ján Murín nasával do seba zvýšený záujem o poznanie cyrilo-metodského dedičstva. Po získaní absolútoria z posvätnnej teológie sa vrátil na Slovensko. Tu sa v roku 1939 oženil s dcérou gréckokatolíckeho kňaza Magdalénou Michalovičovou. Boh im požehnal dve dcéry a jedného syna. Vzdelaný, národne uvedomelý, pribojný muž čakal po vzniku Apoštolskej administratúry Mukačevskej eparchie v nových pomeroch na kňazskú vysviacku.

Kňaz a pedagóg

Po určitých peripetiách sa kňazskej vysviacky nakoniec dočkal. Túto vznešenú a nezaslúženú hodnosť prijal z rúk dnes už blahoslaveného prešovského biskupa Pavla P. Gojdiča, OSBM **21. novembra 1939**. Nebolo to ani v Prešove, ani niekde na Zemplíne, ale na severe eparchie v Štefurove. Aj to svedčí o zložitosti vtedajšej doby. Novokňaz Ján Murín všetko svoje osobné nadanie využil a zúročil v rozvetvenej kňazskej službe. Treba poznamenať, že ako kňaz nikdy nepôsobil v klasickej pastorácii na farnosti. Prozreteľnosťne nastúpil na novozriadené miesto profesora gréckokatolíckeho náboženstva na štátnom gymnáziu v Michalovciach.¹ Počas vyše desiatich rokov to bola jeho „farnosť“, kde v spolupráci s profesorom rím. kat. náboženstva ThDr. Štefanom Hlaváčom intelektuálne i morálne formoval budúcu inteligenciu Katolíckej

¹ Ponuku dostal od riaditeľa gymnázia v Michalovciach. Biskupský úrad v Prešove v tom čase pre neho voľné miesto nemal. Ustanovujúci dekrét Ministerstva školstva a národnej osvetý pod č. 19.375/39-II/3 z 13. decembra 1939 mu s platnosťou od 1. decembra 1939 určoval nastúpiť do školských služieb. (Podľa písomných pozostalostí po Jánovi Murínovi uložených v archíve Spolku sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach).

cirkvi i národa. Pri práci s mládežou uplatňoval osobitnú charizmu a pre študentov bol nielen profesorom, ale aj duchovným sprievodcom a životným radcom. Zážitky z tejto jeho mimoriadne plodnej životnej etapy zachytili jeho žiaci v knihe spomienok s názvom *Ján Murín v srdciach zakotvený*.² Popri pedagogickej aktivite na gymnáziu slúžil nedeľné sv. liturgie v miestnom farskom chráme, kde priekopnícky kázal v spisovnej slovenčine. Sám sa naďalej húževnato vzdelával. V roku 1947 na Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte v Bratislave obhájil dizertačnú prácu o raných dejinách Prešovského biskupstva a získal doktorát z posvätnej teológie.³ Svoje kňazstvo prežíval ako dar v láske a poslušnosti Cirkvi a svojim predstaveným.

Priekopník cyrilometodského hnutia

Azda najviac sa ThDr. Ján Murín zapísal do povedomia širokej gréckokatolíckej verejnosti svojou aktivitou na orbe Metodovej brázdy. Vidiac neblahé pomery v slovenskej časti gréckokatolíkov, ktorá sa ešte len začala národne uvedomovať a nábožensky stmelovať, spolu s priateľmi inicioval a založil v Michalovciach spolok s názvom Jednota sv. Cyrila a Metoda.⁴ Od začiatku spolkovej činnosti bol jeho správcom a hybnou silou tohto mohutného cyrilo-metodského nadšenia. Jednota dokázala v krátkom čase zburcovať do činorodej práce predstaviteľov inteligencie, ktorí začali rozhybávať náboženskú a osvetovú činnosť. Ján Murín sa popri organizačných úlohách prejavil aj literárne. Viacero jeho príspevkov náboženskej povahy je zachovaných vo vtedajšej spolkovej tlači. Ako uvedomelý Slováč a národovec sa zaslúžil o uplatnenie spisovnej slovenčiny v gréckokatolíckej cirkevnej spisbe⁵ a kazateľskej službe. O kultúrnych snahách slovenských gréckokatolíkov publikoval v Svojine. Významnou mierou sa podieľal na organizovaní prvého cyrilo-metodského odpustu 5. júla 1942 v Michalovciach, ktorý sa hlboko zapísal do povedomia veriaceho Zemplína. Sám na úvod slávnosti vítal vtedajšieho prezidenta Dr. Jozefa Tisa, ktorého bol v Bratislave s delegáciou Jednoty na odpust pozvať. Ján Murín neskôr rozšíril organizovanie domácich cyrilo-metodských slávností o moravský rozmer. Osobne sa zúčastnil v roku 1945 na prvom unionistickom zjazde na

² *Ján Murín v srdciach zakotvený*. Košice: Byzant Košice s.r.o., 2002 (zostavil E. Sirochman a Sabína Zajacová-Dzurovčínová).

³ Názov dizertačnej práce: Dejiny gr. kat. biskupstva prešovského za prvých dvoch biskupov (1787-1876).

⁴ Ustanovujúce valné zhromaždenie Jednoty bolo 4. mája 1941 v kláštore o. redemptoristov v Michalovciach.

⁵ Vydanie prvého čísla časopisu Jednota sv. Cyrila a Metoda spolu s vydaním prvého spolkového kalendára a prvým číslom časopisu Misionár, ktorý vydali michalovskí redemptoristi, možno považovať za zrod slovenskej gréckokatolíckej tlače. Porov. POPRIK, J.: Vznik slovenskej gréckokatolíckej tlače. In: *Slovenské gréckokatolícke prvotiny (zborník referátov)*. Michalovce: SSCM a MS, 2002, s. 9.

Velehrade, kde rozvinul čulé kontakty s poprednými českými katolíckymi osobnosťami (J. Beran, D. Pecka, F. Cinek a ďalší). O rok na to Jednota sv. Cyrila a Metoda zorganizovala prvú púť slovenských gréckokatolíkov na moravský Velehrad a Sv. Hostýn, na ktorej sa zúčastnil aj preosvietený vladyka Pavol Gojdič, prešovský biskup. V tom čase sa už Biskupský úrad v Prešove stotožnil s ideou kultúrno-náboženského spolku na Zemplíne a žehnal jej.⁶ E. Sirochman konštatuje, že Murínov zámer v Metodovej brázde bol vždy motivovaný túžbou upevniť svojbytnosť gréckokatolíkov Slovenska, čo sa mu pekne darilo.⁷ Vďaka týmto aktivitám Jednoty si slovenskí gréckokatolíci uvedomili, že sami môžu zachrániť svoju národnú existenciu.

Organizátor cirkevného života

V súvislosti so životom a dielom dielom otca Jána Murína nemožno obísť historický proces obnovy Gréckokatolíckej cirkvi začiatkom roku 1968. V tejto etape svojho života sa významnou mierou podieľal na organizačnej práci v rámci Akčného výboru, ktorého bol čelným predstaviteľom. V pamätný deň stretnutia gréckokatolíckych kňazov 10. apríla 1968 v priestoroch košického Rímskokatolíckeho biskupského úradu bol to práve on, kto predniesol hlavný prejav. V ňom náznakovito zilustroval prežité roky neslobody a naznačil cestu vedúcu k obnove. V jednote s biskupom ThDr. Vasiľom Hopkom, ktorý ešte nebol v tom čase rehabilitovaný, dal všetky svoje sily a schopnosti do splnenia tohto cieľa. Ján Murín sa stal hlavným vyjednávačom so štátnymi úradmi, ktoré ho uznávali ako zástupcu Gréckokatolíckej cirkvi. Jeho osobné kontakty s predstaviteľmi štátnej moci Ladislavom Holdošom a Dr. Gustávom Husákom⁸ boli neoceniteľné pre úspešný priebeh znovupovolenia našej cirkvi. Jedným z úspechov rokovaní bola skutočnosť, že so súhlasom Povereníctva SNR pre kultúru a informácie bol zriadený Gréckokatolícky biskupský úrad v Košiciach so sídlom na Moyzesovej 50. Akčný výbor pod jeho vedením prebral úradnou cestou do augusta 1968 väčšinu gréckokatolíckych farností. Do mozaiky boja za práva umlčanej cirkvi

⁶ Pozri úvodník Pavla Gojdiča, RSBV, prešovského biskupa v mesačníku Jednoty s názvom Cyril a Metod č. 1/1947, z ktorého v pôvodnom znení vyberáme: „*Slovenskí gréckokatolíci sdružení v „Jednote sv. Cyrila a Metoda“, ukázali v nedávnej minulosti a dokazují to aj dnes, že sú životaschopní, neznechucují sa povojnovými ťažkosťami a idú s duchom času, aby modernými spôsobmi blásali pravdu Božíu a prehlbovali svoje náboženské a národné povedomie. Máme z nich radosť.*“

⁷ Porov. SIROCHMAN, E.: ThDr. Ján Murín – národný buditeľ slovenských gréckokatolíkov. In: *ThDr. Ján Murín, kňaz, rodolub, trpiteľ*. Michalovce: SSCM a DMS, 2001, s. 22.

⁸ Dr. Gustáv Husák i Ladislav Holdoš po prepustení z väzenia si v roku 1968 priznali svoju vinu na protiústavnej likvidácii Gréckokatolíckej cirkvi.

treba zaradiť aj vystúpenia Jána Murína na konferenciách DKO.⁹ Na nich opísal situáciu Gréckokatolíckej cirkvi, čo najmä na konferencii na Velehrade u delegátov vzbudilo veľké nadšenie a ohlas. Na základe toho potom predložil pražský biskup František Tomášek žiadosť o obnovu Gréckokatolíckej cirkvi pražskej vláde. Zaiste ešte príde čas, keď historici detailne zhodnotia túto významnú etapu novodobých dejín miestnej Gréckokatolíckej cirkvi a miesto ThDr. Jána Murína v nej.

Svedok pre Krista

Božia sila v ľudskom živote sa paradoxne prejavuje v kríži. Životom skúšaný apoštol sv. Pavol dospel k stotožneniu sa so slovami Pána: „*Stačí ti moja milosť, lebo sila sa dokonale prejavuje v slabosti.*“ Preto pokorne vyznáva: *A tak sa budem radšej chváliť svojimi slabosťami, aby vo mne prebývala Kristova sila. ...lebo keď som slabý, vtedy som silný* (2 Kor 12,9-10). Na vlastnom utrpení spoznal že nie zázraky, ani filozofia, ale sila Kristovho kríža je tým novým znamením, čo charakterizuje zreleho Kristovho nasledovníka.

Nakoniec vidíme osobnosť ThDr. Jána Murína pod týmto zorným uhlom svedectva. Menej známe udalosti z jeho života možno zhrnúť do rozhodujúcej chvíle existenciálnej skúšky po 28. apríli 1950. Bol to čas, keď u gréckokatolíckych kňazov išlo o vernosť svojmu svedomiu, Bohu a Katolíckej cirkvi. Zatknutý bol priamo na chodbe michalovského gymnázia 9. mája 1950. Napriek veľkým tlakom zo strany vyšetrovateľov vo väzení, vedel zaujať zrelý postoj. Ostal verný. Ďalšie roky strávené v českom Kličnove (1951-1956), Karvinej (1956-1961) a nakoniec v Bratislave (1961-1968) tvoria samostatnú epizódu jeho života.¹⁰ Najpevnejšou oporou v tých neblahých časoch pre celú rodinu o. Murína bola sila viery a kresťanskej nádeje. Po radostnom povolení Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 prišiel v čase normalizácie do jeho života ďalší úder v podobe rozhodnutia odobratia štátneho súhlasu pre vykonávanie akejkoľvek kňazskej činnosti.¹¹ Vrátil sa do Bratislavy, kde žil so svojou rodinou, horlivo navštevoval farský chrám a živo sa zaujímal o dianie v Gréckokatolíckej cirkvi. Zostavil a samizdatovo vydal príručku liturgiky pre gréckokatolíckych bohoslovcov študujúcich v Bratislave. Usnul v

⁹ Prvé podujatie s názvom „Pracovná konferencia Diela koncilovej obnovy“ sa uskutočnilo 17. apríla 1968 v Dome osvetu na Vajnorskej ulici v Bratislave. Celoštátna konferencia DKO bola 14. mája 1968 na Velehrade.

¹⁰ Podrobnejšie o tom pozri BABJAK, J.: *Zostali verní I. zväzok*, Prešov: Petra, 2009, s. 90-93.

¹¹ O tomto rozhodnutí Sekretariátu pre veci cirkevné pri Ministerstve kultúry v Bratislave informoval Dr. Ján Murín Gréckokatolícky ordinariát v Prešove osobným listom z 15. januára 1969. Súčasne podal žiadosť o rehabilitáciu na Ministerstvo školstva SR a proti rozhodnutiu podal odvolanie na ministra kultúry SR Miroslava Válka. V odpovedi generálneho riaditeľa sekretariátu Karola Homolu sa konštatuje, že rozhodnutie o odobratí štátneho súhlasu platí. (Podľa písomných pozostalostí po Jánovi Murínovi uložených v archíve Spolku sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach).

Pánovi 17. 11. 1990 v 77-mom roku života a 50-tom roku kňazstva. Pochovaný je na Martinskom cintoríne v Bratislave.

Osobné ocenenia

K celostnému predstaveniu osobnosti ThDr. Jána Murína treba uviesť aj doterajšie ocenenia, literárne spomienky i hmotné pamätníky odhalené na jeho počesť. Práve v Roku kňazov je aktuálne pripomenúť si pohnuté životné kráże tohto činného a verného kňaza, jeho osobnú Golgotu, ale aj Božiu milosť, s pomocou ktorej vydržal ťažké životné skúšky a nakoniec obsiahol aj rehabilitáciu a povýšenie. Aby aj generácia súčasných bohoslovcov a mladých kňazov nezabudla na tento monument lásky, pravdy a vernosti, a čerpala z neho inšpiráciu a posilu vo svojej duchovenskej službe. Nasledujúci register podujatí a ocenení je zostavený chronologicky.

1. V roku 1983 prešovský gréckokatolícky ordinár Ján Hirka vymenoval Jána Murína za titulárneho kanonika.

2. Zásluhou Spolku sv. Cyrila a Metoda bola Jánovi Murínovi 4. mája 1996 odhalená pamätná tabuľa v interiéri Gymnázia Pavla Horova v Michalovciach.¹²

3. Pri príležitosti desiateho výročia od jeho smrti bol z iniciatívy Spolku sv. Cyrila a Metoda a Domu MS v Michalovciach o Jánovi Murínovi odborný seminár.¹³

4. Mestské zastupiteľstvo v Michalovciach udelilo Jánovi Murínovi 22. decembra 2000 Cenu mesta Michalovce in memoriam.

5. V roku 2002 bol o Jánovi Murínovi natočený dokumentárny film V Metodovej brázde, ktorý v réžii Juraja Galvánka viackrát vysielala STV.

6. Zásluhou člena výboru SSCM PhDr. Ernesta Sirochmana vyšla v roku 2003 ucelená tematická brožúrka s názvom Ján Murín monument lásky, pravdy a vernosti.

7. Pri príležitosti 70 výročia prijatia kňazskej vysviacky bola Jánovi Murínovi 4. júla 2009 odhalená pamätná tabuľa na rodnom dome v Sečovciach.¹⁴ Ide o prvú tabuľa tohto typu vôbec odhalenú pre osobnosť v meste Sečovce.

¹² Tabuľu zhotovil akad. sochár Richard Wagner z Trebišova. Slávnostný medailón pri tejto príležitosti predniesol básnik a bývalý stredoškolský profesor Mikuláš Kasarda. Tabuľu posvätil Mons. Ján Hirka, prešovský biskup.

¹³ Seminár sa konal 17. 11. 2000 a bol z neho vydaný zborník referátov s názvom *ThDr. Ján Murín, kňaz, rodolub, trpiteľ*.

¹⁴ Tabuľu zhotovil akad. sochár Arpád Račko z Košíc. Slávnostný medailón pri tejto príležitosti predniesol Michal Hospodár, predseda Spolku sv. Cyrila a Metoda. Tabuľu posvätil vladyka Milan Chatur, košický eparcha.

Záver

Dávno pred príchodom Božieho Syna na túto zem vyriekol starozákonný prorok Micheáš známe proroctvo, týkajúce sa určenia miesta jeho narodenia: „*A ty, Betlehem, v judejskej krajine, nijako nie si najmenší medzi poprednými mestami Judey, lebo z teba vyjde vojvoda, ktorý má spravovať môj ľud, Izrael.*“ (Mt 2,6; porov. Mich 5,1) Dnes vieme, že v určenom čase sa tieto slová vyplnili na Ježišovi Kristovi, ktorý sa skutočne narodil v judskom Betleheme a svojím vykupiteľským dielom sa stal univerzálnym spasiteľom sveta.

Myslím, že neuškodíme vyššie citovanému Božiemu slovu, keď k nemu analogicky priradíme ľudské slová: A ty Sečovce na Zemplíne, nijako nie si najmenším mestečkom medzi poprednými mestami toho kraja, lebo z teba vyšiel vzácny človek a kňaz ThDr. Ján Murín. Svojim aktívnym a činorodým prístupom sa natrvalo zapísal do dejín Gréckokatolíckej cirkvi pre ktorú pracoval, zápasil o jej zveladenie a trpel príkorie. Cirkev na neho dozaista nikdy nezabudne.

„Odkaz Dr. Jána Murína spočíva nielen v oživenom Spolku sv. Cyrila a Metoda, ale predovšetkým v príklade bezlimitného osobného nasadenia v zápase o presadenie históriou poverených hodnôt gréckokatolíckych tradícií a ich vplyve na pozitívny morálny posun v hierarchii nadčasových kresťanských ideálov“.¹⁵ Nakoniec vyslovme želanie Svätého Otca Benedikta XVI.: „Nech tento Rok kňazov pomáha všetkým kňazom rásť k duchovnej dokonalosti tak potrebnej v ich úrade a nech posilňuje dôveru, aby dokázali oceniť ten úžasný dar milosti, ktorým je kňazstvo: pre samotných kňazov, pre Cirkev aj pre svet.“¹⁶

Zoznam použitej literatúry

- BABJAK, J.: *Zostali verní I. zväzok*, Prešov: Petra, 2009. ISBN: 978-80-8099-034-3.
- BENEDIKT XVI.: (Z príhovoru na generálnej audiencii 24. júna 2009 na Námestí sv. Petra v Ríme.) In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20090624020>.
- GOJDIČ, P.: Na cestu. In: *Cyril a Metod* (úvodník), č. 1/1947.
- POPRIK, J.: Vznik slovenskej gréckokatolíckej tlače. In: *Slovenské gréckokatolícke prvotiny (zborník referátov)*. Michalovce: SSCM a MS, 2002.

¹⁵ SIROCHMAN, E.: *Charizmatická dimenzia o. Murína* (skladačka). Byzant Košice s.r.o., 2009.

¹⁶ BENEDIKT XVI. (Z príhovoru na generálnej audiencii 24. júna 2009 na Námestí sv. Petra v Ríme.)

- SIROCHMAN, E.: ThDr. Ján Murín – národný buditeľ slovenských gréckokatolíkov. In: *ThDr. Ján Murín, kňaz, rodolíub, trpiteľ*. Michalovce: SSCM a DMS, 2001.
- SIROCHMAN, E.: *Charizmatická dimenzia o. Murína* (skladačka). Byzant Košice s.r.o., 2009.
- SIROCHMAN, E. – ZAJACOVÁ-DZUROVČINOVÁ, S.: *Ján Murín v srdciach zakotvený*. Košice: Byzant Košice, s.r.o., 2002. ISBN 80-85581-28-0.

Pojęcie grzechu w Księdze Amosa

MÁRIA KARDIS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Old Testament is using terms which have in them idea of sin and its consequences and wants to show entity of the sin, which is based on aware failure of pact with God and also long reaching evil of the sin in all levels of social life of Israel. The most common term to name the sin is the evil, which describes its physical and moral manifestations. The basic terms in the Old Testament, which contain idea of the sin, are עָוֹן , חַטָּאת , אֲשָׁמָה . The aim of this report is to introduce Amos theory of the sin that excels from situation of nation, which is in conflict with God. For Amos the sin is accepted as trespasses of God's commandment that is shown in different spheres of human life.*

Key words: *The Book of prophet Amos. Sins in Bible. The small prophets of the Old Testament. Dekalog.*

Celem działalności proroków było wszechstronne ukazanie zła, które dzieje się w narodzie we wszystkich jego wymiarach. Prorocy VIII wieku przed Chr. walczą z grzechem popełnianym w życiu społecznym, kulturowym i religijnym narodu wybranego.¹ Okres ten był czasem pomysłowości politycznej i gospodarczej Monarchie, ale też czasem bezprawia społecznego, demoralizacji i synkretyzmu religijnego. Prorok Amos, jako pierwszy z proroków wystąpił z nauką o sprawiedliwości społecznej w Królestwie Północnym.² Nauka proroka Amosa o grzechu wynika z sytuacji narodu, który popadł w konflikt z Bogiem. Grzech rozumiany jako łamanie przykazań Bożych przejawia się w różnych płaszczyznach życia człowieka.

¹ POTOCKI, S.: *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*. RTK 9(1962), s. 6.

² SLIVKA, D.: *Izraelský národ, monarchia a sociálne otázky*. In: *Viera v moc a moc viery*, Banská Bystrica, 2007, s. 236-237.

a) Występek - przyczyną kary Bożej (עֲשָׁה)

Podstawowym terminem na określenie grzechu w Księdze Amosa jest występki [v;P;]. Oznacza on bunt, zdradę, odrzucenie, odstąpienie, odnowę, niewierność względem Boga, zdradę, przestępstwo (Iz 1, 2; 59, 13; 66, 24; Jr 2, 8. 29; 3, 13; Ez 2, 3; 20, 38; Oz 7, 13; 8, 1; Mi 1, 5; por. 2Kr 8, 20. 28).³ Termin ten jest używany w sensie buntu przeciwko wodzom ziemskim jak i buntu przeciw Bogu. Podstawą rozróżnienia grzechu są jego skutki, według których można rozróżnić trzy podstawowe typy grzechu: kultowe, społeczne i indywidualne.⁴ Zło grzechu w konsekwencji prowadzi do przekroczenia i złamania przymierza z Bogiem. Ponieważ społeczeństwo opiera się na przykazaniach Bożych, ten kto przekracza umowę braterską, grzeszy przeciwko bratu i nakłada na siebie jego krew (Am 1, 9.11). Grzesznikiem jest każdy, kto czyni niesprawiedliwość względem ludu Bożego (por. Wj 9,27). Ponieważ sam Bóg jest obrońcą przymierza, dlatego każde wykroczenie można widzieć jako grzech przeciwko samemu Bogu (Rdz 39,9; Am 1,9). Grzech narusza jedność między ludźmi wzajemnie, a także między ludźmi a Bogiem i w ten sposób przynosi klęskę na całą wspólnotę. Co więcej grzech oddziałuje na serce grzesznika, rozdwa go (Ps 12,3) jest to pojęcie z życia domowego, które odnosi się do karalnych wykroczeń. Do wykroczeń dotyczących własności (Wj 22,8; Am 1, 3.6.9.13, 2,1.6); do przestępstwa w ogólności, w liczbie mnogiej pojęcie to odnosi się do aktów, które łamią relacje we wspólnocie i z Bogiem (Wj 34,7; Kpł 16,21; Lb 14,8; Ez 21,29; Ps 32,5; Mi 7,18; Am 2,4; 3,14; Iz 24, 20,53,8).⁵

Dla Księgi Amosa hasłem karzącym jest właśnie termin [v;P;]. Interesujące, że dla Amosa termin ten ma tak duże znaczenie. W Starym Testamencie pojawia się on o wiele rzadziej aniżeli inne pojęcia עָוֹן, חַטָּאת. Celem następnego punktu pracy będzie próba odpowiedzi na pytanie: Jakie znaczenie mają te pojęcia u proroka Amosa? oraz w jakim kontekście są one używane. W pierwszej części Księgi autor używa wyłącznie terminu (עֲשָׁה), który występuje w formie rzeczownika rodzaju męskiego liczby mnogiej, status constructus עֲשָׁהּ. Gdy chodzi o narody obce, oskarżane są one o występki społeczny w sensie nie dotrzymania pokoju międzynarodowego. Narody te nadużywają nie tylko słabszą pozycję

³ Zob. ZORELL, F.: עֲשָׁה In: *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1989, s. 673-674; KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., STAMM, J.J.: [v;p , In: *Wielki słownik hebrajsko-polski a aramejsko - polski Starego Testamentu*, t. II, Warszawa: Vocatio, 2008, s. 64-65.

⁴ SABOURIN, L.: *Grzech*, In: *Słownik wiedzy biblijnej*, METZGER B. M., COOGAN M. D. (red.), Warszawa 1996, s. 203; SLODIČKA, A.: *Biblický obraz Boha v kontexte izraelského monoteizmu*. In: *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu*. Red. Kardis, M. – Slivka, D., Prešov 2008, s. 205-206.

⁵ KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., STAMM, J.J.: עֲשָׁה , s. 64-65.

drugiego człowieka, ale i znieważają. go W przypadku narodów obcych wylicza prorok tylko jeden występki. Można z tego wnioskować, że to był najważniejszy grzech, którym się dany naród przewinił.⁶ Wyrażenie *יָצָא* Pi występuje tutaj jako termin mający charakter zbiorowy i oznacza naruszenie relacji międzyludzkich oraz prawa międzynarodowego. Dlatego przyjęte jest tłumaczenie tego terminu jako „występek”, ponieważ we wszystkich przypadkach chodzi o przewinienia, którymi świadomie łamie się relacje we wspólnocie.⁷ W Księdze Amosa przejawia się uniwersalny charakter posłania prorockiego. Interesujące jest, dlaczego prorok oskarża również inne narody do których nie był posłany? W odpowiedzi należy podkreślić, iż byli oni sąsiadami narodu wybranego, w którym misją Amosa było zwalczanie niesprawiedliwości społecznej i głównie w tej dziedzinie doszukuje się on grzechu. Dlaczego ten, który został posłany do narodu wybranego, na pierwszym miejscu piętnuje grzechy pogan, nie w stosunku do Izraela, ale w stosunku do innych narodów? Niniejsza część pracy będzie próbą odpowiedzi na powyższe postawione pytania.

W wyroczniach przeciw narodom obcym prorok wylicza poszczególne występkę wobec narodu, pod względem politycznym i społecznym. Wylicza je w następujący sposób:

1, 3c: „... bo zmłócili wozami żelaznymi Gilead”.

1, 6c: „... bo uprowadzili do niewoli doszczętnie ludność, by wydać ją Edomowi”.

1, 9: „... bo sprzedawali tłumy niewolników Edomowi i nie pamiętali o przymierzu braterskim”.

1, 11: „... bo prześladował brata swego mieczem, tłumiąc uczucie litości, trwał w swym gniewie przez cały czas i chowa go na zawsze”.

1, 13: „... bo rozcinali brzemiennie niewiasty Gileadu, żeby rozszerzyć swoje granice”.

2, 1: „... bo spalił na wapno kości króla Edomu”.

Złe traktowanie ze strony Syryjczyków w kraju Gilead, porównane jest do młócenia zboża. Jest to aluzja do długotrwałych wojen, w których Zajordania było pustoszone przez Syryjczyków. Gilead (północna część Zajordania) ze względu na położenie geograficzne, najbardziej był narażony na ataki.⁸

⁶ ZAWISZEWSKI, E.: *Księga Amosa*, Księga Amosa. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz, PST XII-1, Poznań 1968, s. 189.

⁷ Zob. WOLFF, H. W.: *Dodekapropheten Joel und Amos*, BK XIV-2, Neukirchen 1968, s. 186-188.

⁸ Zob. ZAWISZEWSKI, E.: *Księga Amosa*, s. 189.

Jednym z wielu symboli występujących w Księdze jest element ognia. Występuje on we wszystkich wyroczniach w następującej formule: „Ześlę więc ogień”. Powstaje pytanie: O jaki ogień chodzi? Ogień z nieba, grom (Am 7,4), czy też pożar, klęska wojny? Kontekst wskazuje raczej na drugą interpretację.⁹ Klęska ta jako konsekwencja grzechu nie jest tylko środkiem nawrócenia, do którego nawoływał prorok, ale i środkiem oczyszczenia. Cierpienie ma przywieść naród do opamiętania się (zob. Am 4,6-11).

Następnym symbolem, który występuje we wszystkich wyroczniach, jest dom, pałac. W języku hebrajskim oznacza ten termin nie tyle co dom zbudowany z dachu i solidnego materiału, ale jego zawartość, członków danej rodziny, zarówno przodków jak i potomków. W przypadku rodziny książęcej mowa jest o dynastii. Właśnie w ten sam sposób mówi się o domu Saula i domu Dawida (2Sm 3, 1).¹⁰ Kara wydana przez Boga na narody obce skazuje je na zniszczenie.

Oskarżenie proroka skierowane do poszczególnych narodów jest precyzyjne, z czego wynika dobra znajomość istniejącej sytuacji. Ponieważ oskarża każdy naród z najcięższego przestępstwa, jest ono dokładnie określone i stąd te wyrocznie mają charakter oznajmienia sądu.¹¹

W wyroczni przeciw Gazie i Filistynom (1,6-8) Jahwe przez proroka piętnuje braki w przestrzeganiu prawa naturalnego. Synowie Izraela są sprzedawani Edomitom, za co zginą ich przywódcy i lud.

W wyroczni przeciw Tyrowi i Fenicji (1,9-10) oprócz handlu z niewolnikami, Tyrowi zarzuca się niewierność przymierzu. W tym przypadku chodzi o przymierze w sensie politycznym.¹² Jest to aluzja do przymierza między Salomonem a Hiramem, królem Tyru (por. 1Krl 9,13).

Edomici byli ściśle związani z Izraelitami poprzez Ezawa, od którego się wywodzili. Prorok napomina im, że fakt pokrewieństwa domaga się współczucia i solidarności. Natomiast Edomici swoją nienawiść zachowują cały czas (1,11-12).¹³

Amonici zgrzeszyli straszną zbrodnią wobec brzemiennych kobiet Gileadu (1,13-15), za co zostanie zniszczona stolica państwa oraz przywódcy zostaną uprowadzeni do niewoli.

Moabitom zarzucane jest spalenie zwłok króla Edomu (Am 2,1-3). Prorok nie wymienia, o którego króla chodzi, ale sam czyn przedstawia jako bardzo ciężki występki.¹⁴

⁹ PIROT, L., CLAMER, A.: *La Sainte Bible*, t.VIII (1 partie), Paris 1961, s. 176.

¹⁰ Tamże, s. 191.

¹¹ WITASZEK, G.: *Pedagogiczny charakter wyroczni o narodach* (Am 1, 3-2,16), In: *Światła Prawdy Bożej*, Szewc E. (red.), Łódź 1996, s. 250-251.

¹² WOLFF, H. W.: BK XIV/2, s. 183.

¹³ Zob. ZAWISZEWSKI, E.: *Księga Amosa*, s. 192-193.

¹⁴ Tamże, s. 194.

Z wyżej wymienionych występków poszczególnych narodów wynika, że termin występек (lv;P,) użyty jest tu w sensie zbiorowym i społecznym dla określenia łamania prawa międzynarodowego i równocześnie Bożego. Prorok Amos nazywany prorokiem sprawiedliwości odwołuje się do moralności powszechnej, która zachowana jest w naturze człowieka. Co więcej Bóg jako Pan wszechświata, jest Panem wszystkich narodów, nie tylko jest Panem Izraelitów. Z tego wynika obowiązek zachowywania prawa moralnego, którego twórcą jest sam Bóg. To jest uniwersalizm proroka, według którego Bóg prowadzi wszystkie narody do realizacji swojego planu (Am 3,13). Narody, które nie przestrzegają prawa moralnego i międzynarodowego buntują się przeciw Bogu. Stąd występki ich są buntem, który prorok im zarzuca.¹⁵ Używając tego samego określenia w postępowaniu narodów obcych jak i narodu wybranego, z jednej strony ma na celu prorok uświadomienie równości przed Bogiem, a z drugiej przypomnienie, że Izrael jest narodem wybranym poprzez przymierze z Nim. Dlatego odpowiedzialność jego za swoje postępowanie jest o wiele większa, ponieważ Bóg dał im się poznać.¹⁶

Natomiast w wyroczni przeciwko Judzie, skarga jest o wiele poważniejsza aniżeli wszystkie poprzednie, gdyż nie dotyczy ona przewinienia wyrządzonego ludziom, ale bezpośrednio samemu Bogu. Winę Judy autor widzi w odrzuceniu Jahwe i Jego słów, ponieważ zachowanie Jego postanowień jest najwyższym przykazaniem (por. Pwt 4, 5n; 5, 1; 6,17). „*Odrzucili prawo Jahwe i przykazań Jego nie strzegli...*” rozumiane jest jako bałwochwalstwo. Juda naśladowując fałszywych bogów ściąga na siebie ten sam wyrok, co obce narody.¹⁷ Prorok interesuje się ojczyzną Judą, ponieważ za króla Achaza zmieniła się sytuacja religijna. Juda stała się poddaną Asyrii wraz z religią, która była na usługach państwa.¹⁸ W wyroczniach przeciw obcym narodom tylko w przypadku Judy autor używa termin występек w sensie kultowym. Judzie, która razem z Izraelem została narodem wybranym, prorok traktuje odrzucenie prawa jako najcięższy występек.

Pełny sens terminu występек (נָפַח) w Księdze Amosa został ukazany w wyroczni przeciw Izraelowi (2,6-16). Prorok mówi o Izraelu w ramach skargi na Boży Lud. Rozwinięcie tych zarzutów w (6b-8) i szczególnie kontekst czynów Izraela uwydatnia to w kontrście czynów Jahwe wobec narodu (w. 9-11). Przytoczone występki przeciw Izraelowi odróżniają się od tych przeciwko obcym narodom tym, że nie przedstawiają one wykroczeń wojennych wobec innych narodów, ale jest w

¹⁵ WITASZEK, G.: *Pedagogiczny charakter wyroczni o narodach*, s. 252-254.

¹⁶ Zob. ZAWISZEWSKI, E.: *Księga Amosa*, s. 172-174.

¹⁷ WOLFF, H. W.: BK XIV/2, s. 186-188.

¹⁸ BRIGHT, J.: *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994, s. 273-274.

nich mowa o przekroczeniu wewnętrznego porządku izraelskiego życia wspólnotowego. „Zbrodnie wojenne” Izraela polegają na tym, że we własnym kraju mocni pogwałcają prawa słabszych.¹⁹ Wyrocznia przeciw Izraelowi, do którego został posłany prorok, jest jakby szczytem wszystkich wyroczni. Wskazuje na to jej objętość, jak i różnice w strukturze i treści. Dwa pierwsze elementy wyroczni: formuła posłańca i oskarżenie konkretne jest bardziej rozbudowane. Prorok staje w obronie ubogich i pokrzywdzonych. W Am 2, 6b-7a występują cztery terminy na określenie pokrzywdzonych.²⁰ W wierszu 6b chodzi o przekupstwo w sądach, gdzie człowiek uczciwy, o wysokiej moralności, któremu ze strony sprawiedliwości nic nie można zarzucić, ponieważ był człowiekiem ubogim, musiał przegrać proces i zostawał sprzedawany do niewoli. Paralelne zestawienie tych wyrazów ma podwójne znaczenie. Po pierwsze termin qyDīc; należy odnieść do człowieka bogobojnego, ale ubogiego. Termin !Ayb.a, to ubogi, którego ubóstwo nie umniejsza jego godności i można go uważać za צַדִּיק. M. Schwantes w „Prawo biednych” potwierdza, że terminy te występują w Księdze Amosa synonimicznie i ukazują sytuację panującą w Izraelu między obywatelami wolnymi i niewolnikami. Ponieważ istnieje przekupstwo w sądach, wolni mogą stać się niewolnikami, którzy nawet mogą być sprzedani.²¹ Ubodzy rolnicy biorą pożyczkę od bogatych rolników i przy okazji oddają swoje sandały jako zaliczkę za część pola. Jeśli nie następuje spłacenie długu, upadają do zupełnej zależności od bogatych i nieraz do niewolnictwa, gdzie muszą przez długie lata odpracowywać swój dług. Akt oddania sandałów był wyrazem przekazywania własności. Akt ten jest rozumiany przez proroka jako synonim osoby.²²

Wiersz 7a mówi o ucisku ubogich (עֲנִיִּים, דֹּלִיִּים). Terminy te przez autora są również użyte jako synonimy. Prorok piętnuje postępowanie zamożnych wobec biednych i ubogich, których lekceważą, sprowadzają na złą drogę w sensie moralnym, depcząc im głowy.²³ Zwrot „depczą głowy biednych” znany jest z innych tekstów jako typowy akt wzajem-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. SZWARC, U.: *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa* (2, 6b-7a; 4, 1b; 5, 11a; 8, 4, 6), RTK 35(1988), s. 5-6; WITASZEK, G.: *Amos, Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996, s. 61-62.

²¹ HAROLDO, R.: *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*, SBS, Stuttgart 1992, s. 31-34; Interpretacyjny problem tego wersetu polega w rozumieniu terminu sprawiedliwy. W kontekście sądu idzie o człowieka, którego sprzedali za denar, stał się ofiarą skorumpowanego sądownictwa. Albo idzie o sprawiedliwego biednego, który nie ma możliwości szybkiego spłacenia swojego długu, co jest powodem jego otroctwa. LEŠČINSKÝ, J.: *Proroci Izraela*, Košice 2008, s. 116-118.

²² Zob. WITASZEK, G.: *Amos*, s. 66-68.

²³ SZWARC, U.: *Ubodzy w przepowiadaniu Proroka Amosa*, s. 7-8.

nego podporządkowania się. Możliwa jest sytuacja, że ludzie z niższych klas protestowali przeciw pracy u zamożnych.²⁴

Następnym występką, określonym przez termin *זָנָה*, jest rozpusta moralna i prostytucja sakralna uprawiana na cześć Baala i Asztarty. W zwrocie „ojciec i syn” (2, 7b) nie jest jasne o jakie osoby chodzi autorowi, do jakiej klasy społecznej ich zaliczyć. Większość egzegetów idzie w tym kierunku, że Amos tu występuje przeciwko prostytucji sakralnej, a w wyrażeniu „do dziewczyny” dostrzega dziewczynę należącą do tej samej rodziny, czy też niewolnicę.²⁵

Jak stwierdza sam prorok, postępowanie takie znieważa święte imię Jahwe, co pomniejsza chwałę Boga. W w.8 krytykuje lichwiarzy, którzy biorą w zastaw ubrania, przywłaszczają go sobie dla używania go do praktyk religijnych. Tak przekraczają prawo, które zabrania brania w zastaw płaszcza bliźniego (Wj 22,25-26).²⁶ Wiersz ten jest oskarżeniem przeciw konfiskacji cudzej własności. W Am 2, 8b spotykamy się z podobnym oskarżeniem jak w 2, 8a. Formalnie to zdanie jest identyczne z poprzednim. Am 2, 6b-8 pokazuje przekroczenia i relację w państwie Izraelskim, za które nie jest odpowiedzialna jedna i ta sama grupa. Niektóre z występków istnieją w prywatno - prawnej sferze, inne raczej w prawno-państwowej.

Z tekstu pierwszej części Księgi wynika, że termin występki występuje tutaj jako grzech zbiorowy a nie tylko społeczny (w. 6b) jak to było w wyroczniach przeciw narodom obcym, ale też jako występki kultowy (7a). Grzech ten nie jest wypowiedziany wprost, tak jak w drugiej części Księgi, która jest poświęcona tylko Izraelowi. W pierwszej części jest Izrael brany jako jeden z wielu narodów. Ponadto w części drugiej Amos krytykuje Izrael ze strony jego wybraństwa.

Pierwszym świadectwem sądu totalnego będzie to, że rogi ołtarza zostaną odcięte. Cały Izrael stał się tak ciężko winny za te występki, że sam Jahwe niszczy miejsce ucieczki. Odcięte i leżące na podłodze rogi ołtarza służą świadkom za pierwsze części dowodu na totalny sąd.²⁷

Również w 4,4ab występuje prorok przeciw praktykom religijnym w Betel, w sposób bardzo ironiczny. Pierwsze słowa „*Idźcie do Betel...*” odpowiadają jednej z oficjalnych wskazówek kapłańskich tj. wezwanie pielgrzymów do świątyni (por. Oz 4, 15; Iz 1, 12; Jl 1, 13). Po czym dodanie wezwania „*grzeszcie*” (*וַפְשְׁעוּ*) co oznacza czynić występki, zostanie powtórzone z większą mocą, by tłumnie czynić występki „grzeszcie więcej” (*וּפְשְׁעוּ*). Przed oczyma pojawia się przewrotny cel kultu synkretycznego i dlatego występuje w sensie jako „łamanie”, ciężkie wyk-

²⁴ HAROLDO, R.: *Richtet auf das Recht!*, s. 35-37.

²⁵ Zob. WITASZEK, G.: *Amos*, s. 69-70.

²⁶ Por. HAROLDO, R.: *Richtet auf das Recht!*, s. 42-45.

²⁷ WOLFF, H. W.: BK XIV/2, s. 239; ZAWISZEWSKI, E.: *Księga Amosa*, s. 207-209.

rocznienie, rebelię, przeniwierstwo.²⁸ Amos nie mówi o wykroczeniach popełnionych w czasie pielgrzymki, lecz sama pielgrzymka jest przeniwierstwem. Pielgrzymka staje się dla Amosa rewolucją przeciwko Jahwe. Tylko w tym wierszu jest dwukrotne użycie tego pojęcia w formie czasownikowej, w trybie rozkazującym 2.os. liczby mnogiej. Występuje tutaj jako pojęcie zbiorowe, ale odnoszące się tylko do występków kultowych, w celu odsłonięcia korzenia grzechu. Termin ten pełni funkcję apelu wzywającego do czynienia niesprawiedliwości. O ofiarach ze zwierząt mówi również Ozeasz, jako o istotnym rodzaju ofiar tego czasu (Oz 3, 4; 8, 13; 12, 12). Są one szczególnie ulubione, ponieważ kończą się ucztą i spożywaniem mięsa.

Zupełnie inne użycie terminu [v;P, jest w 5, 12, kiedy jest on podsumowaniem wszystkich wyżej wymienionych występków społecznych Izraela wyliczonych w (5, 10-11). Zwrot „liczne wasze występki i ciężkie wasze grzechy” rozumiany jest jako: ucisk biednych, branie łapówek, niesprawiedliwość w sądzie. Pojęcie *ylev.Pi* użyte jest w formie rzeczownikowej i tłumaczone jest jako „występki”. Natomiast dla wyrażenia „grzechy” został użyty termin *חַטֹּאתֵיכֶם* w formie przymiotnika. Prorok nie konkretyzuje, których grzechów dotyczą te terminy, lecz posługuje się nimi jako ogólne stwierdzenie grzesznego postępowania Izraela. Wiersz ten należy do kategorii gróźb sądu. Prorok w w. 12 kończy swą wypowiedź znów ogólnym stwierdzeniem „...ciemieńczy sprawiedliwego biorący okup i uciskający w bramie ubogich”. Podobnie jak w 2, 6b pojęcie sprawiedliwy rozumiane jest jako człowiek biedny ale uczciwy. O ubogich mówi się jako o ludziach, którzy nie mieli pozycji społecznej ani ochrony prawnej, nie mogli też się bronić przed przekupstwem w sądach.²⁹ Brak sprawiedliwości powodował przekupstwo sędziów.

Podsumowując interpretację używania i znaczenia pojęcia [v;P, można stwierdzić, że w wyroczniach przeciw obcym narodom zawsze chodzi o występki społeczne, o przestępstwo wobec drugiego człowieka. Prorok wymienia zbrodnie wojenne, które mogłyby być przypisane dla dowództwa. Najważniejsze są tu potęgi polityczne, które decydują o ważności narodu. Zupełnie inną funkcję pełni ten termin w wyroczni przeciw Judzie, gdyż odnosi się to do odrzucenia i nie dotrzymania Prawa Bożego. Wcale tu nie chodzi o winę wobec drugiego człowieka, ale dotyczy tylko relacji naród – Jahwe. Dotyczy przewinienia wyłącznie wobec Niego.

Wspólnym dla obu przypadków jest przekroczenie przykazań Bożych – Dekalogu, które dotyczą tak Boga jak i człowieka. Niezależnie od tego jaki jest konkretny grzech narodów, możemy odczytać, że po-

²⁸ Tamże, s. 258-259.

²⁹ Zob. SZWARC, U.: *Uboży w przepowiadaniu Proroka Amosa*, s. 9-10.

ciąga za sobą bunt człowieka wobec Boga, co w konsekwencji doprowadza do działania przeciw wierności i sprawiedliwości.³⁰

Dalej można powiedzieć, że w wyroczni przeciw Izraelowi (Am 2,6-16) obok ucisku biednych, obchodu z dłużnikami, które oznacza termin występku społeczne jak i indywidualne – „...ojciec i syn chodzą do tej samej dziewczyny”. Grzech ten nie ma nic wspólnego z systemem politycznym, lecz zależy od moralności każdego człowieka. Występek ten można zaliczyć do występków kultowego, gdyż bierzemy pod uwagę, że chodzi tu o prostytucję sakralną. W porównaniu do wyroczni przeciw narodom obcym przewinienia Izraela nie mają charakteru wojennego, ale mowa jest o przekraczaniu wewnętrznego porządku życia wspólnotowego, co oznacza, że mocni niszczą słabszych (grzechy te są konkretnie wyliczane)³¹.

Skarga przeciwko Izraelowi jest najobszerniejsza, ponieważ Izrael jako lud Boży miał największe zobowiązania wobec Boga. Prorok w wyroczni przeciw Izraelowi, ale też przede wszystkim w wyroczni przeciw Judzie pokazuje prawdziwe korzenie grzechu: Am 2, 4c – „...gdyż odrzucili prawo Pana i przykazań Jego nie strzegli...”. Odejście od Pana jest początkiem następnych działań niesprawiedliwości na świecie, tak społecznej jak i międzynarodowej. Następstwem odrzucenia Prawa jest grzech.³²

Termin występku określa nie tylko same przestępstwa społeczne, czy międzynarodowe, ale oznacza samą istotę grzechu. Oznacza nie tylko niesprawiedliwość, naruszenie porządku, lecz tłumaczy dlaczego dochodzi do konkretnej winy. Prorok Amos jasno tłumaczy całą sytuację jako konsekwencję zerwania żywego kontaktu z Jahwe.

Dotychczas mówiono o używaniu terminu עָוֶן tylko w pierwszej części Księgi. Ale pojawia się ono też w drugiej części obok terminu na określenie winy (חַטָּא). Całą drugą część (Am 3,1-6, 14) tworzą wypowiedzi przeciw Izraelowi. Część ta dzieli się na sześć podczęści, z których dla pierwszych trzech charakterystyczny jest czasownik „słuchać”. Dla drugich trzech charakterystyczny jest termin „biada”. Termin [v;P, w drugiej części występuje w podczęściach „słuchać” (Am 3,14; 4, 4; 5,12).

W porównaniu do części pierwszej, w której termin ten występował w wyroczniach, w części drugiej sytuacja jest podobna (por.3,14; 4,4). Występuje on w tej samej formie gramatycznej i tłumaczony jest jako występku. Jest to wyrocznia przeciw świątyni Betel i jej pałacom (3,13-15). Wyrocznia ta rozpoczyna się wezwaniem „*Słuchajcie i oświadczenie w domu Jakubowym...*”. W określeniu „dom Jakuba” ma się na myśli

³⁰ BLENKINSOPP, J.: *A history of prophecy in Israel*, London, 1996, s. 75-76.; *Słownik wiedzy biblijnej*, (red.) B. M. Metzger, M. D. Coogan, s. 715.

³¹ Tamże, s. 199-200; LEŠČINSKÝ, J.: *Proroci Izraela*, Košice 2008, s. 118-119.

³² WITASZEK, G.: *Analiza retoryczna Księgi Amosa*, Lublin 1996, s. 33.

cały naród izraelski, jak Judę tak i Izrael. Autor posłużył się terminem występki na określenie grzechów zbiorowych, wyłącznie kultowych. Potępia synkretyzm religijny w Betel, który był jego ośrodkiem oraz powodem odstępstwa od Boga.³³

b) Wina - ciężarem za popełnione zło (יין)

Jest to następny termin na określenie grzechu, którego używa autor Księgi tylko raz (Am 3,2) w formie rzeczownika rodzaju męskiego liczby mnogiej z przyrostkiem zaimkowym dla 2.os.rodzaju męskiego liczby mnogiej ~k,ytenOwO[. W Starym Testamencie termin ten występuje 331 razy a w okresie wygnania i po nim w piśmiennictwie prorockim jest centralnym pojęciem na określenie ludzkiej winy. Najczęściej pojawia się u Ezechiela (44x). Interesujące jest wczesne, kilkakrotne użycie tego terminu u Ozeasza (11x).³⁴ Możemy wyróżnić trzy znaczenia tego terminu: przestępstwo (2Sm 22,24; Ps 18,24; Iz 11,10; 13,22; Ml 2,6Jr 36,3); wina spowodowana przez grzech oraz konsekwencje tego grzechu (Ib 14,9; Oz 7,1; 13,12; 10,10b; Za 3,4); kara za winę (Rdz 4,13; Jr 51,6; Ez 21,30.34; 44,1é.12, Ps 31,11; 73,7).³⁵

Należy porównać użycie terminu יין w Księdze Amosa, z występowaniem tego pojęcia u proroków VIII wieku, gdzie sytuacja społeczno religijna była podobna do sytuacji epoki, w której występował prorok Amos. W okresie tym Izrael, jak i inne narody, uzależniony był więcej lub mniej od Asyrii. Z drugiej strony był to czas dobrobytu: rozwinęła się gospodarka, handel, istniały wspaniałe pałace. Przepych i bogactwo rosły, ale tylko pośród wyższych warstw społeczeństwa. Reszta narodu żyła biednie. W całej historii Izraela powtarzała się sytuacja, kiedy wraz z dobrobytem następowała rozpusta i obojętność religijna.³⁶ Prorocy VIII w. występują z krytyką stosunków w dziedzinie społecznej i religijnej państwa. U Ozeasza (Oz 4,8; 10,10; 14,3) w 4,8 użyty jest termin '!wO[w sensie ogólnym i tłumaczony jest jako występki, nieprawość. W Oz 10,10 znów użyty jest ogólnie jako nieprawość, za którą będzie naród ukarany. Natomiast w Oz 14,3 tłumaczony jest ten termin jako wina Izraela za popełnione synkretyzm religijny i odejście od Jahwe. Prorok nawołuje do nawrócenia, w którym to naród jedynie znajdzie zbawienie. W wierszach Oz 8, 13; 9,5, gdzie termin ten jest użyty w liczbie mnogiej rodzaju żeńskiego, pojęcie '!wO[rozumiane jest' jako wynik poszczególnych grzesznych czynów. Z przedstawionych przykła-

³³ Zob. BARSTAD, H. M.: *The religious polemics of Amos*. VTSupl vol. 34, Leiden, 1984, s. 48-52.

³⁴ Zob. KOCH, K.: יין, TWAT, s. 1160.

³⁵ KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., STAMM, J.J.: '!wO[In: Wielki słownik hebrajsko-polski a aramejsko polski Starego Testamentu, t. I, Warszawa, 2008, s. 748.

³⁶ SYNOWIEC, J. S.: *Prorocy Izraela ich pisma i nauka*, Kraków 1995, s. 107-113.

dów można wywnioskować, że w Księdze Ozeasza określenie „wina” użyte jest w różnych aspektach życia społecznego i religijnego, która jest ciężarem dla całego narodu.

U Protoizajasza (5, 18) termin ten użyty jest również w sensie ogólnym na określenie moralnej rozpusty Judy, która sprawy Boże przekręca sobie według własnych potrzeb. Natomiast w Księdze Micheasza termin ten nie występuje.

Morfologicznie termin יין w liczbie mnogiej występuje rzadko. A jeżeli, to głównie z zakończeniem żeńskim (44x w Starym Testamencie). Wyjątkowo występuje z zakończeniem męskim w liczbie mnogiej (5x), i właśnie w tej formie użyty jest w Księdze Amosa (3, 2). Zakres znaczenia rośnie od „być winnym wobec człowieka albo Boga”, aż do „być zniszczonym”. Ogólnie biorąc termin ten stał się centralnym pojęciem winy. Przedstawia poszerzenie formy indywidualnego, czy kolektywnego przyznania winy przed Bogiem albo człowiekiem.³⁷ Przy rzadkim występowaniu tego terminu w Starym Testamencie ściśle ujęcie tego pojęcia jest niepewne. W tradycji zwykle odnosi się ono do relacji między samym człowiekiem, ale typowe użycie wydaje się powinno być rozumiane jako przyznanie winy (1Sm 25,24; 2Sm 14,9; Rdz 4,13). Nie wystarcza tłumaczenie jako wina czy kara za grzech, ponieważ uważana jest wina, która powstała z przestępstwa jako zdarzenie losu.³⁸

Należy teraz przyrzeć się znaczeniu i kontekstowi użycia tego terminu u Amosa w (3,2). Prorok tutaj bardzo ostro występuje przeciwko winie Izraela: *„Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy”*. Oni są tym narodem wybranym przez samego Boga i wybraństwo to pociąga za sobą konsekwencje w życiu narodu. W wierszu 3, b występuje zwrot „całe pokolenie”, który oznacza cały naród wybrany (Juda i Izrael). Potwierdzają to słowa tego samego wiersza: „które wyprowadziłem z ziemi Egiptu”, kiedy naród wybrany był połączony. Natomiast w pierwszej części tego wiersza podmiotem jest sam Izrael. Być może celem proroka było podkreślenie, że naród wybrany to nie tylko Izrael, ale też Juda. Dlatego, że Izrael nie przestrzegał zobowiązań wobec Boga, interwencja należy do Niego. W 3,2b: *„Dlatego nawiedzę was za wszystkie winy wasze”*, termin !wOl użyty jest w sensie ogólnym jako wina, która jest konsekwencją popełnionych grzechów i jest ciężarem całego narodu.³⁹ Podobnie jak u innych proroków VIII wieku klarowny jest schemat: zgrzeszyć-zawinić-nieść winę (por. Wj 5,7). Również wina może być

³⁷ Zob. KOCH, K.: יין , TWAT, s. 1161.

³⁸ Tamże, s. 1164-1166.

³⁹ ZAWISZEWSKI, E.: *Księga Amosa*, s. 202-203.

odziedziczona od ojców. Ten kto niesie winę przeznaczony jest na śmierć (Kpł 26, 39; Wj 28,43).⁴⁰

Ogólnie można powiedzieć, że termin na określenie winy (פֶּשַׁע) rozumiany jest jako rodzaj ciężaru, który spoczywa na ludziach i uciska ich. Takie zło jest konsekwencją ciężkich grzechów. Jeśli chodzi o naród wybrany (Am 3,2), jest to stan narodu odwrócenia się od Boga, który zaistniał z powodu popełnienia grzechów społecznych i kultowych.⁴¹ Wina jest o tyle większa, ponieważ znając Boga jedyne-go, odpowiedzialność za swoje postępowanie przed Nim jest większa.

c) Grzech – odstępstwo od Boga (חַטָּאת)

Prorocy VIII wieku są dotknięci sytuacją w narodzie, dlatego głoszą Izraelowi jego grzech (חַטָּאת) (por. Mi 3,8). Dla Micheasza miasto Lakisz jest początkiem całego grzechu (Mi 1,13). Pewne jest, że występkiw niosących nieszczęście nie da się już odwrócić (Mi 1,5; 3, 17). Dla Ozeasza miejscem grzechu jest kult z jego praktykami (Oz 10,8). Wyżyny kultu ulegną zagładzie i powstanie sytuacja, iż lepiej będzie umrzeć niż przeżywać wielki wstyd i hańbę.⁴² Nie tylko Ozeasz ale i prorocy późniejsi kwalifikują termin na określenie grzechu kultowego (bałwochwalstwo) jako osobiste obrażenie Jahwe oraz jako odstępstwo od Niego. Za to zło naród może tylko oczekiwać końca. Termin ten również oznacza przewinienie przeciwko istotom ludzkim (Rdz 41,9; Koh 10,4) oraz ponoszenie winy (Kpł 19,17; 22,9; Lb 18,32, jak i nieś czyjaś winę (Iz 53,12, Ez 23,49).⁴³

W trzeciej części Księgi Amosa występuje termin אֲיָח; dwa razy (9,8.10). Wiersze te są częścią pouczeń końcowych (9,7-10), w których po wyjaśnieniu zobowiązań wybraństwa Izraela prorok ogłasza jego upadek. W wierszu 9,8 używa autor go na określenie Izraela jako królestwa grzesznego zwrot בְּמַמְלָכָה חַטָּאתָא. Prorok konkretnie nie wyjaśnia, kogo oznacza zwrot „królestwo grzeszne”, ale z kontekstu dowiadujemy się, że już wcześniej zapowiedział karę Izraelitom (2,13-16; 5,15-17; 7, 8; 8,1-3). Potwierdza to wzmianka o „domu Jakuba”(9, 8). W wierszu tym autor rozróżnia między królestwem a narodem. Królestwo zostanie zgładzone, natomiast część narodu zostanie ocalona⁴⁴. Inni egzegeci są zdania, że w rozróżnieniu królestwa grzesznego od domu Jakuba, cho-

⁴⁰ Zob. KOCH, K.: פֶּשַׁע, TWAT, s. 1168-1172.

⁴¹ WITASZEK, G.: *Amos*, s. 208.

⁴² DROZD, J.: *Księga Ozeasza*. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz, PST XII-1, Poznań, 1968, s. 95-96.

⁴³ Zob. KOCH, K.: חַטָּאת, TWAT, s. 863; KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., STAMM, J.J.: חַטָּאת. In: *Wielki słownik hebrajsko-polski a aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, Warszawa, 2008, s. 290-291.

⁴⁴ ZAWISZEWSKI, E.: *Księga Amosa*, s. 254.

dzi o pokazanie grzesznego Izraela w przeciwieństwie do Judy jako „domu Jakuba”.⁴⁵

Wiersz 9,10 jest ogłoszeniem wyroków na grzeszników (חַטָּאִים), którzy zginą od miecza. Po raz pierwszy została wyjaśniona karząca ingerencja Jahwe jako sąd oczyszczenia. Połączona jest tutaj termin „śmierć” z „grzechem”.⁴⁶ Z tego można wnioskować, że dla proroków VIII wieku jest wspólne rozumienie pojęcia grzechu gdy חַטָּא, konkretny grzech przedstawia się jako błędzenie, odstępstwo narodu od ustalonego przez Boga porządku religijno-moralnego.⁴⁷ Naród zasługuje na śmierć, jeśli ciężar grzechu nie zostanie odpokutowany. Przesłaniem Amosa jest akcentowanie, że Jahwe jest tym, który rozpoczyna historię wszystkich narodów, oraz że Izrael nie ma żadnego powodu, do wywyższania się.

Ważnym wyrażeniem w obrębie rodziny wyrazów חַטָּא jest חַטָּאָה występuje tylko 33 razy w Starym Testamencie, szczególnie w pismach deuteronomicznych i oznacza dla każdego pojedynczego czynu grzech nie do przebaczenia. Używany jest głównie na określenie grzechu kultowego. Terminowi aj.hE towarzyszy kilkakrotnie rzeczownik חַטָּא, który jest mu podporządkowany. A z kolei termin חַטָּא wyprzedza חַטָּאָה. Natomiast termin חַטָּאָה w porównaniu do חַטָּא używany jest bardzo rzadko. W ten sposób można ustalić hierarchię pojęć: חַטָּא - חַטָּאָה - חַטָּא (Pwt 19,15; Lb 18,22n; Oz 12,9; Ps 51,11). Nieraz terminy te występują zamienne jako synonimy.⁴⁸

Najczęściej używanym pojęciem v Księdze Amosa jest występki (חַטָּאָה) (1,3.6.9. 11.13;2.1.4.6; 3,14; 4,4; 5,12), który w części pierwszej Księgi występuje we wstępnej formule wyroczni w sensie ogólnym a następnie zostało skonkretyzowane w oskarżeniu tej samej wyroczni. Pojęcie to wyraża najcięższy występki, którym się dany naród przewinił wobec Boga i jego Prawa. Prorok odwołuje się do moralności powszechnej, łączy prawo i sprawiedliwość, które obowiązują wszystkie narody bez względu na wybraństwo Izraela. Co więcej, pojęciem tym określane są grzechy obcych narodów przeciw niedotrzymaniu prawa międzynarodowego, jak i grzechy kultowe Judy, grzechy społeczne oraz kultowe Izraela. W wyroczniach części drugiej (3,14; 4,4) jak i w groźbie (5,12) występuje jako pojęcie ogólne określające wszystkie popełnione grzechy Izraela, kultowe i społeczne. Prorok Amos daje odpowiedź na grzeszne postępowanie, źródłem którego jest bunt wobec przykazań Bożych i płynące z niego działania przeciw sprawiedliwości społecznej.

⁴⁵ Również w 8,7 przyjmuje szkoła Amosa zwrot „Jakub” jako nazwę dla Izraela. W każdym bądź razie mamy tu do czynienia z niepełnym wyjaśnieniem. Por. H. W. WOLFF, BKAT XIV/2, s. 401.

⁴⁶ Tamże, s. 401-402.

⁴⁷ WITASZEK, G.: *Amos*, s. 208.

⁴⁸ Zob. KOCH, K.: חַטָּא, TWAT, s. 863-864.

Wyrokiem proroka za takie postępowanie jest nieunikniona kara Boża, jeśli nie nastąpi nawrócenie.

Następne pojęcie zawierające ideę grzechu חַטָּה, występuje tylko raz w całej Księdze (3,2), gdy prorok oznajmia Izraelowi karę za wszystkie jego winy. Pojęcie „wina” rozumiane jest tu jako wynik poszczególnych grzesznych czynów, za które naród zostanie ukarany. Następuje ona po popełnieniu grzechu i jest ciężarem. Stan ten nastąpił po odwróceniu się narodu od Boga. Konsekwencją takiego czynienia zła w życiu społecznym oraz religijnym, podobnie jak w przypadku pojęcia עֲוֹן jest kara Boża.

W części trzeciej Księgi (7,1-9.14) nie ma nawoływania ze strony proroka do nawrócenia, natomiast zapowiada on nieuniknione zniszczenie Królestwa Izraelskiego. W części tej użyty jest dwa razy termin grzechu חַטָּה (9,8.10). Prorok posługuje się tym pojęciem w sensie ogólnego stwierdzenia grzesznego narodu, który za czynione zło zasługuje na śmierć. Pojęcie to zawiera ideę wykroczenia przeciw Prawu Bożemu i używane jest zawsze w kontekście przymierza. Można stwierdzić, że u Amosa pojęcie grzechu חַטָּה określa tak ciężkie wykroczenie przeciw Bogu, że nie ma szans na ocalenie, gdyż naród przez grzech zupełnie porzucił Boga i przez swój wybór błądzi.

Wspólne dla wszystkich wyżej wymienionych pojęć zawierających ideę grzechu jest to, że występują one zawsze w kontekście Przymierza, gdy naród odwraca się od Boga i wybiera zło.

Zoznam použitej literatúry

- BARSTAD, H. M.: *The religious polemics of Amos*. VTSupl, vol. 34, Leiden, 1984.
- BLENKINSOPP, J.: *A history of prophecy in Israel*, London, 1996.
- BRIGHT, J.: *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa, 1994.
- DROZD, J.: *Księga Ozeasza*. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz, PST XII-1, Poznań, 1968.
- HAROLD, R.: *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*, SBS, Stuttgart, 1992.
- KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., STAMM, J.J.: *Wielki słownik hebrajsko-polski a aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I. II, Warszawa, 2008.
- LEŠČINSKÝ, J.: *Proroci Izraela*, Košice, 2008.
- METZGER B. M., COOGAN M. D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996.
- PIROT, L., CLAMER, A.: *La Sainte Bible*, t.VIII (1 partie), Paris, 1961.

- POTOCKI, S.: *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*. RTK 9(1962), s. 81-97.
- SLIVKA, D.: *Izraelský národ, monarchia a sociálne otázky*. In: Viera v moc a moc viery, Banská Bystrica. Zborník z teologickej konferencie, 2007, s. 231-239.
- SLODIČKA, A.: *Biblický obraz Boha v kontexte izraelského monoteizmu*. In: Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu. Red. Kardis, M. – Slivka, D., Prešov, 2008, s. 199-215.
- SYNOWIEC, J. S.: *Prorocy Izraela ich pisma i nauka*, Kraków, 1995.
- SZWARC, U.: *Ubdzy w przepowiadaniu proroka Amosa* (2, 6b-7a; 4, 1b; 5, 11a; 8, 4. 6), RTK 35(1988), s. 5-14.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (TWAT)*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart, 1973 -.
- WITASZEK, G.: *Amos, Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin, 1996.
- WITASZEK, G.: *Analiza retoryczna Księgi Amosa*, Lublin, 1996.
- WITASZEK, G.: *Pedagogiczny charakter wyroczni o narodach* (Am 1, 3-2,16), In: Światła Prawdy Bożej, Szewc E. (red.), Łódź, 1996, s. 245-254.
- WOLFF, H. W.: *Dodekapropheton Joel und Amos*, BKAT XIV-2, Neukirchen, 1968.
- ZAWISZEWSKI, E.: *Księga Amosa*. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz, PST XII-1, Poznań, 1968.
- ZORELL, F.: *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma, 1989.

Naša zodpovednosť za oblasovanie Božieho slova

LUBOMÍR PETRÍK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The article called Our Responsibility to Spread the Word of God emphasizes responsibility of priests while spreading the Word of God. The homily should not be a lecture, but must be clearly kerygmatic and christological. It is closely related to the paschal mystery of Jesus Christ and baptism. It should not be moralization but reinforcement and encouragement for the people of God. The author in his lecture, the main part of which was delivered at the formation meeting of priests, provides a closer look at 46th article of the post-synodal apostolic exhortation "Sacramentum Caritatis" of Pope Benedict XVI on homily. The article discusses the need for adequate preparation of the homily. The homilies written by Greek Catholic priests in the 19th century as well as Synod of Bishops on the Word of God are mentioned in order to encourage homiletic activity.*

Key words: *Spreading the Gospel. Homily. Word of God. Pascha. Baptism. Ambo. Sacramentum Caritatis. Responsibility. Preacher. Priest.*

Úvod

Prednedávnom som bol na pomaturitnom stretnutí. Bývalá spolužiačka, ktorá je podnikateľkou, rozprávala o tom, že vo svojej doteraz prosperujúcej firme už bolestne pociťuje dôsledky globálnej finančnej krízy.

Život neustále prináša situácie, v ktorých cítime, že sme so svojimi silami, schopnosťami, plánmi a predstavami na konci. Čo má však svoju neustálu platnosť, je Božie slovo! Všetko sa môže pominúť, ale Božie slovo má trvalú platnosť. A my, bratia, máme poslanie každý deň ho ohlasovať! Do všetkej tej neistoty, ktorá človeka obklopuje, my ponúkame istotu – pevný bod, o ktorý sa človek môže oprieť a zachytiť.

„Len Božie slovo dáva ľudskému životu tú pevnosť, ktorú nie je možné nájsť v žiadnej inej oblasti: od kariéry k peniazom, ako nám to ukazuje nedávna svetová finančná kríza“ – to je jedna z myšlienok, o ktorých hovoril Svätý Otec 6. októbra 2008 pri príležitosti otvorenia prvej

generálnej kongregácie synody o Božom slove vo Vatikáne. Benedikt XVI. uvažoval na začiatku synodálnych prác nad žalmom 118. Rozprávaním o „skale“ sa zasa zamýšľal nad medzinárodnými udalosťami. *„Na piesku stavia ten, kto si zakladá len na viditeľných a hmatateľných veciach, na úspechu, kariére, peniazoch. Zdanlivo sú toto tie pravé hodnoty, ale teraz pri otrasoch veľkých bánk vidíme, že tieto peniaze sa strácajú, že nie sú ničím. Tak, ako všetky veci, ktoré sa zdajú byť skutočne hodnotné, na ktorých si zakladáme a ktoré sú len druhotnými vecami. Kto stavia svoj život na týchto hodnotách – na materiách, úspechu a na všetkom, čo sa nám takto zjavuje – stavia na piesku.“*

Potom Benedikt XVI. ponúkol odpoveď hovoriac o Božom slove: *„Naopak Božie slovo je skutočnou hodnotou, na ktorej máme zakladať náš život. Spomeňme si na Ježišove slová: «Nebo a zem sa pominú, ale moje slová sa nepominú» (Mt 24, 35). Ludsky povedané, slovo, naše ľudské slovo je takmer nič, iba dych, ktorý sa hneď po vyrieknutí stratí: zdá sa byť ničím. Ale ľudské slovo má neuveriteľnú silu: máme slová, ktoré tvoria dejiny. A navyše, Božie slovo je základom všetkého, je skutočnou realitou.“*

Potom Svätý Otec nástojil, aby sme zmenili náš koncept realizmu. *„Na to, aby sme boli realistami, musíme zmeniť naše myslenie“* o tom, že materiálne veci, veci, ktorých sa možno dotknúť sú silnejšie a istejšie. *„Realista je ten, kto v Božom slove spozná základ všetkého. Realista je ten, kto stavia svoj život na tomto základe, ktorý zostáva natrvalo.“* V závere povedal, že ohlasovanie evanjelia a poslanie nie sú akýmsi druhom cirkevného kolonializmu, teda snahou včleniť iných do našej skupiny, ale sú východiskom pre samostatné kultúry pri vstupe do univerzálnosti, ktorá všetkých spája a robí z nich bratov.¹

Zodpovednosť za ohlasovanie

V našej kňazskej službe niet dôležitejšej činnosti, ako je ohlasovanie radostnej zvesti, že Ježiš Kristus za nás zomrel, vstal z mŕtvych a zoslal nám svojho Svätého Ducha. Možno by niekto povedal, že ešte dôležitejšie je sprostredkovať vo sviatosti zmierenia odpustenie hriechov. Dobré však vieme, že najprv je potrebné uveriť v Božiu moc, ktorá sa nám najviac ukázala v paschálnom tajomstve Ježiša Krista. Preto platí to, čo hovorí sv. apoštol Pavol: *„Teda viera je z blásania a blásanie skrze Kristovo slovo“* (Rim 10, 17). A Cirkev na Druhom vatikánskom koncile hovorí: *„Lud Boží sa zbromažďuje ponajprv slovom Boha živého, ktoré všetci právom žiadajú z úst kňaza. Keďže nik nemôže byť spasený, ak prv neuveril, prvou povinnosťou kňazov ako biskupských spolupracovníkov je zvestovať všetkým Božiu blabozvešť“* (PO 4).

¹ Porov.: Benedikt XVI.: *Božie slovo je tou skalou, na ktorej máme stavať náš život*. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20081007014> (27.11.2008).

Bratia, akú veľkú zodpovednosť máme za ohlasovanie evanjelia! Keď prednášame homíliu, Slovo sa stáva telom, skutočnosťou, ktorá reálne vstupuje do života našich poslucháčov. Niektorí z nás káže formálne obratnejšie, niektorí slabšie, ale Božie slovo stále znie. A aj keď sa medzi poslucháčmi nájdú i takí, ktorí si nenastrážia svoj sluch a neotvoria svoje srdce pre toto slovo, predsa sú stále aj takí, ktorí potrebujú počuť, čo im práve teraz do ich životnej situácie hovorí Boh. Ale ako počujú bez kazateľa (porov.: Rim 10, 14)?

Homília nie je prednáška

Myslím, že všetci sme si vedomí výnimočného postavenia homílie medzi akýmkoľvek inými formami kázni. *„Veľmi sa odporúča homília ako súčasť samej liturgie; v nej sa cez liturgický rok vysvetľujú z posvätného textu tajomstvá viery a zásady kresťanského života. Najmä pri sv. omšiach [liturgiách], ktoré sa celebrujú v nedeľu a zasvätené sviatky za účasti ľudu, nech sa homília nevynechá bez vážnej príčiny“* (SC 52).

Naše homílie sa nesmú stať prednáškami, či referátmi! Ale naopak, musia byť kerygmatické a to v podstate znamená, že majú byť kristologické, resp. kristocentrické. *„Veď slovo, ktoré ohlasujeme a počívame, je Slovo, ktoré sa stalo telom (porov. Jn 1, 14) a má vnútorný vzťah k osobe Krista a sviatostnej podobe jeho prítomnosti. Kristus nehovorí v minulosti, ale v našej prítomnosti, tak ako je aj prítomný v liturgickej činnosti.“*² Vieme, že napr. aj homília na mariánsky sviatok chce a má byť kristologická. Veď Druhý vatikánsky koncil zdôrazňuje, že je potrebné správne vysvetľovať *„úlohy a výsady Panny Márie, ktoré vždy súvisia s Kristom, zdrojom všetkej pravdy, svätosti a nábožnosti“* (LG 67). Zameranosť na Krista v našich homíliách znamená predovšetkým to, že budeme stále vychádzať z jeho paschálneho tajomstva. Boh ho posielal, aby nás zachránil. Bez jeho poslušnosti až na kríž by sme nemali najmenšiu šancu získať nebeské kráľovstvo. Mohli by sme robiť čokoľvek, ale sami by sme sa neboli spasili. Iba Boh je naša spása.

Meno Ježiš znamená „Boh spasí“: *„Boh je spása, Boh je pomocník a záchranca. Boh je vykupiteľ. Tak sa nazýval Jozue, ktorý ako Mojžišov pomocník viedol ľud cez Jordán do usadlého života a do pokojnej zeme. Toto meno nosil veľkňaz, ktorý po návrate z babylonského zajatia mal viedť účasť na znovuoobnovení bohoslužieb v chráme (Ezd 2 – 5). Tak sa nazýval aj učiteľ múdrosti, ktorý v dobre vyvážených porekadlách vychvaloval cestu spravodlivosti a života, Jezus, syn Eleazárov a vnuk Sirachov, autor knihy Jezusa, Sirachovho syna (Sir 50, 29). Všetci boli rozličným spôsobom sprostredkovateľmi Božej spásy. Ježiš však priniesie*

² BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 45.

*túto spásu v takom obsiablom zmysle ako nik pred ním*³ Prečo také meno? Lebo on vyslobodí svoj ľud z hriechov. To je presný preklad mena Ježiš. Niet iného mena na zemi, v ktorom by bola spása. Iba toto jedno meno – Ježiš. „*Lebo jeden je Boh a jeden prostredník medzi Bohom a ľuďmi – človek Kristus Ježiš, ktorý vydal seba samého ako výkupné za všetkých, ako svedectvo v pravom čase*“ (1Tim 2, 5). „*Spása nie je iba blaho úrodnej zeme, bobumilej boboslužby alebo pravého poznania, ale vyslobodenie z hlbšieho otroctva, než bola púšť, modloslužba a bludné učenie: z otroctva briechu. Týmto slovom «briech» sa vyslovilo všetko, od čoho treba vyslobodiť človeka a ľudstvo. Toto slovo označuje najostrejší protiklad k Bohu a jeho spáse.*“⁴ Preto má pre človeka spasiteľný význam uveriť Ježišovi Kristovi a odovzdať mu svoj život. To sa reálne uskutočňuje pri sviatosti krstu, v ktorom ponorením do vody zomierame hriechu a sebe, aby sa na nás zjavil Kristov život. „*V kresťanskej iniciácii deti Cirkvi prijímajú dar zomrieť, byť pochovanými a vstať z mŕtvych s Kristom Pánom (Rim 6, 1 – 11; Kol 2, 20; 3, 1 – 4).*“⁵

Prepojenie paschy, krstu a ohlasovania

Prepojenie paschy a krstu je veľmi dôležité aj v súvislosti s ohlasovaním evanjelia. „*Podľa svätého apoštola Pavla veriaci má krsťom účasť na Kristovej smrti; je s ním pochovaný a s ním vstáva z mŕtvych: «Neviete, že všetci, čo sme boli pokrstení v Kristovi Ježišovi, v jeho smrť sme boli pokrstení? Krsťom sme teda s ním boli pochovaní v smrť, aby sme tak, ako bol Kristus vzkriesený z mŕtvych otcovou slávou, aj my žili novým životom.» (Rim 6, 3 – 4)*“ (KKC 1227). Kresťan žije už nový život, ktorý mu daroval Kristus z kríža a človek tento dar prijíma krsťom, resp. kresťanskou iniciáciou.

Ide o skutočné zjednotenie s Kristom. Ba Kristus môže obdarovať každého pokrsteného aj milosťou mystického zjednotenia. Možno máme určitú obavu pred pojmom mystika. Kresťanská mystika však nemá základ v ničom inom ako v sviatostnom zjednotení s Bohom v Kristovi, ktorý je jediným prostredníkom.⁶ Preto sv. Pavol, keď mu odovzdal svoj život, mohol povedať: „*Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus*“ (Gal 2, 20).

³ TRILLING, W.: *Evanjelium podľa Matúša. I. diel. Komentár*. Trnava : Dobrá kniha, 1993, s. 31.

⁴ TRILLING, W.: *Evanjelium podľa Matúša. I. diel. Komentár*. Trnava : Dobrá kniha, 1993, s. 31.

⁵ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu boboslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, s. 4.

⁶ Porov.: SLODIČKA, A.: Die Bedeutung der Mystik bei den orientalischem-orthodoxen Kirche. In: *Filozofia religii*. Poznaň : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2009, s. 269.

„Stat sa kresťanom sa už od čias apoštolov uskutočňuje postupným napredovaním a uvádzaním do kresťanského života, ktoré pozostávajú z viacerých etáp. Túto cestu možno prejsť rýchlo alebo pomaly. Vždy však obsahuje niektoré základné prvky: oblasovanie slova, prijatie evanjelia, ktoré vedie k obráteniu, vyznanie viery, krst, vyliatie Ducha Svätého a prístupenie k eucharistickému prijímaniu“ (KKC 1229). „Kde sa krst detí stal bežne zaužívanou formou slávenia tejto sviatosti, tento spôsob slávenia sa stal jediným úkonom, ktorý veľmi skrátene zabráňa aj etapy, ktoré predchádzajú uvádzanie do kresťanského života. Krst detí už svojou povahou vyžaduje katechumenát po krste. Nejde len o potrebné poučenie po krste, ale aj o nevyhnutné rozvíjanie krstnej milosti počas rastu osoby. Tu je vlastné miesto katechézy“ (KKC 1230). Svätý apoštol Peter píše, že naše znovuzrodenie, teda krst, sa uskutočnilo „nie z porušiteľného semena, ale z neporušiteľného: Božím slovom, živým a večným. Lebo každé telo je ako tráva a všetka jeho sláva ako kvet trávy. Tráva uschne, kvet odpadne, ale Pánovo slovo trvá naveky. A to je to slovo, ktoré sa vám zvestovalo“ (1 Pt 1, 23 – 25). Aj tí, ktorí boli pokrstení až po adekvátnom katechumenáte v dospelosti, potrebovali neustále počúvať Božie slovo a živiť sa ním. Veď v Jánovom evanjeliu čítame Ježišove slová: „Veru, veru, hovorím vám: «Kto počúva moje slovo a verí tomu, ktorý ma poslal, má večný život a nepôjde na súd, ale už prešiel zo smrti do života“ (Jn 5, 24). O čo skôr my, ktorých kresťanský život je katechumenátom po krste, potrebujeme neustále počúvať Božie slovo, aby sme uverili. Veľmi pekne je to vysvetlené v Katechizme Katolíckej cirkvi: „Kým Kristus, «svätý, nevinný a nepoškvrnený», nepoznal brieche, ale prišiel jedine preto, aby odčinil briechy ľudu, Cirkev zabráňa vo svojom lone briešnikov, je svätá a zároveň stále potrebuje očisťovanie, ustavične kráča cestou pokánia a obnovy (LG 8; KKC 827). Všetci členovia Cirkvi, vrátane jej služobníkov, musia uznávať, že sú briešníkmi. Vo všetkých je ešte pomiešaný – a to až do skončenia čias – kúkoľ briechu s dobrým semenom evanjelia. Cirkev teda zbromažďuje briešnikov, ku ktorým už prišla Kristova spása, ale sú ešte stále na ceste posväcovania“ (KKC 827).

Na tejto ceste posväcovania potrebujeme neustále počúvať radostnú zvesť, že sme bez našich zásluh, jedine z Božej milosti, vykúpený Boží ľud. Toto máme neustále ohlasovať – našu spásu nie zo zákona, pre našu spravodlivosť, ale z Božej milosti, ktorá nám bola daná. A tak ohlasovanie evanjelia je neustále rozvíjanie krstnej milosti, ktorou sme boli ospravedlivení. V homílii hovorí sám Boh o tejto milosti. Neprekážajme mu v tom! „Poslanie krstiť, teda sviatostné poslanie je zahrnuté v poslaní evanjelizovať, lebo na sviatosť pripravuje Božie slovo a viera, ktorá je sľubom s týmto slovom“ (KKC 1122). „Kázanie slova Božieho je požiadavkou samého vysluhovania sviatostí, keďže ide o tajomstvá viery, ktorú to slovo vzbudzuje a živí. To platí najmä o liturgii slova pri slúžení svätej omše (liturgie), v ktorej sa nerozlučne spája oblasovanie smrti a vzkrie-

senia Pána, odpoveď ľudu, ktorý počúva, a samotná obeta, ktorou Kristus potvrdil Novú zmluvu vo svojej krvi; na tejto obete majú veriaci účasť tak svojimi modlitbami, ako aj prijímaním Svätosti“ (PO 4). Eucharistia vhodne naznačuje a obdivuhodne uskutočňuje našu účasť na Božom živote (porov.: KKC 1325). Integrálnou súčasťou slávania Eucharistie je homília. To znamená, že aj ona prináleží k zavŕšeniu uvádzania do kresťanského života, ktorým je slávenie Eucharistie. A zároveň to znamená, že nemožno slávenie Eucharistie „pokaziť“ kázňou, ktorá by nerešpektovala toto slávenie. Preto má skutočná homília vždy súvis s liturgickým tajomstvom, ktoré slávime, s hostinou, na ktorej pokrstený prijíma pokrm nového života – Kristovo telo a krv (porov.: KKC 1244).

Ambóna – miesto ohlasovania evanjelia

Teda sme pozvaní a máme misiu, ktorú nám dáva Cirkev, aby sme ohlasovali radostnú zvesť s mocou. Ambóna (ambón) nie je miestom na politikárčenie, alebo na vedenie teologicko-filozoficko-historických rečí, ale je odvaleným kameňom od Ježišovho hrobu, na ktorý si sadol anjel – posol, ktorého zjav bol ako blesk a odev biely ako sneh (porov.: Mt 28, 2 – 3). *„Anjel sa pribovoril ženám: «Vy sa nebojte! Viem, že hľadáte Ježiša, ktorý bol ukrižovaný. Niet ho tu, lebo vstal, ako povedal. Podte, pozrite si miesto, kde ležal. A rýchlo chodte povedať jeho učeníkom: «Vstal z mŕtvych a ide pred vami do Galiley. Tam ho uvidíte.» Hľa, povedal som vám to.»* (Mt 28, 5 – 7). Ambóna je miesto, na ktorom má stále znova a znova znieť táto radostná zvesť aktualizovaná na súčasnosť. Kresťan je človek, ktorý sa nebojí, lebo Kristus zaňho dal svoj život a predchádza ho všade tam, kde človek ide, do všetkých situácií, ktoré môžu byť aj radostné, ale aj ťažké, ba predchádza ho aj do situácie smrti – existenciálnej, ale aj fyzickej. Preto kresťan počúva radostnú zvesť evanjelia, aby v nových situáciách svojho života znova uveril, že sa mu oplatí zrieknuť sa svojich plánov a projektov a prijať Boží plán. Uveriť, že tento Boží plán je cestou k skutočnému šťastiu, k naplneniu života. *„Symbolika ambóny pripomína prázdny hrob, z ktorého bol Pán vzkriesený, ale ktorý ostáva ako «znak», odkiaľ «anjel vzkriesenia», diakon, ustavične oblasuje evanjelium o našom vzkriesení.“*⁷ *„Odtiaľ diakon oblasuje evanjelium a odtiaľ sa káže homília.“*⁸

⁷ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu boboslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, s. 81.

⁸ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu boboslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, s. 81.

Homílie v 19. storočí

Chcem vás povzbudiť aj krátkym pohľadom na kazateľskú činnosť gréckokatolíckych kňazov na východnom Slovensku v 19. storočí. V historickom archíve nášho arcibiskupstva som pred časom, vďaka pani archivárke a vďaka tomu, že som bol pozvaný na konferenciu do Trnavy práve na tému kazateľskej činnosti v 19. storočí na Slovensku, objavil kázne z 19. storočia. Ide o nárečové rukopisy – zemplínske, resp. šarišské a rusínske – z našich farností, napr. z Rafajoviec, z Ruskej Poruby a pod. A zároveň som aj z iných zdrojov získal niekoľko kázní Eugena Fencika⁹, ktoré vyšli v časopise *Lístok*¹⁰. Keď som sa zaoberal týmito vybranými kázňami, nemohol som sa nezamýšľať nad otázkou: sú to homílie, alebo nie sú? Podľa môjho názoru sú! Vychádzajú z prečítaného Božieho slova alebo sláveného tajomstva, majú na zreteli toto tajomstvo a potreby poslucháčov. Pokladám to za veľmi dôležité. Je potrebné konštatovať, že v 19. storočí boli na Slovensku známe rôzne „osvetové“, „agitačné“ kázne, alebo kázne pripomínajúce politické rečenie. S ničím takým som sa v skúmaných kázňach gréckokatolíckych kňazov nestretol. Z pohľadu dnešnej homiletiky je to pozitívne zistenie. Jednoduchí kňazi, ktorí možno pred týmto svetom nič neznamenal, kázali homílie! Nie je to pre nás úžasné povzbudenie?

Naša generácia kňazov spája homíliu s presnou stavbou podľa prof. Jozefa Vrableca: AI, KE, DI, PAR, MY, ADE.¹¹ Tá rozhodne v týchto homíliách chýba. Nie je tam ani náznak, a ak, tak len nepatrný, určitého stupňovania rozhovoru: čo sa stalo – oznámenie, vysvetlenie, povzbudenie a zjednotenie. Napriek tomu nemožno povedať, že by nevychádzali z posvätného textu Božieho slova a liturgického tajomstva. Kázeň homíliou nerobí stavba, na ktorú sme v našich podmienkach zvyknutí.

⁹ Eugen Fencik (1844 – 1903) bol gréckokatolíckym kňazom Mukačevskej eparchie, kultúrnym dejateľom a spisovateľom. Písal poéziu, balady a povesti zo života inteligencie a duchovenstva, historické drámy, liturgickú odbornú literatúru (známa je napr. jeho *Liturgika alebo objasnenie bobosluženia*. Budapešť, 1878), rôzne články, kázne a pod. Vydával časopis *Lístok* (viď poznámku nižšie). Porov.: KOVAČ, F.: *Vlastivedný slovník Rusínov-Ukrajincov. Prešovsko*. Prešov : Zväz Rusínov-Ukrajincov Slovenskej republiky, 1999, s. 358.

¹⁰ *Lístok*: duchovno – literárny časopis - dvojtyždenník, ktorý vychádzal v Užhorode v rokoch 1885 – 1903. Zakladateľom, vydavateľom a šéfredaktorom bol Eugen Fencik. Vychádzali v ňom materiály populárno-náučného, umeleckého a duchovného charakteru pre Mukačevskú eparchiu a Prešovskú eparchiu. Mal aj pravidelnú rubriku Cirkevné príhovory (kázne). Prispievali doňho napríklad aj gréckokatolícki kňazi Prešovskej eparchie Alexander Duchnovič a Alexander Pavlovič (hlavne v časti Dodatky, ktoré boli písané ľudovým jazykom). Zohral v tom čase v svojom prostredí veľmi vážnu úlohu. Mal 25 predplatiteľov, väčšinou z Prešovskej eparchie (Prjašivčiny). Bol písaný azbukou (veľkoruský a tzv. jazyčijem). Porov.: KOVAČ, F.: *Vlastivedný slovník Rusínov-Ukrajincov. Prešovsko*. Prešov : Zväz Rusínov-Ukrajincov Slovenskej republiky, 1999, s. 200,358.

¹¹ Porov.: VRABLEC, J.: *Homiletika*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 54.

Existujú aj iné stavby homílií, ktoré iným spôsobom rešpektujú stupňovanie rozhovoru. Tiež je dôležité povedať, že východná kazateľská prax je vzdialenejšia určitému systému, ale je možno, z určitého pohľadu, bližšia Božiemu slovu a liturgii.

Vrabcova stavba homílie, ako jej zvykneme v našich podmienkach hovoriť, je však nepopierateľne takou hodnotou, že homíliám na Slovensku dáva výraznú kvalitu. Bez tejto stavby sa homília môže vymykať určitej usporiadanosti a životaschopnosti. Ak by sme zanechali túto stavbu, naše homílie by mohli pôsobiť natoľko nevyvážené, že by mohla do veľkej miery zanikať kerygma a naša homília by mohla strácať rozmer radostnej zvesti. Práve toto negatívum sa v určitej miere ukazuje v skúmaných homíliách. Teda stavba homílie nie je jej podstatou, ale jej veľmi napomáha.

Zaujímavé a veľmi pozitívne zistenie je, že aj keď veľmi rozvláčne, ale predsa sú tieto kázne z 19. storočia na jednu myšlienku, na jednu tému, na jednu udalosť. Napríklad na jeden verš Mt 18, 11: „*Syn človeka totiž prišiel zachrániť, čo sa stratilo.*“¹² Alebo na verš Jn 9, 11: „*Šiel som teda, umyl som sa a – vidím*“¹³ a pod. Alebo k sviatku Zosnutia Presvätej Bohorodičky¹⁴, sv. Mikuláša¹⁵ a pod. Nepozostávajú z niekoľkých bodov. V tom čase pritom boli aj na Slovensku známe trojbodové alebo i viacbodové kázne. V niektorých rukopisoch sa síce objavujú nejaké paragrafy, ale nemajú vplyv na obsah v zmysle jeho delenia. Možno mali slúžiť kazateľovi na ľahšie zapamätanie textu. Toto je však iba domnienka.

Benedikt XVI. o homílii

Naša homília musí byť odpoveďou pre súčasného človeka, na ktorého vplývajú javy ako desakralizácia, dechristianizácia, sekularizmus, kríza viery. Stále platí, že homília je familiárnym rozhovorom, čo vyplýva z jej pomenovania. To znamená, že musí byť po formálnej i obsahovej stránke otvorená poslucháčom, musí byť prednesená jednoduchým a pútavým štýlom, musí byť názorná, aby jej porozumel aj ten najjedno-

¹² AGKB v Prešove: *Prišol Syn Človeka, aby spasil to, što zabynulo. Kázeň na Mt 18,11 (rukopis)*. Varia, Inv. č. 1276, Rok: 1759-1944, sign. 0, Kázne: 1802.

Poznámka k Mt 18, 11: „Tento verš je interpolácia z Lk 19, 10. Neovulgáta ho vynecháva. V niektorých rukopisoch sa nachádza...“ Nachádza sa aj v cirkevno-slovenských evanjeliároch.

¹³ FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v nedilju V. po paschi, o slipom*. In: *Listok. Duchovno-literárny časopis*. Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 9, s. 140.

¹⁴ AGKB v Prešove: *Kázeň na sviatok Zosnutia Presvätej Bohorodičky (rukopis)*. Ruská Poruba. Bez sign., Slovenské – nárečové kázne (19. stor.): 1868.

¹⁵ FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v deň iže vo svjatyh Otca našeho Nikolaja archiepiskopa Mir Likijskich, čudotvorca*. In: *Listok. Duchovno-literárny časopis*. Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 22, s. 348 – 352.

duchší poslucháč. To však neznamená, že môže byť formálne povrchná, obsahovo plytká a nepripravená. V 46. článku posynodálnej apoštolskej exhortácie *Sacramentum caritatis* píše Svätý Otec Benedikt XVI. vo vzťahu k homílii toto: „*V súvisi s dôležitosťou Božieho slova vystupuje aj potreba zlepšiť kvalitu homílie.*“¹⁶ Tým pápež jemnou rečou pápežského dokumentu naznačuje, že súčasná homiletická prax má aj svoje medzery.¹⁷ „*Aj ona (homília) je «súčastou liturgického diania» a jej úlohou je napomáhať plnšie porozumenie a účinnosť Božieho slova v živote veriacich. Preto si vysvätení služobníci musia «pozorne pripraviť homíliu, vychádzajúc z náležitého poznania Svätého písma». Vyhýbajme sa všeobecným a abstraktným homíliám.*“¹⁸ Z Vrabecovej homiletiky vieme, že homília je ohybná (ohýbavá), teda že možno niektorú jej časť rozšíriť na úkor iných častí. Pritom nikdy nesmie vymiznúť jej kerygmatický ráz. V súčasnosti sa javí ako veľmi dôležité vhodné, v súvislosti s ohybnosťou homílie, zdôrazňovať *didaskáliu*, v ktorej s logickou postupnosťou vysvetľujeme *kerygmu* z Božieho slova, čím homília plní do určitej miery aj úlohu katechézy. Stále však platí, že ju po formálnej stránke neprednášame rečou dogmatiky, ale odborným praktickým, teda populárnym štýlom vo forme virtuálneho dialógu. Ľudia chcú počuť zrozumiteľné vysvetľovanie Božieho slova. Ponúkajme im ho. Preto pápež hovorí, že si máme pozorne pripravovať homílie, vychádzajúc z náležitého poznania Svätého písma. Vyhýbať sa všeobecným homíliám znamená inými slovami vyhýbať sa „hovoreniu o ničom“, aj keď to v takejto formulácii znie vo vzťahu k homílii možno príliš tvrdo a nemiestne. Preto Svätý Otec hovorí decentnou ale jasnou rečou pápežského dokumentu. A vyhýbať sa abstraktným homíliám zaiste znamená vyhýbať sa vysokej reči ponad hlavy poslucháčov, teda vyhýbať sa odbornému teoretickému, teda vedeckému štýlu. Homília musí zostať familiárnym rozhovorom. Abstraktná homília ďalej znamená nerešpektovať potrebu názornosti v kazateľskej reči. Názorná reč zase neznamená hovoriť samé príklady, ako na nejakej estráde. Iste, mohli by sme ešte viac rozoberať tieto veľmi dôležité a aktuálne slová Svätého Otca.

Ďalej v uvedenom článku exhortácie čítame: „*Osobitne prosím vysvätených služobníkov, aby homília postavila prečítané Božie slovo do*

¹⁶ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

¹⁷ Vo štvrtok, 14. júna 2007, počas štvrtého dňa návštevy *Ad limina apostolorum* začali biskupi zo Slovenska svoj pracovný program návštevou Kongregácie pre Boží kult a disciplínu sviatostí. Jej prefektom bol v tom čase kardinál Francis Arinze, ktorý okrem iného tiež zdôraznil potrebu a význam kvalitnej homílie, ktorá by však podľa neho mala trvať okolo 10 minút a nie viac. Porov.: KOVÁČIK, J. – HALKO, J. – GRADOŠ, J.: Slovenskí biskupi v Ríme. K apoštolským prahom. In: *Slovo. Časopis gréckokatolíckej cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícke biskupstvo a Petra, n. o., 2007, roč. 39, č. 16, s. 8 – 9.

¹⁸ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

úzkeho vzťahu so sviatostným slávením a so životom spoločenstva tak, aby sa Božie slovo stalo skutočne oporou života Cirkvi. Zároveň nech sa myslí na katechetický a exhortatívny cieľ homílie.¹⁹ Katechetický cieľ sme si už trochu objasnili. Ide o to, aby homília vniesla svetlo do života človeka. A exhortatívny cieľ znamená, že homília povzbudzuje a nie zabíja. K tomu sa ešte dostaneme.

Teraz vám však chcem predostrieť záverečné slová 46. článku, ktorým je potrebné veľmi dobre porozumieť: „*Vzhladom na trojročný cyklus nedelného lekcionára [u nás je jednoročný] je vhodné veriacim múdro predostrieť tematické homílie, ktoré v priebehu liturgického roka preberajú veľké témy kresťanskej viery, čerpajúc z toho, čo je s autoritou predložené Magistériom v štyroch «stĺpoch» Katechizmu Katolíckej cirkvi a v súčasnom Kompendiu: vyznanie viery, slávenie kresťanského tajomstva, život v Kristovi a kresťanská modlitba.*“²⁰ Vieme, že existujú aj tematické a cyklické kázne, a nie je zakázané ich použiť, ale exkluzívne postavenie má na základe dokumentov a tradície Cirkvi homília. Všimnite si však, že Svätý Otec hovorí o tematických homíliách. Čo to má znamenať, keď vieme, že homília vždy vychádza z Božieho slova a liturgického slávania? Spomeňme si však pri tejto príležitosti na prednášky z homiletiky, kde nám bolo jasne povedané, že homíliou možno ľudí osloviť na akúkoľvek tému. Áno, v homílii môžeme vynikajúco počas liturgického roka preberať, a aj preberáme, veľké témy kresťanskej viery. Svätý Otec chce poukázať na nesmierny význam Katechizmu Katolíckej cirkvi, ktorý nám môže a má byť vynikajúcim pomocníkom v ohlasovaní evanjelia, aby naše homílie neboli všeobecné a abstraktné.

Homília nie je priestor na moralizovanie

Vyššie som uviedol, že exhortatívny cieľ homílie znamená, že homília povzbudzuje a nie zabíja. Teraz to chcem vysvetliť. Vyhybajme sa v našej homiletickej činnosti moralizovaniu. Je to strašná tragédia, keď si ešte dnes dovoľí nejaký kňaz v homíliách moralizovať. Nechceme totiž kázať zákon, ale evanjelium – blahozvešť. „*Ako sa v kázni rozlišujú zákon a evanjelium? Podľa akých kritérií má kazateľ postupovať, aby zachránil svoje poslanstvo evanjelia pred nebezpečenstvom, že sa zošmykne do planého moralizovania? Rozdiel nie je v tom, že evanjelium len dáva a zákon požaduje, alebo že v evanjeliu sa hovorí nežne a potešujúco, kým v zákone napomínavo a so súdením. Veď aj evanjelium robí obidvoje. Stavia na človeka požiadavky, aj tvrdé, požaduje od neho celkom konkrétne činy, a predsa sa nestáva zákonom. Tento rozdiel nech nám*

¹⁹ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

²⁰ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

*osvetlí malé, trochu krivkajúce prirovnanie: Niekomu chceme niečo darovať a dobývame mu, keď sa to zdráha prijať, aby si dar predsa vzal. Povzbudzujeme ho a prosíme. V inom prípade niekoho vyzývame, aby si to alebo ono už konečne sám zaobstaral a kúpil. Tertium comparationis je v tom, že v prvom prípade požiadavku predchádza ponuka a dar, v druhom prípade nie. Toto prirovnanie má nám len zostriť zrak, viac nemôže urobiť. Evanjelium je božie poslanstvo spásy. Ono sa daruje pred ľudským konaním. Boh vyzýva, aby sme prijali jeho ponuku, jeho blízkosť. [...] Zákon však požaduje ľudské spoluúčinkovanie ako podmienku, aby sa k nemu Boh vôbec sklonil.*²¹

To, že sme dostali poverenie kázať znamená, že sme Cirkvou poslaní, aby sme ľudí pozdvihovali a nie ubíjali. Aby sme ich posilňovali a nie ničili, povzbudzovali a nie znechucovali, aby naša homília nebola diktátom, či rozkazovaním, ale dialógom. Sme poslaní ponúkať a sprostredkovať Božiu lásku, odpustenie a milosrdenstvo. To všetko by však stále mohlo byť iba zavesené akoby vo vzduchu, keby sme v tomto ohlasovaní ostali nepresvedčiví. Presvedčivosť mu dá naša osobná skúsenosť s mocou Božieho slova. Je dôležité, aby ľudia vycítili, že to, čo hlásame je náš život. Keď ohlasujeme evanjelium, ohlasujeme ho na prvom mieste sebe. Áno, kňaz káže aj pre seba, nie iba pre iných.

V jednej prednáške o homiletickej komunikácii Jána Pavla II. som uviedol aj to, že pri pohľade na jeho vynikajúcu homiletickú činnosť nemožno opomenúť ani kontemplatívnu, až mysticizmus Jána Pavla II., vďaka čomu jeho homílie mali v sebe náboj a presvedčivosť. Áno, veľmi dôležitý aj pre presvedčivosť našej homiletickej činnosti je náš hlboký duchovný život, okrem iného každodenné rozjímanie. Ba môžeme povedať, že sme povolaní až k mystickému životu. Dokonca „*všetci kresťania sú povolaní k mystickému životu, lebo im Boh daruje v krste milosť, čnosti a dary Svätého Ducha. Eucharistia je obetou zmierenia, pri eucharistii sa zjednocujeme s Kristom a toto zjednotenie sa uskutočňuje v živote mystika. Eucharistia je definitívnym základom a kulmináciou kresťanskej mystiky a eucharistiu nazývame aj mystickou sviatosťou alebo mystickou večerou.*“²² Dajme si do súvisu s týmito slovami skutočnosť, že integrálnou súčasťou tejto mystickej večere je aj naša homília. Kazateľ naozaj nemôže byť hrubým a arogantným človekom, ale skôr človekom hlbavým. Potrebuje mať aspoň do určitej miery aj mystický pohľad na Boha.

²¹ VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna*. Trnava : SSV, 2001, s. 246.

²² SLODIČKA, A.: Die Bedeutung der Mystik bei den orientalisch-orthodoxen Kirche. In: *Filozofia religii*. Poznań : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2009, s. 269.

Mystici sú známi svojou priateľskou oddanosťou k Ježišovi Kristovi.²³ Čo viac môže presvedčiť poslucháčov našich homílií o ich pravdivosti ako naša priateľská oddanosť Ježišovi?

Záver

Prešovský arcibiskup a metropolita Ján Babjak SJ po návrate zo synody biskupov povedal, že sa tam veľmi zdôrazňovala naša zodpovednosť za ohlasovanie Božieho slova. Aj on sám, ako synodálny otec, sa vo svojom príspevku zaoberal aj touto skutočnosťou a hľadal príčiny uzavretosti mnohých pred Božím slovom a riešenia, ktoré by pomohli otvárať srdcia ľudí jeho ohlasovaniu. Ponúkam vám dlhšiu časť z tohto príhovoru, pretože hovorí k našej téme: *„Prijímaniu Božieho slova u veriacich bráni to, že sú často ovplyvňovaní silným svetským relativizmom, liberalizmom a rozšírenou vierou v absolútnu platnosť vlastného názoru. To spôsobuje, že človek sám často určuje, čo z Božieho slova prijme a čo nie. Ďalším problémom je, že predkrstná katechéza rodičov je nedostačujúca na to, aby rodičov urobila schopnými vychovávať deti vo viere. Dôsledkom toho je obrovský nárast nepraktizujúcich kresťanov, ktorí nemajú záujem o Božie slovo a život viery. Osobitným problémom pri prijímaní Božieho slova v rodinách je cestovanie mnohých veriacich, zvlášť otcov a matiek, za prácou do vzdialených regiónov alebo aj do zahraničia. Dôležité je, aby samotní kňazi a katechéti, ktorí sú ohlasovateľmi Božieho slova, mali s ním osobnú skúsenosť a cez ňu ho odovzdávali ďalej. Stáva sa totiž, že pri katechizovaní a príprave homílie kňazi prostredníctvom informačných technológií kompletne preberajú myšlienky iných, s ktorými sami nemajú skúsenosť. Tým spôsobom ohlasovanie Božieho slova nie je živé. Existuje ďalšie nebezpečenstvo, že homília neoblasuje vždy Ježiša Krista ako jediného Spasiteľa a Záchrancu z brieche, ale skĺzne do moralizovania či ohlasovania etiky postavenej na ľudských silách, ktorej cieľom je len zlepšiť spolužitie medzi ľuďmi. Riešením tohto problému je permanentná biblická formácia kňazov, ktorá v sebe obsahuje správnu hermeneutiku biblického textu pre dnešnú dobu. Je nevyhnutné, aby kňazi ponúkali Božie slovo nie ako jednu zo životných filozofií, ale ako Bohom zjavenú pravdu, ktorá rieši problém života a smrti. Väčšina katolíckych veriacich prichádza do kontaktu s Božím slovom iba pri slávení Eucharistie. Môžu ním byť nadšení a oslovení, hneď ho s radosťou prijímajú (porov. Mt 13, 20), ale vyjdúc z chrámu Božie slovo udusia starosti života... Preto si dovoľím navrhnúť tejto synode, aby sme uvažovali o konkrétnom a živom prepojení ohlasovaného Božieho slova v liturgii s mimoliturgickým životom veriacich, aby ohlásené Božie slovo mohli lepšie vnútorne spracovať a prepojiť ho so*

²³ Porov.: SLODIČKA, A.: Die Bedeutung der Mystik bei den orientalisch-orthodoxen Kirche. In: *Filozofia religii*. Poznań : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2009, s. 269.

*svojím životom, aby tak nastala určitá spätná väzba. Aby Božie slovo neostávalo iba v intelektu, ale cez osobnú skúsenosť s ním prechádzalo do života a aby v tomto prepojení Božieho slova so životom Božiemu ľudu veľmi konkrétne pomáhala Cirkev.*²⁴

Toto je naše povolanie – Božie slovo ponúkať ako riešenie života, lebo Kristus je náš život. On premohol našu smrť. Preto sa homília stáva aktualizáciou nášho víťazstva v Kristovi.

Zoznam použitej literatúry

- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, 128 s. ISBN 978-80-7162-659-6.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 2007, 918 s. ISBN 978-80-7162-657-2.
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu boboslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, 96 s.
- KOVAČ, F.: *Vlastivedný slovník Rusínov-Ukrajincov. Prešovsko*. Prešov : Zväz Rusínov-Ukrajincov Slovenskej republiky, 1999.
- KOVÁČIK, J. – HALKO, J. – GRADOŠ, J.: Slovenskí biskupi v Ríme. K apoštolským prahom. In: *Slovo. Časopis gréckokatolíckej cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícke biskupstvo a Petra, n. o., 2007, roč. 39, č. 16, s. 8 – 9. ISSN 1335-7492.
- Listok. Duchovno-literárny časopis*. Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3.
- Lumen gentium. Vieroučná konštitúcia DVK o Cirkvi (21.11.1964). In: *Dokumenty DVK. I. diel*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1969 – 1972.
- Presbyterorum ordinis. Dekrét DVK o kňazskom účinkovaní a živote (07.12.1965). In: *Dokumenty DVK. II. diel*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1969 – 1972.
- Sacrosanctum concilium. Konštitúcia DVK o posvätnnej liturgii (04.12.1963). In: *Dokumenty DVK. I. diel*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1969 – 1972.
- SLODIČKA, A.: Die Bedeutung der Mystik bei den orientalisch-orthodoxen Kirche. In: *Filozofia religii*. Poznaň : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2009.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Rím : SÚSCM, 1995, 2624 s.
- TRILLING, W.: *Evanjelium podľa Matúša. I. diel. Komentár*. Trnava : Dobrá kniha, 1993, 240 s. ISBN 80-7141-016-0.

²⁴ Príhovor vладыку Jána Babjaka SJ na Synode biskupov v Ríme. <http://www.grkatpo.sk/spravy/?zobrazit=text&id=1036> (27.11.2008).

VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna.*

Trnava : SSV, 2001, 434 s. ISBN 80-7162-339-3.

VRABLEC, J.: *Homiletika.* Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, 212 s.

Webové stránky

<http://www.grkatpo.sk/>

<http://www.tkkbs.sk/>

(Spracované na základe prednášky z homiletiky, ktorú autor predniesol na jesennom stretnutí permanentnej kňazskej formácie 2008 pre kňazov Prešovskej gréckokatolíckej archieparchie.)

Stručný úvod do vierouky apoštola Pavla v Liste Rimanom

ŠTEFAN PALOČKO

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Letter of the Apostle Paul to the Romans purveys us basic items of christian doctrine. Apostle Paul arranges the facts into the system, when he points out connection among individual points and how the one point follows from the second. This article is a brief introduction to doctrine of the letter. The article explains how the apostle Paul puts construction on general sinfulness of mankind, saving from this sinfulness through Christ's salvable work and the faith in Him, ethical attitudes of Christian which follow from the faith. The article analyzes the doctrine of apostle Paul, explains the basic items which clear the doctrine of salvation up and indicates its application to practical christian life.*

Key words: *Sinfulness. Salvable work. Redemption. Reconciliation. Involvement in a Christian life.*

Skutky apoštolov zachytávajú tri misijné cesty apoštola Pavla, na ktorých Pavol ohlasoval evanjelium a zakladal miestne cirkvi. Následne do týchto založených cirkví posielal listy, aby im pripomenul svoje učenie, alebo aby riešil problémy, ktoré sa v týchto cirkvách vyskytli.

Rímsku miestnu cirkev však Pavol nezaložil a list rímskym kresťanom napísal skôr, ako samotnú rímsku cirkev navštívil. Z toho dôvodu sa vo svojom liste nemohol odvolať na zvesť, ktorú im už hlásal. Preto sa rozhodol rímskym kresťanom napísať v liste celý a súvislý základ evanjelia, ktoré ohlasoval na svojich misijných cestách.¹

Všeobecná hriešnosť ľudí

Každý človek sa vo svojom živote borí so svojimi vlastnými problémami. A keďže vyriešiť všetky problémy je nad ľudské sily, pričom príčiny niektorých problémov a ťažkostí sú ľuďom neznáme, Boh ako pôvodca všetkých vecí sa v očiach človeka môže zdať ako pôvodca rozlič-

¹ Porov. HERIBAN, J.: Úvod do listu Rimanom, in: *Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Trnava : SSV, 1996, s. 2365.

ných nešťastí a jeho všemohúcnosť, ktorú nie je ochotný použiť pre vyriešenie týchto problémov, ho, zdá sa, usvedčuje z jeho zlomyseľnosti. Už Adam vo svojej nerozumnosti a pod vplyvom diablovho klamstva začal vnímať Boha ako svojho nepriateľa, od ktorého treba byť nezávislý a Boh bol takpovediac posadený ľuďmi na lavicu obžalovaných. Preto Kristus skôr, ako začne ohlasovať evanjelium o záchrane ľudí, má svojho predchodcu, Jána Krstiteľa, ktorý vysvetľuje ľuďom, že previnenie je na strane ľudí a nie na strane Boha, a preto sa ľudia nevyhnutne potrebujú vzdať tohto svojho postoja a robiť pokánie (porov. Mt 3,8-10). Apoštol Pavol v Liste Rimanom postupuje presne podľa takejto schémy, ktorú zvolil aj samotný Boh v celých dejinách spásy. Najprv teda potrebuje vysvetliť ľuďom, že nespravodlivosť je na ich strane, a to je ten najväčší problém, aký človek má.

Pavol pripomína, že Boh v zmluve, ktorú uzavrel s izraelským ľudom v dobe Mojžiša, vysvetlil, čo je spravodlivé a čo nie a zaviazal izraelský ľud plniť zákon spravodlivosti (porov. Rim 2,17-19). Podobne však aj pohania, ktorí nepoznajú zmluvu z čias Mojžiša, poznajú, čo je spravodlivé a čo nie, pretože požiadavky tohto zákona majú zapísané vo svojom svedomí (porov. Rim 2,14-15). Napriek tomu, že aj pohania aj Izraeliti vedia, čo majú robiť, aby vyplnili Boží zákon spravodlivosti, nikto z nich tento zákon neplní. Pavol uzatvára tento fakt citátom 14. žalmu, keď vyhlasuje hriešnosť celého ľudstva (porov. Rim 3,12).

Dôsledky hriešnosti

Túto hriešnosť človeka Pavol predstavuje ako obrovský problém, pretože príde deň, kedy bude Boh súdiť ľudí podľa ich skutkov (porov. Rim 2,16; Rim 2,6), a odplatom za nespravodlivosť je hnev, rozhorčenie, súženie a úzkosť (porov. Rim 2,8-9), čo Pavol taktiež označuje ako zahynutie (porov. Rim 2,12). Z toho je zjavné, že zahynutie človeka v zmysle ako ho opisuje Pavol nemôže znamenať zánik človeka, pretože inak by ako sankciu za hriechy nemohol zároveň prežívať spomínané súženie a úzkosť. Taktiež Boží hnev, o ktorom Pavol píše, nemôžeme chápať v pohanskom význame, akoby sa jednalo o akýsi násilný cit, ktorý pohýňa Boha k tomu, aby hriešnikom spôsobil utrpenie.² Bolo by to totiž v rozpore s Božím zámerom spasť každého človeka (porov. 1Tim 2,4; Ez 18,23), ako aj so samotnou podstatou Boha, ktorou je láska (porov. 1Jn 4,8). Ak uvažujeme o Božom spravodlivom hneve, nevyhnutne musíme mať na mysli Božiu lásku a Božie dary, ktorých sa človek svojím hriechom vzdáva, keďže sa od Boha hriechom odvracia. Boh túži človeka obdarovať večnou blaženosťou, no človek si radšej vyberá hriech, čo je opak Boha, a tak odmietnutý Boh nemá ako človeka obda-

² Porov. NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vřelení Slova*. Praha : Krystal OP, 2007, s.207-208.

rovať, hoci by chcel. Človek tak žije v nedostatku všetkého dobrého, čoho zdrojom je Boh, preto prežíva „súženie a úzkosť“, čo možno označiť ako „život pod Božím hnevom“ no rovnako aj ako „nedostatok Boha v živote hriešnika“.

Čo je ešte horšie, človek aj keď vie, čo je hriech a čo nie, pri svojej najlepšej vôli sa nevie vyslobodiť z tejto svojej hriešnosti. Pavol sa vracia k opisu tohto hriešneho stavu ešte v 7. kapitole, keď vysvetľuje, ako veľmi túži žiť podľa zákona spravodlivosti. No napriek tomu robí to, čo nechce a čo nenávidí (porov. Rim 7,15.19). Problémom tak nie je len to, že sa človek hriechom od Boha úmyselne odvracia, ale aj to, že človek sa nedokáže svojho stavu odvrátenia sa od Boha zbaviť, hoci by veľmi chcel. Nie je v moci človeka prestať robiť hriechy. V tomto zmysle treba rozumieť vyhláseniu apoštola Pavla, že zo skutkov podľa zákona nebude pred Bohom nikto ospravedlnený (porov. Rim 3,20). Samotné poznanie zákona nestačí na to, aby sa človek dopracoval k spravodlivosti, vďaka ktorej by mohol navždy žiť v Božom kráľovstve. Tento stav je pre človeka katastrofou a Pavol sa v ňom cíti, ako uväznený v tele smrti (porov. Rim 7,24).

Spasiteľné dielo

Keď apoštol Pavol takto predstavil stav, ktorý pre človeka znamená neschopnosť zachrániť sa z večnej záhuby, začína ohlasovať jedinečné Božie spasiteľné dielo, ktoré vďaka Božej nekonečnej láske znamená možnosť záchrany pre človeka. Keďže človek nemôže dosiahnuť spravodlivosť svojim vlastným úsilím, odteraz Boh dáva možnosť človeku získať spravodlivosť prostredníctvom viery v Ježiša Krista.

Podstatou Kristovho spasiteľného diela je jeho spravodlivosť a poslušnosť (porov. Rim 5,18-19), ktorá sa dokonale prejavila v jeho smrti na kríži a taktiež jeho víťazstvo nad smrťou, ktoré sa stalo zjavným pri jeho vzkriesení. Viera v toto Kristovo spasiteľné dielo spôsobuje, že hriešnemu človeku je darovaná skutočná spravodlivosť, vďaka ktorej môže byť spasený (porov. Rim 3,24-26).

Aplikácia spasiteľného diela

Viera, ktorou človek prijíma Kristovo spasiteľné dielo a aplikuje ho na seba tak, že sa stáva spravodlivým, nevyhnutne privádza ku krstu ako ku sviatosti viery, ktorou sa vnútorný úkon viery stáva zjavným v materiálnom svete. Pavol vysvetľuje, že krst spôsobuje zrastenie človeka s Kristom (porov. Rim 6,5). Týmto zrastom sa človek vzdáva svojho doterajšieho hriešneho života, s ktorým už nechce mať nič spoločné (Rim 6,1) a zároveň dostáva do daru Kristov život so všetkým čo k nemu patrí. Tým človek získava schopnosť žiť spravodlivo a sväto a taktiež získava Kristovu moc nad smrťou. Hriech tak stráca nad človekom moc, pretože človek má od Krista schopnosť odolať akémukoľvek

pokúšaniu a nemusí sa báť ani nepríjemností ba ani samotnej smrti, ku ktorej by mohol spravodlivý život človeka viesť, pretože vďaka Kristovmu životu, ktorý človek vierou v krste dostáva, je teraz človek mocnejší ako smrť a spolu s Kristom raz vstane z mŕtvych (porov. Rim 6,5). Takto človek, ktorý sa márne snažil svojou snahou vyplniť zákon a tak dosiahnuť svojimi skutkami spravodlivosť, teraz vďaka viere v Krista získava účasť na Kristovom spravodlivom živote a tým sa stáva pred Bohom ospravedlneným.

Vykúpenie

Tento fakt Pavol v liste Rimanom opisuje rozličným spôsobom a z rozličných hľadísk. V prvom rade označuje Kristovo dielo ako akt vykúpenia. Človek sa stáva spravodlivým preto, lebo ho Ježiš Kristus vykúpil z otroctva hriechu (porov. Rim 3,24; Rim 6,17-18). Toto vykúpenie sa však nemôže chápať v tom zmysle, akoby Kristus platil svojou smrťou nejakému otrokárovi, ktorý držal človeka v zajatí, aby ho zo zajatia prepustil. Akt vykúpenia Ježiša Krista má v sebe len charakter vyslobodenia z otroctva, konkrétne z otroctva hriechu.³

Zmierenie

Pavol ďalej vysvetľuje, že Ježiš Kristus je Bohom ustanovený ako prostriedok zmierenia (porov. Rim 3,25), a tak sme vďaka Kristovi zmierení s Bohom (porov. Rim 5,10). O potrebe zmierenia možno hovoriť len vtedy, ak sú dve strany v znepriatelenom stave. Buď sa obe strany navzájom na seba hnevajú, alebo sa hnevá len jedna strana, pričom druhá by sa rada zmierila, no „vojnový stav“ trvá ďalej, pretože na mier treba zhodu obidvoch strán.

Človek vo svojej prirodzenosti je náchylný domnievať sa, že v postoji hnevu zotráva Boh a zmierenie spočíva v utíšení Božieho hnevu, teda v prevedení Boha zo stavu hnevu do stavu priazne. Ak je Kristus označovaný ako prostriedok zmierenia medzi Bohom a človekom, môže byť vnímaný ako ten, kto svojou obetou zmenil postoj Boha k človeku, a tak zo strany Boha už nehrozí človeku žiadne nebezpečenstvo.

Treba povedať, že takéto chápanie Boha a spásy má skôr pohanský než kresťanský charakter.⁴ V skutočnosti je takýto princíp spásy nereálny, pretože Boh je vo svojej dokonalosti nemenný (porov. Jk 1,17, DS 800, DS 3001), a tak ho nemožno previesť zo stavu hnevu do stavu priazne, rovnako ako ani hriech ho nemôže previesť zo stavu priazne

³ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 342.

⁴ Porov. KREMER, J.: *Evanjelium o Ježišovej smrti a zmŕtvychvstaní*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1993, s. 35.

do stavu hnevu. Z toho vyplýva, že to, či vzťah medzi Bohom a človekom je priateľský alebo nepriateľský, závisí výlučne od postoja človeka voči Bohu. Nepriateľský stav trvá teda len preto, že človek je v nesprávnom hriešnom postoji voči Bohu a zmierenie môže spočívať jedine v tom, že človek tento svoj postoj odvrátenia sa od Boha zmení. Problémom však je, ako sme už povedali, že človek sám nevie tento stav zmeniť, nevie sa zmieriť s Bohom, pretože vlastnými silami nie je schopný prestať robiť hriechy a nadobudnúť tak postoj súladu s Bohom, čo by nastolilo mier medzi človekom a Bohom. A práve do tejto pre človeka neriešiteľnej situácie vstupuje Ježiš Kristus, ktorý najprv prežije sám ako človek dokonale svätý a poslušný život až na smrť, aby následne mohol takýto poslušný život žiť v každom človeku, ktorý vierou a krstom s ním zrastie (porov. Rim 6,5). Takto Kristus sa svojim spasiteľným dielom stáva prostriedkom zmierenia medzi Bohom a človekom nie preto, že by urobil Boha schopným odpúšťať, ale preto, že urobil človeka schopným žiť spravodlivo a sväto, a takto ho priviedol do súladu s Bohom a k mieru s ním.

Účasť na Kristovom živote

Keď Pavol takto predostrel Kristovo spasiteľné dielo, otvára pre človeka dve možnosti. Človek po tom všetkom môže totiž odmietnuť Kristovu spásu a zostať naďalej žiť „podľa tela“, čo znamená, že človek bude žiť svoj starý život podľa svojich vlastných plánov a nárokov a to aj za cenu hriechu. Žiť takýto život je však nanajvýš nerozumné a tragické, pretože človek pri akejkoľvek svojej snahe nemôže takýto život priviesť k spokojnosti a takýto spôsob života nevyhnutne vedie k smrti (porov. Rim 8,6).

Druhou možnosťou je zrásť s Kristom, čoho výsledkom je zisk účasti na Kristovom živote so všetkými dôsledkami, ktorý táto účasť v praxi so sebou prináša: Človek už nie je odkázaný na vlastné sily v boji proti hriechu, pretože Kristus, na živote ktorého má veriaci kresťan účasť, nemá problém poradiť si s akýmkoľvek pokušením, a tak človek žijúci Kristov život začína byť schopný žiť podľa zákona spravodlivosti. Vďaka tomu, že v človeku prostredníctvom Kristovho života prebýva Svätý Duch, človek je schopný posväcovať sa, teda postupne rásť v dokonalosti (porov. Rim 8,9; 15,16) Presne toto vysvetľuje Pavol, keď hovorí, že *„čo bolo nemožné zákonu pre slabosť ľudskej prirodzenosti, to uskutočnil Boh, keď pre brieche poslal svojho Syna v tele podobnom briešnemu a v tele odsúdil brieche, aby sa požiadavka zákona splnila v nás, čo nežijeme podľa tela, ale podľa Ducha“* (Rim 8,3-4).⁵

⁵ Dôležité je uvedomiť si, že v Pavlových vyjadreniach „život podľa tela“ znamená žiť svoj starý život podľa svojej vôle, kým „život podľa Ducha“ znamená žiť Kristov život, teda stav, kedy má človek krstom a vierou živú účasť na Kristovom živote.

Človek žijúci Kristov život má teda všetky schopnosti, aby takpovediac zadostučinil Božiemu zákonu, teda aby žil spravodlivo. Má všetky schopnosti na to, aby už neurobil nič úmyselne proti Božej vôli, teda aby neurobil smrteľný hriech a má všetky schopnosti na to, aby sa postupne oslobodzoval aj od konania všedných hriechov, teda takých, ktorých sa človek dopúšťa neúmyselne. Žiť Kristov život totiž znamená žiť podľa Božej vôle, nie podľa svojej vlastnej vôle. Takto človek vďaka Svätému Duchu, ktorý v ňom pôsobí, môže žiť v pokoji, v radosi a v smelej nádeji na večný život v Božom kráľovstve (porov. Rim 14,17; 15,13).

Človek koná podľa vlastnej vôle a podľa vlastných túžob preto, lebo je presvedčený, že práve tak si zabezpečí spokojný a šťastný život. Vôľa totiž prirodzene a nevyhnutne tiahne k tomu, čo rozum považuje, správne či mylne, za výhodné.⁶ Zároveň táto vôľa človeka sa rozchádza s Božou vôľou preto, lebo človek sa domnieva, že žiť podľa svojich predstáv o vlastnom štastí ho skôr privedie k úspechu, ako život podľa Božej vôle. Žiť podľa Božej vôle totiž zjavne znamená narobiť si veľké nepríjemnosti, čoho dôkazom je samotný Kristov život. Kristus je totiž človek, ktorý pre svoj dokonale spravodlivý život dopadol ako zločinec, keď v krutých mukách zomrel na kríži. Z tohto hľadiska sa javí spravodlivý život ako nanajvýš nezmyselný a rozumnejšie je radšej, hoci za cenu hriechu, vyhnúť sa problémom, ako žiť spravodlivo a čestne a zničiť si tým život. Pavol priznáva, že ak sa rozhodneme žiť Kristov život, potom náš vlastný život, naše túžby a plány sa zrúti, ba dokonca nás to môže do viesť aj k fyzickej smrti (porov. Rim 8,10) Ale veriaci kresťan si z toho nemusí robiť žiadne starosti, pretože Krista nepohltí žiaden problém, ba ani smrť, ale presne naopak. Bol to Kristus, ktorý premohol smrť, keď vstal z mŕtvych. Mať účasť na Kristovom živote znamená mať aj moc nad smrťou, preto si kresťan môže dovoliť žiť podľa Božej vôle navzdory akýmkoľvek nepríjemnostiam, ba aj navzdory smrti, pretože keď v ňom prebýva Duch toho, ktorý vzkriesil Ježiša z mŕtvych, potom ten, čo vzkriesil z mŕtvych Krista, oživí aj jeho smrteľné telo skrze svojho Ducha, ktorý v ňom prebýva (porov. Rim 8,11). Preto tiež Pavol pripomína, že neveriaci človek sa ani nemôže podriaďovať Božiemu zákonu a tak žiť dokonale spravodlivo, lebo taký život by preňho znamenal smrť, no kým veriaci, ktorý má od Krista moc nad smrťou, si môže dovoliť žiť spravodlivo aj za takúto cenu, neveriaci, ktorý moc nad smrťou nemá, si nemôže dovoliť ísť svojím spravodlivým životom v ústrety nepríjemnostiam a smrti, a tak mu nezostáva nič iné ako uchýliť sa k hriechu, aby sa tak aspoň dočasne vyhol nepríjemnostiam (porov. Rim 8,7).

⁶ Porov. ŠOKA, S.: *Stručný úvod do filozofie – ETIKA*. Košice : 1992, s. 218.

Veriaci kresťan je teda človek, ktorý si môže v pokoji a v radosť užívať život, lebo ho nič nemôže ohroziť ani zničiť. Pavol to potvrdzuje veľmi dôležitým vyhlásením, že „tým, čo milujú Boha, všetko slúži na dobré“ (Rim 8,28). Táto pravda napokon v Pavlovom liste rímskym kresťanom ústi do úžasného hymnu na Božiu lásku, v ktorom vyjadruje, že veriaci kresťan vďaka tomuto Kristovmu spasiteľnému dielu je prakticky nepremožiteľný, je v konečnom dôsledku víťazom nad čímkoľvek, čo môže naňho zaútočiť (porov. Rim 8,31-39).

Potreba ohlasovať spásu skrze Krista

Po takto vysvetlenom spôsobe, ako je človek zachránený zo svojich hriechov a zo smrti, Pavol prechádza k opisu stavu, v ktorom sa nachádzajú Izraeliti, ktorí Krista neprijali ako Spasiteľa. Priznáva týmto Izraelitom, že sa úprimne usilujú o spravodlivosť a horlivo sa snažia vo svojom morálnom živote plniť Božie nariadenia (porov. Rim 10,2a), ale ani takáto horlivosť a všetko ich úsilie ich nemôže zachrániť pred zatretním. Podstatné totiž nie je úsilie, ale výsledok, ktorým má byť dokonalá spravodlivosť. Pavol totiž pripomína jasné vyhlásenie Božieho zákona, ktorý tvrdí, že len ten bude žiť, kto dokonale vyplní prikázania (porov. Rim 10,5). No na také niečo ľudské sily nestačia, preto spôsob, ktorým sa Izraeliti horlivo pokúšajú dosiahnuť spravodlivosť, je neúčinný a nie je to spôsob, ktorý Boh ponúka ľuďom, aby ich zachránil. Boh síce dal Izraelitom Zákon prostredníctvom Mojžiša, no nie preto, aby ich doviedol prostredníctvom Zákona k spravodlivosti, ale preto, aby si uvedomili, že nie je v ich silách spravodlivosť opísanú v Zákone dosiahnuť, a preto nevyhnutne potrebujú Spasiteľa (porov. Rim 10,4).

Táto skutočnosť napokon privádza Pavla k záveru, že Boh posielal kazaťelov, aby ohlasovali všetkým spásu prostredníctvom Krista, lebo viera v Krista je z ohlasovania Božieho slova (porov. Rim 10,17), ale to, či človek napokon toto ohlasované slovo vierou prijme alebo tvrdošijne odmietne, je už na rozhodnutí jeho slobodnej vôle (porov. Rim 10,21).

Napokon Pavol pripomína aj tým, ktorí vierou prijali účasť na Kristovom spravodlivom živote, že zachránení môžu byť len v tom prípade, ak v tomto stave vytrvajú. Inak o svoju spásu prídu (porov. Rim 11,22).

Dôsledky účasti na Kristovom živote v morálnom živote veriaceho kresťana

V pohanských náboženstvách ľudia prinášali Bohu ako obeť niečo z toho, čo im bolo drahé, nejakú časť z toho, čo im patrilo, aby tak utišili Boží hnev a zaistili si jeho odpustenie, priazeň a požehnanie.⁷ Protestantí kresťania v prinášaní akejkoľvek obety Bohu často vidia zneva-

⁷ Porov. KIŠIDAY, F.A.: *Náboženstvo, Stručný úvod do náboženskej teórie*. Košice : 1992, s. 44-45, 59.

žovanie Kristovho spasiteľného diela, keďže podľa nich Kristus namiesto nás priniesol Bohu dokonalú obeť, takže už žiadnu ďalšiu obeť pridávať netreba.⁸

Pavol nesúhlasí ani s jednou z týchto dvoch alternatív. Časť zo svojho majetku nemá význam obetovať kvôli utišeniu Božieho hnevu, lebo Boh nám v Kristovi ukázal, že stojí na našej strane a nie proti nám (porov. Rim 8,33-34). Na druhej strane neprinášať Bohu žiadnu obeť taktiež je nezmyslom, pretože Kristus nepriniesol obeť v tom zmysle, že by Otcovi zaplatil niečo, čo my platiť už nemusíme.⁹ Ježiš Kristus sa obetoval Otcovi v tom zmysle, že sa mu celý daroval. Nič si nenechal pre seba a svojou dokonalou poslušnosťou sa celý stal Bohu milou obetou. Vo svojej spravodlivosti bol dokonale stotožnený s Otcom. Toto však neurobil namiesto nás v tom zmysle, že my niečo také už robiť nemusíme. Takáto predstava by nás totiž doviedla k záveru, že hriech je zrušený nie odvrátením sa od neho ale akýmsi zaplatením adekvátnej pokuty, ktoré namiesto nás vykonal Kristus a tak Boh vďaka Kristovej dokonalej obete môže tolerovať našu hriešnosť, čo je absurdné.

Spása je v tom, že sa človek dokonale odvráti od hriechu. A keďže to dokonale nedokáže, prichádza na svet Boh, aby ako človek prežil dokonale poslušný život a následne aby takýto život žil prostredníctvom každého, kto má vierou účasť na jeho živote. Preto Pavol vyhlasuje, že kresťan musí prinášať Bohu obeť. Nie však ako pohan, teda čiastku zo svojho majetku, aby si uzmieril Boha. Kresťan prináša Bohu ako obeť celý svoj život. Nič si nenecháva pre seba, celý svoj majetok, všetky svoje životné plány a nároky zveruje do Božích rúk, a to nie preto, že by chcel Boha uzmieriť a utíšiť jeho hnev, ale preto, že túži žiť v spoločenstve s Bohom, ktorý ho miluje a ktorý je schopný zabezpečiť mu večný život v raji (porov. Rim 12,1). Túto obeť celého svojho života je kresťan schopný prinášať Bohu práve preto, že má účasť na Kristovom živote, ktorý sám je dokonalou a Bohumilou obetou.

Až keď Pavol toto všetko vyloží, má preňho zmysel upozorňovať kresťanov na morálne zásady. Kým človek nezmyšľa podľa evanjelia, nemá veľký význam povzbudzovať ho k morálnemu životu, pretože nemá ani silu ani motiváciu, aby konal za každých okolností spravodlivo. Preto viac ako k zvýšenému úsiliu Pavol povzbudzuje k zmene zmýšľania podľa evanjelia, ktoré potom prirodzene a spontánne privádza človeka ku konaniu v súlade s Božou vôľou (porov. Rim 12,2).

Pavol tu veľmi stručne naznačuje fakt, že mať účasť na Kristovom živote znamená byť živým údom tajomného tela Ježiša Krista (porov

⁸ Porov. DS 1754, Porov. GEORGE, B.: *Kresťanstvo pre všedný deň*. Ostrava : Vydavateľstvá kresťanských sborů, 1992, s. 55-58.

⁹ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 330-332.

Rim 12,4-5), z čoho prirodzene vyplýva konanie totožné s Kristovým konaním. Ruka či noha Kristovho tela totiž koná to, čo chce Kristus sám. To potom jednoznačne vedie k skutkom lásky voči ostatným kresťanom a k jednotnému zmýšľaniu kresťanov (porov. Rim 12,16), keďže sú si navzájom údmi toho istého tela. No taktiež to vedie k láske aj k nepriateľom (porov. Rim 12,14.17.20-21), pretože Kristus miluje všetkých bez rozdielu, nie na základe ich skutkov, ale preto, že podstatným znakom života Ježiša Krista je bezhraničná láska.

Ďalším znakom kresťanského morálneho života je trpezlivosť v ťažkostiach (porov. Rim 12,12). Kresťan sa nemusí znepokojovať a už vôbec nemusí zúfať, keď niečo nevyjde podľa jeho plánov a nárokov, pretože všetkých svojich plánov a nárokov sa vzdal, keď sa rozhodol prestať žiť svoj vlastný život a namiesto neho prijal účasť na Kristovom živote s Kristovými plánmi a nárokmi. Veriaci kresťan už nepatrí sebe, ale stal sa Kristovým vlastníctvom, tak ako je Kristovým vlastníctvom jeho vlastná ruka či noha (porov. Rim 14,7-8). Neexistuje nič, čo by Krista poškodilo alebo zničilo. Kristus totiž premohol svet (porov. Jn 16,33) a zvíťazil nad smrťou (porov. Rim 6,9), preto žiť Kristov život znamená v konečnom dôsledku víťaziť nad akýmkoľvek ťažkosťami a takýto život neomylné smeruje k vystúpeniu do neba. A tak akákoľvek nervozita, nespokojnosť, netrpezlivosť či zúfalstvo je znakom, že s vierou dotyčného kresťana v Kristovo zmŕtvychvstanie a v účasť na jeho živote nie je niečo v poriadku. Buď je to úmyselné odmietnutie týchto právd viery a tým sa človek vracia do svojho hriechom prekliateho a smrteľného života (porov. Rim. 8,9), alebo to, čomu človek teoreticky verí, ešte dokonale neaplikoval do svojho praktického života, keďže za určitých okolností si pre svoju ľudskú slabosť a nepozornosť ešte úplne neuvedomuje dôsledky svojej viery, čo by mohlo byť charakterizované ako všedný hriech, z ktorého sa človek uzdravuje celý život tým, že si čoraz viac a hlbšie uvedomuje dôsledky, ku ktorým jeho viera vedie.¹⁰

Kresťanský morálny život je charakteristický tiež poslušnosťou vrchnosti, keďže vrchnosť používa Boh (porov. Rim 13,1-2), aby učil človeka vzdávať sa svojej vôle, a tak aby sa človek mohol učiť poslušnosti, čo je opakom hriechu.

A napokon Pavol pripomína, že veriaci kresťan nie je sudcom svojich blížnych a ich posudzovanie nepatrí do jeho kompetencie, pretože oni patria svojmu pánovi, ktorému sa budú zodpovedať a ich pánom je Ježiš Kristus (porov. Rim 14,4). Povolaním kresťana je, aby bol svojmu blížnemu všemožne nápomocný, aby prispieval k budovaniu jeho viery (porov. Rim 14,19) a aby trpezlivo znášal jeho slabosti (porov. Rim 15,1). Ako účastný na Kristovom živote si toto všetko môže dovoliť,

¹⁰ Porov. DS 1537, 1573.

lebo charakteristikou Kristovho života je aj trpezlivé znášanie urážok (porov. Rim 15,3) a prijímanie hriešnikov s láskou (porov. Rim 15,7).

Záver

Pavlovi veľmi leží na srdci starosť o to, aby túto pravú vieru, ktorú v tomto liste Rimanom ohlásil, neprekrútili nejakí falošní učitelia (porov. Rim 16,17). Je dôležité si uvedomiť, že spásu prináša nie samotná horlivosť a snaha žiť spravodlivo, ale úsilie o spravodlivosť podľa pravého poznania, pretože inak sa človek k spravodlivosti a spáse nedopracuje (porov. Rim 10,2-4).

Z Pavlových listov možno jasne cítiť, že si svoj kresťanský život skutočne s radosťou užíval. Bol nadšený tým, že Krista spoznal a za nič by ho nevymenil. Presne túto radosť z Kristovho spasiteľného diela a z pravej viery, ktorú sám naplno zažíval, praje na záver tohto svojho Listu Rimanom (porov. Rim 15,13).

Zoznam použitej literatúry

- DENZINGER, H. - SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, Freiburg Br. 1965.
- GEORGE, B.: *Kresťanstvo pre všedný deň*. Ostrava : Vydavatelství křesťanských sborů, 1992.
- HERIBAN, J.: Úvod do listu Rimanom in : *Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Trnava : SSV, 1996.
- KREMER, J.: *Evanjelium o Ježišovej smrti a zmŕtvychvstaní*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1993.
- KIŠIDAY, F.A.: *Náboženstvo, Stručný úvod do náboženskej teórie*. Košice : 1992.
- NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*. Praha : Krystal OP, 2007.
- POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- ŠOKA, S.: *Stručný úvod do filozofie – ETIKA*. Košice : 1992.

Sviatosť kňazstva podľa sv. Tomáša Akvinského

RADOVAN ŠOLTÉS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Sacrament of sacerdoty is after Thomas Aquinas aimed at good of community and at personal good of priest. It has its place in historic-theological tradition of the Church and it shows to mystical unity of believers with Christ, from who the sacraments and the gifts consequent upon it come from. It is characterized mainly by power to communicate the sacraments, among which Eucharist has special position. But at the same time Thomas points out the personal testimonial of sanctified, who should be by his own exemplary life the witness of hope for eternal life. It follows also the pastoral action, which is based on evangelization and preparing God's people for meet Christ.*

Key words: *Thomas Aquinas. Sacrament. Sacerdoty. Consecration. Eucharist.*

Sviatosti patria k Božím darom, ktoré prijímame skrze Cirkev, aby sme dosiahli spoločenstvo s Bohom. Jednou zo siedmich sviatostí je sviatosť kňazstva, cez ktorú Boh vedie svoju Cirkev a sprostredkúva ostatné sviatosti veriacemu ľudu. Podľa sv. Petra (Porov. 1Pt 2,5-9) všetci máme vďaka krstu účasť na kňazstve Krista, ale okrem toho jestvuje aj osobitná účasť, ktorá má charakter sviatosti a je osobitným povolaním do služby spoločenstvu. Preto sviatosť kňazstva nie je len osobným posvätením jednotlivca, ale je najužším spôsobom zviazaná s úradmi služby v Cirkvi. Vývoj tejto sviatosti má korene v Starom zákone, ale naplno bol rozvinutý až Kristovým ustanovením apoštolov za nástupcov a skrze nich ich nástupcov biskupov a kňazov. Cirkev tento dar reflektovala v celej Tradícii a tak sa aj samotná forma a chápanie tejto sviatosti postupne vyvíjala. Teraz si priblížime pohľad sv. Tomáša Akvinského na sviatosť svätenia, ako ju predstavil vo svojom diele *Theologická summa*.

1 Všeobecné chápanie sviatosti

Tomáš Akvinský chápe sviatosť ako *znamenie*, ktoré odkazuje na tajomstvo človeku zahalené: „Viditeľná obeť je sviatosťou, to znamená

svätým znamením neviditeľnej obety.¹ Nie každé znamenie, ktoré odkazuje k duchovnému životu je sviatosťou. Tomáš má na mysli *sväteníny*, ktoré sú súčasťou nášho života, ale ešte nepatria k sviatostiam. *Sviatosť* je sviatosťou práve preto, že spôsobuje *účinky*, ktorými sa sprostredkúva človeku milosť a človek je ňou posväcovaný. „Sviatosť znamená vlastne sám cieľ posvätenia. Ale cieľ posvätenia je život večný.“² Sviatosť je teda znamenie, ktoré má reálny vplyv na svätosť človeka a pomáha mu na ceste k večnému životu.

Tomáš sa pýta, či je sviatosť vždy spojená so zmyslovou vecou³. Myslí sa tým materiál sviatosti. Tomáš hovorí, že sa nevyžaduje, aby sviatosť bola zmyslovou vecou, pretože, odvolávajúc sa na citát Jánovho evanjelia, ktoré hovorí o duchovnosti Boha a klaňaní sa Bohu v duchu a pravde (Porov. Jn 4,23), sviatosť má upriamiť človeka na Božie kráľovstvo a tak ako je účinok zmyslovej veci zmyslový, tak je aj účinok rozumovej veci rozumový. To znamená, že vzťah k Bohu sa odohráva práve na rozumovej rovine, v ktorej sa človek rozhoduje pre Boha, ktorého poznáva a aj miluje. Sviatosť teda môže mať aj nemateriálny prejav. Môžeme napríklad hovoriť o Božom slove, ktoré je zachytené vo Svätom Písme. Text nie je niečo zmyslové, ale má duchovný – rozumový charakter a predsa spôsobuje účinky, ktoré keď vplývajú na dušu a rozum človeka ovplyvňujú aj telesné prežívanie, pretože človek je jednotou duše a tela.

Z toho vyplýva, že vzťah človeka k Bohu sa uskutočňuje sprostredkovane, pretože človek nie je len duchovnou bytosťou. Boh sám prichádza takým spôsobom, aby mu človek mohol porozumieť. Hľadá spôsob a „reč“, cez ktoré by sa zjavil a prihovril. Má veľký záujem o svoje stvorenie a skláňa sa k nám, aby preklenul nemožnosť priamej komunikácie z našej strany. My sami to nedokážeme. Už svätý Irenej hovorí, že „je nemožné poznať Boha bez Boha.“⁴ „Zjavenie sa však deje nielen vo vnútri jednotlivého človeka, ale aj vo forme výmeny skúsenosti medzi ľuďmi.“⁵ Boh môže byť vnímaný tak, ako sa zjavil a zjavuje v iných ľudoch, v udalostiach i v celom stvorení. Preto je možné Boha zakúsiť tam, kde si ľudia vymieňajú svoje skúsenosti s Bohom, kde vyznávajú spoločné presvedčenie a kde z toho vyrastá spoločná modlitba.⁶ „A keď

¹ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa III.*, XL, čl.1. Olomouc : Krystal, 1937, s. 566.

² AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa III.*, XL, čl.3, s. 568.

³ Tomáš preberá pojmy, ktoré zaviedol už sv. Augustín, podľa ktorého každé vyjadrenie sviatosti obsahuje veci (*res*) a znamenia (*signa*). *Res* je teda obsah a *signum* je to, čo tento obsah označuje. Porov. MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí I*. Spišské Podhradie : CMBF UK, 1995, s. 19.

⁴ TENACE, M.: *Vybrané kapitoly z antropologie*. Velehrad : Refugium, 2001, s. 68.

⁵ Porov.: SLIVKA, D.: Učenie katolíckej cirkvi o Božom zjavení vo Svätom písme a v Tradícii na základe konštitúcie Dei verbum. In: *Študie z biblistiky a systematickej teológie*. Prešov: PRO COMMUNIO, o. z., 2006, 19 - 26.

⁶ MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí I.*, s. 5.

sa Boh zjavuje, nejde iba o informáciu o ňom, ale o sebadarovanie, sebazdeľovanie... Tu má pôvod sviatostný princíp, ktorý sprevádza a preniká celý príbeh vzťahu medzi Bohom a človekom.⁷

Môžeme povedať, že Boh vstupuje do nášho života cez symbol alebo znak, ktorý hovorí o jeho prítomnosti, aby nás tak spojil so svojím životom.⁸ Môžeme to vyjadriť aj iným spôsobom: „Aby sa Boh dostal k ľuďom, aby sa im mohol dať a prihovoriť, je prítomný v stvorenom médiu, ktoré si ponechá svoju stvorenú samostatnosť, ktoré má však za cieľ transparentiu smerom k Bohu. Toto stvorené médium Božej prítomnosti teológia nazýva sviatosť.“⁹

Pretože každá sviatosť má aj vonkajší charakter, čím sa stáva znamením neviditeľnej milosti Boha, Tomáš sa pýta, aký má byť *vonkajší znak*. Jeho odpoveď odkazuje na autoritu Boha: „Pretože posvätenie človeka je v moci Boha posväcujúceho, neprináleží človeku podľa svojho úsudku určovať veci, aby nimi bol posväcovaný, ale to musí byť určené z ustanovenia Boha.“¹⁰ Boh určuje, ktoré veci sa vezmú za znak tej-ktorej sviatosti. To vieme zo Svätého písma. Samozrejme, že Písmo nie je jediným zdrojom, z ktorého vychádzame. Pretože sa tvorilo v Tradícii cirkvi, k ustanoveniu sviatosti prináleží aj samotná *Tradícia*. Sám Tomáš upozorňuje, že až v Tradícii sa vyformoval počet sviatosti. Tomáš píše o rôznych pohľadoch, ktoré za sviatosti považovali aj sväteniny. Uvádza však, že sväteniny nemôžeme považovať za sviatosti, pretože „neprivádzajú k účinku sviatosti, ktorým je dosiahnutie milosti.“¹¹ Podobne aj „sviatosti“ Starého zákona sú len predobrazmi sviatosti. Sviatosti teda pochádzajú od Boha, pretože ich sila a účinok pochádza zo sily a milosti Boha, ale samotné realizovanie ustanovenia má aj ľudský aspekt, ktorý je v Tradícii. Tomáš píše, že: „hoci nie je všetko podané v Písme, predsa to má Cirkev z domáceho podania apoštolov.“¹² Apoštolí a ich nástupcovia zastupujú Boha čo do riadenia Cirkvi. Pretože ani oni sami nie sú zakladateľmi Cirkvi, tak im nie je umožnené ani založiť sviatosť. Jej pôvod je vždy len v Bohu.¹³

Za najhlavnejšiu sviatosť považuje Tomáš *Eucharistiu*, pretože skoro všetky sviatosti sa vykonávajú pri Eucharistii. Po stránke nutnosti je najdôležitejšia *sviatosť krstu*, pretože umožňuje prijatie Eucharistie a po stránke dokonalosti sviatosť *kňazstva* a *birmovania*. *Manželstvo* slúži pre spoločné dobro telesne, zatiaľ čo Eucharistia slúži pre spoločné dobro v duchovnom zmysle. Nakoniec považuje Tomáš *sviatosť pokánia*

⁷ MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí I.*, s. 5.

⁸ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1131. Trnava : SSV, 1998, s. 297.

⁹ MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí I.*, s. 6.

¹⁰ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa III.*, XL, čl.5, s. 571.

¹¹ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa III.*, LXV, čl.1, s. 620.

¹² AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa III.*, LXVI, čl.2, s. 605.

¹³ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa III.*, LXVI, čl.2, s. 605.

a *pomazania chorých* za sviatosti nižšieho stupňa, pretože nie sú zamerané na celkový kresťanský život o sebe, ale na liečenie duše.¹⁴

2 Sviatosť kňazstva

Sviatosti sú teda ustanovené pre posväcovanie človeka a majú mu napomáhať k spásu. Tieto sviatosti sprevádzajú človeka počas celého života v dôležitých životných udalostiach od narodenia až po smrť. To je znakom, že Boh je prítomný v celom ľudskom živote. Medzi tieto sviatostné znaky patrí aj sviatosť kňazstva, alebo posvätného stavu, ako ju nazýva Katechizmus Katolíckej cirkvi, ktorá má za úlohu pomáhať pri spásu iných. Je to sviatosť, ktorá má charakter *služiacej lásky*. „Udeľuje osobitné poslanie v Cirkvi a slúži na budovanie Božieho ľudu.“¹⁵

Tomáš sa v *Theologickej summe* touto sviatosťou zaoberá v siedmych kapitolách, ktoré sa zameriavajú na podstatu sviatosti a jej účinky; na rozličnosť svätení; na podmienky, ktoré charakterizujú prijímajúceho sviatosť svätenia; na vysluhovateľa a na prekážky prijatia tejto sviatosti a nakoniec na vzťah medzi svätením kňazským a biskupským.

2.1 Podstata sviatosti svätenia

Tomáš Akvinský chápe sviatosť svätenia ako *vonkajšie cirkevné označenie, ktorým sa odovzdáva duchovná moc*.¹⁶ Jej pôvod je v úmysle Boha, ktorý založil Cirkev na hierarchickom usporiadaní, ktoré má zaručiť poriadok v odovzdávaní sviatosti. Duchovná moc je spojená s úradom, čo sviatosť svätenia oddeľuje od ostatných sviatostí. Z toho vyplýva aj *zodpovednosť* prijímajúceho za to, ako bude s touto mocou zaobchádzať. V ostatných sviatostiach je prijímajúci v akomsi trpnom postoji, pretože účinky majú predovšetkým osobný charakter a slúžia pre dobro jednotlivca, ale sviatosť svätenia je v prvom rade prijatím moci pre službu druhým.¹⁷ „Moc sa odovzdáva z moci ako podobné z podobného...“¹⁸, čím Tomáš naznačuje hierarchické usporiadanie v Cirkvi a Apoštolskú postupnosť, ktorá je nevyhnutná pri odovzdávaní duchovnej moci. Odovzdávanie tejto moci, teda svätenie, patrí iba biskupovi.¹⁹ Úloha kňaza vyplývajúca z tejto moci je prvom rade zameraná na Eucharistiu. Má premieňať telo Krista a potom pripravovať Boží ľud k prijatiu tejto sviatosti.²⁰ Z tejto služby pramení aj jeho osobné posväcovanie.

¹⁴ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa III.*, LXV, čl.3, s. 622-623.

¹⁵ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1534, s. 389.

¹⁶ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXIV, čl.2. Olomouc : Krystal, 1940, s. 182.

¹⁷ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXIV, čl.4, s. 185.

¹⁸ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXIV, čl.4, s. 184.

¹⁹ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXVIII, čl.1, s. 209.

²⁰ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XL, čl.4, s. 223.

Vysviackou sa kňazi povyšujú do služieb Krista. Táto služba má trojaký charakter. Katechizmus Katolíckej cirkvi a Druhý vatikánsky koncil hovoria o službe učiteľa, kňaza a proroka.²¹ V tomto zmysle sa kňaz pripodobňuje Kristovi a slúži mu. Tomáš výslovne nepoukazuje na trojitý aspekt služby, ale služobný charakter kňazstva rovnako zdôrazňuje: „A preto iba Kristus je pravý kňaz, ostatní však sú jeho služobníci.“ Túto formulu preberá aj Katechizmus Katolíckej cirkvi a Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi.²² „Kristus je prameňom každého kňazstva, lebo starozákonný kňaz bol jeho predobrazom; ale kňaz nového Zákona koná v jeho osobe.“²³ Takto Tomáš poukazuje na úzke spojenie kňazstva s kňazstvom Krista.

2.1.1 Matéria a forma sviatosti

Keďže ustanovené sviatosti majú aj viditeľný znak, Tomáš uvažuje o matérii sviatosti svätenia. Píše: „Pretože pri prijatí svätenia akési posvätenie sa človeku dáva viditeľnými znameniami, je isté, že svätenie je sviatosť.“²⁴ Matéria tejto sviatosti nie je niečo viditeľné ako napríklad pri krste alebo Eucharistii. Matéria vo sviatosti svätenia má skôr ukázať moc, ktorá sa odovzdáva. V niektorých sviatostiach je potrebné materiou najprv posvätiť pre moc, ktorú obsahuje, ale nie v tejto sviatosti, píše Tomáš.²⁵ Materiou tejto sviatosti je moc, ktorá sa odovzdáva dotykom, cez vkladanie rúk a tá je nutne spojená so slovami konsekračnej modlitby, ktorá sa začína slovami: „*Prijmi moc prinášať v Cirkvi obeť...*“ Táto modlitba je formou sviatosti.

Tak prijímajúci prijíma moc od toho, kto ju má a je uschopnený ju odovzdávať ďalej. Táto moc v konečnom dôsledku pramení od samého Boha. Potom nasleduje odovzdanie kalicha a patény. Moc sa však neodovzdáva s kalichom a paténou, ale ako hovorí Tomáš: „Vložením rúk sa dáva plnosť milosti, aby boli schopní veľkých úkonov. A preto iba diakonom a kňazom sa koná vkladanie rúk, pretože im prislúcha rozdeľovať sviatosti [...] Ale pomazaním sú posväcovaní k dotyku nejakej sviatosti; a preto pomazanie sa koná iba kňazom, ktorí sa vlastnými rukami dotýkajú Kristovho tela: ako taký sa pomazáva kalich, ktorý obsahuje krv a paténa, ktorá obsahuje telo.“²⁶

Učenie Tomáša o matérii a forme vysviacky preberá neskôr aj Florentský koncil v *Dekréte pre Arménov*, kde hovorí o podaní kalicha

²¹ porov. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II., *Presbyterorum ordinis*, 1, Trnava : SSV, 1993, s. 61.

²² Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1545, s. 392.; *Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*, 324. Trnava : SSV, 2006, s. 107.

²³ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa* III., XXII, čl.4, s. 224.

²⁴ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňiek*, XXXIV, čl.3, s. 183.

²⁵ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňiek*, XXXIV, čl.5, s. 186.

²⁶ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňiek*, XXXVII, čl.5, s. 208.

s vínom a patény s chlebom a konsekračnej modlitbe.²⁷ Dnes sa teológia pridrižiava trochu iného chápania a za matériu sa považuje vkladanie rúk biskupa a formou je konsekračná modlitba, ktorú sa biskup v zapätí modlí. To zdôraznil už Pius XII. v Apoštolskej konštitúcii *Sacramentum ordinis*, keď vyhlásil, že matériou vysviacky je iba vkladanie rúk, formou sú slová, ktoré určujú zmysel tejto matérie a sviatostným účinkom je udelená moc a milosť Ducha Svätého.²⁸ Toto rozhodnutie potvrdil aj Pavol VI. roku 1968 pri príležitosti pokoncilovej liturgickej reformy sviatosti kňazstva a takto to predkladá aj súčasný Kódex kanonického práva (CIC) Kán.1009, § 2. a Zákoník východných katolíckych cirkví (CCEO) Kán. 744.

2.2 Účinky sviatosti svätenia

V druhej časti Tomáš uvažuje nad účinkami sviatosti svätenia a o predpokladoch prijatia tejto sviatosti. Tieto účinky majú ako osobný, tak aj komunitný charakter a týkajú sa celej Cirkvi. Tomáš píše: „Svätenie sa nedáva na liečenie jednej osoby, ale celej Cirkvi.“²⁹ Jej účinok je osobné posvätenie, ale aj *duchovná moc*, ktorou má prijímajúci slúžiť druhým, pretože je uschopnený k tomu, aby rozdeľoval ostatné sviatosti.

Sviatosť svätenia vtlača prijímajúcemu trvalý charakter – *nezmazateľný znak*. To znamená, že prijímanie sviatosti sa už nemôže opakovať. Moc, ktorú prijal a ktorou sa stáva účastným na Kristovom poslaní mu ostáva, aj keď môže byť za vážnych okolností dišpenzovaný od jej vykonávania. Nemôže ju však stratiť. Tomáš to vyjadruje na príklade laicizácie, keď „človek prestúpi do laického stavu, predsa v ňom zostáva charakter: čo je zjavné z toho, že keď sa vráti do duchovného stavu, neprijíma opäť svätenie, ktoré mal.“³⁰ Podobne to vyjadril aj Tridentský koncil, na ktorý sa odvoláva aj súčasný Katechizmus Katolíckej cirkvi, keď píše: „Kto bol platne vysvätený, môže byť, pravda, zo závažných dôvodov dišpenzovaný od záväzkov a úloh spojených s vysviackou alebo mu možno zakázať, aby ich vykonával. Ale nemôže sa už v striktnom zmysle znova stať laikom, lebo charakter vtlačený vysviackou zostáva navždy.“³¹ Povolanie a poslanie, ktoré dostal v deň svojej vysviacky, ho poznačujú natrvalo.

Katechizmus ešte zdôrazňuje *pneumatický charakter sviatosti*, ktorý sa prejavuje tým, že svätenec získava milosť Ducha Svätého vlastnú tejto sviatosti, ktorá mu umožňuje a posilňuje ho pri vykonávaní kňazského,

²⁷ Porov. NEUNER, J., ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : DK, 1993, s. 361-362.

²⁸ Porov. NEUNER, J., ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, s. 368.

²⁹ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXV, čl.1, s. 187.

³⁰ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXV, čl.2, s. 188-189.

³¹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1583, s. 401-402.

prorockého a kráľovského úradu Krista.³² Tomáš sa týmto aspektom výslovne nezaobrá.

V kontexte účinkov sviatosti svätenia Tomáš uvažuje nad potrebou krstu a sviatosti birmovania kandidáta. Podmienkou prijatia sviatosti svätenia je uschopnenie, ktoré vyplýva z *krstu*. Krst je podmienkou prijatia všetkých ostatných sviatosti, a preto aj sviatosti svätenia. Ak bol niekto vysvätený za kňaza bez krstu jeho svätenie je neplatné a nemôže vykonávať duchovnú moc vyplývajúcu zo sviatosti svätenia. Musí prijať krst a potom byť znova vysvätený.³³

Čo sa týka sviatosti *birmovania*, z vhodnosti, nie nutnosti je dobré, aby mal kandidát aj túto sviatosť. „Z vhodnosti sa vyžaduje celková dokonalosť, keď sa niekto stáva schopným k prijatiu svätenia; a jedným z toho je, aby bol birmovaný.“³⁴ Musíme upozorniť, že Tomáš hovorí o praxi Západnej tradície v Cirkvi, kde je sviatosť krstu a birmovania oddelená, hoci krst spolu s birmovaním a Eucharistiou tvoria jeden celok. Pastoračná prax totiž chcela zdôrazniť spoločenstvo kresťana s jeho biskupom, ktorý túto sviatosť udeľuje, zatiaľ čo na východe je krst slávený spolu so sviatosťou myropomazania a vysluhuje ju kňaz, ale tiež len krizmou, ktorú posvätil biskup. Tým je vyjadrená jednota uvádzania do kresťanského života.³⁵

2.3 Disponovanie a prekážky prijatia sviatosti svätenia

V ďalšej kapitole XXXVI. sa Tomáš zaoberá podmienkami, ktoré sa vyžadujú pre disponovanie prijímajúceho svätenie. Pýta sa na intelektuálne aj mravné okolnosti, ktoré môžu ovplyvniť prijatie sviatosti svätenia.

Tomáš zdôrazňuje *svätosť osobného života*, ktorá je prirodzenou podmienkou prijatia svätenia. Nie je to však nevyhnutnou podmienkou v zmysle platnosti vysviacky. Ak však niekto prijíma sviatosť v hriechu, hreší. „Má svätenie, ale s hriechom.“³⁶ osobná svätosť alebo hriešnosť nie je prekážkou vysluhovania sviatosti druhým. To uvádza aj Katechizmus: „Keďže prostredníctvom vysväteného služobníka koniec koncov pôsobí a uskutočňuje spásu sám Kristus, nehodnosť služobníka neprekáža, aby Kristus skrze neho pôsobil.“³⁷ Tomáš však upozorňuje na osobné svedectvo sväteného, ktorý má sprostredkovať Boha ľuďom, ku ktorým je poslaný a svedectvo jeho života bude aj známkou vierohodnosti jeho poslania.

³² Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1585, s. 402.

³³ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXV, čl.3, s. 189.

³⁴ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXV, čl.4, s. 190.

³⁵ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1289-1292, s. 332-333.

³⁶ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXVI, čl.1, s. 193.

³⁷ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1584, s. 402.

K ďalším podmienka patrí aj *intelektuálne poznanie*. Tomáš reaguje na námietku, že kňaz by mal poznať celé Písmo, pretože jeho úloha je odovzdávať Písmo ďalej. Tomáš túto námietku odmieta, ale upozorňuje na potrebu znalostí viery a mravov v takej miere, aby kandidáti vedeli vykonávať svoje poslanie.³⁸ Ide teda predovšetkým o znalosť takých právd, ktoré má ľud veriť a zachovávať zo zákona. Podľa úlohy a postavenia sväteného sa vyžaduje aj primeraný stupeň vedomostí. Túto intelektuálnu formáciu zdôraznil aj dekrét Druhého vatikánskeho koncilu *Optatam totius* o kňazskej výchove.³⁹

Zodpovednosť nie je len na prijímajúcom sviatosti, ale aj na tých, ktorí vyberajú kandidátov k vysviacke. Tomáš uvádza, že „Boh nikdy neopusti Cirkev tak, aby sa nenašli schopní prisluhovatelia, potrební pre potreby ľudu.“⁴⁰ Na druhej strane upozorňuje, že aj keby bolo málo kandidátov, je lepšie mať menej vysvätených, než veľa zlých.

K prekážkam sviatosti svätenia patrí v prvom rade *ženský rod*. Tomáš reaguje na námietku, ktorá hovorí o tom, že ženy majú možnosť mať účasť na prorockom poslaní. Úrad proroka je údajne väčší než úrad kňaza, pretože úlohou proroka bolo sprostredkovať vzťah medzi Bohom a ľudom, ku ktorému patria aj kňazi, ako to dosvedčujú texty Starého zákona. Námietka má na mysli skutočnosť, že v Starom zákone aj ženy mali účasť na prorockom úrade (Porov. Sdc 4,1n.).

Tomáš upozorňuje, že prorocko nie je sviatosť, ale dar. Sviatosť svätenia patrí len mužovi, pretože to vyplýva z Tradície a Nového zákona (Porov. 1Tim 2,12). Hoci Tomáš zdôrazňuje podrobenosť ženy mužovi, neponižuje hodnotu ženy. Práve naopak, poukazuje na skutočnosť, že žena a muž sa nelíšia čo sa týka duše. Obaja majú tú istú prirodzenosť. Niekedy je žena lepšia ako mnoho iných mužov. Nemožnosť vysviacky ženy je však odvodená od apoštolskej tradície. Na tú sa odvoláva aj súčasne Magistérium Cirkvi. Katechizmus poukazuje na skutočnosť, že Kristus si zvolil za apoštolov mužov. „Cirkev si je vedomá, že je viazaná touto voľbou samého Pána. Preto vysviacka žien nie je možná.“⁴¹ To opätovne potvrdil aj bývalý pápež Ján Pavol II. v Apoštolskom liste *Ordinatio sacerdotalis* z 31.5.1994. Tomáš ešte upozorňuje, že hoci ženy mohli kedysi zastávať úrad diakona (Porov. 1Tim 3,11), tento úrad, ako píše, bol iba podielom v nejakom úkone diakona, napríklad čítať homíliu v kostole. Nebol to však úrad, ako ho chápe súčasná Cirkev.⁴²

Ďalšou prekážkou je *neschopnosť užívať rozum* či už pre nedospelosť, alebo neschopnosť, pretože duchovná moc si vyžaduje schopnosť

³⁸ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, Doplněk, XXXVI, čl.2, s. 194.

³⁹ Porov. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II., *Optatam totius*, 13-17, Trnava : SSV, 1993, s. 117-121.

⁴⁰ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, Doplněk, XXXVI, čl.4, s. 196.

⁴¹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1577, s. 400.

⁴² Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, Doplněk, XXXIX, čl.1, s. 214.

rozumne ju používať. Tomáš píše: „Ale k vyšším sväteniam sa vyžaduje užívanie rozumu i zo slušnosti i z nutnosti príkazu, i pre sľub zdržanlivosti, ktorý majú pripojený, i preto, že sa im zveruje vykonávanie sviatosti.“⁴³

Sľub zdržanlivosti odkazuje aj na *celibát* kňazov. Túto podmienku Tomáš hlbšie nešpecifikuje, len spomína, že sväté svätenia (kňaz, diakon a subdiakon) „zabraňujú uzavretie manželstva a rušia už uzavreté. Ale štyri nižšie svätenia neprekážajú uzavretiu manželstva, ani nerušia uzavreté. Teda nie sú svätými sväteniami.“⁴⁴ Táto tradícia je vlastná Latinskej cirkvi, kde okrem trvalých diakonov sú za kňazov vyberaní spravidla slobodní muži.⁴⁵ Katechizmus uvádza, že „vo východných cirkvách je už od stáročí platná odlišná disciplína: kým biskupi sa vyberajú jedine spomedzi slobodných, za kňazov a diakonov môžu byť vysvätení aj ženatí muži. Táto prax sa už oddávna považuje za oprávnenú; títo kňazi vykonávajú užitočnú službu vo svojich spoločenstvách.“⁴⁶

Tomáš sa ešte zaoberá otázkou, či je prekážkou *vražda, otroctvo, nemanželský pôvod a telesná vada*. V prípade vraždy je to prekážka skôr z dokonalosti. Bolo by protirečením prijať vysviacku, ktorou sa má vysvätený pripodobniť Kristovi a na druhej strane Krista v druhom človeku zabiť. No nie je to neospravedlniteľná prekážka k prijatiu sviatosti.⁴⁷

Prekážky, ktoré uvádza Tomáš spomína, okrem ďalších, aj *Kódex kanonického práva* a *Zákonník východných katolíckych cirkví*.⁴⁸

V súvislosti s otroctvom Tomáš upozorňuje, že vonkajšia nesloboda nie je prekážkou a podobne nie je podstatnou prekážkou ani nemanželský pôvod, pretože ako píše: „Nemanželský narodení nenesú neprávost otca tým, že sú neschopní (prijat svätenie).“⁴⁹

Čo sa týka telesnej vady, Tomáš hovorí, že to nie je prekážka, ktorá vyplýva z nutnosti príkazu, ale ak by išlo o veľkú vadu, ktorá by spôsobovala značnú škvrnu na tvári, čo by mohlo aj zatemňovať jasnosť osoby (odrezaný nos), alebo by išlo o vadu, ktorá by mohla spôsobovať nebezpečenstvo pri vykonávaní služby (neschopnosť udržať kalich a pod.) môže byť kandidátovi zabránené svätenie.⁵⁰

⁴³ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXIX, čl.2, s. 215.

⁴⁴ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXVII, čl.3, s. 203-204.

⁴⁵ Porov. *Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*, 334, s. 109.; *Kódex kanonického práva*, Kán.1042. Praha : Zvon, 1994, s. 463.

⁴⁶ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1580, s. 401.

⁴⁷ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXIX, čl.4, s. 217.

⁴⁸ Porov. *Kódex kanonického práva*, Kán.1041-1044, s. 461-463.; *Zákonník východných katolíckych cirkví*, Kán.762-763.

⁴⁹ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXIX, čl.5, s. 218

⁵⁰ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXIX, čl.6, s. 219.

2.4 Rozlíšenie svätení a ich úkonov

Tomáš zdôrazňuje, že svätenie je zamerané k sviatosti Eucharistie. V Cirkvi však postupom času boli potrebné aj iné funkcie. Vzhľadom k tomu, že sa spoločenstvo rozširovalo, vniklo niekoľko svätení. Na prvom mieste je svätenie biskupa, potom nasleduje kňazstvo, diakonát a ďalšie nižšie svätenia ako subdiakonát, akolytát, lektorát, exorcista, žalmista, vrátnik. Tomáš hovorí len o troch sväteniach, ktoré sú „sväté“ a to kňaz, diakon a subdiakon.⁵¹

Katechizmus hovorí o troch stupňoch posvätného stavu, ktoré sa členia na služobne kňazstvo, kde patrí biskupská a kňazská vysviacka a diakonát, ktorý im má pomáhať a slúžiť.⁵² Služby udelené vysviackou sú pre organickú štruktúru Cirkvi nenahraditeľné: bez biskupa, kňazov a diakonov nemožno hovoriť o Cirkvi. Ostatné svätenia Tomáš nenazýva sväteniami v pravom slova zmysle, ale hovorí skôr o úradoch. S týmito službami totiž nie je spojená duchovná moc, ktorá je charakteristická pre kňazstvo. Preto Tomáš zdôrazňuje, že „nevyplýva z nutnosti vyšších svätení, aby niekto mal nižšie svätenia skôr, pretože moci sú rozličné, a jedna, čo do svojho pojmu, nevyžaduje inú v tom istom podmete.“⁵³ Poukazuje aj na skutočnosť, že rovnako v prvotnej Cirkvi niektorí boli vysvätení za kňaza, hoci predtým neprijali nižšie svätenia.

Pôvod týchto nižších svätení siaha do kresťanského staroveku. O diakonáte nachádzame zmienku v Skutkoch apoštolov 6,1. Ostatné úrady „vznikli po časoch apoštolských z praktickej potreby. *Exorcisti* spoluúčinkovali pri príprave na krst a pri jeho udeľovaní. *Lektori* zdajú sa byť nástupcami evanjelistov. Ich úlohou bolo starať sa o Písmo a tiež kázať. V 3. storočí sú už známi na Západe aj *akolyti* a *ostiari*, ktorí boli vrátnikmi pri cirkevných budovách a pri zhromaždeniach mali dozor na vstupujúcich.“⁵⁴ Všetky tieto úrady mali napomáhať jednote a rastu cirkevného spoločenstva. „Predovšetkým od Tridentského koncilu (1545-1563) sa pokladali len za sväteniny a boli iba prípravnými stupňami na prijatie diakonskej alebo kňazskej vysviacky.“⁵⁵

Podľa reformy Pavla VI. zverejnenej v Apoštolskom liste *Ministeria quaedam* z 15.8.1972 boli ponechané v Západnej Cirkvi iba tzv. „ustanovené“ služby: lektorát a akolytát, ktoré zahrňujú aj úlohu subdiakona. Biskupské konferencie môžu s dovoľením Apoštolskej Stolice ustanoviť aj iné služby, ako je napr. ostiárius, exorcista a katechista.⁵⁶ V súčasnosti môžu tieto úrady s poverenia biskupa vykonávať aj laici.

⁵¹ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXVII, čl.3, s. 204.

⁵² Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1554, s. 394.

⁵³ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXV, čl.5, s. 191.

⁵⁴ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny I.* Turčiansky Sv. Martin : Neografia, 1943, s. 83.

⁵⁵ *Viem, komu som uveril.* Rím : SÚSCM, 1987, s. 380.

⁵⁶ SCHMAUS, M.: *Sviatosti.* Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1986, s. 267.

Vo Východnej tradícii boli nižšie svätenia ponechané a sú súčasťou podmienok, ktoré sú kladené na kandidátov pre svätenie.⁵⁷ Subdiakonát udeľuje biskup podaním oráru kandidátovi. „Hlavnou úlohou subdiakona je pomáhať pri oltári a pomáhať služobníkom oltára: má obliekať kňaza, pripraviť všetko potrebné k slúženiu sv. liturgie, ak niet lektora, číta apoštol, stará sa o čistotu posvätných nádob a svietnikov, nepúšťa do svätyne nekonajúcich službu, vypravádza z bohoslužieb katechumenov.“⁵⁸

V tomto kontexte sa Tomáš zvlášť venuje otázke o sviatostnosti tzv. „venca“. Ide o vyholenie hornej strany hlavy, ktoré zdôrazňuje službu Bohu. Podstrihnutie na spôsob venca symbolizuje moc a dokonalosť, pretože je kruhového tvaru. To znamená, že tí, ktorí sú určení pre službu Bohu „dosahujú vladársku hodnosť a majú byť dokonalí v cnosti.“⁵⁹ Vyholenie hornej strany hlavy symbolizuje, aby sa ich myseľ zameriavala na božské veci a dolná strana, aby ich myseľ nebola zavalená časnými vecami.⁶⁰ Podstrihnutie však Tomáš striktne odlišuje od kňazskej vysviacky. Je to len príprava ku sväteniu. Tomáš veniec zaraďuje k iným požehnaniám a nižším sväteniam, ktoré nemajú duchovnú moc. Ako píše: „Nie je to žiadna duchovná moc; a preto vencom sa nevtláča charakter ani nie je svätením.“⁶¹ Tým jasne deklaruje sviatostný charakter posvätného stavu.

Symbolicky úkon podstrihnutia sa realizuje aj dnes vo Východnej tradícii a patrí k nižšiemu sväteniu lektora, ktoré udeľuje biskup podaním zapálenej sviece, podstrihnutím vlasov, podaním knihy Apoštol, stichára a pásu.⁶²

2.5 Udeľovateľ sviatosti svätenia a svätenie biskupov

V súvislosti s udeľovaním sviatosti svätenia Tomáš poukazuje na *úrad biskupa*, ktorý je jediný poverený udeľovať sviatosť birmovania⁶³, žehnať panny a svätiť kandidátov k službe svätenia. Aj keď spolu s biskupom pri kňazskej vysviacke vkladajú na hlavu svätenca ruky aj kňazi, pri diakonskej vysviacke iba biskup. Pápež, ktorý má plnosť veľkňazstva môže delegovať iného kňaza, aby vykonával funkciu biskupa v prípade sviatosti birmovania a udeľovania nižších svätení, ale nie ude-

⁵⁷ Porov. *Zákonník východných katolíckych cirkví*, Kán. 758, § 1.

⁵⁸ BOHÁČ, V.: *Liturgika II*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gajdiča, 1994, s. 25.

⁵⁹ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XL, čl.1, s. 220.

⁶⁰ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XL, čl.1, s. 220.

⁶¹ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XL, čl.2, s. 221.

⁶² Porov. BOHÁČ, V.: *Liturgika II*, s. 26.

⁶³ Ide o latinský obrad, kde je riadnym vysluhovateľom biskup. V súčasnosti môže dať biskup v prípade potreby splnomocnenie kňazom vysluhovať birmovanie. Avšak v nebezpečenstve smrti kresťana, mu môže udeliť birmovanie ktorýkoľvek kňaz. Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1313-1314, s. 338.

lovať sväté svätenia, ktoré majú bezprostredný vzťah ku Kristovmu telu.⁶⁴

Moc biskupa je trvalá a platí aj v prípade, keď je oddelený od Cirkvi. Tomáš píše, že aj heretici, ktorí prijali moc svätením, môžu vysluhovať sviatosti. Avšak ten, kto príjme svätenie od heretického biskupa, má ho síce platne a ostáva mu trvalý charakter, ale nedovolené, čím sa previňuje hriechom, proti Cirkvi.⁶⁵

Tomáš a zaoberá otázkou, či nad kňazskou mocou je ešte vyššia biskupská moc. Hovorí, že prvoradá úloha kňaza je vo vzťahu k Eucharistii – má premieňať Kristovo telo. To zdôraznil aj Druhý vatikánsky koncil.⁶⁶ V tomto zmysle je moc daná priamo od Boha a moc kňaza sa neodlišuje od moci biskupa alebo pápeža. Preto aj kňazi sú pravými kňazmi podľa vzoru Krista ako to zdôraznil aj Koncil: „Hoci kňazi nedosiahli vrchol veľkňazstva a vo vykonávaní svojej právomoci závisia od biskupov, predsa sú ich druhmi v kňazskej hodnosti a sviatostou kňazstva sú podľa vzoru Krista, najvyššieho a večného kňaza vysvätení za pravých kňazov Nového zákona.“⁶⁷

Druhou úlohou je pripravovať ľudí na prijatie Eucharistie. A to tým, že majú hlásať evanjelium, starať sa o veriacich a konať bohoslužby. Podľa Tomáša táto právomoc závisí od vyššej moci, ktorá vyplýva z hierarchického usporiadania Cirkvi. Kňaz nemôže rozhrešovať bez právomoci predstaveného a vykonávať činnosti, ktoré prináležia biskupovi. „A tak je zjavné, že musí byť biskupská moc nad kňazskou vzhľadom k druhotnému poslaniu kňaza, nie však vzhľadom k prvotnej úlohe (premenenie Kristovho tela).“⁶⁸ V tomto zmysle píše aj Katechizmus Katolíckej cirkvi, že: „Biskup dostáva plnosť sviatosti posvätného stavu, ktorá ho začleňuje do biskupského kolégia a robí ho viditeľnou hlavou partikulárnej cirkvi, ktorá mu je zverená. [...] Kňazi sú spojení s biskupmi v kňazskej hodnosti a zároveň od nich závisia pri vykonávaní svojich pastoračných úloh. [...] Od biskupa dostávajú na starosť určité farské spoločenstvo alebo určitú ekleziálnu službu.“⁶⁹

V tomto pastoračnom kontexte Tomáš píše, že nad biskupskou mocou je ešte *moc pápeža*. „Cirkev je jedno telo, ak sa má zachovať táto jednota, musí byť nejaká riadiaca moc vzhľadom k celej Cirkvi nad mocou biskupskou, ktorou je riadená každá partikulárna Cirkev: a to je moc pápeža.“⁷⁰ To potvrdzuje aj Druhý vatikánsky koncil keď hovorí:

⁶⁴ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXVIII, čl.1, s. 210.

⁶⁵ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XXXVIII, čl.2, s. 211-212.

⁶⁶ Porov. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., *Lumen gentium*, 28, Trnava : SSV, 1993, s. 102.

⁶⁷ Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., *Lumen gentium*, 28, s. 102.

⁶⁸ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XL, čl.4, s. 223.

⁶⁹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1594-1595, s. 404.

⁷⁰ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, *Doplňek*, XL, čl.6, s. 226.

„Rímsky pápež má totiž mocou svojho úradu námestníka Kristovho a Pastiera celej Cirkvi plnú, najvyššiu a všeobecnú právomoc nad Cirkvou, ktorú môže vždy slobodne vykonávať.“⁷¹ Aj keď táto moc má hierarchický charakter, pretože moc pápeža a biskupa sú podľa Tomáša toho istého rodu. „A preto každý hierarchický úkon, ktorý môže konať pápež vo vysluhovaní sviatosti, môže konať aj biskup; nie však každý úkon, ktorý môže vykonávať biskup, môže vykonávať kňaz v udeľovaní sviatosti. A preto v tých, ktoré sú biskupského svätenia, všetci biskupi sú si rovní, a preto ktorýkoľvek biskup môže iného vysvätiť.“⁷²

Aj keď má biskup účasť na tom istom kňazstve ako kňaz, má vyššiu moc v hierarchických úkonoch. Avšak vzhľadom k vysluhovaniu Eucharistie, ku ktorej je zamerané kňazské svätenie, biskup nemá väčšiu moc než kňaz. Preto Tomáš hovorí, že „vzhľadom k tomu biskupstvo nie je svätenie.“ To učil pred Tomášom aj Peter Lombardský, že vzhľadom na Eucharistiu a moc pokánia, ktorá nemôže byť ničím prekonaná a ktorá nemôže byť zintenzívnená ani biskupskou vysviackou, biskupská vysviacka nie je svätenie.⁷³ Biskupská moc má však aj hierarchický charakter a tak vzhľadom na jurisdikciu moc biskupa prekračuje moc kňaza a preto sa hovorilo o vysviacke biskupa. Tomáš hovorí, že ide o úrad, ktorý má posvätný charakter a preto „keďže biskupstvo v úkonoch hierarchických voči tajomnému telu má moc nad kňazskou, biskupstvo je svätenie.“⁷⁴ To zdôraznil aj Tridentský koncil, keď učil, „že pri *vysviacke* za biskupov, kňazov a na iné posvätné stupne sa nikdy nevyžaduje súhlas alebo povolenie či splnomocnenie od ľudu alebo akejkolvek svetskej moci alebo vlády...“⁷⁵ Otázka o tom či biskupská vysviacka je sviatosťou však ostáva otvorená aj na Florentskom a Tridentskom koncile.

O biskupskej vysviacke otvorene hovorí Pius XII. v apoštolskej konštitúcii *Sacramentum ordinis*,⁷⁶ no jednoznačné vyjadrenie zaznelo na Druhom vatikánskom koncile v konštitúcii *Lumen gentium*, kde koncilový Otcovia uvádzajú: „Tento svätý cirkevný snem učí, že sa biskupskou vysviackou udeľuje plnosť sviatosti kňazstva, ktorú i cirkevná liturgická prax i výroky svätých Otcov označujú ako najvyššie kňazstvo a vrchol posvätnej služby. Biskupskou vysviackou sa so svätiteľskou mocou udeľuje aj učiteľský úrad a právomoc; tie sa však vzhľadom na svoju povahu môžu vykonávať iba v hierarchickom spoločenstve s Hlavou a údmi biskupského kolégia. [...] Vkladaním rúk a konsekračnými

⁷¹ Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., *Lumen gentium*, 22, s. 92.

⁷² AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, Doplněk, XL, čl.6, s. 226.

⁷³ Porov. MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí II*. Spišské Podhradie : CMBF UK, 1996, s. 48.

⁷⁴ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, Doplněk, XL, čl.5, s. 224

⁷⁵ NEUNER, J., ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, s. 364.

⁷⁶ Porov. NEUNER, J., ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, s. 368.

slovami sa udeľuje milosť Ducha Svätého a *vtláča posvätný charakter*, takže biskupi vynikajúcim a viditeľným spôsobom zastávajú úlohu samého Krista ako Učiteľa, Pastiera, a Veľkňaza a konajú v jeho mene.⁷⁷ Týmto bol prekonaný názor, že biskupská vysviacka nepridáva nič podstatné ku kňazskej vysviacke.

Zhrnutie

Sviatosť kňazstva je teda podľa Tomáša službou v Cirkvi a darom od Boha skrze Cirkev. Je zameraná na službu pre dobro spoločenstva a tým aj pre osobné posvätenie kňaza. Táto úloha si vyžaduje rozvíjanie hlbokej viery a čnosti, aby sa svätenec stále viac približoval k obrazu Krista, k čomu je touto sviatosťou povolaný. Zjednocovanie sa s Kristovým duchom je najväčším svedectvom, ktorým môže ohlasovať Božie kráľovstvo. Moc, ktorú prijíma od Boha skrze Cirkev a svojho biskupa je predovšetkým v premieňaní chleba a vína na Kristove telo a krv. Kňazstvo je tak v prvom rade eucharistickou službou, ktorú prináša ostatným ľuďom. Z toho vyplýva aj ďalšie pastoračné pôsobenie, ktoré je založené na hlásaní evanjelia a pripravovaní Božieho ľudu pre stretnutie sa s Kristom v Eucharistii na zemi, čo je predobrazom eschatologického stretnutia sa s Kristom vykupiteľom vo večnosti, ku ktorej sú všetci, ako kňazi aj laici, rovnako povolaní.

Zoznam použitej literatúry

- AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa III*. Olomouc : Krystal, 1937.
 AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa, Doplněk*. Olomouc : Krystal, 1940.
 BOHÁČ, V.: *Liturgika II*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1994.
 Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., *Lumen gentium*. Trnava : SSV, 1993.
 Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II., *Optatam totius*. Trnava : SSV, 1993.
 Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II., *Presbyterorum ordinis*. Trnava : SSV, 1993.
Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 1998.
Kodex kanonického práva. Praha : Zvon, 1994.
Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 2006.
 MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí I*. CMBF UK, 1995.
 MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí II*. Spišské Podhradie : CMBF UK, 1996.

⁷⁷ Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., *Lumen gentium*, 21, s. 90-91.

- NEUNER, J., ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magisteria*. Trnava : Dobrá kniha, 1993.
- SLIVKA, D.: Učenie katolíckej cirkvi o Božom zjavení vo Svatom písme a v Tradícii na základe konštitúcie Dei verbum. In: *Študie z biblistiky a systematickej teológie*. Prešov: PRO COMMUNIO, o. z., 2006.
- SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1986.
- Sväté písmo*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995.
- ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny I*. Turčiansky Sv. Martin : Neografia, 1943.
- TENACE, M.: *Vybrané kapitoly z antropologie*. Velehrad : Refugium, 2001.
- Viem, komu som uveril*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1987.
- Zákonník východných katolíckych cirkví*. (elektronický zdroj).

Rodina ako dôležitý subjekt pastorácie

RICHARD LIPTÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Family is the basic cell of society life. It is society of love, which creates close community of man and woman, but also larger one of all family members. The family and the matrimony are living organism which needs everyday and in every time to deal with many changes resulting from heart of family or from outdoor. Just these needs are dealt by family pastoration. Its fundament and aim is to reach its own origin, concrete face. The family pastoration has two preffered items: redemption of man and transformation of human society. Today family pastoration should present at first experience of concrete existing matrimony. It should show the importance of matrimony sanctity for current year of spouses and family, for reciprocal giving everybody to each other, for searching the place among tasks of Christian society, tasks of all society. Today pastoration must be the offer of concrete help.*

Key words: *family, matrimony, Church, pastoration, community*

Slovo pastorácia pochádza z biblického obrazu Ježiša Krista ako Dobrého pastiera, čo samo osebe naznačuje, že má v sebe aktívny charakter. Samotnú Pastorálnu teológiu môžeme v širšom zmysle definovať ako praktickú teológiu, v striktnom zmysle je to veda o priamych úkonoch Cirkvi, teologická reflexia o komplexe aktivít, cez ktoré sa Cirkev uskutočňuje, teologická vedecká činnosť, veda o spolupráci Cirkvi v božskej rovine spásy. Nie je ľahké definovať teologickú disciplínu, ktorá ešte hľadá svoj pravý charakter.¹

„Aj pastorálna teológia a praktická pastorácia majú účasť na nevýslovnom tajomstve lásky a moci Boha v dejinách, že nie sme nijakými agentmi nejakej propagandy, nejakého duchovného podniku, ale vyslancami Boha, majúcimi poverenie. Keď lepšie pochopíme a triežvo a presne preložíme do konkrétnych rozhodnutí a smerníc, čo obsahuje slovo pastorácia a apoštolát kňazov a laikov na všetkých poliach ľudského jestvo-

¹ Porov. SZENTMÁRTONI, M.: *Úvod do pastorálnej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 9-10.

*vania, keď to vykonáme jasne, učenlivo, so vzájomným porozumením, s veriacou dôverou....*²

Rodina, kresťanská rodina

„Rodina je základnou bunkou života spoločnosti. Je to prirodzená spoločnosť, v ktorej sú muž a žena povolaní k tomu, aby sa dávali jeden druhému v láske a v dare života.“ (čl. 2207)³ Rodina sama osebe jednotlivcovi umožňuje, aby v nej našiel oporu, stotožňoval sa s ňou, zároveň mu ponúka slobodu k tomu, aby si budoval a zachoval svoju osobnú odlišnosť. Život v rodine sa pohybuje medzi pólom zdieľania a pólom osobného súkromia. Každá rodina má svoje subsystémy, ktorých hranice musia byť zreteľné a za jasných podmienok prekročiteľné. Iba v takomto prípade môžeme hovoriť o „funkčnej“ rodine.⁴ Je systémom, teda štruktúrovaným celkom zloženým z prvkov vo vzájomnej interakcii, komunikácii.

Sväté písmo hneď v prvých kapitolách hovorí o prvej ľudskej rodine, ktorú predstavuje ako produkt stvoriteľského diela.⁵ *„Manželstvo a rodina ustanovené Bohom už pri samom stvorení vnútorne smerujú k tomu, aby sa naplnili v Kristovi, a potrebujú jeho milosť, aby sa vyliečili z brieču a aby sa vrátili k svojmu počiatku, to je k plnému poznania a uskutočňovaniu Božieho plánu.“*⁶ Rodina je produkt, ktorý v sebe zároveň nesie funkciu domova, domácnosti, spoločného stola, pestovania duchovných, mravných a náboženských hodnôt.⁷ Rodina je spoločenstvo lásky, ktoré tvorí úzke spoločenstvo muža a ženy, ale i širšie spoločenstvo všetkých osôb v rodine. Ján Pavol II. poslanie rodiny opisuje slovami: *„Všetci členovia rodiny, každý podľa vlastného daru, dostávajú milosť a úlohu, aby deň čo deň budovali spoločenstvo osôb tak, žeby sa rodina stala „akousi školou úplnejšej ľudskosti“.“*⁸

Schaefferová predstavuje rodinu ako spoločenstvo ľudí, *„pre ktoré má povolanie vytvárať útočisko v zlých časoch cemu života. Kresťanská rodina má dávať poznanie, že ľudia sú dôležitý v tomto živote aj z hľadiska večnosti.“*⁹ Znamením kresťanskej rodiny je každodenné pre-

² RAHNER, K.: *Kresťan v dnešnom svete*. Trnava : Dobrá kniha, 1994, s. 201.

³ *Katechismus Katolíckej cirkve*. Praha : ZVON, 1995, s. 542.

⁴ Porov. MATOUŠEK, O.: *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha : SLON, 2003, s. 83.

⁵ *„Muž opúšťa svojho otca a svoju matku a prilne k svojej manželke a dvaja budú jedným telom“* (Gn 2,24).

⁶ VOJTKO, S.: *Krátky náčrt teológie manželstva a rodiny Jána Pavla II.* Bratislava : Oto Németh, 2007, s. 71-72.

⁷ Rodina má citovú, mravnú, estetickú, hospodársko – ekonomickú, výchovnú a samozrejme biologickú funkciu. Porov. HÖFFNER, J.: *Manželství a rodina*. Brno : CDK, 1999, s. 32.

⁸ VOJTKO, S.: *Krátky náčrt teológie manželstva a rodiny Jána Pavla II.* Bratislava : Oto Németh, 2007, s. 37-38.

⁹ SCHAEFFEROVÁ, E.: *Co je rodina?* Praha : Návrat domu, 1995, s. 79.

javovanie lásky v podmienkach bežného života, v okamžikoch, keď je príležitosť ukázať, že láska je trpezlivá. Je to stredisko pre formovanie medziľudských vzťahov. Je umeleckým dielom, ktoré sa neustále vyvíja a neustále mení. Rodina je prostredím, v ktorom sa človek môže vyvinúť tak, ako by mal. Samotný kresťanský pár je elementárnym, prvotným spoločenstvom, ktoré sviatostne ukazuje vzťah medzi Kristom a Cirkvou, a z toho vzťahu, ktorého je znakom, vyvodí spoluúčasťou kapacitu posväcovania a poslania, ako aj silu svedectva. Iné koncilové formuly sú viac funkčnej povahy, ako „domáca svätyňa Cirkvi“, „prvá a vitálna bunka spoločnosti“.¹⁰ „*Kresťanská rodina je „špecifickým vyjadrením a uskutočnením ... cirkevného spoločenstva ... Preto teda môže a má byť nazývaná „domácou cirkvou“.*“ (čl. 2204)¹¹

Cirkev rodí, vychováva a zveľaďuje kresťanskú rodinu čím plní svoje spásnosné poslanie. Na druhej strane kresťanská rodina je zase povolaná, aby sa vedome a činne zúčastňovala na poslaní Cirkvi. Kresťanská rodina je spoločenstvo v dialógu s Bohom, veriace a evanjelizujúce spoločenstvo, spoločenstvo v službách človeka.¹² Manželstvo a rodina je komunita, v ktorej je prítomný Ježiš Kristus. Sú zamerané na dobro manželov a k plodeniu a vychovávaní detí. Manželská láska a plodenie detí vytvárajú prirodzene medzi členmi rodiny osobné vzťahy a základnú zodpovednosť. Narodením dieťaťa manželstvo dospieva do rodiny. (čl. 2201)¹³

Pápež Benedikt XVI. pri otvorení cirkevného kongresu o rodine povedal: „*Manželstvo a rodina v skutočnosti nie sú náhodným sociologickým konštruktom, plodom určitých historických a hospodárskych okolností. Naopak, otázka správneho vzťahu muža a ženy má svoje korene v najhlbšej podstate ľudského bytia a môže nájsť svoju odpoveď, len ak budeme vychádzať z uvedeného základu.*“¹⁴

Postavenie rodiny v dnešnej spoločnosti

Neodmysliteľnou a trvalou úlohou pastorácie rodín je sprevádzanie jej členov po ceste spásy. Táto úloha sa však prispôsobuje a konkretizuje v jednotlivých historických etapách života Cirkvi na základe poznania situácie, v ktorej sa najmenšia spoločenská jednotka, rodina, v danom období nachádza. Sústredená pozornosť Cirkvi zameraná na obnovu

¹⁰ Porov. SZENTMÁRTONI, M.: *Úvod do pastorálnej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 65.

¹¹ *Katechismus Katolíckej cirkve*. Praha : ZVON, 1995, s. 542.

¹² Porov. TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*. Krakow : WN PAT, s. 216.

¹³ Porov. *Katechismus Katolíckej cirkve*. Praha : ZVON, 1995, s. 541.

¹⁴ *Rodina a kresťanské spoločenstvo*, Príhovor Svätého Otca Benedikta XVI. pri otvorení cirkevného kongresu rímskej diecézy 6. júna 2005. <http://www.rodina.kbs.sk/artic/es/File/B16%20Rodinam%20jun%202005.pdf>. (01.05.2009)

rodiny skrze prehľbovanie teológie manželstva a rodiny, počnúc Druhým vatikánskym koncilom cez pontifikát Jána Pavla II., cez prvú encykliku súčasného pápeža Benedikta XVI., ukazujú na nevyhnutnosť prehĺbenia pastorácie rodín vo svetle povolania človeka k láske ako jednu z najdôležitejších úloh Cirkvi v súčasnej dobe.¹⁵ Medzi dokumenty, dávnejšie či súčasné, týkajúce sa témy nepochybne patria dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes*, *Sacrosanctum concilium*, *Presbyterorum ordinis*, ale najmä apoštolská exhortácia Jána Pavla II. *Familiaris consortio*, o manželskom spoločenstve.

Pastoračnú starostlivosť o rodinu na celoslovenskej úrovni koordinuje Rada Konferencie biskupov Slovenska pre rodinu a mládež, ktorá už vydala niekoľko pastoračných pomôcok a príručiek. Ďalej na zlepšení pastorácie participujú diecézne a farské rady pre rodinu, manželia, rodičia, lekári, psychológovia, taktiež laické hnutia a iniciatívy a v každom dekanáte vybrané manželské páry.¹⁶

„Cirkev – ak má dobre splniť svoju službu – musí sa veľmi usilovať poznať situácie, v ktorých sa dnes realizuje manželstvo a rodina. Toto poznávanie je nevyhnutnou požiadavkou evanjelizácie. Lebo Cirkev má naozaj prinášať evanjelium Ježiša Krista, ktoré je nemeniteľné a vždy nové, do samých rodín, čo žijú v podmienkach súčasného sveta, a ktoré sú povolané, aby prijali Boží plán, ktorý sa ich týka, a aby žili podľa neho.“¹⁷

Faktory ovplyvňujúce pastoráciu v dnešnej dobe:

- šíriaci sa sekularizmus (chýba základná katechéza a v mnohých rodinách aj svedectvo života viery rodičov, viera sa stáva iba tradíciou či požiadavkou rodičov voči deťom)

- snaha o spochybnenie udržateľnosti modelu rodiny vychádzajúceho z trvalého zväzku jedného muža a jednej ženy

- prechod k postmodernej forme autonómneho typu rodiny (prináša mnohé negatíva no aj pozitíva) 4 základné oblasti negatív: izolovanosť rodín najmä vo väčších mestách, nepripravenosť mladých na zvládnutie manželských vzťahov a výchovu detí, nezamestnanosť a chudoba, násilie a závislosti v rodine...¹⁸ Rodina a manželstvo sú živý organizmus, meniaci sa celok, ktorý sa potrebuje vyrovnávať s radou zmien vychádzajúcich z vnútra rodiny či z vonku. V priebehu času sa štruktúra rodiny mení, pretvárajú sa v nej vzťahy medzi intimitou a osobnou autonómiou a taktiež sa transformujú hodnotové orientácie. Vývoj nie je bez problémový, a teda rodiny i manželstvá prechádzajú krízami. Okrem

¹⁵ Porov. KBS: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. SSV, 2007, s. 33.

¹⁶ Porov. *Pastoračný a evanjelizačný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2001-2006*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117735904>. (24.04.09).

¹⁷ Ján Pavol II.: Exhortácia *Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1993, s. 13.

¹⁸ Porov. KBS: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. SSV, 2007, s. 34.

predvídateľných, môžeme povedať zákonitých, môžu nastať krízy „katastrofické“, keď sa rodina musí vyrovnávať a meniť v súvislosti s traumami typu strata zamestnania, rozvod, úmrtie člena rodiny...¹⁹ V konflikto- vých manželstvách základné typy problémov vyplývajú z osobnosti manžela, manželského vzťahu, z časového vývoja vzťahu a z vnútorných i vonkajších situácií pôsobiach v manželstve.²⁰ Problémy so sebou prináša kríza mužskosti, otcovstva, ženskosti, materstva. Nielen v rodine, ale v celej spoločnosti vyvstáva problém, ako využiť voľný čas a my máme ešte stále problém preexponovanej zamestnanosti žien na úkor stability a mravnosti rodín i výchovy detí tam, kde je matka v pracovnom pomere. Kde niet tepla rodinného kozubu, ktoré vyžaruje z matky, z jej obetavej pozornosti voči členom rodiny, začína sa rozpad rodiny. Je treba hľadať cesty k návratu otcov rodín k náboženskému sebavedomiu a zodpovednosti za náboženské zmýšľanie a formovanie svojich rodín. Aby sa muži „nehanbili“ za náboženské prejavy, aby otcovia prežívali svoj voľný čas v kruhu rodiny vo vzájomnom dialógu.²¹

V mnohých z práve spomínaných situácií sa pastoračné úlohy prelínajú s povinnosťami štátu voči rodine, ako aj možnosťami rôznych rodinných a občianskych združení.

Manželstvo a rodina sú v kríze, a Cirkev sa priznáva, že zďaleka neurobila pre rodinu všetko, čo bolo jej povinnosťou. No Cirkev nepodlieha panike ani pri pohľade na tolké biely manželtiev a rodín. Je si vedomá, že „*manželstvo a rodina môžu prežívať krízy, i ťažké obdobia, ale nemôžu sa rozplynúť, zaniknúť, ako nezanikne nič, čo vyšlo z Božej ruky*“.²²

Úlohy rodiny a jej pastorácia

Vlastná starostlivosť Cirkvi o rodinu má pastoračný charakter. Samotná pastorácia rodín má dva prioritné prvky: spásu človeka a premenu ľudskej spoločnosti. „*Rodina a Cirkev – konkrétne farnosti [...] sú povolané užšie spolupracovať na tejto základnej úlohe, ktorú predstavuje formovanie osoby neoddeliteľne späté s odovzdávaním viery*“.²³

Pri termíne „tradičného pohľadu na rodinu“ je treba brať do úvahy na jednej strane pohľad Cirkvi na rodinu, na druhej pohľad spoločnosti

¹⁹ Porov. HÖFFNER, J.: *Manželtví a rodina*. Brno : CDK, 1999, s. 76.

²⁰ Porov. KRATOCHVÍL, S.: *Manželská terapie*. Praha : Portál, 2005, s. 81.

²¹ Porov. DUBOVSKÝ, P.: Príhovor na zahájenie seminára. In: *Psychológia a pastorácia. Rodina v centre pastoračnej starostlivosti. Zborník prednášok*. Bratislava : LÚČ, 1994, s. 9-10.

²² DUBOVSKÝ, P.: Príhovor na zahájenie seminára. In: *Psychológia a pastorácia. Rodina v centre pastoračnej starostlivosti. Zborník prednášok*. Bratislava : LÚČ, 1994, s. 8.

²³ *Rodina a kresťanské spoločenstvo*, Príhovor Svätého Otca Benedikta XVI. pri otvorení cirkevného kongresu rímskej diecézy 6. júna 2005. <http://www.rodina.kbs.sk/articles/File/B16%20Rodinam%20jun%202005.pdf> (01.05.2009)

na ňu. Kým pohľad spoločnosti tradičnú rodinu v dnešnej dobe spochybňuje, pri pastorácii je treba obidva pohľady, teda spoločenský aj kresťanský spojiť.

Pastorácia Katolíckej cirkvi si ako cestu obnovy rodín zvolila novú evanjelizáciu, dialóg s ľuďmi sice vzdialenými od života Cirkvi, no hľadajúcimi, ohlasovanie živého Krista rodinám vlažným vo viere, sprevádzanie rodín túžiacich po duchovnom raste a formáciu manželov a tých, ktorí sú zodpovední za pastoráciu rodín.²⁴

Pastorácia manželstva a rodiny sa nemôže obmedziť iba na dobrú predmanželskú katechézu, na slávnosť kresťanského sobáša, ale musí sa tiež vzťahovať na starostlivosť o rodinu ako „domácu cirkev“. V perspektíve je rodina spoločenstvom Božieho slova, miestom kultu, službou spoločenstva.²⁵ Teda nasleduje „údržba“ sviatosti manželstva, no nech je to radšej *„pokračujúca starostlivosť záhradníka o Božiu vinicu v homíliách, katechizácii, duchovných obnovách, v ochote prijať, vypočuť, poradiť a povzbudzovať. Konštantou pastorácie rodín sú sviatosti. Pastoračné úkony blízke sviatostnému životu, ktoré sa vyslужujú doma v rodinnom krugu: domáca spoločná modlitba, rodinné spoločenstvá, starosť o chorých, starých a núdznych...“*²⁶ Nielen sviatosť manželstva ale všetky sviatosti prispievajú podstatne k pastorácii rodín. Majú silu meniť človeka, najbližšie okolie, kresťanské spoločenstvo.

Ján Pavol II. vyjadruje pastoračnú starostlivosť predovšetkým o novo založenú rodinu ako povinnosť celého miestneho cirkevného spoločenstva pomáhať manželom chápať svoje nové povolanie a poslanie. (čl.69) Pastoračnú činnosť nazýva dynamickým prejavom povahy Cirkvi, ktorá ma poslanie viesť ľudí k spásu. V pastoračnej starostlivosti o rodinu, ktorá je zvláštnou formou pastoračnej služby, je sama Cirkev účinným počiatkom a hlavným činiteľom a to pomocou svojich štruktúr a pracovníkov. Predovšetkým sa to týka cirkevného spoločenstva - najmä farnosti, jedinečné miesto na tomto poli prináleží poslaniu kresťanských manželov a rodín, a to na základe milosti, ktorú dostali vo sviatosti či združenia veriacich.²⁷ Na farskej úrovni sú možnosti pre neformálny dialóg počas bežných akcií ktoré organizujú kresťanské združenia alebo samotné farnosti. Ďalej spolupráca kresťanov s občianskymi štruktúrami,

²⁴ Základný pastoračný program rodín v sebe podľa pastoračného plánu Katolíckej cirkvi na Slovensku 2001-2006 obsahuje tieto stupne, či priority: príprava na manželstvo – pred sobášom, príprava na rodičovstvo – pred krstom, výchova detí a mládeže – pred prvým sv. prijímaním a birmovkou, liturgia pre rodiny, stretnutia rodín, manželské rekolekcie, spoločenstva rodín.

²⁵ Porov. SZENTMÁRTONI, M.: *Úvod do pastoraálnej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 53-54.

²⁶ DERMEK, A.: Vysluhovanie sviatostí ako forma pastorácie rodín. In: *Psychológia a pastorácia. Rodina v centre pastoračnej starostlivosti. Zborník prednášok*. Bratislava : LÚČ, 1994, s. 18.

²⁷ Porov. Ján Pavol II.: *Exhortácia Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1993, s. 127-133.

s miestnou samosprávou, ktorá podporí rodiny a hodnoty, ktoré z nej vychádzajú. Využívanie jednoduchých prostriedkov typu detské ihrisko, klubovňa, letné tábory. Dôležitým prostriedkom oslovenia je takisto usporiadanie Dňa rodín alebo Stretnutie rodín, ktoré umožni nadviazať kontakty nielen s veriacimi ale aj s rodinami viery nepraktizujúcimi, i so samotným kňazom. Teda na farskom poli sú dva smery: tradičné rodiny treba vo viere prehľbovať, treba rozvíjať v nich vedomie spoločenstva a zároveň zapojiť do apoštolskej práce aj ostatných členov farnosti.²⁸

Prvotné miesto v pastoračii rodín prináleží biskupovi, ktorý sa stará a riadi pastoračiu rodín v diecéze. Biskup má byť prvý autor pastoračnej obnovy. Pre dobro pastoračie pomáha pastoračná rada. Biskupovi samozrejme pomáhajú kňazi. Rehoľníci, rehoľníčky a zasvätené osoby môžu prispieť k apoštolátu rodín a nemalou mierou pomáhajú v pastoračnej starostlivosti osobitne vyškolení laici.(čl. 73 – 75)²⁹ Formácia pre službu v rodine sa realizuje na viacerých úrovniach. Cestou akademického vzdelania cez inštitúty zamerané na otázky manželstva a rodiny, kde ide najmä o Pápežský inštitút Jána Pavla II. špecializovaný na štúdium otázok manželstva, rodiny so sídlom v Ríme.³⁰ Popri systematickom vzdelávaní je potrebné, aby odborníci v tejto problematike spolupracovali formou konferencií, odborných seminárov na národnej i diecéznej úrovni. Nemalou mierou môžu rodinám pomôcť aj pracovníci hromadných oznamovacích prostriedkov. Práve média môžu blahodarne pôsobiť na rodinný život, výchovu detí.

Čo sa dá v rodine povedať o dobrom otcovi, o dobrej matke, dá sa vo farnosti povedať o dobrom kňazovi. „*Kňaz v pastoračnej službe je spolupracovníkom na vykupiteľskom diele spásy, či už ide o farnosť alebo o jednotlivca. Kňaz preto musí byť mužom viery, pretože mocou svojho posolania musí zvestovať vieru i lásku Boha ohlasovaním Slova.*“³¹ Kňazovi sa však črtajú viaceré možnosti, ako vrátiť rodine teplo vzájomnej lásky, porozumenia, dialógu, napomôcť, aby smútok aj radosti boli spoločné všetkým členom rodiny. Práve on má priestor pre systematickú prácu orientovanú na rodinu. Rozvíjať to možno prežívaním liturgických slávností, hľadaním cesty na vťahnutie celých rodín najmä mladej a strednej generácie do týchto podujatí tým, že sa im rozdelí starostlivosť

²⁸ Porov. KBS: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. SSV, 2007, s. 36.

²⁹ Porov. Ján Pavol II.: *Exhortácia Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1993, s. 134-138.

³⁰ Na Slovensku je v súčasnosti viacero študijných odborov na teologických fakultách, orientovaných na vzdelanie pre oblasť starostlivosti o rodinu. Spomeniem Teologickú fakultu Trnavskej univerzity ako aj Inštitút rodiny v Bratislave pod vedením Teologickej fakulty Katolíckej univerzity. Samozrejme že je potreba zaradiť samostatný predmet teológia a pastoračia rodín do učebných osnov. Porov. KBS: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. SSV, 2007, s. 41.

³¹ TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*. Krakow : WN PAT, s. 220.

o jednotlivé činnosti. Samozrejme, že kňaz musí byť vnímavý na rozlišovanie stupňa viery tých, s ktorými sa stretáva. Muži môžu pomáhať ako miništranti, lektori, kostolníci, organisti ...³² Rodiny, ktoré prežívajú dar viery ako vzácny poklad, môžu prinášať obetné dary, čítať lekcie, starať sa o výzdobu a čistotu kostola. Prípravu a vysluhovanie sviatostí jednotlivých členov rodiny by mal kňaz zamerať na aktivitu a slávenie celej rodiny.³³ Jednou z možností, ako môže kňaz osloviť rodinu môžu byť aj stretnutia s nimi počas veľkonočných a vianočných spovedí. Aj keď u mnohých je spoveď iba vecou tradície, pri riešení problému v rodine im môže kňaz poskytnúť okrem duchovného povzbudenia aj kontakt na kresťanskú rodinnú poradňu alebo spoločenstvo rodín. „*Nemôžeme dosťatočne oceniť a pochváliť tých kňazov, ktorí sú ochotní viesť ľudí po cestách evanjelia sviatosťou pokánia a osobnými pastoračnými rozhovormi. Týmto prostriedkami ich totiž utvrdzujú v úsilí, pozdvihujú ich opätovne po páde a sú im vždy pripravení vhodne pomôcť.*“ (čl. 46)³⁴ Zároveň z úst kňaza: „*Odporičajú sa mnohé pastoračne pomôcky: od rodinných poradcov k rôznym asociatívnym formám spirituality, od trvalých ciest viery k praxi pokánia, pretože všetci v rodine sa otvárajú výchovnej reciprocite, dialógu, odpusteniu.*“³⁵ Ďalej je potrebné a zmysluplné, keď si kňaz „vychová“ vo svojej farnosti niekoľko vybraných rodín, ktoré môžu byť kvasom, soľou celej farnosti a života v nej.³⁶ „*Je úlohou kňazov, po nadobudnutí potrebného vzdelania o rodinných otázkach, napomáhať povolanie manželov v ich manželskom a rodinnom živote rozmanitými pastoračnými prostriedkami, blášaním slova Božieho liturgickým kultom a inou duchovnou pomocou, priateľsky a trpezlivo ich posilňovať v ťaž-*

³² V niektorých situáciách života Cirkvi musíme konštatovať slabú prítomnosť mužov. Napríklad pri liturgickej modlitbe v kostole, pri výchove či katechéze vlastných a iných detí, pri spolupráci na náboženských a kultúrnych podujatiach. Preto je treba, aby sa pastoračia zameriavala na spoločnú prítomnosť mužov aj žien, aby sa ich účasť na poslaní Cirkvi stala plnšou. Aby pastoračná činnosť Cirkvi bola presvedčivejšou a účinnejšou, no najmä aby muž a žena prezentovali prvé spoločenstvo osôb. Porov. VRABLEC, J., JARAB, J., STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice*. I. časť. Trnava : SSV, 1997, s. 89.

³³ Porov. DUBOVSKÝ, P.: Príhovor na zahájenie seminára. In: *Psychológia a pastoračia. Rodina v centre pastoračnej starostlivosti. Zborník prednášok*. Bratislava : LÚČ, 1994, s. 11.

³⁴ *Evangelií muntiandi*, Apoštolská exhortácia Pavla VI. čl. 46, <http://www.kbs.sk/?cid=1117103183> (25.04.2009)

³⁵ SZENTMÁRTONI, M.: *Úvod do pastoračnej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 66.

³⁶ „*Kolko starosti by si kňaz ušetril, keby sa obklopil mladými manželmi a naučil ich po kresťansky vychovávať malé deti a potom ich pripravovať na prvé sväté prijímanie. Rodiny by sa schádzali vo svojich mestských štvrtiach a spoločne by pripravovali svoje deti. Tento spôsob by bol ešte účinnejší, ako je individuálna príprava na prvé sväté prijímanie.*“ Porov. VRABLEC, J., JARAB, J., STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice*. I. časť. Trnava : SSV, 1997, s. 84.

kostiach a upevňovať v kresťanskej láske, aby sa vytvárali naozaj šťastné rodiny.“ (čl. 52)³⁷

Dôležité miesto medzi pastoračnými formami majú rodinné združenia a stretnutia rodín. Práve rodinné združenia by sa mali vynasnažiť vzdelávaním a svojou činnosťou povzbudzovať mladých a samozrejme manželov, najmä nedávno zosobášených, mali by sa usilovať vychovávať k manželskému, spoločenskému a apoštolskému životu, keďže ich spoluzodpovednosť za pastoračiu rodín je podstatná.³⁸ Je potešujúcou skutočnosťou, že medzi rodinami, ktoré tvoria tieto združenia, sa v nedávnom období zrodili mnohé iniciatívy v oblasti duchovného formovania rodín. Samotné stretnutia rodín sa mnohokrát stávajú pilierom, ktorý manželom, rodičom pomáha v realizácii úloh, ktoré z rodičovstva vyplývajú.³⁹ Praktický spôsob stretávania sa rodín má za cieľ duchovný rast jednotlivcov, rodín ako celku, výmenu informácií a názorov, získavanie náboženských vedomostí, povzbudzovanie vo viere vydávaním osobného svedectva...

Súčastou pastoračie rodín musí byť aj ponuka konkrétnej pomoci, ak sa rodina ocitne v ťažkostiach. Najmä mladé rodiny s malými deťmi, mnohobdetné rodiny, rodiny s hendikepovanými členmi sú mnohokrát odkázaný na sociálnu pomoc nielen zo strany štátu, ale najmä na úrovni farnosti aj zo strany Cirkvi. „Všetky aktivity Cirkvi sú vyjadrením lásky, ktorá sa usiluje o integrálne dobro človeka a hľadá jeho rozvoj v rôznych oblastiach ľudského života.“⁴⁰

*Chápanie pastoračie rodín skonkretizoval v programe ozdravenia kresťanských rodín Ján Pavol II., kde vyzdvihol potrebu viac priestoru venovať poznaniu Božieho plánu s človekom, vytvárať v rodinách pozitívny vzťah k Svätému písmu, poskytnúť rodinám kontakty na pozitívne príklady kresťanských rodín, pomáhať členom rodiny dorastať v štyroch kardinálnych čnostiach a budovať pekné vzťahy medzi rodinou a kňazom.*⁴¹

„Stabilná rodina“

Na obnovu pastoračie slovenských rodín je konkrétne zameraný program s názvom „Stabilná rodina“. Táto dlhodobá aktivita postavená na pokoncilových dokumentoch Cirkvi, reflektuje súčasnú radikálne

³⁷ *Gaudium et spes*, Pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu. čl. 52, http://www.kbs.sk/?cid=1118_410965

³⁸ Porov. *Gaudium et spes*, Pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu. čl. 52, http://www.kbs.sk/?cid=11_18410965

³⁹ Porov.: PALA, G.: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 253.

⁴⁰ KBS: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. SSV, 2007, s. 41.

⁴¹ Porov. VOJTKO, S.: *Krátky náčrt teológie manželstva a rodiny Jána Pavla II.* Bratislava : Oto Németh, 2007, s. 67.

zmenenú situáciu rodiny v spoločnosti. Samotný projekt je súčasťou Pastoračného plánu Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013. Na jednej strane ponúka rodine pastoračnú pomoc pri plnení jej podstatných úloh a zároveň vníma rodinu ako subjekt pastorácie, teda rodinu „*ako nositeľa mnohých chariziem a zdrojov ktorými môže sama v rozhodujúcej miere prispieť ku rozvoju pastorácie rodín a posilniť stability rodiny*“.⁴² Jeho realizácia má prebiehať v troch etapách. V prvej sa rozbehne uskutočňovanie rôznych typov projektov špecializovaných na riešenie konkrétnych potrieb, s tým, že najprv sa budú realizovať dva projekty. A to Projekt Blízkej prípravy na manželstvo formou špecializovaných kurzov a Projekt Sára – odbremeňovacie služby rodinám, projekt pomoci rodinám v ich konkrétnych potrebách. Blízka príprava na manželstvo má za úlohu preniesť ťažisko prípravy na manželstvo z obdobia bezprostrednej do obdobia blízkej prípravy, pričom jej hlavnou úlohou je ponúknuť všestrannú pomoc pre kresťanský manželský život. Môže prebiehať na úrovni farnosti, dekanátu alebo diecézy, a jej podstatnou výhodou je vytvorenie priateľských zväzkov medzi budúcimi manželmi, čím sa utvárajú základy pre neskoršie stretávanie sa v spoločenstve rodín.⁴³ V projekte Sára, druhom základnom projekte prijatom Pastoračným plánom ide o konkrétnu službu rodinám v ťažkostiach prostredníctvom dobrovoľníckej služby mladých ľudí ako aj všetkých, ktorý majú v sebe ochotu systematicky pomáhať. Projekt je vhodnejší pre väčšie mestá, čo však nevylučuje jeho realizácia aj v menších farnostiach. Pri jeho realizovaní sa otvára priestor na spoluprácu kňaza, mladých ľudí, bezdetných manželov či jednotlivcov, mládežníckych organizácií, rehoľných spoločenstiev, aktívnych dôchodcov ako aj rôznych združení.⁴⁴ Druhá etapa so sebou prinesie vytváranie duchovných centier pre rodinu, ktorých cieľom bude skrze vyčleneného kňaza a rozšírenie pastoračnej ponuky zosilniť pastoráciu pre farnosť. Samotné Duchovné centrá by mali okrem iného ponúkať aj odborné rodinné poradenstvo a smerovať rodiny k duchovnému rastu. V tretej etape by sa mal celý proces

⁴² *Projekty past. plánu. Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku.* <http://www.rodina.kbs.sk/Projekty-past-planu/> (24.04.2009)

⁴³ Kurzy prípravy zvyčajne tvorí 5 až 7 párov snúbencov, ktorí sa pravidelne stretávajú v prítomnosti povereného kňaza. Prežívajú spoločne slávenie Eucharistie, stretávajú sa so svedectvom manželského páru, ktorý je absolventom formačného programu, ako aj s odborníkmi na jednotlivé oblasti prípravy na manželstvo. Porov. KBS: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. SSV, 2007, s. 37-38.

⁴⁴ Aktuálne projekt prebieha na úrovni diecézy prostredníctvom spolupráce s Diecéznym pastoračným centrom pre rodinu Banskobystrickej diecézy. Porov. *Sára – odbremeňovacie služby rodinám.* <http://www.rodina.kbs.sk/Projekty-past-planu/Sara-odbremenovacie-sluzby-rodinam/> (24.04.2009)

zavŕšiť vytvorením inštitútu na trvalý výskum, koordináciu a spoluprácu v pastoračných aktivitách.⁴⁵

Záver

K čomu teda smeruje zameranie pastorácie rodín? K vytváraniu spoločenstva osôb, starostlivosti a výchove v rodine, je tu poslanie rodiny v spoločnosti, aby rodina bola domácou cirkvou, takisto je tu dôležitosť účasti rodiny na živote cirkvi, rodiny v službe životu, kňaza pri pastoračii rodiny. A to všetko napriek nepriaznivej situácii v spoločnosti.

„Preto, ak má naša pastorácia v takejto dobe podľa vonkajšieho vzhľadu veľmi defenzívny charakter, ak sa iba s námahou bránime proti nekresťanským silám, ak sa v pastoračných otázkach iba s námahou a tápajúc dostávame dopredu, ak sme v období vytrvania, a nie bmataiteľného víťazstva, defenzívy, a nie samozrejmeho vlastníctva, potom to vlastne nie je veľmi prekvapujúce [...]. Každé smelé prispôbenie sa novej situácii, aj keď je malé, každá udržaná pozícia, každý navzdory získaný kresťan, každý, čo aj malý pastoračný poznatok môže byť – ak ho posudzujeme z vyššieho hľadiska a v celku dlhšieho vývoja – veľkým víťazstvom ...“⁴⁶

Cirkev musí prichádzať k rodinám, ktoré v nej aktívne žijú, ale aj k rodinám neúplným, odlúčeným manželom a všetkým, ktorí žijú mimo ideál kresťanskej rodiny. Je mnoho rodín poznačených rôznymi biedami, bez podpory, pomoci, komunikácie, ktorí strácajú silu žiť svoje životné rozhodnutie. Sú rodiny zdravé, rodiny chorľavé, rodiny, ktoré sa vyvíjajú v rôznych kultúrnych, sociálnych, ideologických, politických kontextoch. Práve tu musí pastorácia rodín nadobudnúť misijný charakter. Podstatou i cieľom pastorácie rodín je, aby ona získala svoju pôvodnú, konkrétnu tvár. Dnešná pastorácia rodín musí prezentovať na prvom mieste predovšetkým skúsenosť konkrétneho žitého manželstva. Musí ukázať, aký veľký význam má sviatosť manželstva pre všedný deň manželov a rodiny, pre vzájomné darovanie sa, pri hľadaní svojho miesta v úlohách spoločenstva kresťanov, v úlohách celej spoločnosti. Pastorálna teológia rodín musí zvládnuť skrze ľudský a Boží moment zodpovednosť a silu viery.⁴⁷

„V pastorácii sme omnoho častejšie v úlobe rozsievateľov ako v úlobe žencov. Majme odvahu rozsievateľov, dakedy aj trochu „márnotravnosti“ Božského rozsievateľa a budme vďační za každý klások, ktorý prerastá“

⁴⁵ Porov. *Projekty pastoračného plánu Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013 v oblasti pastorácie rodín*. <http://www.rodina.kbs.sk/Projekty-past-planu/> (24.04.09)

⁴⁶ RAHNER, K.: *Kresťan v dnešnom svete*. Trnava : Dobrá kniha, 1994, s. 200.

⁴⁷ Porov. VRABLEC, J., JARAB, J., STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vlnice*. II. časť. Trnava : SSV, 1997, s. 251.

*burinu. Prvým hlavným Rozsievateľom je sám Ježiš Kristus, my sme len delegovaní rozsievatelia.*⁴⁸

Zoznam použitej literatúry

- DERMEK, A.: Vysluhovanie sviatostí ako forma pastorácie rodín. In: *Psychológia a pastorácia. Rodina v centre pastoračnej starostlivosti. Zborník prednášok*. Bratislava : LÚČ, 1994, 78 s., ISBN 80-85595-03-6.
- DUBOVSKÝ, P.: Príhovor na zahájenie seminára. In: *Psychológia a pastorácia. Rodina v centre pastoračnej starostlivosti. Zborník prednášok*. Bratislava : LÚČ, 1994, 78 s., ISBN 80-85595-03-6.
- HÖFFNER, J.: *Manželsví a rodina*. Brno : CDK, 1999, 43 s., ISBN 80-85959-49-6.
- Ján Pavol II.: Exhortácia *Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1993, 189 s., ISBN 80-7162-052-1.
- Katechismus Katolíckej cirkve*. Praha : ZVON, 1995, 793 s., ISBN 80-7113-132-6.
- KBS: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. SSV, 2007, 80 s., ISBN 978-80-7162-695-4.
- KRATOCHVÍL, S.: *Manželská terapie*. Praha : Portál, 2005, 255 s., ISBN 80-7367-048-8.
- MATOUŠEK, O.: *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha : SLON, 2003, 161 s., ISBN 80-86429-19-1.
- PALA, G.: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, 274 s. ISBN 978-80-8068-878-3.
- PLAŇAVA, I.: *Manželsví a rodiny*. Brno : DOPLNEK, 2000, 294 s., ISBN 80-7239-039-2.
- RAHNER, K.: *Kresťan v dnešnom svete*. Trnava : Dobrá kniha, 1994, 201 s., ISBN 80-7141-044-6.
- SCHAEFFEROVÁ, E.: *Co je rodina?* Praha : Návrat domu, 1995, 178 s., ISBN 80-85495-41-4.
- SZENTMÁRTONI, M.: *Úvod do pastorálnej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, 125 s., ISBN 80-7141-259-7.
- TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*. Krakow : WN PAT, 283 s., ISBN 978-83-7438-183-3.
- VOJTKO, S.: *Krátky náčrt teológie manželstva a rodiny Jána Pavla II*. Bratislava : Oto Németh, 2007, 77 s., ISBN 978-80-89277-11-7.

⁴⁸ DERMEK, A.: Vysluhovanie sviatostí ako forma pastorácie rodín. In: *Psychológia a pastorácia. Rodina v centre pastoračnej starostlivosti. Zborník prednášok*. Bratislava : LÚČ, 1994, s. 19.

- VRABLEC, J., JARAB, J., STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice*. I. časť. Trnava : SSV, 1997, 426. s., ISBN 80-7162-165-X.
- VRABLEC, J., JARAB, J., STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice*. II. časť. Trnava : SSV, 1997, 265. s., ISBN 80-7162-165-X.
- Evangelii nuntiandi*, Apoštolská exhortácia Pavla VI.. <http://www.kbs.sk/?cid=1117103183>.
- Gaudium et spes*, Pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu. <http://www.kbs.sk/?cid=1118410965>.
- KBS: *Pastoračný a evanjelizačný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2001-2006*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117735904>.
- Projekty pastoračného plánu Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013 v oblasti pastoraácie rodín*. <http://www.rodina.kbs.sk/Projekty-past-planu/>.
- Rodina a kresťanské spoločenstvo*, Príhovor Svätého Otca Benedikta XVI. pri otvorení cirkevného kongresu rímskej diecézy 6. júna 2005. <http://www.rodina.kbs.sk/articles/File/B16%20Rodinam%20jun%202005.pdf>.
- Sára – odbremeňovacie služby rodinám*. <http://www.rodina.kbs.sk/Projekty-past-planu/Sara-odbremenovacie-sluzby-rodinam/>.

Kresťan v politike – áno alebo nie?

LUKÁŠ PETRUŠ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Media often presents their negative attitude toward some kind of Church “intervention“ into the state business and politics. This study tries to find an answer for the question: „What is the role of Christians in politics and what is the political activism of Christians?“. This study outgoes from the documents of Catholic Church Magisterium and tries to resolve the problem of political activism of Christians. In the case of priests it speaks about two models and about exclusively one in the case of laics.*

Key words: *Politics. Power. Christian. Priest. Laic. Political activism.*

Úvod

Človek je od svojej prirodzenosti nielen tvorom náboženským – *homo religiosus* – ale aj tvorom spoločenským – *homo socialis*, ktorý potrebuje pre svoju pozemskú existenciu druhých ľudí; spoločnosť. Aby mohol v tejto spoločnosti pozitívne vytvárať prostredie pre jej fungovanie, využíva na to rôzne prostriedky a svoje schopnosti. Práve politická realita ľudského života odráža snahu človeka o zdokonaľovania vonkajšieho sveta v smere spolunažívania medzi ľuďmi a vytvárania priaznivého spoločenského a kultúrneho prostredia, v ktorom je neodbytné zasadené ľudské prežívanie reality a sveta.

Politika je oblasťou ľudského života, ktorá pomáha človeku tvoriť nielen vonkajšie prostredie, ale aj vnútorné vzťahy medzi ľuďmi. Pre jej správnu organizáciu a fungovanie a pre jej správne myšlienkové smerovanie nemôže ani kresťan ostať neaktívnym prvkom. Politika je práve tou oblasťou, ktorá má naplňovať Božie nariadenie vyjadrené v knihe Genézis: „*Plodte a množte sa a naplňte zem! Podmaňte si ju a panujte nad rybami mora, nad vtáctvom neba a nad všetkou zverou, čo sa hýbe na zemi!*“ (Gn 1,28)“

Na konci tejto stručnej introdukcie treba zdôrazniť, že všetky nasledujúce úvahy a z nich plynúce závery sa budú týkať demokratickej spoločnosti.

Biblické chápanie politiky a politickej moci

Človek je členom spoločnosti od počiatkov jeho existencie. Hoci úvodné kapitoly knihy Genezis sú motivované najmä starovekými mytologickými predstavami, je v nej naznačený koncept potreby existencie človeka uprostred iných ľudí, teda že človek potrebuje k svojej plnej realizácii a vôbec k jestvovaniu, iných ľudí, ako sme si to už naznačili v úvode. Boh stvoril Adama a sám vyjadruje potrebu existencie prvého človeka v spoločenstve s druhým: „*Nie je dobre byť človeku samotnému.* (Gn 1,18b)“. Človek potrebuje oslovovať druhých a potrebuje, aby ho aj iní oslovovali. Iba tak môže naplno rozvinúť svoj život spôsobom hodným človeka; len v spoločenstve s druhými môže nájsť a naplniť zmysel svojej ľudskej existencie. Človek tak potrebuje druhých, aby spoznal seba samého, aby spoznal Boha, aby spoznal svet a mohol sa rozvinúť a uplatniť svoju vynaliezavosť a tvorivosť. Vo svojej tvorivosti teda od počiatkov svojej existencie sa snaží kultivovať svoje okolie. Extrémny individualizmus tak u človeka nemá žiadne miesto.

Ako sme si naznačili v úvode, už od prvých kapitol Starého zákona môžeme badať určité náznaky prejavov moci, ktorá má byť smerovaná k dobru človeka.

V knihe Sirachovca svätopisec píše: „*Múdry vládár (správne) spravuje svoj ľud a vláda rozumného muža je pevná. Aký je panovník ľudu, takí sú aj jeho úradníci, a aký je správca mesta, takí sú aj tí, ktorí v ňom bývajú. Nemúdry kráľ privedie do záhuby svoj ľud: a mestá vzrastajú rozumnosťou mocnárov. Vláda nad zemou je v rukách Pána; on jej na svoj čas ustanoví schopného vládu. V Pánových rukách spočíva aj blahobyť ľudí, ale na správcovu osobu prenáša svoju česť* (Sir 10,1-5)“. V tejto časti knihy Sirachovca je vidieť podmienku správneho vládnutia, ktorou je samotná múdrosť. V kontexte celej múdroslovej literatúry je jasné, že táto múdrosť má svoj zdroj u Boha, ba dokonca Boh je samotnou múdrosťou. Múdrosť a rozumnosť, je teda samozrejme jednou zo základných podmienok k správnenému, pevnému a prosperujúcemu vládnutiu.

Na tomto mieste je však ešte potrebné zdôrazniť židovské prostredie, ktoré bolo charakteristické tým, že zákon (Tóra) sa priamo aplikoval do spoločenských pomerov; náboženský zákon bol zároveň aj spoločenským a v určitom zmysle aj politickým zákonom. Izraelský panovník sa neriadil len človekom stanovenými pravidlami, ale aj Božím zákonom. Samotný kráľ bol aj popri svojej kráľovskej pozícii aj kňazom, čím sa vlastne prelínala kňazská a politická línia osoby kráľa. Zároveň však treba zdôrazniť, že Izraelský kráľ bol úkonom pomazania olejom pri jeho uvedení do kráľovského úradu, považovaný akoby za adoptívneho syna Boha. Tak mala byť jeho činnosť na zemi v službách samotného Boha. Práve Boh je najvyšším vládcom nad celým svetom a kráľ je jeho zástupcom na zemi, aby spravoval práve časnú realitu ľudského

bytia. V istých bodoch sa to zhoduje s predstavou, ktorú mali o kráľovi aj iné staroveké národy ako napr. Egyptania. Rozdiel je však v tom, že Izraeliti nepovažovali kráľa za Boha, ale za jeho adoptívneho syna. Aj na základe týchto predstáv a v tomto zmysle očakávali mesiáša z Dávidovho rodu v novozákonných časoch ako vládcu, ktorý vyslobodí Izrael z područia Ríma, čo malo teda u niektorých skupín ľudu ako boli farizeji najmä politický podtón.

V Novom zákone však prichádza na scénu Ježiš Kristus, ktorý hlása niečo úplne iné: „*Dávajte teda, čo je cisárovo, cisárovi, a čo je Božie, Bobu* (Mt 22,21b)“.¹ Ježiš tak vyzýva k poslušnosti voči vrchnosti, čo bolo pre niektorých nepochopiteľné v kontexte podradenia Izraela Rímu. Zároveň však adresuje samotnej vrchnosti poučenie o charaktere ich činnosti, keď Pilátovi vraví známe slová: „*Nemal by si nado mnou nijakú moc, keby ti to nebolo dané zhora* (Jn 19,11)“. Týmto Ježiš ukazuje na to, že vládnuť nad ľudom je dar od Boha, čo sa prenáša do politickej činnosti vo forme služby. Mať politickú moc tak znamená slúžiť tomuto daru, ktorého cieľom je samotná spoločnosť.

Aj prvý Petrov list zdôrazňuje poslušnosť vrchnosti, ktorá má svoj základ v službe: „*Kvôli Pánovi sa podriaďujte každej ľudskej ustanovizni [...] ako slobodní, ale nie takí, čo slobodu majú za prikrývku zloby, ale ako Boží služobníci. [...] Boha sa bojte, kráľa si vážte* (1 Pt 2,13a.16-17)“.

Aj samotný pojem *politika* odvádzame od neskorolatinského slova *politice*, ktoré má základ v slove *polis*, čo znamená *mesto*. Teda politika má za úlohu riadiť a viesť mesto. Ešte konkrétnejšie a výstižnejšie to vyjadruje jeho etymologický grécky ekvivalent *politiké* (politike,), ktorý je odvodený od slova *pólis* (po.lij), čo taktiež znamená *mesto* alebo *mestský štát*, respektíve *občianstvo*. *Politiké* však pre Grékov ako pojem znamenalo najmä *umenie správy štátu*. Politika je teda umením, v ktorom sa má odzrkadľovať krása a múdrosť tých, ktorí vládnu, tak ako sme si to poukázali práve na biblickej charakteristike vlády a moci.

Spoločnosť ako cieľ politickej činnosti

Kedže je človek tvorom spoločenským a náboženským zároveň, vytvára tzv. *societas divino-humana*; spoločnosť božsko-ľudskú. Z toho teda vyplýva, že spoločenský život, ktorý je nemalou mierou ovplyvnený politickým prostredím, má dve stránky a to náboženskú a ľudskú. Podľa náboženskej stránky ľudskej spoločnosti sa spoločnosť nemení. Božie zákony ostávajú nemenné, prirodzený zákon je pevne daný a nemôže ho zmeniť ani samotný pápež, morálne zásady ktorých cieľom je spása ostávajú, atď. Z pohľadu ľudského aspektu spoločnosti je však potrebné zdôrazniť určitú variabilitu vytvárania a pretvárania spoločnosti a zároveň aj to, že človek je prítomný v hmotnom svete, ktorý ak má

¹ Porov. Mk 12,17 a Lk 20,25.

určitý systém a poriadok, vytvára priaznivé podmienky pre rozvoj jedinca. Túto variabilitu, ak vravíme o politickej činnosti, je badať napríklad pri rôznorodých politických systémoch vo svete, respektíve ich legislatíve, ktorá je v hlavných bodoch identická, ak hovoríme o politických zariadeniach podporujúce hľadanie pravdy, ale jednotlivé zákony sa od seba môžu od seba aj podstatne líšiť.

Človek ako nedokonalý tvor robí chyby a postupom času a počas života zdokonaľuje svoje činy, pričom vytvára stále dokonalejšie prostredie. Práve toto prostredie je miestom samotnej existencie jeho tvorcov a tých, ktorí spolu s nimi v spoločnosti žijú. Tým že človek postupom času stále pretvára a zdokonaľuje produkty svojej činnosti, vytvára stále pozitívnejšie prostredie pre svoju existenciu. Dôležité je zdôrazniť aj to, že človek si uvedomuje svoje činy, a teda uvedomuje si aj svoju nedokonalosť, ktorú sa snaží pretvárať a povznášať bližšie k správnejšiemu a pravdivejšiemu konaniu.

Z týchto našich stručných úvah jasne vyplýva, že povinnosť meniť spoločnosť a pretvárať ju smerom k dokonalosti, respektíve k jej pozitívnejšej funkcii a zmyslu je na pleciach nielen vládnucich predstaviteľov, ale každého človeka. Politika sa totiž dotýka všetkých oblastí ľudského života, aj keď si to človek priamo neuvedomuje. To že rodič dáva dieťa do školy minimálne 10 rokov je výsledkom zákonodarnej činnosti politikov, rovnako aj výška minimálnej mzdy, ktorá sa síce odvíja od ekonomiky, avšak priaznivý alebo negatívny vývoj ekonomiky závisí od politického prostredia a politických rozhodnutí, ktoré sú vedené v smere ekonomických stimulov, investícií, rozpočtu atď. Podobne aj kvalita zdravotníckej činnosti závisí na politických rozhodnutiach, ako sú napríklad zákony podporujúce bezplatnú zdravotnú starostlivosť alebo dokonca interrupcie. Rovnako aj sociálne otázky ako starostlivosť o dôchodcov alebo o mladé rodiny vytvárajú prostredie pre harmonické a pokojné spolunažívanie všetkých spoluobčanov.

Samozrejme, že v prvom rade majú svoje hlavné poslanie práve politici a tí, ktorých si samotní ľudia zvolili za svojich zástupcov, no každý človek má svoju úlohu v štáte a v politickom systéme ako celku, či sa na to dívame zo sociálneho, ekonomického, kultúrneho alebo iného pohľadu.

Ak teda vravíme o tom, že každý človek má povinnosť participovať na politickom dianí a živote vlastnej spoločnosti, nevynechávame tým ani kresťanov. Dokonca práve kresťania sú vyzbrojení skutočnou pravdou od Boha, ktorá môže usmerňovať ľudské konania na vytúžený večný cieľ života, ku ktorému majú viesť aj politické rozhodnutia. Kresťan tak nie je izolovaný od politického rozhodovania.

Existuje niekoľko prístupov k riešeniu otázky oprávnenosti participácie kresťanov na politickom živote a ich aktívnej účasti v politickom rozhodovaní. Väčšina z nich vychádza buď z miery aktivity kresťana

v politickom živote alebo z tzv. teológie politiky, ktorá poukazuje na dôvody účasti a aktivity kresťana v politike vychádzajúcich najmä zo Sv. Písma a teologických odôvodnení. Ide najmä o tieto prístupy:

- **responsibilný prístup** (prístup zodpovednosti) – vychádza zo zodpovednosti človeka o časné veci a o svet;
- **profesijný prístup** – vychádza z kategorizácie kresťanov a občanov na skupiny aktívnych a pasívnych ľudí – kresťanov;
- **teologicko-spirituálny prístup** – opiera sa najmä o zjavenie a biblické základy;
- **existenčný prístup** – vychádza z nevyhnutnosti konať v prospech druhých.

Všetky tieto prístupy sú pravdivé a majú spoločný bod, ktorým je vyjadrenie dôvodov, prečo by mal kresťan participovať na politickom živote spoločnosti a hlavne to, že kresťan sa má zúčastňovať politického života, avšak stretávame sa pri nich s jedným vážnym nedostatkom a problémom: nepodávajú jednoznačnú a jasnú odpoveď na otázku, kto a do akej miery sa má angažovať v politike.

V tomto zmysle môžeme hovoriť o dvojakom postoji človeka kresťana voči politickej činnosti, ktorá je charakterizovaná mierou aktívnej činnosti na politickom živote:

a) aktívna priama politická činnosť

Aktívne konanie na poli politiky je charakteristické najmä priamym zasahovaním do aktívnej politiky štátu, respektíve do zákonodarnej moci štátu formou participácie na vytváraní legislatívy a jednotlivých politík. Jedná sa o aktívnu činnosť v politických stranách, či už na regionálnej úrovni alebo na celoštátnej úrovni; účasť v krajských, mestských alebo obecných zastupiteľstvách; účasť v mimovládnych organizáciách a participácia na ich aktivitách; pôsobenie v parlamente alebo vláde a na ministerstvách; pôsobenie na poli europarlamentu a európskych inštitúcií; pôsobenie v medzinárodných organizáciách ako OSN, NATO, G8, UNICEF atď. a v neposlednom rade aj aktívne pôsobenie v ústavných pozíciách ako prezident, premiér, predseda vlády atď. Je však pravdou, že v aktívnej politickej činnosti pôsobia len niektorí ľudia, no právo byť účastným v aktívnom politickom živote majú všetci občania nevynímajúc kresťanov.

b) nepriama politická činnosť

Nepriame pôsobenie na politickom poli sa realizuje najmä vo forme využívania ústavných práv ako je napr. právo voľby prezidenta, právo voľby pri parlamentných voľbách alebo voľbách zástupcov do europarlamentu a samosprávy; využívanie práva na petíciu; využívanie práva zhromažďovania sa; reakcie na dôležité celospoločenské otázky; účasť na politických a odborných diskusiách; účasť v odborných grémiách, ktoré tvoria poradný orgán politických strán alebo štátnych inštitúcií.

Najmarkantnejšie je však pre každého človeka a kresťana využívanie práve práva na voľbu prezidenta, zástupcov v parlamente a vláde, v mestskej a obecnej zastupiteľstve a zástupcov v európskej parlamente.

Tieto dve formy participácie človeka a teda aj kresťana na politickom živote spoločnosti mu dáva široký priestor a široké spektrum činností, či už priamych alebo nepriamych, na sebarealizáciu v politickom živote.

V závere tejto časti je teda vhodné ešte raz zdôrazniť fakt, že človek v rámci svojho vlastného vývoja pretvára aj svoje činy, čo v konečnom dôsledku vedie aj k formovaniu spoločnosti.² Spoločnosť ako celok ak má pozitívne smerovať k večnému cieľu vo svetle progresu a vývoja, musí byť systematicky riadená a smerovaná pravdou, ktorou je bezpochyby Boh, ktorý je cestou, pravdou a životom (Jn 14,6), a tak nemôžeme vylúčiť účasť kresťanov na politickom živote štátov.

Vyvstáva tu však ešte jedna zásadná a dôležitá otázka, ktorou je práve problematika toho, či kresťania majú právo pôsobiť v politickom dianí alebo dokonca priamo v politike. V dnešnej dobe silného vplyvu liberalistických filozofií sa totiž vyskytuje názor, že kresťania práve svojím strnulým, nemoderným, konzervatívnym postojom narúšajú pluralitu názorov a postojov, samotnú slobodu rozhodovania a slobodu ako takú, ktorá je bezprecedentnou podmienkou fungovania každého správneho politického systému. Pýtame sa teda, či sa vôbec môžu kresťania zúčastňovať na politickom živote? Je ich participácia na politickom poli oprávnená a legitímna? Tu je potrebné si rozčleniť kresťanov, v našom prípade katolíkov, do dvoch skupín a to:

- a) kňazi (klerici),
- b) laickí veriaci.

Kňazi a aktívna politika – 2 modely

Ak vravíme o kňazoch, musíme vziať do úvahy jeden nevyhnutný fakt, ktorým je samotné postavenie kňaza v cirkvi a z toho vyplývajúce samotné povinnosti a práva kňaza, ktoré sú definované v kódexe kánonov. Kánon 383 v §1 CCEO totiž vraví: *„Hoci duchovní majú rovnaké občianske a politické práva ako občania, cez to zakazuje sa im prijímať verejné funkcie, ktoré zo sebou nesú účasť na výkone verejnej občianskej moci.“* Rovnako sa vyjadruje aj CIC v kánone 285 §3: *„Klerikom sa zakazuje prevziať verejné úrady, s ktorými je spojená účasť na vykonávaní občianskej moci.“* CIC však pokračuje v kánone 287 §2 konkrétnejšie: *„Klerici nemajú mať aktívnu účasť na práci v politických stranách a na riadení odborových organizácií, ak to podľa úsudku kompetentnej cir-*

² Porov.: PALA, G.: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 53.

kevej vrchnosti nevyžaduje obrana práv Cirkvi alebo napomáhanie spoločného dobra.“ Podobný predpis uvádza aj CCEO v kánone 384 §2, nespomína však „politické strany“.³ Z tohto nám vyplýva, že kňazi sa nemajú zapájať do aktívnej politiky ani do činnosti politických strán, okrem naozaj výnimočných prípadov, i to uvádza iba CIC, ktorý je záväzný pre západný obrad Katolíckej cirkvi. V praxi by to mohlo znamenať, že klerik západného obradu môže vo výnimočnej situácii, ak má povolenie cirkevnej autority, participovať na politickom živote priamou činnosťou a klerik východného obradu vôbec nie, okrem odborárskych združení, čo je značne nevyváženou situáciou.

Ako má teda vyzeráť participácia kňaza na politickom poli? Okrem samozrejmych práv voľby pri rôznych druhoch volieb si kňazi môžu uplatniť ešte jedno právo, ktoré vyplýva z ich poslanca daného Ježišom Kristom: „*Chodte teda, učte všetky národy [...]*Ja naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal (Mt 28,19-20a).“ Tu sa ukazuje prvý model účasti kňaza na politickom živote spoločnosti. Oba kánony CCEO a CIC s menším slovosledným a pojmovým nepodstatným rozdielom vravia: „*Duchovní, ako služobníci zmierenia všetkých v Kristovej láske, horlivo sa usilujú podporovať medzi ľuďmi pokoj, jednotu a svornosť, opretí o spravodlivosť.*“⁴ Úloha kňaza na politickom poli tak spočíva práve v jeho nepriamej participácii, z ktorých najvýraznejšie je práve poučovania veriacich vo veciach morálky, zodpovednosti, postoja k vrchnosti, správneho výberu na základe politického programu atď. Kňazi nielenže majú toto právo, ale dokonca povinnosť usmerňovať veriacich najmä v časoch predvolebných kampaní. Tieto usmernenia však nesmú mať charakter politickej agitácie alebo lobingu, nemajú sa spomínať konkrétne mená, ale usmernenia majú byť vo forme poukázania na dôležité veci, ktoré formujú alebo deformujú morálku spoločnosti alebo samotnú spoločnosť, na základe ktorých môžu veriaci ľudia zodpovedne a s pokojným svedomím vybrať adekvátne zástupcov.

Ako príklad uvedieme politickú stranu XY, ktorej súčasť politického programu tvorí aj lobing za uzákonenie registrácie homosexuálnych partnerstiev, teda homosexuálnych manželstiev. Iná politická strana XX zase prezentuje rozšírenie možnosti vykonať interrupciu. Ďalšie politické strany YY a ZY prezentujú ochranu tradičných hodnôt, zachovanie riadneho a zdravého modelu rodiny a taktiež ochranu života za každých okolností od počatia po prirodzenú smrť. Kňazi majú v tomto prípade poučovať veriacich v kázňach o hodnotách života a rodiny, pričom by nemali priamo poukázať na konkrétnu politickú stranu, ale majú vyzvať,

³ „*Duchovní, sa neziúčastnia činností a porád v odborárskych združeniach, iba ak by to podľa úsudku eparchiálneho biskupa alebo vyjadrenia patriarchu alebo inej autority vyžadovala obrana práv Cirkvi, alebo spoločné dobro.*“

⁴ Porov. kán. 384 §1 CCEO; kán. 287 §1 CIC.

aby ľudia volili v intenciách kresťanských hodnôt a zásad o ktorých ľudom rozprávali a o ktorých ich poučovali. V tomto základnom rámci majú pôsobiť kňazi v rámci politiky – poučovať. Je to jeden zo základných a ústredných pojmov ich služby, ktorý sa práve v časoch politických volieb alebo politického napätia stáva nástrojom nepriamej politickej obrody.

Takéto výsledky úvah nás vedú k relatívne opatrnému záveru, že zasahovanie kňazov sa obmedzuje iba výsostne na miesto spoza kaza-teľnice, kde môžu ľudí iba poučovať o princípoch, ktoré majú ľudí ovplyvňovať pri ich rozhodovaní. Samozrejme že takýto obraz účinkovania kňazov sa neprejavuje žiadnou neoprávnenosťou alebo konfliktom s verejnou mocou, ako tomu bolo počas obdobia totalitného režimu. Cez tento model sa ukazuje to, že veriaci ľudia formovaný kňazom sú hlasom cirkvi v politickom dianí.

Môže však nastať ešte iný model aktivity kňazov, respektíve biskupov na poli politiky, aj keď treba zdôrazniť, že sa nejedná o priamu participáciu na živote politickej strany alebo vládnych inštitúcií. V tomto momente sa oprieme o encykliku pápeža Benedikta XVI. „Deus caritas est“, kde píše: „*Hlavnou úlohou politiky je správne usporiadanie spoločnosti a štátu. Štát, ktorý by nebol organizovaný na základe spravodlivosti, by sa zmenil na veľkú bandu zlodějov*“.⁵ Benedikt XVI. veľmi trefne a zaujímavo rozvádza tento problém ďalej. Priznáva, že politika a cirkev sú dva od seba oddelené reality a sú navzájom nezávislé,⁶ no spájajú sa v jednom podstatnom prvku. Ak sa teda na tomto mieste hovorí o správnom usporiadaní spoločnosti, myslí sa tým aj na spravodlivosť a teda na spravodlivú spoločnosť. Práve spravodlivosť je tým styčným prvkom, ktorý spája politiku a zreteľný hlas cirkvi v tejto oblasti. Benedikt XVI. v encyklike ďalej pokračuje: „*Spravodlivosť je cieľom, a teda aj vnútornou mierou každej politiky. Politika je viac než iba technikou tvorby verejných usmernení: jej pôvod i jej cieľ sú ukotvené v spravodlivosti a tá má etickú povahu*“.⁷ Práve etickosť konania v prospech spoločnosti je centrálnym záujmom sociálnej náuky cirkvi, ktorá vychádza z prirodzeného rozumu a rozumového uvažovania. Teda na poli etickosti a morálky v spoločnosti cirkev má povinnosť rovnako ako politické strany alebo politickí predstavitelia nahlas vyjadrovať svoj postoj. Nevyhnutné je však poukázať, že takéto priame vyjadrenia sa

⁵ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est – encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske*. Trnava : SSV, 2006, čl. 28a.

⁶ Aj Ježiš Kristus poukazuje na oddelenie duchovného života od politického, keď hovorí, aby ľudia dali to čo patrí Bohu Bohu a to čo patrí cisárovi dali cisárovi (Mt 22,21b). No zároveň týmto vyjadrením poukazuje aj na etickosť takéhoto úkonu, keďže sa vlastne týka „spravodlivosti“ a spravodlivého postoja.

⁷ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est – encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske*, 2006, čl. 28a.

majú týkať výhradne morálnych otázok v spoločnosti, ako sú napríklad otázky eutanázie, interrupcie, homosexuálnych manželstiev, výskumu kmeňových buniek, obmedzovanie slobody prejavu atď. Ako vraví Benedikt XVI. v encyklike „Deus caritas est“, cirkev rešpektuje vzájomnú autonómiu viery a politiky, ale zároveň zdôrazňuje povinnosť etickej formácie verejného priestoru. Práve pojem etiky má najdôležitejší význam v tomto uvažovaní. Ak by sa však cirkev začala vyjadrovať k politickým a ekonomickým nástrojom spravovania štátu, ktoré má vláda používať pri spravovaní krajiny, ako je tvorba rozpočtu, výstavba diaľnic atď., teda k oblastiam, ktoré priamo nesúvisia s vierou a etikou, až vtedy by bolo potrebné poukázať na neoprávnenosť zasahovania cirkvi a jej predstavených do politického diania v krajine. Cirkev má právo a aj povinnosť vo svetle svojho poslania viesť ľudí do nebeskej slávy, upozorňovať na politické vplyvy a rozhodnutia, ktoré sa týkajú etiky a morálky z pozície morálnej autority,⁸ nie však odborných záležitostí ekonomiky, legislatívy, environmentalistiky alebo poštových služieb atď.

Z týchto dvoch modelov aktivity kňazov v politickom spektre sa ukazuje akási postupnosť dvoch modelov nepriamej politickej činnosti kňazov a kléru:

1. V prvom rade je cirkev poslaná a povinná formovať ľudí v hodnotách, spravodlivosti a pravde, čo sa v konečnom dôsledku odráža aj na politickej vôli občanov. To je prvý model participácie kňazov v politike, ktorý je však, a to treba osobitne zdôrazniť, **nepriamym modelom – nepriama politická činnosť kléru**, ktorá sa odráža v politickej kultúre a vedomosti občanov (kresťanov);

2. No až naozaj v nevyhnutných prípadoch etiky a morálky má cirkev nielen právo ale aj povinnosť nahlas vysloviť svoju mienku a učenie, ktoré ako jediné smeruje k večnému cieľu.

Napriek všetkým týmto úvahám a predstaveným modelom sa ukazuje, že cirkevní predstavení nepôsobia **nikdy v prvom rade priamo** a nemali by priamo pôsobiť v politickom dianí, ale sú hlasom Krista, ktorý vraví čo je správne a čo nie, čím sa vlastne naplňa požiadavka a konštatovanie pastorálne konštitúcie *Gaudium et spes*: „*Cirkev vzhľadom na svoje poslanie a pole pôsobnosti nijakým činom nespľýva s politickým spoločenstvom, ani sa neviaže na žiaden politický systém, takže je symbolom a zároveň záštitou transcendentnosti ľudskej osobnosti.*“⁹

⁸ Tejto požiadavky sa dožaduje aj Katechizmus Katolíckej cirkvi v čl. 2246: „*Patrí k poslaniu Cirkvi "vynášať mravný úsudok aj o veciach, ktoré sa týkajú politického systému, keď si to vyžadujú základné práva človeka alebo spása duší. Požíva pritom všetky, ale iba také prostriedky, ktoré sú v zhode s evanjeliom a zodpovedajú dobrej všetkých. Riadi sa tiež podľa časových a miestnych okolností.*“

⁹ DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Gaudium et spes* – pastorálna konštitúcia. Trnava : SSV, 1998, čl. 76.

Ako malý príklad negatívneho dopadu prítomnosti kléru v politickom dianí si uvedieme postavu slovenských dejín a to Jozefa Tisa, ktorý ako katolícky kňaz a zároveň prezident satelitného štátu fašistického Nemecka - Slovenskej republiky - vytvára mienku minimálne diskutabilnej osobnosti, pričom sa jeho osoba negatívne využíva na vytváranie obrazu verejnosti o Katolíckej cirkvi.

Menej zreteľný ale názor vyjadrujúci postoj k problematike účinkovania kňazov v politickom živote je aj príklad zo súčasnej doby na Filipínach, kde 55 – ročný katolícky kňaz don Eddie Panlilio kandiduje na rok 2010 v prezidentských voľbách. Podobnú aktivitu mal už v roku 2007. Biskupská konferencia Filipín aj v tejto súvislosti vydala pastoračný dokument „Pastorálne stanovisko konferencie biskupov Filipín k účasti laikov v politike a participácii na miery“, ktorým upozorňuje veriacich laikov na nespojitelnosť kňazského úradu a politickej činnosti, pričom zdôrazňuje primárnu úlohu laikov v politike.¹⁰ Zároveň sa biskupi Filipín vyjadrili, že don Panlilio bude uvoľnený z kňazstva, keďže jeho postavenie nie je zlučiteľné s jeho plánovanou aktivitou.

Tieto krátke ale veľmi markantné príklady poukazujú na prvoradú úlohu kňazov, ktorou bezpochyby nie je v prvom rade politická angažovanosť.

V závere týchto úvah si treba uvedomiť jednu podstatnú vec, a to že kňazi sú v prvom rade kňazmi, služobníkmi, pastiermi, učiteľmi, otcami. Ich prvotným poslaním je viesť ľudí k videniu vlastného hriechu, ktorý ničí ľudskú dušu a diskvalifikuje ho pre večnosť v Božej prítomnosti. Ak ukážu na to, čo deformuje dušu človeka čo odkláňa od správnej cesty, vtedy budú kresťania sami vedieť rozlíšiť aj v politickej oblasti života, čo je správne a čo nie.

Laickí veriaci a aktívna politika – nevyhnutná angažovanosť

Ak máme vraviť o pozícii laických veriacich v politike, musíme vychádzať z jedného základného bodu, ktorý sa týka každého človeka, či je veriacim alebo nie. Tým bodom je jedno zo základných ústavných práv, v našom prípade ústavy Slovenskej republiky, ktoré vraví: „*Občania majú právo zúčastňovať sa na správe verejných vecí priamo alebo slobodnou voľbou svojich zástupcov. [...] Občania majú za rovnakých podmienok prístup k voleným a iným verejným funkciám.*“¹¹ Z tohto teda jasne vyplýva miesto kresťanov v spoločnosti. Každý kresťan je totiž aj občanom, ktorý má svoje práva a povinnosti. Práve právo zúčastňovať sa volieb či už parlamentných, prezidentských, komunálnych, do

¹⁰ Catholic Bishops' Conference of the Philippine: *A CBCP Pastoral Statement on Lay Participation in Politics and Peace*. 12.07.2009. <http://www.cbcpnews.com/?q=node/9622> (28.07.2009).

¹¹ *Ústava Slovenskej republiky*, čl. 30 ods. 1, 4.

európskeho parlamentu atď. je prejavom jeho nepriamej participácie na politickom živote krajiny. Kresťan sa tak na verejnom živote zúčastňuje najmä ako občan. Táto jeho funkcia ho na základe ústavných práv oprávňuje nielen zúčastňovať sa na voľbách, ale aj ako hovorí spomínaný článok ústavy, má právo zastávať aj verejné funkcie rovnako ako aj funkcie spojené s voľbou. Kresťan má už len z racionálneho uvažovania svetských zákonodarcov neodňateľné právo zúčastňovať sa aktívne na politickom spravovaní spoločnosti.¹² A na tomto mieste sa dostávame k priamej participácii občana – kresťana - na politickom poli.

Vôbec o oprávnenosti účinkovania laických veriacich v aktívnej politike vravia 4 cirkevné dokumenty Magistéria Katolíckej cirkvi, ktoré môžeme v rámci tejto problematiky považovať za kľúčové, pričom každý z nich kladie dôraz na osobitné postavenie kresťana vo svete nevynechávajúc ani politickú účasť na živote spoločnosti.

Apoštolská exhortácia Jána Pavla II. *Christifideles Laici* o laickom apoštoláte vraví: „[...] *Laici sa nemôžu zrieknuť zapojenia sa do "politiky", to znamená, do rozličných a mnohorakých iniciatív, na hospodárskej, sociálnej, zákonodarnej, správnej a kultúrnej úrovni, ktoré slúžia organickému a systematickému podporovaniu všeobecného dobra.*“¹³ Keďže táto exhortácia akcentuje na nenahraditeľnú úlohu laických veriacich v cirkvi a osobitne v spoločnosti, zaoberá sa poslaním laikov aj v politickom spektre života. Laici sú práve tí, ktorí sú dennodenne zasadení do diania bežného života na všetkých miestach pôsobenia; v práci, rodine, športe, kultúre, politike... Teda účasť na politickom živote spoločnosti sa nielen javí ako povinnosť, ale ňou aj je a patrí k poslaniu spravovania pozemských vecí laikmi, čím tento svet vedú k poznaniu pravdy a k chvále Stvoriteľa a Vykupiteľa.¹⁴ Zároveň táto exhortácia priamo vyjadruje výnimočné a prednostné postavenie laikov v politike pred klérom: „*Je právom a povinnosťou pastierov, aby blásali aj morálne princípy spoločenského poriadku. Je povinnosťou všetkých kresťanov, aby sa angažovali v obrane ľudských práv; avšak aktívna spolupráca v politických stranách je vybrazená laikom.*“¹⁵ Tu sa ukazuje aj akási diferencovanosť a odlišné úlohy klerikov a laikov v politickej oblasti a politickom živote spoločnosti. Kňazskou povinnosťou je morálne poučovať, z čoho vyplývajú aj následné rozhodnutia samotných kresťanov v prospech kresťanskej, morálnej a pozitívnej politiky.

Ďalší dôležitý dokument pojednávajúci o potrebe účasti laikov na politickom živote je Katechizmus Katolíckej cirkvi, ktorý sa síce

¹² Právo akéhokolvek občana mať účasť na politickom živote akcentuje aj apoštolská exhortácia *Christifideles laici* v čl. 5.

¹³ JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici – apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 1996, čl. 42.

¹⁴ Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Lumen gentium – dogmatická konštitúcia*. Trnava : SSV, 1998, čl. 31.

¹⁵ JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici – apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 1996, čl. 60.

v značnej miere opiera o dokumenty Druhého Vatikánskeho koncilu, avšak podáva aj niekoľko zaujímavých a z nášho pohľadu aj kľúčových vlastných formulácií. Aj keď sa viac sústreďuje na zmysel a obsah úloh kresťanov v politike, v čl. 2442 priamočiaro podporuje naše predchádzajúce závery o úlohe klerikov v politike a zároveň konštatuje nasledovne: *„Nie je úlohou pastierov Cirkvi, aby priamo zasahovali do politických štruktúr a do organizovania spoločenského života. Je to súčasť úloh a povolania veriacich laikov, ktorí z vlastnej iniciatívy spolupracujú so svojimi spoluobčanmi.“*¹⁶ Laici sú teda tí, ktorí majú prednostné právo vykonávať službu občanom a štátu prostredníctvom im osobitným a výnimočne daným darom správy časných vecí.

Ďalší dokument, ktorý zvyrazňuje poslanie laikov v politike je pastorálna konštitúcia Druhého Vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes*, ktorá sa v 4. kapitole osobitne venuje problematike politického spoločenstva. Dôležitý je tu pojem „spoločenstvo“, ktorý smeruje k úvahám o celospoločenských záujmoch, ktoré majú slúžiť na rozvoj a pozitívny vývoj ľudského bytia. Politika je oblasťou, ktorá sa týka celej spoločnosti, a preto každý člen tejto spoločnosti má nielen právo ale aj povinnosť sa spolupodieľať na jej správnom smerovaní a formovaní, čo sa v konečnom dôsledku premieta aj do pozitívneho vývoja spoločnosti samotnej. Politika je jasne vecou spoločenskou.¹⁷ Sú však v nej prítomní jedinci, ktorých si Boh osobitne vyvolil pre správu pozemského sveta. *Gaudium et spes* konkrétne hovorí: *„Všetci kresťania si majú uvedomiť svoje vlastné osobitné poslanie v politickom spoločenstve a dávať žiarivý príklad svojim zmyslom pre zodpovednosť a svojou službou záujmom všeobecného dobra, aby tak dokazovali aj skutkami, ako dať do súladu autoritu so slobodou, osobnú iniciatívu so súdržnosťou a spolupatričnosťou celého spoločenského ústrojenstva, primeranú jednotu s užitočnou rozdielnosťou.“*

Posledným dokumentom Magistéria Katolíckej cirkvi je tematicky špeciálne adresované usmernenie Kongregácie pre náuku viery s názvom „Doktrínálne usmernenie o niektorých otázkach angažovania a postojov katolíkov v politickom živote“. Tento dokument je najadresnejším dokumentom Katolíckej cirkvi, dotýkajúci sa práve politického života veriacich. Okrem akcentu na úlohu laikov v politickom živote tento dokument vytyčuje aj základné rámce ich činnosti na politickom poli. Dokument priamo poukazuje na úlohy kresťanov v politike, ktoré vyvierajú z morálneho a sociálneho učenia cirkvi. Na základe tohto dokumentu si môžeme položiť jednu z hlavných otázok našich úvah o poslaní a úlohe kresťanov, v tomto prípade laikov, v politike. Ako má

¹⁶ KKC, čl. 2442.

¹⁷ Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Gaudium et spes* – pastorálna konštitúcia. Trnava : SSV, 1998, čl. 74.

teda vyzerat činnosť kresťana v rámci politickej činnosti a v politickom živote?

Spomínaný dokument kongregácie pre náuku viery zasadzuje kresťana do prostredia mravnej plurality, ktorá sa vyznačuje najmä rôznymi morálnymi systémami života, ktoré sa snažia niektorí politici preniesť do legislatívy. Tento mravný pluralizmus sa dáva akoby za podmienku demokratického zriadenia, pričom len dochádza k nadradenosti slobody nad všetko ostatné, čo v konečnom dôsledku vedie k mravnej anarchii, ktorá je aj z racionálnych dôvodov neprijateľná. Práve kresťanský politik je adekvátnou opozičnou reakciou na takéto snahy. To čo charakterizuje kresťana ako politika, je jeho obrana „osoby“. Demokracia je možná len do tej miery, do akej miery sa uznáva hodnota osoby. Kresťanský politik je ten, ktorý za každých okolností bez výnimky bráni celistvosť, integritu a dôstojnosť ľudskej osoby.¹⁸ Vo chvíľach keď prichádzajú tendencie narušenia tejto reality, majú kresťania nielen právo, ale povinnosť vychádzajúc zo zodpovednosti nielen za krajinu ale aj za spásu duší spoluobčanov – spolubratov – a svojej duše, zasiahnuť a upozorňovať na katastrofálne dôsledky ničenia konceptu osoby ako integrálnej súčasti ľudského bytia. Úlohou katolíka je tak vo svetle encykliky *Evangelium vitae* oponovať každému zákonu, ktorý by šiel proti ľudskému životu alebo dôstojnosti, pričom to neodporuje možnosti hlasovať členovi parlamentu za zákon zmierňujúci škody spôsobené napr. interrupciami.¹⁹ V tomto prípade je to podobne ako pri kňazoch no s tým rozdielom, že laický politik má právo a povinnosť a aj adekvátnejšie postavenie v politickom živote. Myslíme tým práve na morálnu stránku politiky a politického rozhodovania.

Ako sme si už skôr vysvetlili, politika nemôže byť oddelená od etiky. Laici sú však práve tými, ktorí majú priamu možnosť zasahovať do politických a legislatívnych rozhodnutí, čím môžu prenášať práve všeobecný prirodzený morálny princíp, ktorý platí v každej situácii – nezabíjaš, nepokradneš atď. Konanie laického politika tak má byť vedené nie k smrti a deformácii a ničeniu spoločnosti, ale práve naopak. Tak ako sme si vraveli v úvode tejto štúdie, má to viesť k pozitívnemu rozvoju spoločnosti, jej upevneniu, vzrastu na pevnom základe skutkov viery, nádeje a lásky.²⁰

Vyššie spomínaný dokument Kongregácie pre náuku viery „Doktrínálne usmernenie o niektorých otázkach angažovania a postojov katolíkov v politickom živote“ okrem vytýčenia zásadných úloh kresťana

¹⁸ Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Doktrínálne usmernenie o niektorých otázkach angažovania a postojov katolíkov v politickom živote*. Trnava : SSV, 2003, čl. 3.

¹⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*. Trnava : SSV, 1995, čl. 73.

²⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici – apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 1996, čl. 59.

v politike vymenováva aj konkrétne oblasti a základné a neodvolateľné mravné požiadavky, ktoré majú byť v politickej rétorike a politickom konaní kresťanského politika prvoradé: otázky potratov a eutanázie, práva ľudského plodu, rozvoj heterosexuálnych rodín a manželstiev, podpora vzdelávania, ochrana neplnoletých, oslobodzovanie obetí moderných foriem otroctva (drogová závislosť, prostitúcia), dodržiavanie náboženskej slobody, hospodársky rozvoj, sociálna spravodlivosť, solidarita, subsidiarita, mier a pokoj vo svete, odmietnutie násilia a terorizmu.²¹ V krátkosti povedané, úlohou laického veriaceho na poli politiky je pod vedením kresťanského svedomia pokresťančovať časný poriadok. Svojou zmysluplnou činnosťou majú vydávať svedectvo o tých hodnotách evanjelia, ktoré sa týkajú politiky.²²

Pred samotným záverom tejto štúdie je vhodné poukázať aj na prepojenie oboch skupín veriacich v politickom účinkovaní. Kňaz totiž v rámci svojho poučovania môže vplývať aj na politicky angažovaných laikov, aby ich konanie slúžilo rozvoju osoby a spoločnému dobru.

Z týchto úvah je teda jasné, že pozícia kresťanov v politickom dianí má svoju významnú úlohu. Ich rozmanitá činnosť na rôznych ústavných a politických pozíciách sa má niesť v duchu formovania spoločnosti a nie jej deformovania, čo sa deje pri odklone od kresťanských hodnôt, ktoré tvoria pevný základ skutočne rastúcej spoločnosti.

Záver

Morálne základy každej spoločnosti patria k jej neoddeliteľným, podstatným a nevyhnutným podmienkam. Kresťan je práve tým človekom, ktorý má spoľahlivo, zodpovedne a v nasmerovaní na pravdu evanjelia v realite obvyčajného života riadiť tento svet, obhospodarovat ho a kultivovať. Úloha kresťana sa tak v dnešnej dobe mravného pluralizmu, silnejúcich liberalistických filozofií a postojov premietnutých do legislatívnych návrhov ukazuje ako nevyhnutná súčasť spoločenského života a verejného účinkovania na rôznych stupňoch.

Nech Pán Boh Stvoriteľ a Vykupiteľ požehnáva činnosť a prácu politikov a nech im dá Ducha pravdy, poznania, rozlišovania dobra od zla a Ducha služby.

²¹ Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Doktrínálne usmernenie o niektorých otázkach angažovania a postojov katolíkov v politickom živote*. Trnava : SSV, 2003, čl. 4.

²² Porov. JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici – apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 1996, čl. 42.

Zoznam použitej literatúry

- BALÁK, R.: *Kresťan – morálnosť – poslanie*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003, 306 s. ISBN 80-7165-393-4.
- BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est – encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske*. Trnava : SSV, 2006, 62 s. ISBN 80-7162-594-9.
- Catholic Bishops' Conference of the Philippine: *A CBCP Pastoral Statement on Lay Participation in Politics and Peace*. 12.07.2009. <http://www.cbcpnews.com/?q=node/9622> (28.07.2009).
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Gaudium et spes - pastoračná konštitúcia*. In: P. S. Polčín: *Dokumenty I*. Rím : SÚSCM, 1968.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Lumen gentium – dogmatická konštitúcia*. In: P. S. Polčín: *Dokumenty I*. Rím : SÚSCM, 1968.
- JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici – apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 1996, 96 s. 80-7114-011-2.
- JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*. Trnava : SSV, 1995, 195 s. ISBN 80-7162-097-1.
- Kol. autorov: *Codex canonum ecclesiarum orientalium*. Rím : Vydavateľstvo otcov Baziliánov, 1993, 845 s.
- Kol. autorov: *Codex iuris canonici*. Vatican City : Libreria editrice Vaticana, 1983. 317 s. ISBN 88-209-1418-2/88-209-1419-0.
- Kol. autorov: *Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1998, 918 s. ISBN 80-7162-253-1.
- KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Doktrínálne usmernenie o niektorých otázkach angažovania a postojov katolíkov v politickom živote*. Trnava : SSV, 2003, 22 s. ISBN 80-7162-426-8.
- PALA, G.: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, 274 s. ISBN 978-80-8068-878-3.
- RAHNER, K.: *Kresťan v dnešnom svete*. Trnava : Dobrá kniha, 1994, 201 s. ISBN 80-7141-044-6.
- TOMKO, J.: *Kresťan a svet*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1974, 301 s.
- Ústava Slovenskej republiky*.

Novodobá ponuka New Age

JOZEF MARETTA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Published piece deals with theme New Age at the beginning of 21st century. Man wishes not only for physical experience but also for physical-spiritual one. If he has no active relation to Jesus Christ and his own place in the Church, the various offering comes. In present overtechnized world, full of alleviations and wide-spectral help something "global" is offered. It is doctrine New Age, which is synthesis of religions and religious cults - "Find in this offer whatever suits you and live with it". Many not only young people answer to this offer. This contribution shows the characteristics, creation, background and symbolism of the New Age.*

Key words: *New Age. Age of Aquarius. Symbols.*

Charakteristika hnutia Nový Vek

New Age alebo Nový vek (ďalšie názvy: Obdobie Vodnára, Obdobie Akvária, Obdobie Slnka, Obdobie Solária) je duchovné (náboženské) hnutie založené v 80. rokoch 20. stor. v USA, inšpirované a ovplyvnené panteizmom a východnými duchovnými prúdmi.¹

Hnutie Nový vek je syntézou orientálnych náboženstiev, gnózy a špiritizmu, založené na ezoterických (t. j. tajných) učeniach, sprostredkovaných duchovnými - démonickými silami. Jeho základom je viera v akúsi „vnútornú vládu“ nad našou planétou, uskutočňovanú prostredníctvom hierarchie duchovných bytostí tzv. „Majstrov múdrosti“, čo sú v skutočnosti démonické bytosti. Celé hnutie sa skladá z tisícok organizácií, ktoré svojimi sieťami obopínajú celý svet. Aj napriek svojej rozmanitosti je jednotné v boji o dosiahnutie dôležitého cieľa: zriadenie nového svetového poriadku. V tomto novom svetovom poriadku, ku ktorému „Nový Vek“ smeruje nie je miesto pre kresťanského Boha. Na jeho miesto nastupuje na trón Lucifer. Preto niet divu, že v hnutí nachádzajú

¹ New Age. http://sk.wikipedia.org/wiki/New_Age (22.04.2009).

svoje miesto rôzne odvetvia okultizmu²: astrológia, veštenie, jasnovidectvo, hypnóza, transcendentálna meditácia, urológia, čarodejníctvo, viera v reinkarnáciu, germánsky mysticismus a panteistické predstavy.

Dejiny hnutia Nový Vek

Korene Nového Veku siahajú až kroku 1875, kedy Helena Petrovna Blavacká - Ruska presťahovaná do New Yorku, založila tzv. theosofickú spoločnosť. Charakteristickou črtou tejto spoločnosti je téza, že všetky náboženstvá obsahujú „spoločné pravdy“, ktoré sa ako most klenú nad všetkými rozdielmi. Theosofovia tiež veria v existenciu „duchovných majstrov“, čo sú podľa tejto náuky buď duchovné bytosti alebo „osudom mimoriadne nadaní ľudia, ktorí sa vo svojom vývoji dostali nad široké masy a boli mimoriadne osvietení“³.

Vlastné základy samotného hnutia však položila až jeho veľkňažka Alica Baileyová (1880 - 1949) v USA. Ako špiritistické médium dostávala posolstvá od tzv. „majstra múdrosti“ tibetana Djawal Khula. Toto posolstvo prijímala od démonického ducha prostredníctvom tzv. automatického (samovoľného) písania⁴. Takto získaný plán Nového Veku Alica Baileyová potom vydala v početných spisoch ako tajné náuky, resp. plán Nového Veku. Tento je záväzný dodnes a určuje smer hnutia.

Preniknutie Nového Veku na verejnosť

Podľa spomenutého tajného plánu malo hnutie zostať „v podzemí“ až do roku 1975. Od tej doby má za povinnosť svoje plány zverejňovať. Učenie o Novom Veku má byť šírené všetkými dostupnými prostriedkami, aby sa ľudstvo dozvedelo správu o prichádzajúcom vystúpení „Krista Nového veku“. Vráťme sa teda k ústrednej téme tejto časti, k prieniku Nového veku na verejnosť. Tu treba povedať, že hnutiu sa podarilo takticky osnovovať niečo nové, čím si získalo sympatie verejnosti. Prvé kroky nastali v oblasti pacifických (pokojamilovných) a antimilitaristických (odzbrojovacích) aktivít. Ďalšou etapou bola spochybňujúca a ničivá kritika všetkých náboženstiev, ktoré sa zameriavajú na vieru v nesmrteľnosť. Programy skupín Nového Veku kladú do popredia zásady správnej výživy, čím získavajú ako v hospodárskych tak aj v spoločenských vrstvách širokú odozvu - dokonca aj medzi kresťanmi. Vo svojom programe hnutie ponúka tiež napr. uvedenie do všetkých druhov meditácií a psychotréningu, ale i tzv. alternatívnu medicínu. Zriaďuje obchody s prírodnými liečivami a zdravou výživou (biopotraviny a makrobiotika). Zaoberá sa ekológiou, zapája sa do boja za odzbro-

² Porov. HOOVER, W. D.: Ako odpovedať na ... okultizmus. *Liptovský Mikuláš : Transcitus, 1992, s. 21.*

³ HERDSMAN, G.: *Tajomstvo nepravosti už pôsobí.* [s.l.] : Verity Press, 1995, s. 28.

⁴ Jedná sa o okultný fenomén, kedy ruku píšuceho média riadi nie vôľa samotného média, ale démonický duch.

jenie, ponúka kurzy pre managerov a vedúcich pracovníkov v priemysle a hospodárstve, pričiňuje sa v programoch na pomoc hladujúcim a v organizovaní iných projektov. Takto si hnutie systematicky podmaňuje verejnú mienku nič netušiacej spoločnosti.

Na tomto mieste treba ďalej spomenúť, že nielen dospelí, ale aj deti a mladiství sú ovplyvňovaní duchom Nového veku, a to okrem iného napr. „vlnou fantázie“, ktorá sa ponúka vo filmoch, videokazetách, obrázkových komiksoch, knihách. Na prvom mieste bol „E.T. mimozemšťan“, ktorý sa medzi deťmi na celom svete stal hitom číslo jedna. Na druhom mieste to bol film „Hviezdne vojny“ či „Akty X“, ktorý nesú označenie „fantastické“. Podobne i knihy tohto druhu vychádzajúce v miliónových nákladoch sú bestsellermi. Zväčša majú okultný charakter: stretnutia s mŕtvymi, zariekanie duchov, jasnovidectvo, telepatia, mágia a čarodejníctvo. Pod spoločným názvom „ezoterika“ sú dnes podávané okultistické príručky, ktoré majú čitateľa zasvätiť do okultných praktík.

Veľmi silné prostriedky, ktoré New Age používa na ovplyvňovanie nás, najmä mládeže, patrí samozrejme hudba. Počet fanúšikov tzv. „sférickej hudby“ (označovanie aj priamym názvom „hudba New Age“) stále stúpa.

V obchodoch sa čoraz častejšie objavujú CD s tzv. ezoterickou a naturálnou hudbou.

Filozofia Nového Veku

Cieľom filozofie Nového Veku je vyrovnanie všetkých rozdielov: veda a okultizmus sú podľa neho celkom rovnocenné, a preto každé ich hodnotenie sa stavia do jednej roviny. Dobré a zlé už neexistuje. Všetko v tejto filozofii splýva v jedno. Z toho vyrastá i snaha po umelom zjednotení všetkých náboženstiev -tzv. synkretizmus - ktorý však nemá nič spoločné s ekumenizmom. Ide o tzv. duchovnú komunikáciu, ktorá napomôže duchovnej skúsenosti.⁵

Prívrženci Nového Veku vidia najvyšší cieľ človeka v nájdení šťastia. Avšak aj pojem šťastia je v tejto filozofii zúžený iba na akési vlastné uspokojenie. Strach pred predpovedanými apokalyptickými hrôzami a katastrofami je preto zbytočný, pretože je možné utešovať sa utópiou o „svetovej spoločnosti bez napätia“.

Ciele a plány Nového Veku

Určujúci v tomto smere je už spomínaný tajný plán zriadenia svetového poriadku a nového náboženstva, ktoré bolo sprostredkované démonickými duchmi prostredníctvom média -Alice Baileyovej.

⁵KENNETH, R. W.: *Tajemství New Age*. PRAHA : Orion, 1996, s. 128.

Politickým cieľom hnutia je získavanie vlády nad svetom. Otvorene je propagované rozpustenie alebo zničenie jednotlivých národnostných celkov v záujme mieru a zachovania ľudstva. Na ceste k dosiahnutiu tohto politického plánu Nového Veku je príznačná akási „centralizácia“ v špeciálnom slova zmysle. Sú tu určité medziciele, ktoré majú potom podobu snáh o:

- zavedenie spoločného svetového jazyka
- zavedenie medzinárodného univerzálneho úverového systému
- zriadenie svetovej centrálky pre rozdeľovanie potravín, ktorá by zaistovala, riadila a kontrolovala celosvetovú distribúciu potravín
- jednotný daňový systém
- celosvetovo platnú povinnosť vojenskej služby k obranným účelom (napríklad pacifickým proklamáciám)
- zriadenie celosvetového hospodárskeho systému
- postupné podriadenie a odovzdanie súkromného vlastníctva v bankovníctve, doprave a výrobe svetovému riadiacemu výboru

Z uvedeného výpočtu programových bodov hnutia New Age by sa na prvý, nekritický pohľad zdalo, že ide prevažne o šlachetné ciele, ktoré by mohli pomôcť vybudovať usporiadanejšiu ľudskú spoločnosť. To by však bolo iba zdanie. Tieto pekné heslá majú slúžiť hlavnému zámeru hnutia, k uchopeniu vlády nad svetom. A pretože hnutie New Age vystupuje na verejnosti s takýmito a podobnými „krásnymi“ heslami o mieri a láske, mnohých svojich prívržencov dokáže urobiť slepými voči ďalším svojim evidentne perverzným heslám, akými sú:

- masové „zasvätenie planéty“ (v skutočnosti ide o tzv. zasvätenia ľudstva Luciferovi)
- árijstvo, t.j. vláda „západnej rasy“ (podobne ako u Hitlera)
- očistné akcie, t.j. odstránenie, či vyhladenie tých, ktorí s ich cieľmi nesúhlasia
- prerušenie tehotenstva a umelé oplodnenie
- nútené obmedzovanie počtu detí
- genetické manipulácie
- eutanázia, t.j. „pomoc“ umierajúcim, pri ktorej sa z umierania stáva kult, pretože podľa filozofie New Age je to krásny zážitok a prechod do novej existencie⁶

⁶ Porov. ELIÁŠOVÁ, T.: *Zdravie za akúkoľvek cenu*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s.128.

Náboženstvo Nového Veku

Hnutie New Age nesleduje len politické, hospodárske a náboženské ciele, ale ono samo je náboženstvom. Má totiž svoje „posvätné spisy“, „modlitebné formulky“ a tzv. „mantry“ (meditačné slabiky známe z jogy).

Duchovné centrá a strediská v súčasnej dobe sa objavujú ako huby po daždi. Takého stredisko dnes existuje aj na Slovensku v Bratislave a vydáva svoj oficiálny časopis s názvom „Gardénia“.

V hnutí sa objavujú určité pseudomistické zážitky, ktoré by sa mohli pripodobniť zážitkom, aké má kresťan po obrátení. V skutočnosti však ide o niečo úplne odlišné (okultizmus). Hnutie Nový vek má i svojich kňazov a kňazky, taktiež „prorokov a ľudí s nadprirodzenými schopnosťami“, ktorí im umožňujú robiť. (Porov. Mt 24,24) „veľké divy a zázraky“.

Hnutie hlása, že človek je Bohom a pretvára Boha na svoj obraz. Podľa ich základnej tézy „všetko jedno“, a preto aj človek je súčasťou božstva kozmického vedomia a moci. Práve v tomto bode je najviac výrazný panteistický pojem Boha.⁷

Boh v kresťanskom ponímaní tu nemá miesto. Namiesto neho nastupuje pojem Boha ako neosobného vesmírneho ducha.

Na túto panteistickú predstavu Boha upozorňujem preto, lebo ona je príznačná pre všetky tzv. „moderné“ náboženstvá, či sekty, ale aj pre oblasť okultizmu ako takú (mágia, špiritizmus, parapsychológia a pod.).⁸

Spojenie s „kozmičným vedomím“ možno podľa New Age dosiahnuť cestou tzv. „rozšíreného vedomia“, prostredníctvom meditácií a pod. „Rozšírené vedomie“ — tento pojem znie veľmi múdro, no v skutočnosti však nejde o nič iné, ako o otvorenie sa okultným démonickým silám.

Prívrženci hnutia tvrdia, že človek môže sám seba vykúpiť — čo je v rozpore s kresťanským učením⁹ - keď rozšíri svoje vedomie a tak nájde sám seba. Hoci hnutie neodporúča trvalé užívanie drog, predáci hnutia v USA propagujú drogy (najmä LSD) ako prostriedok, ktorý má pomôcť, aby sa ľudia otvorili pre duchovno. Typickou črtou hnutia je tiež viera v prevtelovanie - tzv. reinkarnácia.

V poslednom čase sa stretávame na pultoch vybraných obchodov - ako napr. MANDALA - CD hudby Nového Veku, medzi ktoré patrí najmä relaxačná a ezoterická hudba: šum lesa spojený so spevom vtákov, hudba mora a im podobné. Tento tovar je na oko lákavý a ušiam lahodný avšak málokto vie, že je nebezpečný, pretože jeho pozadie negatívne ovplyvňuje podvedomie. Hudba nielenže upúta vedomie, ale ide

⁷ Porov. HORANOVA, P.: Reiky – kozmická energia, ktorá lieči. *GARDENIA : Publishers*, 1994, s. 37.

⁸ Porov. PETRO, M.: *Prednášky z morálnej teológie Dekalóg 1-3*. Prešov : PRO COMMUNIO, 2006, s. 82-86.

⁹ Porov. PALOČKO, Š.: *Katolícka Cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : PETRA n. o., 2007, s. 35.

do hĺbky - do podvedomia človeka. Sú rôzne lekárske vyjadrenia, ktoré hovoria o tom ako a na aké sféry dokáže vplyvať takáto hudba. Podstatné však je, že keď sa človek pre takúto hudbu otvorí pri jej počúvaní, je ňou v podvedomí ovládaný. V tejto hudbe mnohí - častokrát i zasvätené osoby - nebadajú nič zlé. Stáva sa, že je ponúkaná aj v našich chrámoch ako meditatívna hudba na povznesenie a zamyslenie sa. Konečným dôsledkom je to únik z reality do akéhosi stavu vysnívaného sveta. My máme byť predsa nohami na zemi a srdcom u Pána. Je preto dôležité, aby sme vedeli rozlíšiť, ktorá hudba osoží, a ktoré škodí. Ináč nás takáto hudba pomáha a bude degenerovať pravé hodnoty človeka a to predsa nieje správne.

Satanistický charakter Nového Veku

Mnohí prívrženci otvorene hovoria o tomto charaktere hnutia. Jeden z hlavných vodcov Nového Veku, Dávid Spangler, napísal v jednej zo svojich početných kníh: „Lucifer je v každom z nás, aby nás uviedol do stavu dokonalosti: ak vstupujeme do novej epochy, do veku dokonalosti ľudstva, potom každý z nás určitým spôsobom dosiahne bod, ktorý nazývame „Luciferovou iniciáciou - t.j. zasvätenie Luciferovi. Je to zvláštna vstupná brána, ktorou musí prejsť každý jednotlivec, aby pocítil prítomnosť jeho svetla a dosiahol jeho dokonalosť“.¹⁰

David Spangler, ktorý udržiava pravidelný kontakt s démonickými silami, tiež verejne prehlásil, že svetlo, ktoré osvecuje jeho stredisko, je Luciferovo, od ktorého očakáva pravé svetlo pre celý svet.

Jadrom plánovaného svetového náboženstva je tzv. „iniciácia“ t.j. zasvätenie, ktoré nielen David Spangler, ale už Helena Blavacká a Alica Baileyová prehlásili, že Lucifer je vládcom ľudstva.

Falošný Kristus

Kľúčovou postavou pre plánované ovládnutie sveta a zavedenie svetového náboženstva je „MAITREYA - falošný Kristus“, ktorého chcelo hnutie Nový Vek uviesť na verejnosť. Písali o tom mnohé zahraničné časopisy pod takýmito a podobnými titulkami:

„Kristus je už medzi nami ... Neprichádza svet súdiť, ale prináša pomoc a inšpiráciu. On je Maitreya, vychovávateľ sveta a nášho ľudského rodu. Je to osobnosť, pre ktorú máme najrôznejšie mená: Židia ho nazývajú Mesiasom, pre budhistov je piatym Budhom, pre mohamedánov Mohamedom a hinduistov Krišnom Teraz je teda tu, aby nás uviedol do Nového Veku. Jeho prítomnosť je pre nás zárukou, že nebude už tretia svetová vojna.“¹¹

¹⁰ HERDSMAN, G.: *Tajomstvo nepravosti už pôsobí*. [s.l.] : Verity Press, 1995, s.34.

¹¹ HERDSMAN, G.: *Tajomstvo nepravosti už pôsobí*. [s.l.] : Verity Press, 1995, s. 35.

Slovo Maitreya má svoj pôvod v Indii, lebo práve tu hinduisti očakávajú Maitreyu ako novodobé vtelenie božského princípu - Mesiáša, ktorý má zachrániť súčasný svet od zmätkov. Tento Maitreya v ponímaní Nového Veku má do svojich rúk prevziať vládu vo svete, ktorú mu zverí Lucifer. Pod jeho vedením má začať systém úplnej kontroly sveta. Aby človek získal povolenie na obchod a podnikanie, musí preukázať náklonnosť voči Maitreyovi.

Všetkým obyvateľom Zeme majú byť pridelené čísla, ktoré majú používať pri každej finančnej transakcii. Všetky platby majú prebiehať už cez spomínaný úverový systém. Na tomto mieste je vhodné pripomenúť si 13. hlavu Zjavenia apoštola Jána: „Potom som videl inú šelmu vystupovať zo zeme. Mala dva rohy podobné baránkovým, ale hovorila ako drak...“. A pôsobí, že všetci malí i veľkí, bohatí a chudobní, slobodní aj otroci prijímajú na pravú ruku alebo na čelo znak, a že nik nemôže kupovať alebo predávať, iba ten kto má znak: meno šelmy alebo číslo jej mena.

V tomto je múdrosť: Kto má rozum, nech spočíta číslo šelmy; je to číslo človeka a jeho číslo je šestošesťdesiatšesť (Zjv. 13.1 In) „.. K pečati na čele a ruke uvádza jeden rakúsky žurnalista Frans Speckbacher toto: „Americké koncerny a banky plánujú úplné uchopenie ľudstva označovaním všetkých prostredníctvom neviditeľného identifikačného systému. Pod zámienkou zriadenia bez peňažného finančného systému budú nútení všetci občania, aby nosili na čele alebo ruke laserové označenie. Predpokladaných 18 číselných kódov bude obsahovať všetky dôležité životné dáta. Poznávacie číslo začína medzinárodným číselným kódom 666. Tento kód je už dnes zavedený v celej rade svetovo dôležitých bánk. Týmto kódom sú označované aj početné výrobky. Hlásenia o výskyte čísla 666 prichádzajú z celého sveta, takže sa nemôže jednať o náhodu“.¹²

Z rôznych plameňov je známe, že 666 je jeden z najpoužívanějších symbolov Nového Veku. Podľa Alice Baileyovej má toto číslo „sväté vlastnosti“ a podľa učenia New Age má byť, čo najčastejšie používané, aby sa urýchlil pokrok civilizácie a nástup Nového Veku.

My zo Svätého písma vieme, že „posvätnosť“ tohto čísla je taká, že v biblickej reči znázorňuje Antikrista.¹³ To, že sa zámer Nového Veku, čo najčastejšie používa číslo 666, darí plniť celkom dobre, máme možnosť vidieť v našich mestách, kde sú ním popísané ploty ulíc a podchodov celkom frekventovane a tiež na tričkách mladých, ktorí ani netušia akú službu a reklamu robia svojou snahou po modernosti Antikristovi.

¹² HERDSMAN, G.: *Tajomstvo neprávosti už pôsobí*. [s.l.] : Verity Press, 1995, s. 36.

¹³ VAN DAM, V. C.: *Okultismus a křesťanská víra*. Havlíčkův Brod : Ichthys, 1991, s. 78.

Hoci je Maitreya nazývaný „Kristom Nového Veku“, ide v skutočnosti o Antikrista. Maitreya už kdesi utajený žije, ale miesto pobytu pozná iba niekoľko málo z jeho vyvolených. Údajne vládne veľkou mocou, oplýva mimoriadnymi schopnosťami. Vo svojich posolstvách Maitreya zdôrazňuje, že je najvyššou hlavou v hierarchii „bohov a majstrov“. Ježiš je vraj jeden z jeho učeníkov a stojí pod ním a bol ním riadený. Z majstrov všetkých vekov je vraj Ježiš jedným z najmenších, zatiaľ čo Maitreya dosiahol toho najvyššieho - siedmeho stupňa. Prívrženci Nového Veku síce hovoria o tom, že: „náboženská sloboda je nutná“, ale v skutočnosti energicky obhajujú požiadavku, aby v Novom Veku náboženská sloboda zanikla a bolo zavedené celosvetové náboženstvo záväzné pre všetkých. „Nový Kristus“ plánuje i „pretvorenie kresťanstva“, čo v podstate znamená snahu o jeho rozleptanie zvnútra. Ak sa to nepodarí, tak aj za cenu nového prenasledovania. Po uvedení plánov Maitreyu - Mesiáša Nového Veku - si pozorne prečítajme, čo hovorí apoštol Pavol v druhom liste Solúnčanom a vyvodme si z toho záver, o koho to vlastne ide v prípade Maitreyu:

„Čo sa týka príchodu nášho Pána Ježiša Krista a nášho zhromaždenia okolo neho, prosíme Vás, bratia, nedať sa hneď vyvieť z rovnováhy a naplašiť ani duchom, ani slovom, ani listom, údajne naším akoby už deň Pánov nastával. Nech vás nezvedie nik nijakým spôsobom. Lebo nenastane, kým nepríde najprv odpad a nezjaví sa človek nepravosti, syn zatratenia, ktorý sa protiví a povyšuje nad všetko, čo sa nazýva Bohom alebo, čo sa uctieva takže sa posadí v Božom chráme a bude sa vydávať za Boha. Nepamätáte sa, že som Vám to hovoril ešte keď som bol u Vás? A teraz to viete, čo ho zadrži, aby sa zjavil v pravom čase. Lebo tajomstvo nepravosti už pôsobí; ale len dotiaľ kým nebude odstránený ten, čo ho teraz zadrži. Potom sa zjaví ten zločinec, ktorého Pán Ježiš zabije dychom svojich úst a zničí jasom svojho príchodu; toho, ktorý príde pôsobením satana so všetkou mocou, znameniami a klamlivými zázrakmi a s každým zvodom do nepravosti pre tých, čo idú do záhuby, lebo neprijali lásku k pravde, aby mohli byť spasení. A preto Boh na nich posielal silu bludu, aby verili ľži, a boli odsúdení všetci, čo neuverili pravde, ale obľúbili si nepravosť (2Sol 2.1-12).

Vek Vodnára

„Vitajte v ére Vodnára“ - takéto a podobné slogany sa objavili začiatkom roku 1994 vo všetkých časopisoch a periodikách. V jednom z nich sme si mohli prečítať: Vitajte v „ére Vodnára!“

Pred dvoma tisícami rokov zem vošla do astrologickej „éry Ryb“, ktorá mala za následok vznik a dynamický rozvoj nového náboženstva — kresťanstva. No teraz, či chceme alebo nie prichádza „éra Vodnára“ a prináša úžasný prevrat v duchovnom svete. Zahŕňa v sebe všetky ná-

boženstvá a duchovné oblasti ľudskej existencie, prináša lásku a nádej pre všetkých ľudí. Ciele Nového Veku majú byť dosiahnuté práve v tzv. veku Vodnára. Tento pojem pochádza z astrológie. Z astronomického pohľadu sa vždy asi po dvoch tisícich rokoch Slnko dostáva pri jarnej rovnodennosti do iného súhvezdia zvieratníka a práve z tejto skutočnosti odvodzujú astrológovia názor (v skutočnosti ide však o poveru), že s meniacim sa súhvezdím zvieratníkov sa mení aj vplyv a osud našej planéty. Prívrženci Nového veku tvrdia, že opustením súhvezdia ryby (ryba bola v prvých storočiach symbolom kresťanstva) a prechodom do súhvezdia Vodnára zaniká kresťanská éra a nastupuje éra vhodná pre Nový Vek.

Hnutie New Age sa dnes proklamuje na verejnosti v oblasti:

- politiky
- hospodárstva a ekonomiky
- kultúry
- náboženstva

Možno povedať, že kultúra a náboženstvo sú zasiahnuté najviac. Kultúra je propagovaná rôznymi masmédiami, či sú to časopisy, noviny, televízne a rozhlasové vysielania, reklamy, hudba. Významným nástrojom infiltrácie novovekých myšlienok prináša do spoločnosti EZOTERIKA (tajné náuky). Nášmu pohľadu nemôže újsť nespočetné množstvo kníh v našich kníhkupectvách s tematikou: veštenie, horoskopy, mágia, okultizmus, liečiteľstvo, parapsychológia, mimozemšťania, ufo, orientálne náuky a mnohé iné.

Dúha je biblickým symbolom Božieho milosrdenstva zo Starého zákona. Avšak treba si dávať pozor na rafinovanosť, pretože práve ona je najrozšírenejším symbolom New Age (väčšinou len jej polovica a niekedy s opačným spektrom farieb ako ju vidíme v prírode). Má symbolizovať spojenie - most medzi ľudskou dušou a „nad dušou“ tým „veľkým duchom vesmíru v panteistickom ponímaní“.¹⁴

Na poli náboženstva sa snažia presadiť panteizmus. Náboženstvo s vierou v jedného Boha (monoteizmus) je pre New Age ostro sledované.

Symbolika

Paleta týchto symbolov a znamení je pestrá. Nielenže sa uplatňuje v plnom znení na verejnosti, ale vtiera sa aj do našich chrámov. Totiž mnohí kresťania na svojich retiazkach nosia rôzne prívesky. Aj keď sú to väčšinou horoskopické znamená, možno na príveskoch vidieť aj iné znaky. Spomeniem tu: pentagram, hexagram, trojuholník, kružidlo, kladivo, olovniciu, murársku lyžicu, rôzne geometrické tvary a podobne. Ako symbol protikresťanského a proticirkevného zamerania slobodomu-

¹⁴ HERDSMAN, G.: *Tajomstvo neprávostí už pôsobí*. [s.l.] : Verity Press, 1995, s. 46.

rárstva sa zvykne používať okrídlená postava Svetlonosa - Lucifera a tiež horiaci červený kríž. V hnutí New Age, ktoré sa na verejnosti prejavuje pomerne otvorene, nájdeme v symbolike už spomenutý znak dúhy, hákový kríž, číslo 666, rozličné kamene, talizmany a amulety pochádzajúce z ezoterickej oblasti (o ktorých si často mnohí myslia, že sú to len kamene no opak je však pravdou, pretože sú zariekané a ich pozadie je démonické) a rozličné iné znaky starej orientálnej pseudomystiky. Sú to „znamenia tejto doby“, s ktorými sa každý z nás môže stretnúť. Tieto znamenia a symboly potvrdzujú, že Kristov kríž je znamením, ktorému sa bude odporovať. Niektoré sú výrečné sami za seba. Nositelia týchto symbolov sami nepoznajú význam týchto symbolov. V orientácii nám pomôže prehľad tých najčastejšie používaných.



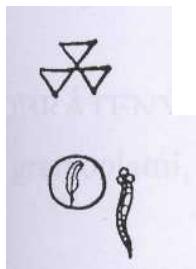
PENTAGRAM - päťcípá hviezda je dôležitým magickým symbolom, ktorý reprezentuje štyri základné prvky (zem, vodu, oheň, vzduch), obklopené či zjednotené duchom. Symbol je bežne používaný v „bielej“ mágii.



OBRÁTENÝ PENTAGRAM - obrátená päťcípá hviezda sa spája s čiernou mágiou, satanizmom. Symbolizuje koziu hlavu, ktorá znázorňuje Satana.



HEXAGRAM - Šesťcípá hviezda pochádza z Egypta a okultisti jej pripisujú veľkú moc. Používa sa tiež pri každom satanistickom rituáli a znamená smrtiacu moc (v čarodejníctve je to najnebezpečnejšie znamenie). Je tiež známa pod názvom „Dávidova hviezda“ alebo „Šalamúnovo znamenie“. Treba ju však dôsledne rozlišovať od židovskej hviezdy, ktorú Izraeliti začali používať za babylonského zajatia. (Dnes ju môžeme vidieť na izraelskej vlajke)



SYMBOL PODPÍSANIA „ZMLUVY S DIABLOM“

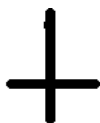
- Je používaný druidmi v Škótsku a Írsku. Týmto znamením sú vzývané mocnosti temnôt k zaisteniu finančných prostriedkov.



JIN-JANG SYMBOL - Ide o znamenie dualistického princípu z čínskeho taoizmu. Dnes je to symbol harmónie používaný v oblasti New Age.



ANKH - Egyptský symbol života (často spájaný s plodnosťou), reinkarnáciou a uctievaním slnečného boha Ra (Lucifera).



OBRÁTENÝ KRÍŽ - Niekedy sa mu hovorí „južný kríž“ a symbolizuje výsmech a odmietanie Kristovho kríža. Často ho môžeme vidieť v podobe náušnic, zavesený na hrdle, na obaloch gramoflatní, na stenách alebo vytetovaný.



ZNAMENIE ČIERNEJ OMŠE - Obidva symboly sa môžu používať k indikácii čiernej omše (satanistická praktika, parodujúca katolícku svätú omšu).



KRÍŽ ZMÄTKOV - bol používaný najprv Rimanmi, ktorí spochybňovali pravdu, hlásanú kresťanstvom. Mal spochybniť ukrižovanie Krista (viď obrátený otáznik).



HÁKOVÝ KRÍŽ - „Svastika, slnečné kolo“. Ide o prastarý náboženský symbol (používaný dávno predtým, ako ho prevzal Hitler) a používali ho v kulte uctievania slnka. Dnes ide o moderný symbol zla. (Nacisti ho používali orientovaný proti smeru hodinových ručičiek ako symbol pohybu preč od vševládnuceho Boha).



ANARCHIA - Popretie autority. Používajú ho mnohí mladiství, aby prejavili svoje pohrdanie autoritou. Často ho môžeme vidieť pri vandalských akciách alebo nastriekaný sprejom na stenách budov.

KÚZELNÍCKY (DIVOTVORNÝ) TROJUHLNÍK - Používa sa pri mágii, ako je zariekanie alebo vyzývanie démonov.

666 - Číslo veľkej šelmy, alebo Antikrista v rôznych podobách. Je to bežná forma tetovania používaná okultistami.

Záver

O Hnutí New Age možno povedať, že je chobotnica, ktorá berie všetko a zasahuje takmer do všetkých oblastí nášho života. Ľudstvo je zmietané nepokojom, blúdi. Ľudské hodnoty zrazu strácajú podstatu, pretože sú zamieňané; dobro sa stáva zlom a čierne je biele, bez rozoznania. Zvrátená morálka a propagovanie zla sa dostáva na bežný poriadok každodenného života. Všetky negatívne spôsoby života, ktoré človek okolo seba vníma, nastolujú otázku: „odkiaľ toto všetko je?“ Odpoveď nám dáva Pán Ježiš v Svätom Písme: „Lebo zo srdca vychádzajú zlé myšlienky, vraždy, cudzoložstva, smilstvá, krádeže, krivé svedectvá, rúhanie“. (Mt 15,19).

Človek sa pripodobňuje a vzdáva hold častokrát tomu, čo mu vyhovuje, v čom prosperuje a v tom nachádza najvyššiu hodnotu, ktorej je

schopný sa plne obetovať. Často sú to nesprávne hodnoty a tak sa stáva človek oklamánym otrokom. Ak sme však nasmerovaní na cestu k živému Bohu a jemu slúžime, budeme stále hlbšie a hlbšie zapúšťať korene do toho, čo je absolútne skutočné a staneme sa slobodnými. Ale ak pestujeme vo svojom srdci kult modiel, ktoré v konečnom dôsledku sú ilúziou, sú ničím, bude v našom živote viac a viac nezmyselnosti a prázdnoty. Skutoční ctitelia Boha žiaria zmysluplným životom, modloslužobníci šíria okolo seba nepokoj atmosféru smrti a nezmyselnosti.

Zoznam použitej literatúry

- ELIÁŠOVÁ, T.: *Zdravie za akíkoľvek cenu*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, 135 s. ISBN 80-7165-077-3.
- HERDSMAN, G.: *Tajomstvo neprávostí už pôsobí*. [s.l.] : Verity Press, 1995.
- HORANOVA, P.: *Reiky – kozmická energia, ktorá lieči*. GARDENIA : Publishers, 1994.
- HOOVER, W. D.: *Ako odpovedať na ... okultizmus*. Liptovský Mikuláš : Transcitus, 1992, 46 s. ISBN 80-7140-033-5.
- KENNETH, R. W.: *Tajemství New Age*. PRAHA : Orion, 1996.
- New Age*. http://sk.wikipedia.org/wiki/New_Age.
- PALOČKO, Š.: *Katolícka Cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : PETRA n. o., 2007, 248 s. ISBN 978-80-8099-011-4.
- PETRO, M.: *Prednášky z morálnej teológie Dekalóg 1-3*. Prešov : PRO COMMUNIO, 2006, 130 s. ISBN 80-969416-5-8.
- VAN DAM, V. C.: *Okultizmus a kresťanská víra*. Havlíčkův Brod : Ichthys, 1991, 124 s. ISBN 80-85397-02-1.

RECENZIA

JAVOR, M.: *Slobodomurárske Hnutie v Českých Krajinách a v Uhorsku v 18. Storočí.*

Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity, 2009, 177 s. ISBN 978-808068-971-1.

MAROŠ MELICHÁREK

Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta

V tomto roku uzrela svetlo monografia slovenského historika Martina Javora *Slobodomurárske Hnutie v Českých Krajinách a v Uhorsku v 18. Storočí*. Autor sa problematike slobodomurárskeho hnutia v strednej Európe a na Slovensku venuje už pomerne dlhý čas, o čom svedčí aj množstvo publikovaných prác venujúcich sa slobodomurárske-
mu hnutiu z pera autora - ide napríklad o práce: *Slobodomurárske hnutie vo vybraných mestách Uhorska v 18. storočí*. Prešov 2002, *Slobodomurárske hnutie na Slovensku*. Prešov 2003, *Slobodomurári a Spojené štáty európske*, Prešov 2005, alebo *Vznik slobodomurárskych lóží v Európe*, Prešov 2005. V poslednej dobe sa problematike konšpiračných teórií a slobodomurárskeho hnutia venuje väčšia pozornosť verejnosti o čo sa zaslúžili i knihy Dana Browna. Autor však podáva kri-

tický obraz jednotlivých udalostí a nenecháva sa vtiahnuť do mýtizovania a do roviny špekulácií. Autor sa pri písaní monografie musel vysporiadať s problémami a nástrahami, ktoré táto problematika resp. časť dejín so sebou prináša, ide napr. o širokú diverzifikáciu jednotlivých prúdov slobodomurárstva či jednotlivých lóží. Dôležitým faktorom, ktorý autorovi pomohol bol pomerne široký archívny výskum, hoci i ten so sebou prináša zložité špecifiká ako napr. čítanie jednotlivých pramenných materiálov. Slobodomurári a predovšetkým rozenkruciáni často písali tajným písmom, ktoré vedeli rozlúštiť iba oni. Potom až na základe korešpondencie jednotlivých členov sa dá takéto písmo rekonštruovať. Autor študoval pramenné materiály v archívoch vo Viedni (Haus, Hof, Staatsarchiv), Budapešti (Magyar Ország Levéltár),

Brne (Moravský zemský archiv), Praha (Státní ústřední archiv a Archiv národního muzea) a v domácich archívoch v Prešove a Košiciach. Neodmysliteľnou súčasťou práce takéhoto typu sú i dobové periodiká, z viacerých možno spomenúť Orpheus, Slobodný zednář alebo Die Drei Ringe. Kniha obsahuje 4 ťažiskové kapitoly, ktoré sú ďalej vnútorné štruktúrované. Prvá kapitola s názvom Vznik a šírenie slobodomurárskeho hnutia v Európe predstavuje slobodomurárstvo a jednotlivé lóže ako aristokraticko – meštianske, neskôr elitárske výrazne kozmopolitné kluby sociálno-etického charakteru, predstavujúce jednu z najrozšírejších tajných spoločovacích foriem v ľudských dejinách. Autor opisuje rozvoj slobodomurárskeho hnutia od jeho počiatkov, pričom sa snaží vyvrátiť viacero legiend, ktoré sprevádzali toto hnutie od počiatku a taktiež predstavuje viacero osobností, ktoré toto hnutie svojim vplyvom formovali – ide tu napr. o Johna Désaguliera, Andrewa Ramseyho či Adama Weishauptu. Druhá kapitola nesie názov Slobodomurárstvo v spoločnosti 18. storočia a autor sa tu venuje spoločenskej štruktúre slobodomurárskeho hnutia, ktorej analýza nie je jednoduchá, keďže sa viaceré zoznamy jednotlivých lóží nezachovali, niektoré nie sú dostupné, alebo len čakajú na svoje objavenie. Autor publikuje zoznamy lóží ako napr. na str. 37

– zoznam členov lóže „Zur Sicherheit“ z Bratislavy z r. 1784. Z môjho pohľadu je veľmi dôležitou i podkapitola s názvom Slobodomurári a cirkev, keďže tento zvláštny vzťah je zrejme najdiskutovanejším problémom v bádani o slobodomurárstve. Autor v tejto kapitole analyzuje i prelomový dokument a to pápežskú bullu „In eminenti“ z r. 1738 a jednotlivé slobodomurárske modlitby. Ďalšou kapitolou je kapitola s číslom 3. (Organizácia a štruktúra slobodom. hnutia v Habsburskej monarchii v 18. storočí). Málokto rá organizácia v 18. storočí mala svoju štruktúru tak komplikovanú a neprehľadnú ako práve slobodomurári. Autorovým zámerom bolo zmapovať štruktúru hnutia v Habsburskej monarchii, predstaviť jednotlivé „bunky“ slobodomurárskeho hnutia a zaradiť ich do európskych súradníc. Jednotlivé oblasti pôsobenia slobodomurárskych lóží v českých krajinách a v Uhorsku, konkrétne ide o vedeckú, kultúrnu, osvetovú, filantropickú a charitatívnu činnosť sú prezentované v poslednej štvrtej kapitole publikácie. Samozrejmosťou súčasťou knihy je poznámkový aparát, bohatý zoznam prameňov a literatúry a menný register. Jednoducho, no vkusne graficky spracovanú publikáciu dopĺňa celý rad čiernobielych listín, portrétov a tabuliek, ilustrujúcich text či atmosféru doby.

RECENZIA

IVANCSÓ, I.: Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja. További művek. Kiegészítések. Kiadatlan művek. Dokumentácia našich gréckokatolíckych liturgických publikácií. (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus tanszéke), Nyíregyháza 2008, 510 p. ISBN 96387101 1 X (II.kötet).

VOJTECH BOHÁČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

V recenzii na prvý zväzok liturgických dokumentov I.Ivancsa v závere som vyslovil radosť z druhého zväzku diela (2008), ktoré autor vo svojom diele naznačil. Za dva roky sa druhý obsiahly

zväzok liturgických vydaní objavil. Autor s veľkou vášňou pokračuje v zberateľskej práci a v systematizácii vytlačených a zozbieraných liturgických dokumentov. Možno len skonštatovať, že radosť z očakávaného druhého zväzku sa veľmi skoro – vďaka zánietenosti autora -naplnila.

Autor v Úvode sám podáva o druhom zväzku základné informácie. Predstavuje aj spôsob práce s materiálom a metodológiu. I keď opakuje vlastne predstavenie z prvého zväzku diela, je to pre informáciu čitateľa, ktorý

prvý zväzok nemá k dispozícii, veľmi užitočné.

Kniha predstavuje liturgické vydania, ktoré spĺňajú autorom určené a cieľu práce vyhovujúce kritériá: liturgické vydanie má byť v maďarskom jazyku, gréckokatolícke, liturgické a vydané tlačou. Na základe uvedených kritérií ďalšie zozbierané materiály zadefinoval do štyroch častí: 1.Ďalšie vydané diela, 2.Známe, ale nezvestné diela, 3.Doplňky k I.zväzku a 4.Nepublikované diela. Prvá časť je rozdelená na vydané diela s dátumom vydania v počte 36 a bez dátumu vydania v počte 29. Aj druhá časť je rozdelená na dve podskupiny: domáce chýbajúce diela v počte 36 a zahraničné chýbajúce diela v počte 7.

3. Doplnky k I.zväzku tvorí 41 položiek.Kapitola si zaslúži si osobitnú pozornosť .Po vydaní prvého zväzku autor pozorne sledoval materiály aj k vydaniám už zverejnených liturgickým diel a k 41 vzdaniám z nich našiel nové materiály, čo uverejnil ako doplnok len príslušný text .Tretia kapitola sa preto odlišuje od ostatných tým, že nakoľko uvedené vydania boli už v obrazovej podobe raz zverejnené, v druhom zväzku nie sú ešte raz zverejnené.

4. Nevydané diela v počte Iž autor tiež zaradil do svojej publikácie.

Pri predstavovaní jednotlivých vydaní postupuje podľa osvedčenej metódy z predchádzajúceho zväzku: opis diela, krátky obsah, cirkevné schválenie a prípadný ohlas v dobovej tlači. Uvedená metóda uvádzania jednotlivých diel veľmi uľahčí aj ich vzájomnú komparáciu. Nemenej nápomocné sú v orientácii aj poznámky, nakoľko autor skoro výlučne uvádza len archívne materiály „aby som nimi dokázal, že som sa nedržal predpokladov, ale aby uvádzané skutočnosti v poznámkach našli svoj nespochybniteľný základ“, píše autor v úvode druhého zväzku. Sku-

točne sa mu to v obidvoch zväzkoch podarilo.

Autor zachoval a naďalej zachováva zásadu, že v záujme vlastných hodnôt sa oplatí obzrieť sa do minulosti, čo v plnom rozsahu platí aj o zachráne liturgických vydaní prof. I.Ivancsom. Ukázal, že aj malé spoločenstvo môže byť pri všetkej svojej skromnosti bohaté. Prácou i takéhoto charakteru sa zachováva a zveľaduje i dedičstvo otcov. Profesor István Ivancsó v práci na tomto poli chce ďalej pokračovať.

Do práce mu želáme vytrvalosť a očakávame ďalšie hodnotné vedecké dielo.

Cirkev blahoslavených a svätých dávala a dáva za príklad a vzor veriacim. Robí to každoročne spomienkou v liturgickom kalendári. Liturgické texty sviatku pripomínajú udalosti zo života osláveného ,hrdinské čnosti a povzbudenie k ich nasledovaniu. Liturgické texty k úcte troch blahoslavených gréckokatolíckych mučeníkov sledujú tú istú štruktúru a podľa nej je analyzovaná liturgická úcta bl. biskupa-mučeníka P.P.Gojdiča. K úcte blahoslaveného biskupa mučeníka Vasila hopku nučeníka a reholného kňaza Dominika Metoda Trčku sú k dispozícii zatiaľ len molebeny.

RECENZIA

PETRO, M. – BINEKOVÁ, E.: *Ekologická výchova, Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, ISBN 978-80-8068-737-3.*

ŠTEFAN PALOČKO

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Posledné storočia sú charakteristické prudkým vedecko-technickým rozvojom. Tento rozvoj so sebou prináša nie len zvyšovanie životnej úrovne, ale bohužiaľ, aj poškodzovanie životného prostredia.

Nežiadúce dôsledky rozvíjajúceho sa priemyslu sa pokúšajú riešiť rôzne organizácie vo svete. Táto problematika však nie je len vecou svetských organizácií, ale aj morálnej náuky Cirkvi. Správny vzťah k prírode totiž v sebe obsahuje správny postoj k Božím darom, ktoré Boh ako prejav svojej lásky dáva človeku, no taktiež správny vzťah k ľuďom. Životné prostredie totiž ochraňujeme preto, aby sme pripravili sebe aj ostatným vhodné miesto pre život. Zanedbávanie starostlivosti o prírodu v konečnom dôsledku totiž poškodzuje náš život, život ľudí, ktorí sú okolo nás a samozrejme aj život generácií,

ktoré sa na tento svet narodí v budúcnosti.

Z týchto dôvodov sa javí ako nanajvýš potrebné zaradiť do oblasti morálnej náuky Cirkvi aj problematiku ekológie, aby následne mohli byť s ňou oboznámení aj študenti teologických vied. Na túto potrebu reagoval doc. ThDr. Marek Petro, PhD. a Mgr. Erika Binekova, keď v polovici tohto roku spoločne vydali učebné texty s názvom *Ekologická výchova*.

Publikácia je rozčlenená do šiestich kapitol. Prvá sa zaoberá teológiou stvorenia. Poukazuje na fakt, že v histórii ľudstva môžeme vysledovať postoj človeka k prírode, kedy ju buď urobil predmetom kultu, alebo ju zotročil. Jeden, aj druhý postoj je falošný a vedie k nežiadúcim dôsledkom, pretože svet je Božím dielom darovaným z lásky človeku. Tento dar bude mať tiež podiel na

večnom živote. Prvá kapitola ďalej vysvetľuje stvorenie z formálneho hľadiska, kde sa vysvetľuje, čo máme chápať pod aktom stvorenia a potom z praktického hľadiska. Tu autori stručne predstavujú rôzne mýty o stvorení a napokon vysvetľujú stvorenie na základe knihy Genezis.

Druhá kapitola pojednáva o životnom prostredí človeka. Vysvetľuje, čo je život, a stručne sa dotýka aj zmyslu života. Následne opisuje samotnú Zem a životné prostredie. V tejto kapitole možno vidieť prehľad toho, aký majú k životnému prostrediu vzťah jednotlivé veľké svetové náboženstvá. Na záver tejto kapitoly autori rozoberajú vzťah človeka k prírode.

Po týchto dvoch kapitolách, ktoré tvoria vovedenie do problematiky, autori pristupujú k tretej kapitole, ktorá je vo svojej podstate definíciou samotnej ekologickej výchovy. Najprv rozoberajú vývoj pojmu ekológia, aby tak došli k súčasnej definícii tejto náuky. Tu sa tiež možno dozvedieť, aké smery v súčasnosti ekológia má. Dôležité miesto z hľadiska zamerania tejto publikácie má vysvetlenie, že spomedzi rôznych druhov a smerov ekológie dôležité a nezastupiteľné miesto zaberá morálna ekológia. Tá totiž poskytuje veľmi jasný základ i motiváciu pre ekologické správanie sa človeka. Veľmi zaujímavo a inšpirujúco vyznieva posledná časť tretej kapitoly, v ktorej autori vykreslili sv. Františka z Assisi ako patróna ekológie.

Druhá časť publikácie je zameraná prakticky. Štvrtá kapitola vykresľuje globálne a lokálne problémy životného prostredia. Vychádza z tvrdenia, že ľudská spoločnosť vo svojom vývoji spôsobila globálnu ekologickú krízu. Dôležité je tu upozornenie, že táto kríza nevyplýva len z vývoja vedy a techniky, ale je to taktiež morálny problém ľudstva. Následne sú tu rozobrané ohrozenia jednotlivých častí ekosystému a následne prečo a ako sú tieto jednotlivé časti ekosystému poškodzované.

Piata kapitola sa zvlášť zaoberá poškodzovaním lesov a do tejto kapitoly autori vložili aj pojednanie o prírodných katastrofách ako sú sopky, zemetrasenia a tsunami, teda o fenoménoch, ktoré síce človek nie je schopný ovplyvniť, no predsa musí byť pripravený pomôcť prírode pri odstraňovaní škôd, ktoré tieto živly napáchajú.

Napokon sa autori dostávajú k poslednej šiestej kapitole, kde rozoberajú kresťanské chápanie ekológie a ochrany životného prostredia. Táto kapitola spomína učenie o ekológii, s ktorým sa môžeme stretnúť v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu ako aj v dokumentoch posledných pápežov. Taktiež sú tu spomenuté state z Katechizmu Katolíckej cirkvi a tiež listy biskupov, ktoré sa k tejto problematike vyjadrujú. Kapitola sa stručne a informatívne dotýka aj dokumentov Pravoslávnej a Evanjelickej cirkvi ako aj svetských dokumen-

tov zaoberajúcich sa ekológiou. Za jednu z podstatných statí šiestej kapitoly i celej tejto publikácie považujem časť o životnom prostredí z hľadiska svedomia kresťana. Vzťah človeka k Bohu na základe pravej viery poskytuje pevné východisko i motív k tomu, aby si človek osvojil zmýšľanie, podľa ktorého je aj za prírodu a jej ochranu zodpovedný. Zaujímavými v tejto stati sú otázky, ktoré môžu napomôcť pri

„ekologickom“ spytovaní svedomia. Následne autori vysvetľujú, aké aktivity Cirkvi v prospech ochrany prírody koná.

Publikácia Ekologická výchova prináša stručný záber na niekoľko oblastí tejto problematiky. Obsahuje základné informácie z danej oblasti a môže byť dobrým v uvedením študenta na kresťanskej vysokej škole do ekologickej problematiky.

RECENZIA

**PETRÍK, L.: *Očami hovorca. Päť rokov biskupskej služby vladyku Jána Babjaka SJ. 1. a 2. diel.*
Prešov : PETRA, n.o. 2008,
1. diel 390 s. ISBN 978-80-8099-025-1,
2. diel 320 s. ISBN 978-80-8099-026-8.**

PETER ŠTURÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Do rúk čitateľskej verejnosti sa na sklonku minulého a začiatkom tohto roka dostali publikácie z pera kancelára, riaditeľa a hovorca Gréckokatolíckeho Arcibiskupského a metropolitného úradu a pedagóga Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU v Prešove pod názvom *Očami hovorca. Päť rokov biskupskej služby vladyku Jána Babjaka SJ*. Sú to publikácie vydané pri príležitosti viacerých okrúhlych výročí Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku ako aj v živote vladyku Jána Babjaka. Sú venované ako to vyplýva aj z ich pomenovania, priblíženiu biskupskej činnosti terajšieho prešovského vladyku za obdobie rokov 2003-2008.

Vydávanie diel takéhoto typu je veľmi prospešné a má aj svoje aj historické korene. Dokumentoval by som to spomenutím vy-

dania publikácie podobného charakteru, ktorá vyšla v roku 1947 pri príležitosti 20. výročia biskupskej vysviacky prešovského biskupa Pavla Petra Gojdiča pod názvom *Gojdič, P.J.E., ČSSV – K jeho dvadcatročnomu jubileju so dňa jep. posväščenija (1927-1947)*. Autor v nej podáva na základe jednotlivých milníkov v živote tohto blahoslaveného biskupa mnohé jeho záslužné diela a aktivity, ktoré boli výrazom jeho osobnej spirituality a nemalou mierou napomáhali rozvoju a napredovaniu Gréckokatolíckej cirkvi na čele, ktorej stál ako nezabudnuteľný dobrý pastier. Z tejto publikácie dodnes môžu historici čerpať poznatky vedúce k hlbšiemu poznaniu tejto veľkej osobnosti našej cirkvi.

Predkladané publikácie monografického charakteru sú ne-

pochybne dielom, ktoré je veľmi významné a zaujímavé, napomáhajúce poznanie života miestnej Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku ako spoločenstva dynamicky sa rozvíjajúceho pod otcovským vedením vladyku Jána Babjaka.

Obé publikácie sú metodologický správne koncipované s vhodne volenými a adekvátnymi poznámkami pod čiarou, pútavou obrazovou prílohou a taktiež adresným a prehľadným výberom z bohatého programu arcipastiera našej cirkvi. V nich je priblížené slávenie jednotlivých veľkých udalostí akými nepochybne boli beatifikácia bl. biskupa Vasiľa Hopka, ďalej povýšenie Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku na metropoliu a vyhlásenie na cirkev *sui iuris*. V prehľadnom rámci nechýbajú ani správy z pútí, pastoračných návštev farností, z diakonských a kňazských svätení, stretnutí mládeže, prijatí vzácnych hostí na pôde arcibiskupského úradu a podobne.

Knihy sú veľmi cenným dielom k poznaniu osobnosti terajšieho pastiera našej gréckokato-

lickej cirkvi, ktorému veľmi záleží na jej ďalšom napredovaní v každom rozmere ako o tom svedčia nespočetné aktivity úspešne zavŕšené v relatívne vo veľmi krátkom časovom rozpätí. Modlitba a pracovný stôl, to sú dva základné body, z ktorých vychádzajú požehnané diela. Predkladané publikácie sú osožným a zaujímavým dielom nielen pre dnešné generácie, ale zaiste budú v budúcnosti vynikajúcim žriedlom k poznaniu dejín našej cirkvi a prispejú k zdravému sebavedomiu nad všetkým pozitívnym a krásnym, povzbudivým a čestným, čo naša Gréckokatolícka cirkev na Slovensku pod vedením svojho arcipastiera vladyku Jána Babjaka SJ vykonala.

Autorovi k vydaniu obidvoch dielov s názvom *Očami hovorca* z úprimného srdca blahoželám a prajem veľa ďalších tvorivých síl v práci pre napredovanie našej cirkvi, ako aj v jeho pôsobení na univerzitnej akademickej pôde.

RECENZIA

PETRO, M.: Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky (Prednášky z bioetiky). Prešov, PU v Prešove GTF, 2008, 137 s. ISBN 978-80-8068-737-3.

ERIKA BINEKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Skriptá s pútavým názvom „*Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky (Prednášky z bioetiky)*“, ktorá vyšla minulého roku 2008, spracúva tému vybraných bioetických problémov z pohľadu učenia kresťanskej etiky. Autor publikácie je Doc. ThDr. Marek Petro, PhD., ktorý pôsobí ako predseda akademického senátu na Prešovskej univerzite v Prešove, je členom kolégia dekana Gréckokatolíckej teologickej fakulty, je docentom na katedre systematickej teológie na Gréckokatolíckej teologickej fakulte a zároveň garantom pre bakalársky študijný program: Náboženská výchova (katolícka) v kombinácii s predmetmi.

Autor sa snaží skompletizovať a naplniť cieľ, ktorý si položil v úvode knihy: „*Jednotlivé kapitoly predkladaných skrípt poukazujú na úctu k životu a na vybrané bioetické problémy, ktoré sprevá-*

dzajú človeka počas jeho pozemskej existencie, ba dokonca ich hranica sa neurčuje od narodenia po smrť, ale ide až za ne.“

Kniha prezrádza publicistickú zručnosť a vedomosti autora. Má vlastný štýl, ktorý jej dodáva jedinečný charakter. Je veľkým obohatením nie len pre študentov teologických škôl, ale aj pre bežných laických čitateľov, veriacu a neveriacu verejnosť, ktorí si môžu bioetické problémy prečítať zo svetského a zároveň z kresťanského hľadiska. Kniha sa skladá z úvodu, štyroch hlavných kapitol a záveru.

Prvá kapitola s názvom „*Život*“ vovádza do problematiky bioetických problémov, je úvodnou časťou celej publikácie. V tejto časti sa zdôrazňuje pieta voči životu, ochrana ľudského života vo Svätom písme a v dokumentoch katolíckej Cirkvi.

Predmetom druhej kapitoly je bioetika, ako vovedenie do problematiky, jej dejinný prierez a definícia bioetiky. Autor v tejto časti rozlišuje a definuje termíny: bios a ethos, z ktorých sa slovo bioetika skladá.

Tretia kapitola už bližšie konkretizuje niektoré bioetické problémy v biogenéze. Autor v tejto časti sa zaoberá témami manželstvo a rodina, antikoncepcia, sterilizácia a kastrácia, génové technológie. Rozlišuje tu prenatálnu a preimplantačnú diagnostiku, umelé oplodnenie a klonovanie. Autor poukazuje na náuku Cirkvi na morálne dobrá a zlá.

Rozsahovo najväčšia je posledná štvrtá kapitola s názvom: „*Niektoré bioetické problémy v bioterapii a tanatológii*“. V jednotlivých podkapitolách sú predstavené témy transplantácia, etický problém transplantácia, živý a mŕtvy darca, konštatovanie smrti, ďalej potrat, eutanázia, trest smrti, história a dnešok, trest smrti na teritóriu Slovenska a sta-

roslivosť o mŕtvych v kontexte bioetiky, vystavovanie mŕtvych tiel, pochovávanie a kremácia. Táto časť obsahuje aj náuku Cirkvi k jednotlivým bioetickým otázkam.

Publikácia pôsobí prehľadne, jednotlivé kapitoly na seba úzko nadväzujú. O kvalite tejto knihy prezrádzajú aj recenzenti významné akademické osobnosti prof. ThDr. František Tondra a prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD. ako aj bohatý zoznam bibliografických odkazov, cirkevných dokumentov, pápežských dokumentov, dokumentov rímskej kúrie a episkopátu, ale aj bohatý počet svetských autorov a ich diel.

Úvodný citát prezrádza celé tajomstvo knihy, podľa ktorého sa autor riadil a naplnil to v tejto publikácii. „*Každý ľudský život od chvíle počatia až po smrť je posvätný, pretože ľudská osoba je chcená pre ňu samu na obraz a podobu živého a svätého Boha.*“ (KKC 2319).

ADRESÁR AUTOROV **ADDRESSES OF AUTHORS**

prof. ICDr. Cyril Vasil', SJ

*La Congregazione per le Chiese Orientali,
Curia Romana, Secretary*

prof. Frédéric Manns

*Studium Biblicum Franciscanum,
Faculty of Biblical Sciences and Archaeology*

dr Lucyna Rotter

PAT Krakow

Бернадетт Пушкаш

*Институт визуальной культуры,
Высшая школа г. Нуредьгаза*

Paola B. Helzel

*Università della Calabria
Arcavacata di Rende (CS) Italia*

prof. József Marecki

PAT Kraków

prof. István Ivancsó

*Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
Nyíregyháza*

Pavol Zemko

*Trnavská univerzita v Trnave,
Teologická fakulta*

Michal Chabada

*Univerzita Komenského,
Filozofická fakulta*

prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
bobacvoj@unipo.sk*

doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
andrejslg@unipo.sk*

PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jcoranic@unipo.sk*

Mgr. Kamil Kardis, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
kkardis@unipo.sk*

PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
dany@unipo.sk*

ICDr. František Čitbaj, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
fcitbaj@unipo.sk*

ThDr. Peter Tirpák, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
ptirpak@unipo.sk*

ThDr. Michal Hospodár, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
mbospodar@unipo.sk*

ThDr. Mária Kardis, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
mkardis@unipo.sk*

ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lpetrik@unipo.sk*

TbDr. Štefan Paločko, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
spalocko@unipo.sk*

TbDr. Radovan Šoltés, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
rsoltes@unipo.sk*

Mgr. Richard Lipták

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,*

*Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
rliptak@unipo.sk*

Mgr. Lukáš Petruš

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lpetrus@centrum.sk*

ICLic. PaedDr. Jozef Mareta

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
mareta@evskola.sk*