7

Acta theologica et religionistica

Internetový časopis doktorandov
Gréckokatolíckej teologickej fakulty
Prešovskej univerzity v Prešove



1/2018

Acta theologica et religionistica 1/2018
internetový časopis doktorandov GTF PU v Prešove

Ročník VII **2018** **číslo 1**

REDAKČNÁ RADA

Predseda:
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)

Podpredsedovia:
Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD. (Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD. (Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)
Ing. Mgr. Barbara Baloghová (Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)

Členovia:
doc. ThDr. Marek Petro, PhD. (Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD. (Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)
mgr lic. kan. Monika Gwóźdż (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice)
ThLic. Peter Nákačka (Katolícka univerzita v Ružomberku)
mgr Maria Misik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice)
Mgr. Jaromíra Sedláková (Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)
Mgr. Zuzana Čandová (Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)

REDAKCIA

Šéfredaktor:
Ing. Mgr. Barbara Baloghová

Výkonný redaktor:
Mgr. Jaromíra Sedláková

Vedeckí redaktori:
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

© Internetový časopis Acta theologica et religionistica vydáva Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Prešov 2018

ISSN 1338-7251

e-Journal graduand of Greek-Catholic Theological Faculty, University of Prešov in Prešov

Volume VII **2018** **issue 1**

EDITORIAL BOARD

Chairman:
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (University of Prešov in Prešov, Prešov)

Vice-chairmans:
Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD. (University of Prešov in Prešov, Prešov)
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD. (University of Prešov in Prešov, Prešov)
Ing. Mgr. Barbara Baloghová (University of Prešov in Prešov, Prešov)

Members:
doc. ThDr. Marek Petro, PhD. (University of Prešov in Prešov, Prešov)
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD. (University of Prešov in Prešov, Prešov)
mgr lic. kan. Monika Gwóźdż (University of Silesia in Katowice, Katowice)
ThLic. Peter Nákačka (The Catholic University in Ružomberok, Ružomberok)
mgr Maria Misik (University of Silesia in Katowice, Katowice)
Mgr. Jaromíra Sedláková (Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)
Mgr. Zuzana Čandová (University of Prešov in Prešov, Prešov)

EDITORS

Editor in chief:
Ing. Mgr. Barbara Baloghová

Executive editor:
Mgr. Jaromíra Sedláková

Science editors:
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

© E-Journal Acta theologica et religionistica issued by University of Prešov in Prešov, Greek-Catholic Theological Faculty

Prešov 2018

ISSN 1338-7251

OBSAH

ŠTÚDIE

CZYRKA, Krzysztof
Perspektywy nowej ewangelizacji w warunkach krzyzsu tożsamości Europy
(8)
NAROJCZYK, Andrzej – REJMAN, Beata
Znaczenie systemu aksjonormatywnego w warunkach transformacji społeczno - religijnej
(19)
SZPUNAR, Paweł - MYJAK, Krzysztof
Istnienie i natura aniołów
Katechizm kościoła katolickiego
(25)
BALOGHOVÁ, Barbara
Židovská identita Martina Bubera
(41)
BEŇKOVÁ, Jana
Rodina ako výchovný a osobnostný fundament spoločnosti
(46)
ČANDOVÁ, Zuzana
Súčasný pohľad na inštitúciu manželstva
(51)
DEMČIŠÁKOVÁ, Daniela
Mytológie 21. storočia: univerzá Marvel Comics a DC Comics v sociologickom kontexte
(59)
FEČKOVÁ, Ľubica
Telesne obmedzení a ich miesto v cirkvi
(68)
GORDANOVÁ, Mariana
Obhajcovia ženskej otázky, prvé feministky a prví feministi
(74)
KLEMENT, Martina
Kánonické vizitácie zo začiatku pôsobenia bošackej farnosti
(79)
KRKOŠKOVÁ, Alena
Z dejín kostola sv. Bartolomeja a fary v Čadci
(90)
LAZOR, Peter
Migračná kríza v Európe v roku 2015: analýza, čísla, fakty a migračná politika
(96)
LENARTOVÁ, Ľubica
Kostol ako sakrálna, historická a umelecká dominanta obce Valaská Dubová
(109)
LUKÁČOVÁ, Jana
Postupná likvidácia kláštorov na území Československa
(119)
VOLKOVÁ, Nikol
Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu a jej dôsledky
(127)

RECENZIE/ANOTÁCIE

MYJAK, Krzysztof
Recenzja książki: R.A. Tokarczyk, Podstawy prawoznawstwa, teorii i filozofii prawa, Wyższa Szkoła Humanitas Sosnowiec 2017, ss. 376, ISBN 978-83-65682-45-1
(138)
VOLKOVÁ, Nikol
HALAGOVÁ Emília : Mediácia – cesta k zmieru. Prešov : Prešovská univerzita, 2016. 208 s. ISBN 978-80-555-1579-3.
(141)
VOLKOVÁ, Nikol
PETRO, M.: Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania. Námestovo : Štúdio F, 2004. 193 s. ISBN 80-89070-23-X.
(143)

ADRESÁR AUTOROV
(150)

ADRESÁR RECENZENTOV
(152)

INFORMÁCIE PRE AUTOROV
(153)

CONTENT

STUDIES

CZYRKA, Krzysztof
Perspectives of the New Evangelization in the Conditions of the Cross of European Identity
(8)
NAROJCZYK, Andrzej – REJMAN, Beata
The Meaning of the Axionormative System in the Conditions of Social and Religious Transformation
(19)
SZPUNAR, Paweł - MYJAK, Krzysztof
Existence and Nature of Angels
Catechism of the Catholic Church
(25)
BALOGHOVÁ, Barbara
Jewish Identity of Martin Buber
(41)
BEŇKOVÁ, Jana
Family as an Educational and Personality Foundation of Society
(46)
ČANDOVÁ, Zuzana
The Current View of the Marriage Institution
(51)
DEMČIŠÁKOVÁ, Daniela
Mythologies of 21st Century: Marvel Comics and DC Comics Universes in Sociological Context
(59)
FEČKOVÁ, Ľubica
Body Constraints and their Place in the Church
(68)
GORDANOVÁ, Mariana
Women's Fighters, First Feminists and First Feminists
(74)
KLEMENT, Martina
Canonical Visitation from the Beginning of the Bošac parish
(79)
KRKOŠKOVÁ, Alena
From the St. Bartholomew and the Parish in Čadca
(90)
LAZOR, Peter
Migration Crisis in Europe in 2015: Analysis, Figures, Facts and Migration Policy
(96)
LENARTOVÁ, Ľubica
Church as Sacral, Historical and Art Dominant of Village Valaská Dubová
(109)
LUKÁČOVÁ, Jana
Procedual Liquidation of Monasteries in the Czechoslovak Territory
(119)
VOLKOVÁ, Nikol
Liquidation of the Greek-Catholic Church in Czechoslovakia and its Consequences
(127)

RECENZIE/ANOTÁCIE

MYJAK, Krzysztof
Recenzja książki: R.A. Tokarczyk, Podstawy prawoznawstwa, teorii i filozofii prawa, Wyższa Szkoła Humanitas Sosnowiec 2017, ss. 376, ISBN 978-83-65682-45-1
(138)
VOLKOVÁ, Nikol
HALAGOVÁ Emília : Mediácia – cesta k zmieru. Prešov : Prešovská univerzita, 2016. 208 s. ISBN 978-80-555-1579-3.
(141)
VOLKOVÁ, Nikol
PETRO, M.: Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania. Námestovo : Štúdio F, 2004. 193 s. ISBN 80-89070-23-X.
(143)

ADRESSES OF AUTHORS
(150)

ADRESSES OF REVIEWERS
(152)

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS
(153)

ŠTÚDIE

PERSPEKTYWY NOWEJ EWANGELIZACJI W WARUNKACH KRZYZSU TOŻSAMOŚCI EUROPY

Krzysztof CZYRKA

Abstract: *Shaping the identity of European culture is a process that continues all the time. In order for it to develop properly it must meet many conditions. The European Union is currently facing a choice - whether to become part of the Euro-American world culture or to maintain its own specificity. Before the changes of 1989, Europe had no problem with its own identity, because it was commonly identified with Western Europe. Identity problems arose with the admission of recovered European countries to the EU.*

Keywords: *New Evangelization. Crisis. Identity.*

Kształtowanie się tożsamości kultury europejskiej jest procesem, który cały czas trwa. Aby mógł się poprawnie rozwijać musi spełniać wiele warunków. Unia Europejska stoi obecnie przed wyborem - czy stać się częścią euroamerykańskiej kultury światowej, czy też zachować własną specyfikę. Przed przemianami 1989 roku Europa nie miała problemu z własną tożsamością, gdyż powszechnie utożsamiano ją głównie z Europą Zachodnią. Problemy tożsamościowe pojawiły się wraz z przyjęciem do UE krajów Europy Odzyskanej.

Celem niniejszego artykułu jest analiza tworzenia się tożsamości kultury europejskiej od czasów powstawania państwa jako takiego oraz wspólnego jednoczenia się ludzi do czasów dzisiejszych.

Do określenia tożsamości kontynentu kulturowego jakim jest Europa, niezbędne jest zakreślenie ram czasowych oraz przestrzennych. Pomogą one w odpowiedzeniu na wiele pytań dotyczących historii, granic oraz zasięgu kultury europejskiej.[1] Tożsamość oznacza, że osoby bądź organizacje uznają się za odrębne jednostki. Tożsamość europejska oznaczałaby równość wszystkich mieszkańców Europy. Nie jest łatwo zdefiniować Europę w aspekcie geograficznym, nie istnieje jeszcze politycznie jasno zdefiniowane terytorium Europy. Europejska tożsamość nie jest, więc trwałym pojęciem, lecz zadaniem, tworzeniem owej tożsamości. Nie może być więc mowy o równości, jeżeli nie istnieje jej definicja.[2]

Dotychczasowy dorobek historyczny Europy można zamknąć w trzech okresach:[3]

- okres pierwszy obejmuje czas od upadku cesarstwa rzymskiego w jego zachodniej części do ostatecznego rozłamu z Kościołem Wschodnim i Bizancjum (lata 476 – 1054).
- okres drugi, nazwany okresem unifikacji kulturowej chrześcijaństwa łacińskiego do początku ruchu reformacyjnego (lata 1054 – 1517).
- okres trzeci, jest okresem konfliktów religijnych, następnie narodowych do podpisania traktatów rzymskich ustanawiających stabilną integrację pierwszych państw europejskich (lata 1517 – 1957).

W historii Europy chrześcijaństwo stanowiło podstawowy fundament wspólnoty różnych ludów europejskich. Chrześcijaństwo łacińskie oprócz wspólnych ram i wierzeń, stworzyło w różnych kulturach europejskich wspólny język, dzięki któremu można się było porozumiewać na całym obszarze łacińskim. Za pośrednictwem wspólnoty językowej Kościół upowszechniał wspólną liturgię, moralność, wspólne zwyczaje tj.: pochówek, pomoc ubogim, poszanowanie władcy. Ustalono taki sam zestaw świąt religijnych oraz postów, które obowiązywały na całym obszarze Europy chrześcijańskiej.[4]

[1] POLAKOWSKA – KUJAWA, J.: *Współczesna Europa w procesie zmian. Wybrane problemy***.** Warszawa, 2006, s. 17.
[2] http://www.eduvinet.de/eduvinet/pol002.htm.
[3] POLAKOWSKA – KUJAWA, J.: *Współczesna Europa w procesie zmian,* s. 17-18.
[4] Tamtież, s. 21.

Europa w dzisiejszych czasach graniczy z dwoma podmiotami, które określają napięcie i dialog rzutujący na tożsamość Starego Kontynentu. Tymi podmiotami są Stany Zjednoczone oraz Rosja. W każdym z przypadków ów sąsiedztwo trzeba rozumieć inaczej. Rosja jest sąsiadem Europy w dosłownym tego słowa znaczeniu. Natomiast Stany Zjednoczone mimo tego, że są oddzielone od Europy są stałym punktem odniesienia we wszelkich wewnętrznych dyskusjach europejskich. Granicę tożsamości europejskiej stanowi Rosja, dlatego że uosabia ona to, czym Europa po kilkudziesięciu latach integracji, dziś nie jest.[5] Między Europą a Ameryką istotą napięcia i dialogu na granicy ich tożsamości jest spór o oświeceniowe korzenie nowoczesnego projektu, czyli kto bardziej wciela projekt w życie oraz komu należy się przywództwo w obrębie Zachodu.

Proces tworzenia się tożsamości europejskiej, zwłaszcza jej fundamentów, które wywodziły się z tradycji chrześcijańskiej, często toczyły się w cieniu walk z cywilizacją islamu. Dla muzułmanów chrześcijaństwo stanowi pewien rodzaju odłam od islamu, który uważają za religię uniwersalną i ostateczną. Przesłanie biblijne określają jako niepełne, a niekiedy nawet jako zafałszowane, dlatego chcieli narzucić prawdziwą wiarę jaką jest islam. Patrząc z drugiej strony chrześcijanie europejscy, postrzegali islam jako rodzaj herezji, potem jako niezależne wyznanie konkurencyjne, z którym da się konwersować tylko za pomocą siły.[6]

Zestaw kulturowych wartości jest wzbogacony mitem o unikatowości różnych narodów. Jak twierdził Anthony Smith: „naród posiada tożsamość narodową, jeśli łączy go historyczne terytorium, wspólne mity i pamięć historyczna, masowa kultura, wspólna gospodarka oraz system praw i obowiązków dla wszystkich jego członków".[7] Państwa dokonały transformacji starszych kategorii kulturowych w etniczne. W ten sposób Europa przekształciła się do tego stopnia, iż konkretne terytoria zaczęły mieć swoją kulturę, z których wiele posiadało państwo. Jednak nadal sztywno podchodzono do obywatelstwa, oraz zasad przyjmowania „obcych" na własny teren. Narody europejskie nie brały pod uwagę tego, że migracja przyniesie efekt wielokulturowości. Zakładano, iż imigranci będą się podporządkowywać kulturze danego kraju, w którym przebywali.[8]

Korzenie kultury europejskiej sięgają starożytnej Grecji i Rzymu oraz chrześcijaństwa, a ostatnio podkreśla się także barbarzyńską spuściznę Europy.[9] Istnieją więc podstawy do budowania europejskiej tożsamości opartej na wspólnym systemie wartości. Nie wolno jednak przy tym zapominać o ciemnej karcie historii Europy, na którą składają się stulecia wojen i straszliwych zbrodni. Sferą, od której należy rozpocząć proces jednoczenia europejskich narodów i państw jest najbardziej neutralna (nie obarczona ideologią) dziedzina życia - gospodarka. Teraz, gdy proces integracji gospodarczej jest już znacznie zaawansowany, na nowo pojawiają się projekty mające na celu także integrację polityczną na bazie wspólnej kultury. Tym razem jednak integracja dotyczy nie tylko krajów Europy Zachodniej, ale i krajów niedawno przyjętych do UE, które są najczęściej określane jako "nowa" Europa. Jest to jednak nie tyle "nowa" Europa, ile Europa nie całkiem zachodnia.[10]

Proces jednoczenia Europy był poprzedzony długim stadium przygotowawczym, na który złożyły się projekty koncepcyjne i przedsięwzięcia polityczne. Poszerzona o dwanaście państw UE stoi dziś przed kolejnym problemem: czy Unia dwudziestu siedmiu państw zdoła zachować jednolity charakter. W tym kontekście mówi się o różnych koncepcjach Europy, według Porębskiego[11]:

1. Europie "dwóch prędkości" - osiąganiu tych samych celów w różnym czasie i w różnym tempie.

---

[5] PIETRZYK – REEVES, D.: *Tożsamość Starego Kontynentu i przyszłość projektu Europejskiego.* Warszawa, 2007, s. 65-73.
[6] Tamtież, s. 145-147.
[7] POLAKOWSKA – KUJAWA, J.: *Współczesna Europa w procesie zmian,* s. 68.
[8] Tamtież, s. 68-69.
[9] KARDIS, K.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti.* In: *Náboženstvo a spoločnosť. Fenomén náboženskej skúsenosti v historickom kontexte.* Ed. A. Slodička. Prešov, 2009, s. 58.
[10] http://realia.com.pl/dzial_4/artykul_60.html.24.02.2018.
[11] Tamtież.

2. Europie "a la carte" - swobodnym wyborze programów politycznych i celów, w których chce się uczestniczyć.

3. Europie "o zmiennej geometrii" - wszyscy członkowie podejmują się realizacji określonego programu, choć w jej trakcie niektórym krajom wolno niejako wysuwać się przed inne.

4. Europie "o twardym rdzeniu" - Niemcy, Francja i kraje Beneluxu przyjmują wspólne instytucje typu federalnego tworząc w ten sposób twarde jądro Europy, które miałaby otaczać luźna struktura pozostałych państw.

Socjologiczne teorie integracji Europy dotyczyły zjawisk kulturowo-społecznych zachodzących wśród osób zmuszonych różnymi okolicznościami do opuszczenia dotychczasowego miejsca pobytu i tymi, którzy zostali postawieni przed zaistniałym faktem przybycia *obcych* do ich środowiska.[12] Dotychczasowe badania naukowe przeprowadzone nad środowiskami emigracyjnymi[13] pozwalają na wyodrębnienie przynajmniej trzech podstawowych koncepcji, usiłujących opisać i wyjaśnić zachodzące procesy, dotyczące zachowania podstawowych elementów bytowania oraz takich, którymi można się „podzielić" i z których można zrezygnować w kontekście integracji. Pierwsza z systematycznych analiz to *teoria asymilacji lub naturalizacji*, druga *teoria przystosowania i akulturacji*, trzecia – *teoria integracji kulturowej*. Wszystkie zawierają wspólne elementy, a nawet są stopniową konsekwencją wzajemnego wynikania i jak się wydaje, ostatnia z nich najdokładniej opisuje i przystaje do zachodzących współcześnie procesów.[14] W kontekście interesujących nas zagadnień odnoszących się do możliwości zachowania tożsamości w ramach proponowanej strefy kulturowej, narody tworzące nową jakościowo Europę na starym kontynencie mogą i powinny integrować się na zdrowych zasadach opartych na podmiotowym traktowaniu stron poddających się integracji. Przeanalizujmy czy współczesna nauka zauważa taką możliwość i na jakich zasadach może się to dokonywać.

Teoria asymilacji – naturalizacji

Pierwsza teoria nazywana koncepcją asymilacji, w pewnych zakresie tłumaczy losy grup etnicznych stających przed podwójną możliwością wyboru: ulec asymilacji (lub jak mawia się w wielu krajach Europy Zachodniej – naturalizacji), dać się wchłonąć, włączyć całkowicie w nową społeczność lub pozostać w etnicznym *getcie*. Analizując obie możliwości, druga odrzuca swoją ciasnotą i ograniczeniem, pierwsza zaś kusi wymiernymi korzyściami, przejawiającymi się początkowo w minimalistycznej formie uniknięcia przynajmniej izolacji.[15] Po głębszej analizie widać jednak, że w dalszym procesie stanowi ona duże niebezpieczeństwo utraty własnej

[12] „Grupa narodowościowa uczestnicząca – przed włączeniem do społeczności nowej w wyniku procesu migracyjnego – we własnym systemie kulturowo-społecznym". MAJKA, J.: *Zagadnienie integracji grup etnicznych w świetle Katolickiej Nauki Społecznej*. In: Studia Polonijne 6 (1993), s. 45. KUBIAK, H: *Asymilacja etniczna w płaszczyźnie struktury społecznej*. In: Biblioteka Polonijna, Wrocław–Warszawa–Kraków, 7 (1980), s. 55–66. NOWICKA, E.: *Przyczynek do teorii etnicznych mniejszości*, s. 106, 130. TUROWSKI, J.: *Aspekty socjologiczne przywództwa w polskiej grupie etnicznej*. In: Studia Polonijne, 5 (1982), s. 31.

[13] W niniejszych rozważaniach oparto się głównie na badaniach przeprowadzonych na polskich grupach emigracyjnych, choć nie odbiegają one od powszechnie przyjętych zasad i teorii stosowanych w literaturze obcojęzycznej.

[14] Klasyfikacji takiej używają: TUROWSKI, J.: *Teoretyczne ujęcie problemu integracji grup etnicznych*. In: Studia Polonijne, Lublin 6 (1993), s. 27-43; WYTRWAL, J.: *Americas polish heritage. A social history of the Poles in America*. Detroit, 1977; POLZIN, T.: *The Polish Americans. Whence and whiter*, Franciscan Publisheer, Pulaski, Wisc. 1973, s. 7; TUROWSKI, J.: *Theorii of integration and disintegration as the adequate theoretical framework for ethnic studies*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 8 (1983), s. 55-62; KAPISZEWSKI, A.: *Ideologie i teorie procesów asymilacji w USA*, Przegląd Polonijny 7 (1981) 1, cz. 1, s. 5-24; tamże 7 (1981) 3, cz. 2, s. 19-35; tenże 7 (1981) 4, cz. 3, s. 5-15. Istnieją także teorie bardziej szczegółowe, wnikliwe i ujmujące interesujący nas problem w kontekście różnych krajów przebywania emigrantów. Ich przedmiotem jest jednak to samo zjawisko, a ponieważ niniejszy paragraf jest formą prezentacji ogólnych teorii w celu ukazania znaczenia i roli teorii integracji kulturowej, dlatego nie dokonano bardziej szczegółowej analizy. Są to teorie: separatyzmu, współdziałania, syntezy kulturowej i konformizmu. Por. OTOK, S.: *Państwo i naród*. In: *Geografia polityczna*, Warszawa, 2002; OTOK, S.: *Polacy w Australii i ich wkład w badania naukowe i kulturę australijską*. Przegląd Zachodni 5/6 (1975); OTOK, S.: *Próba ustalenia stanu liczebnego Polonii*. In: *Stan i potrzeby badań nad zbiorowościami polonijnymi*. Red. H. Kubiaka, A. Pilcha, Wrocław, 1976.

[15] SYMONOLEWICZ, K.: *Ze studiów nad Polonią amerykańską*. Warszawa, 1979, s. 54-55. JOHNSTON, R.: *A new apprach to the meaning of assimilation*. Hum. Rel., 3 (1963), vol. 16, s. 295-297.

tožsamości. Asymilacja[16] oznacza przede wszystkim istotne zmiany zachodzące w grupie etnicznej i polega na przejmowaniu wszystkiego, co tworzy i stanowi kulturę grupy większościowej. Przyswajanie sobie przez emigrantów wartości i wzorów życia, wytworów materialnych i duchowych społeczeństwa kraju ich osiedlenia odbywa się zwykle kosztem własnej, rodzimej kultury, poprzez utratę wartości wyniesionych z kraju pochodzenia. Przestają one obowiązywać, wskutek czego grupa etniczna emigrantów traci swoją tożsamość. Asymilacja (naturalizacja), oznacza w swej istocie wchłonięcie jednostki lub „grupy przez nowe społeczeństwo bez możliwości zachowania odrębności narodowej czy kulturowej".[17] Można więc stwierdzić, że zjawisko asymilacji, to stan świadomego i wyłącznego przynależenia członków grupy etnicznej do społeczeństwa kraju osiedlenia. Oznacza to w praktyce, że nowa społeczność została w pełni zaakceptowana wraz z systemem wartości. W płaszczyźnie kulturalnej asymilacja i naturalizacja przejawia się i dokonuje poprzez czynne zaangażowanie w życie kulturalne, wstępowanie nowo przybyłych do różnych stowarzyszeń, gdzie większość stanowią członkowie grupy dominującej. Dokonuje się to także za sprawą zawierania małżeństw mieszanych. Przebiega ona stopniowo w różnych sferach i dąży ostatecznie do likwidacji rodzimej kultury imigrantów, jej specyficznych właściwości i przejęcia w całości wartości oraz wzorów miejscowego społeczeństwa.[18]

Teoria asymilacji i naturalizacji nie wytrzymuje jednak naukowej krytyki i wydaje się nieadekwatna i zbyt „ciasna" do badania i wyjaśniania procesów inter-etnicznych. Podważa się występujące w niej zjawisko ukrytego założenia *a`priori* o nieuniknionym rezultacie i finalnym efekcie dokonujących się przemian oraz twierdzenie dotyczące nieodwracalnych skutków powstałych przeobrażeń. Tymczasem, jak uczy doświadczenie, oddziaływanie to nie jest jednokierunkowe i nie musi prowadzić ostatecznie do utraty dziedzictwa kulturowego kraju pochodzenia ani w wymiarze jednostki, ani też całej grupy etnicznej. Całkowicie bezpodstawne wydaje się również teoretyczne założenie, że od zaistniałych zmian nie ma odwrotu. Znane są, zwłaszcza obecnie w dobie globalizacji, przypadki odradzania się etniczności wśród trzeciej oraz w dalszych generacjach grup etnicznych, choćby wśród Polaków z Kazachstanu, Polonii amerykańskiej, Irlandczyków, czy też Szwedów w USA. Koncepcja asymilacji niesłusznie niedostrzega także niewątpliwego i nieuniknionego wkładu, jaki wnoszą imigranci do kultury kraju osiedlenia.[19] Kontynuując, o nieadekwatności tej teorii decyduje również fakt, iż za pomocą pojęć i twierdzeń przez nią używanych nie można ani w pełni opisać, ani też wyjaśnić różnorodności i wzajemnych oddziaływań, a także przenikania się różnych elementów kultur oraz ich współwystępowania. Potwierdza to również olbrzymia dowolność w rozumieniu asymilacji, jaką napotkać można u wielu autorów, którzy oczekują pogłębienia zachodzących procesów asymilacyjnych i naturalizacyjnych z jednej strony, a z drugiej przewidują utrzymanie i rozwój grup etnicznych w przyszłości.[20] Poza tym jednostronność tej teorii wydaje się szczególnie niebezpieczna na gruncie aktywności religijnej imigrantów. Asymilacja, która łączy się z koniecznością porzucenia własnej kultury rodzimej na rzecz kultury kraju osiedlenia, może prowadzić w praktyce do zakwestionowania wartości religijnych grupy etnicznej, tkwiących nieoddzielnie w ich kulturze.

[16] Niektórzy socjologowie określają mianem asymilacji całość przemian, jakie wynikają z faktu istnienia jakiejś zbiorowości w ramach innych społeczeństw narodowych i struktur społeczno-poli-tycznych. Tak rozumiana asymilacja obejmuje dwa inne procesy składowe: integrację i akulturację. KUBIAK, H.: *Rodowód narodu amerykańskiego*. Kraków, 1977. *Teoria, ideologia, polityka asymilacji. Szkic problemu*. Biblioteka Polonijna, Wrocław–Warszawa–Kraków, 7 (1980), s. 15. WOŹNICKI, A.: *Społeczno-religijne założenia ruchu migracyjnego*. Studia Toronto 6 (1968), s. 51-88. Porov. TANSEY, S.: *Nauki polityczne*. Poznań, 1995, s. 147-149. BAUMAN, Z.: *Socjologia*. Poznań, 1990, s. 61-77.

[17] GRUSZYŃSKI, J.: *Integracja emigracji polskiej ze społeczeństwem francuskim w latach 1919–1975*. In: *Stan i potrzeby*…, s. 558.

[18] JUROS, H.: *Migration und Menschenwürde: Assimilation oder Integration? – Ein etisches dilemma*. Moralheologische Studien B. 15 (1988), s. 48; GORDON, M.: *Assimilation in american life*. New York, 1964, s. 71.

[19] TUROWSKI, J.: *Theory of integration*, s. 57; HEISS, J.: *Sources of satisfaction and assimilation among Italian immigrants*. Human Rel. 2 (1966), vol. 19, s. 165-177.

[20] SANDBERG, N.: *The polish-americans community*. New York, 1974, s. 75. JOHNSTON, R.: *Future Australians*. Canbera, 1972.

Grupy, które okażą się silnie przywiązane do swoich przekonań religijnych, będą w związku z tym uważane za niezdolne do asymilacji, a co za tym idzie, ostatecznie niepożądane. Posłużenie się takim mechanizmem w praktyce byłoby pogwałceniem jednego z podstawowych praw człowieka, prawa do wolności religijnej.[21]

Wprowadzanie przez teorię asymilacji pewnej dowolności w określeniu zachodzących zmian oraz dopuszczanie stosowania uogólnień do ich określenia, raz jako zjawisk całkowitych i nieodwracalnych, innym razem jako tylko częściowych i odwracalnych, prowadzi do zamieszania pojęciowego. Nie spełnia w ten sposób podstawowego wymagania, jakie stawia się przed każdą teorią analityczną, mianowicie, aby jej budowa jednoznacznie definiowała zarówno rodzaj zjawisk, w których zmiany mają być obserwowane i badane, jak i ich istoty, charakter i zasięg. Dlatego też, analizując ją od strony czysto teoretycznej, należy stwierdzić, że nie jest ona w stanie w pełni opisać i wyjaśnić złożonych procesów interakcji zachodzących pomiędzy grupą etniczną i społeczeństwem pobytu,[22] a więc tym bardziej nie może być teorią, która będzie pomocna w budowaniu jedności europejskiej, ponieważ nie prowadzi do rozwoju kultury, tylko ją ogranicza i „niweluje".

Teoria przystosowania

Przedstawione powyżej argumenty przynaglają do poszukiwania teorii bardziej konkretnej i realnej. Wskazali na jej istnienie I. Thomas i F. Znaniecki w swoich badaniach socjologicznych. W dziele *Chłop polski w Europie i Ameryce* sugerują oni powstawanie nowego społeczeństwa polsko-amerykańskiego na bazie pewnych elementów zaczerpniętych częściowo z amerykańskich wartości społecznych, a częściowo z tradycji polskich (co może być dobrym pierwowzorem procesów zachodzących w krajach Unii Europejskiej). Doszli w swych badaniach również do wniosku, że w tym procesie obie kultury zarówno polska, jak i amerykańska, są aktywnie interpretowane oraz odpowiednio modyfikowane.

I. Thomas i F. Znaniecki koncentrują się na analizie wzorów zachowań i systemu wartości emigrantów, jak też na procesie dostosowywania się do nowych warunków życia. Używają do określenia tego zjawiska terminu **przystosowanie** (*adjustment*).[23] Koncepcja przystosowania jako pewnej formy koegzystencji grupy etnicznej ze społecznością lokalną kraju osiedlenia występuje również u J. Zubrzyckiego, prowadzącego badania socjologiczne wśród środowisk emigracyjnych Wielkiej Brytanii. Dla emigrantów, którzy traktowali swój pobyt poza ojczyzną jako czasowy, nawiązanie kontaktu z administracją i kulturą kraju było potrzebne, aby przetrwać najtrudniejsze chwile tęsknoty i odnaleźć sposób na funkcjonowanie, aby zabezpieczyć podstawowe potrzeby. W związku z tym zaistniała konieczność przystosowywania się do zmienionych warunków życia w państwie o odmiennych tradycjach społeczno-kulturowych. J. Zubrzycki, określając terminem *przystosowanie* całokształt wzajemnych oddziaływań zachodzących pomiędzy imigrantami a społeczeństwem miejscowym, akcentuje przede wszystkim końcowy efekt tego procesu. Może on doprowadzić w rezultacie do *asymilacji*, *akomodacji* lub *konfliktu*. **Akomodacja**, będąca drugą formą przystosowania, ma pośredni charakter między zjawiskiem asymilacji i konfliktu. Od konfliktu różni się tym, że stanowi w istocie pewien rodzaj „porozumienia" pomiędzy imigrantami a miejscowych społeczeństwem. Polega ono na czasowym uzgodnieniu obustronnych relacji, w celu zapobieżenia konfliktom. O faktycznej akomodacji we wzajemnych stosunkach rozstrzyga przede wszystkim istnienie kulturowej identyczności grupy etnicznej, następnie pewne różnice co do form spędzania wolnego czasu, co do zamieszkania, zatrudnienia, utrzymywanie wzajemnych kontaktów głównie na płaszczyźnie instytucjonalnej oraz brak oznak indywidualnej dezorganizacji. Rezultatem procesu przystosowania może być również stan konfliktu pomiędzy grupą etniczną a społecznością miejscową. Typowymi symptomami takiej sytuacji są nastroje wyalienowania,

[21] SKOROWSKI, H.: *Chrześcijańska interpretacja praw człowieka*. Warszawa, 1992.
[22] BABIŃSKI, G.: *Lokalna społeczność polonijna w Stanach Zjednoczonych Ameryki w procesie przemian*. Biblioteka Polonijna nr 1, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1977, s. 28-33; JUROS, H.: dz.cyt., s. 49; TUROWSKI, J.: *Theory of integration*..., s. 57.
[23] THOMAS, I., ZNANIECKI, F.: *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 5. Warszawa, 1976, s. 8-15.

obustronne lub jednostronne akty agresji, szerzenie się różnych form dyskryminacji, wyzysku i napięć. Taki stan rzeczy prowadzi nieuchronnie do dezorganizacji, chaosu, a nawet demoralizacji poszczególnych jednostek.[24] Skoro więc nowa jakość, jaka ma powstać w wyniku procesów integracyjnych na terenie Europy, powinna harmonijnie regulować relacje i związki między przedstawicielami różnych nacji, to widać nader jasno, że samo przystosowanie nie wystarczy, aby osiągnąć pożądany cel.[25]

Teoria akulturacji

Nawiązująca do teorii przystosowania koncepcja **akulturacji** została sformułowana w kręgu zwolenników tak zwanej *antropologii kultury.*[26] Według sformułowanych przez nich pojęć akulturacja oznacza przejęcie przez grupę etniczną części wartości i wzorów zachowań, jak również kultury materialnej grupy dominującej z zachowaniem i możliwością dalszego pomnażania pewnej części dziedzictwa kulturowego. Można stwierdzić, że akulturacja w takim znaczeniu stanowi wersję teorii przystosowania.[27]

Słabą stroną koncepcji przystosowania i akulturacji jest leżące u jej podstaw założenie, zgodnie z którym w toku wzajemnych oddziaływań z grupą etniczną zarówno struktura społeczeństwa miejscowego, jak i jego kultura pozostają niezmienione. Teoria ta przewiduje i dopuszcza zmiany dotyczące jedynie grupy imigrantów. Momentem przesądzającym o jej wyższości w stosunku do koncepcji asymilacji jest fakt, iż pozwala ona emigrantom zachować i rozwijać przynajmniej część swojego dziedzictwa kulturowego zaczerpniętego w kraju pochodzenia lub przejętego od rodziców i bliskich. Razi w niej jednak pewien minimalizm. Poza tym, teoria przystosowania i akulturacji nie opisuje adekwatnie i nie tłumaczy w pełni procesów wzajemnego przenikania się kultury etnicznej imigrantów i kultury społeczeństwa przyjmującego. Należy natomiast przyznać, że z całą pewnością pozostawia ona przestrzeń do realizacji aspiracji zawodowych, kulturalnych i religijnych emigrantów. Przestrzeń ta nie jest jednak wolna od kontroli społeczeństwa pobytu, konkretnie i ściśle określona, dlatego też jest wąska i nietrwała.[28] Korzystając z jej propozycji, może powstać jedynie integracja poszlakowa, wymuszona, minimalna i nieszczera, będąca ostatnią przysłowiową „deską ratunku" w celu przetrwania w nowych warunkach. Z pewnością nie o takie postawy chodzi, gdy rozważamy szanse i możliwości w odniesieniu do przyszłości Europy.

Teoria integracji kulturowej

Jednostronność w ujmowaniu zagadnienia wzajemnych relacji pomiędzy grupą etniczną emigrantów i społeczeństwem miejscowym, która ujawnia się zarówno w koncepcji asymilacji, jak i przystosowania oraz akulturacji, potwierdza praktyka życia emigracyjnego. Doświadczenie takich społeczeństw, jak amerykańskie, kanadyjskie czy australijskie (najbardziej miarodajne) pokazuje, że w procesie wchodzenia grupy etnicznej w nową społeczność żadna ze stron nie zachowuje się biernie. Wręcz przeciwnie, można zaobserwować aktywizację życia kulturalnego grupy przybywającej, obustronne dążenie do dynamicznej koegzystencji, a nawet przypadki

[24] TUROWSKI, J.: *Teoretyczne ujęcia...*, s. 32-34; *Theory of integration*, s. 57-58.

[25] KARDIS, K.: *Vybrané prístupy súčasnej sociológie*. In: Zborník religionistických a sociologických štúdií. 1/2011 Prešov 2011, s. 218.

[26] Do głównych przedstawicieli tego kierunku myślowego należą: G. Bateston i R. Redfield. Porov. PALUCH, A.: *Kulturowe aspekty procesów asymilacyjnych*. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1980, s. 71. GORDON, M.: art.cyt., s. 61, 77.

[27] MARKIEWICZ, W.: *Naród i świadomość narodowa a problem asymilacji i lojalności obywatelskiej*. Biblioteka Polonijna, Wrocław–Warszawa–Kraków, 7 (1980), s. 35; KAPISZEWSKI, A.: *Psychologiczne aspekty emigracji i asymilacji*, s. 157–158. „Akulturacja konieczna – dotyczy etapu osiedlenia i niezbędna jest dla każdego, kto pragnie żyć, choćby niedługo w nowym kraju. Jest to akulturacja wymuszona przez właściwości nowego środowiska. [...] Akulturacja wskazana, wiąże się z końcowymi fazami etapu osiedlenia i etapu identyfikacji z grupą etniczną. Obejmuje przyjęcie takich elementów kultury, które są korzystne dla lepszej adaptacji w nowym środowisku. [...] Akulturacja pełna jest typowa dla etapu identyfikacji ze społeczeństwem globalnym", SIEMIEŃSKA, R.: *Siła tradycji i siła interesów. O źródłach białego ruchu etnicznego w Stanach Zjednoczonych*. Warszawa, 1978, s. 212-214. Porov. *Inkulturacja – nowe religie. Materiały sympozjum misjologicznego 1983–1984*. Zeszyty Misjologiczne, Warszawa, 1986, t. VII.

[28] DACYL, J.: *Challenges of cultural diversity in Europe*. CEIFO – Centre for Research in International Migration and Ethnic Relations. Stockholm University, 2001.

przejmowania niektórych elementów kultury migrantów przez społeczeństwo miejscowe. Z biegiem czasu całość owego procesu wzajemnego ubogacania się różnymi wartościami na płaszczyźnie kulturowo-społecznej określono terminem *integracja.*[29]

Prekursorem ujmowania procesów dokonujących się w grupie, czy też w całym społeczeństwie lub w jego kulturze w kategoriach *integracji* jest E. Durkheim.[30] Szczególnie intensywny rozwój tej koncepcji przypada na drugą połowę XIX w. i wiąże się w sposób istotny z upowszechnianiem się wówczas ideologii *pluralizmu kulturowego.*[31] Najważniejszymi jego przedstawicielami są P. Sorokin[32] i T. Parsons[33]. W nawiązaniu do teorii integracji konsekwentnie budowanej na ideologii *pluralizmu kulturowego* ideą przewodnią jest pogląd, że rezultatem wzajemnej interakcji grupy etnicznej z grupą, jaką stanowi ludność rodzima, jest uzyskanie pewnego stanu jedności i harmonii lub przeciwnie – stanu skłócenia i konfliktu. Przy czym koncepcja ta zakłada, iż owo oddziaływanie prowadzi do zmian w obu tych grupach, a przeobrażenia dokonujące się w społeczności imigrantów nie prowadzą do utraty poczucia własnej tożsamości. Teoria integracji dociera tym samym do sedna procesów, jakie zachodzą w strukturze społeczeństwa wieloetnicznego. Ma tutaj miejsce wzajemne przenikanie się i łączenie kultury *nowych* z kulturą społeczeństwa miejscowego w jedną, złożoną, mniej lub bardziej harmonijnie dopasowaną całość. Stąd integrację w tym kontekście określa się jako „*wzajemną wymianę wartości pomiędzy grupą emigracyjną a społeczeństwem imigracyjnym, która prowadzi konsekwentnie do utworzenia z nim w miarę harmonijnej całości, z jednoczesnym zachowaniem własnej osobowości narodowej i kulturowej*".[34]

Przedstawiona powyżej próba określenia pojęcia integracji nabiera charakteru analogicznego. Pojęcie to przestaje być wieloznaczne, ale nie staje się tym samym jednoznaczne.[35] W ujęciu opisowym „oznacza ono spontaniczny, dynamiczny, ciągły, powolny (stopniowy), wolny od przymusu proces, który przez to samo łączy harmonijnie imigrantów i tubylców w jednym społeczeństwie tak, że grupy poznają się wzajemnie, (zewnętrznie) przystosowują, dopasowują i wzajemnie swoimi wartościami kulturowymi (od wewnątrz) ubogacają, bez całkowitego rezygnowania przy tym ze swojej odmienności, uczestnicząc równocześnie aktywnie i efektywnie w życiu wspólnoty miejscowej".[36] Proces ten ma ze swej natury charakter kompleksowy i próbuje pogodzić często wartości krańcowo różne, takie jak uniwersalność i partykularyzm, indywidualizm i pluralizm, dobro jednostkowe i dobro wspólne, wolność indywidualną i porządek społeczny.[37] Tak rozumiany proces integracji obejmuje swoim zasięgiem różne sfery struktury i kultury danego społeczeństwa. Nawiązując do takiego stanu rzeczy socjologia rozróżnia integrację normatywną, komunikacyjną (funkcjonalną) oraz kulturalną. Pierwsza z nich dokonuje się w obrębie norm, wartości i wzorów zachowań grupy etnicznej i społeczności przyjmującej. W procesie integracji normatywnej winny one zostać zharmonizowane tak, by stanowiły jedną, zgodną całość zarówno w skali jednostki, jak i społeczeństwa globalnego. Integracja funkcjonalna wskazuje z kolei na stan i stopień zaangażowania imigrantów w strukturę i organizację całego społeczeństwa. Istotną sprawą jest tutaj kwestia, czy pełnią oni te same role i zajmują podobne pozycje i stanowiska, jak członkowie grupy miejscowej. Integracja komunikacyjna mówi natomiast, w jakim stopniu grupy etniczne przyswoiły sobie język społeczeństwa rodzimego, także określa stopień popularności języków etnicznych oraz poziom uczestnictwa członków tych grup w organizowaniu i korzystaniu

[29] *Słownik polityki*. Ed. M. Bankowicz. Warszawa, 1996, s. 96-97. TUROWSKI, J.: *Teoretyczne ujęcia*, s. 35-36.
[30] SZTOMPKA, P.: *Socjologia*, s. 232.
[31] *Słownik socjologiczny*. Ed. K. Olechnicki, P. Załęcki. Toruń, 2002, s. 154.
[32] Tamtież, s. 196.
[33] Tamtież, s. 151.
[34] GRUSZYŃSKI, J.: dz. cyt., s. 558; PALUCH, A.: dz. cyt., s. 58-59; TUROWSKI, J.: *Theory of the integration*, s. 58-59.
[35] WOŹNIAK, J.: *Integracja kulturowo-społeczna emigrantów a ich prawo do wolności religijnej w nauczaniu społecznym Kościoła*. rozp. doktor. napisana na ATK pod kier. ks. prof. H. Jurosa w 1990 r., dzieło niedruk.
[36] JUROS, H.: art.cyt., s. 52.
[37] Tamtież.

ze środków masowego przekazu kultury. Ostatni rodzaj integracji, to *integracja kulturalna.*[38] Rozstrzyga ona pytanie, jaki jest stopień zharmonizowania kultury grupy etnicznej lub jej przedstawiciela z kulturą społeczeństwa miejscowego. Określa też, jak dalece jest możliwe wzajemne uczestnictwo w tych kulturach.[39]

Rozważając zagadnienie integracji, należy również zauważyć, że dokonuje się ona nie tylko w różnych sferach struktury i kultury danego społeczeństwa, ale ma także zróżnicowany zasięg. Co innego oznacza w odniesieniu do ogółu społeczeństwa, a czym innych charakteryzuje się w odniesieniu do poszczególnych jednostek. W pierwszym przypadku integracja jest procesem koordynującym wzajemne stosunki pomiędzy grupą etniczną i ludnością rodzimą w dziedzinie kultury i struktur społecznych. Jasno z tego wynika, że teoria integracji w swej istocie nie akceptuje możliwości asymilacji całej grupy etnicznej. Staje się ona (asymilacja) natomiast możliwa na płaszczyźnie indywidualnej, jednostkowej. W takim przypadku integracja w konsekwencji prowadzi do zmiany osobowości osoby poddającej się *integracji asymilacyjnej*. Zasięg tej transformacji oznacza, z jednej strony, niebezpieczeństwo etnocentryzmu, oznaczającego w praktyce sytuację *getta*, z drugiej natomiast, rysuje się groźba całkowitej *asymilacji*. Między tymi dwiema skrajnymi perspektywami ukazuje się *modus vivendi*, jakby centralnie usytuowana możliwość przemiany osobowości jednostki, najbardziej pożądana, którą będzie charakteryzował i cechował *kulturowy pluralizm.*[40]

W skali całego społeczeństwa, zjawisko integracji dokonuje się etapami i prowadzi od możliwości zaistnienia sytuacji izolacji kulturowej z jednej strony, poprzez fazę przystosowania i adaptacji aż do stanu pełnej integracji na przeciwległym biegunie. Podobnie w wymiarze jednostki, integracja prowadzi etapami od ekstremalnej sytuacji egoizmu etnicznego, który oznacza zamknięcie się jednostki w świecie własnych wartości i wzorów zachowań oraz chęć absolutyzacji swojej etnicznej kultury, poprzez etap przystosowania, adaptacji i ostatecznie integracji na bazie dualizmu kulturowego, a nawet kulturowego pluralizmu, choć nie wyklucza także ekstremalnego stadium asymilacji w sensie utraty przez jednostkę własnej kultury etnicznej na rzecz kultury kraju osiedlenia.[41]

Podsumowując rozważania dotyczące teorii integracji kulturowej, należy zaznaczyć, iż znajduje ona współcześnie najwięcej naukowej aprobaty. Dzieje się tak dlatego, że pozwala ona najlepiej zbadać taki podstawowy fakt z życia społeczeństw wieloetnicznych (a nie ulega wątpliwości, że takim jest społeczeństwo europejskie w zakresie globalnym), jak występowanie obok siebie sytuacji kompromisu i konfliktu. Przede wszystkim zaś ujmuje ona w sposób adekwatny procesy interakcji zachodzące pomiędzy grupą etniczną *przybyszów* i społeczeństwem miejscowym, definiuje przy tym ich charakter i zakres. Procesy te traktuje jako istotny społeczno-kulturowy, empiryczny fakt. Potrafi też określić kierunki ich rozwoju zarówno w skali jednostki, grupy etnicznej, jak i społeczeństwa globalnego. Koncepcja ta wyklucza możliwość asymilacji całej grupy etnicznej, dlatego że proces interakcji członków grup narodowych ze społeczeństwem miejscowym nie ma charakteru jednostronnego, lecz zawsze dwustronny i prowadzi w rezultacie do wzajemnego, aktywnego łączenia się elementów kultury obu lub wielu społeczności. Wniosek ten przesądza o fakcie zerwania przez *teorię integracji kulturowej* z pewnymi, ustalonymi w nauce i w potocznym myśleniu stereotypami, dotyczącymi przebiegu procesów interetnicznych. Stanowi on tym samym moment najbardziej charakterystyczny tej koncepcji.

Z powyższych analiz wynika, że prezentacja naukowych teorii *asymilacji, przystosowania i akulturacji* oraz *integracji kulturowej* pozwala ostatecznie stwierdzić, że problematyka wzajemnych interakcji w społeczeństwie wielokulturowym jest niezwykle złożona. Wszelkie rozwiązania typu

[38] „Jest to stan lub proces polegający na zespalaniu w funkcjonalną całość poszczególnych cech i elementów jednej kultury lub kilku kultur (takie związki pomiędzy cechami kultury lub ich kompleksami, które prowadzą do powstania odrębnych systemów kulturowych). Także inaczej Fuzja kulturowa", *Słownik socjologiczny*, s. 85.
[39] TUROWSKI, J.: *Teoretyczne ujęcia*, s. 36-37.
[40] KUBIAK, H.: *Asymilacja etniczna*, s. 66. *Słownik socjologiczny*, s. 154.
[41] PAUCZ, E.: *Melting pot – polityka tygla. Polonia w USA. Dziś i jutro*. Biblioteka „Nowe Drogi" nr 1, s. 21-22; TUROWSKI, J.: *Teoretyczne ujęcia*, s. 38.

rezygnacji z własnej tożsamości kulturowej na rzecz asymilacji są w dziedzinie zdrowej integracji nie do przyjęcia. Powierzchowność i przejściowość teorii przystosowania i akulturacji nie są zadowalające, chyba że dotyczą okresów krótkotrwałych. Pozostała, koncepcja integracji, jak się wydaje, jest z naukowego punktu widzenia na obecnym etapie rozpoznania, zdecydowanie najlepszą propozycją teoretyczną w kwestii interetnicznej.

Wydaje się również, że zagadnienie integracji powinno być podejmowane, rozwijane i wciąż uaktualniane oraz wprowadzane w funkcjonowanie konkretnych społeczeństw aspirujących do tworzenia wspólnoty europejskiej. Wśród różnych instytucji państwowych i ogólnoeuropejskich Kościół również wychodzi naprzeciw temu postulatowi i wypowiada się za koniecznością integracji w swoim nauczaniu,[42] a dokonujący się proces jednoczenia Europy wyzwala ogromny nacisk na poszukiwanie właściwych rozwiązań integracyjnych w ramach wymieszanych kulturowo społeczeństw (w tym celu powstaje ogromna liczba projektów naukowych, kulturalnych i socjalnych).[43] Współcześnie należy poszukiwać odpowiedzi na pytanie: jak integrować się ze społeczeństwem przebywania, aby nie zatracić własnej tożsamości, profesjonalności, korzystać ze zdobytego doświadczenia i wiedzy, czyli nie zniszczyć jedyności i niepowtarzalności wewnętrznej i psychicznej każdego, poszczególnego człowieka tworzącego określoną społeczność[44] i nie ulegać naciskom ekonomizmu, stającego się coraz większym liderem w dziele tworzenia Unii Europejskiej. Skoro obywatele nowej Europy mają być pełnowartościowymi, integralnie rozwiniętymi osobami, proces integracyjny powinien ich ubogacać, a nie ograniczać w rozwoju do pełni człowieczeństwa, a doraźny interes grup utrzymujących w swych rękach większość kapitału europejskiego i światowego zdaje się iść nieco inną drogą: drogą zysku i korzyści, kosztem sfery psychicznej i kulturowej istnień ludzkich.

Tocząca się od kilkunastu lat, nabierająca na sile dyskusja dotycząca kształtu *domu europejskiego*, ogarnia wiele dziedzin: kulturowych, społecznych, obyczajowych, ekonomicznych, religijnych.[45] W zasadzie w każdej wypowiedzi, artykule, referacie czy wywiadzie pojawia się określenie *integracja*. Terminem tym, w swej semantyce nabierającym znaczenia słowa „kultowego", słowa „wytrychu", mającego przekonać wątpiących, umocnić zwolenników i wskazać drogę niezainteresowanym, uzasadnia się większość dyskusji. Używa się przy tym argumentacji typu: albo będziemy się integrować, albo pozostaniemy poza nawiasem nowoczesnych państw europejskich. Nie negując potrzeby i nawet powinności tworzenia jedności europejskiej, należy postawić w dyskusji podstawowe pytanie: jak w takiej sytuacji rozumieć wszechobecny dzisiaj termin *integracja*? Próbą odpowiedzi na to pytanie jest niniejsza rozprawa. Na podstawie wyżej przytoczonych definicji i sformułowań możemy określić prosto, że aby mogła nastąpić jakakolwiek integracja, musi między stronami integrującymi się dojść do pewnego kompromisu. Z czegoś należy zrezygnować, aby się dopasować. Żeby zbudować jakąś spójną całość, należy dopasować jej elementy w taki sposób, aby tworzyły zaprojektowany kształt i funkcjonowały jak dopracowany organizm. Przenosząc tę prostą, praktyczną teorię na grunt sytuacji europejskiej, śledząc proces uzgadniania praw unijnych i zasad prawnych państw starających się o przyjęcie do Unii Europejskiej, owszem, widzimy zachowanie tych prostych zasad. Nie jest jednak oczywiste, że kraje tworzące już Unię i kraje wstępujące do niej będą zmuszone do kompromisu, przy którym można postawić znak równości. Z czego rezygnują państwa bogate w procesie integracyjnym? Co tracą i co zyskują państwa, w większości postkomunistyczne, wchodzące do federacji państw unijnych? Jaka będzie sytuacja etniczna w krajach Unii, gdzie już widać zaognienie w podejściu poszczególnych grup środowiskowych przerażonych wzrostem wpływów ludności napływowej? Czy nie dokonuje się na naszych oczach realizacja planu tworzenia podziałów pod przykrywką budowania pozornej i kruchej jedności, budowanej na słabym fundamencie? Odpowiedzią na te

[42] MAJKA, J.: art.cyt., s. 45-47.

[43] KARDIS, M.: *Godność osoby ludzkiej jako podmiotu międzynarodowych stosunków gospodarczych.* In: T. Guz, K. A. Kłosiński, P. Marzec. *Czlowiek, granice państw, gospodarka*. Lublin: Wydawnictwo KUL - Lublin, 2008, s.45-47.

[44] DĄBROWSKI, K.: *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa, 1979; Tenże, *Higienia psychiczna*. Warszawa, 1962.

[45] KARDIS, M.: *Sekty a dôstojnosť ľudskej osoby.* In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s.533-542.

pytania będą najbliższe czasy, ale z pewnością procesy integracyjne w Europie nie pójdą we właściwym kierunku, kiedy zostaną pominięte zasady równości, wzajemnego szacunku, pluralizmu kulturowego i sprawiedliwości społecznej.[46]

Z drugiej strony w Europie obserwujemy postępującą dezintegrację. Wcześniej udowodnione zostało, iż zarówno tożsamość, jak i społeczeństwa ulegają dynamicznym przeobrażeniom. Teraz należy się zastanowić nad czynnikami, które mogą posiadać wpływ na dezintegrację tej formy kultury europejskiej. W dalszych rozważaniach uwzględnione zostały trzy zagadnienia, a mianowicie: islamizacja „starego kontynentu", rozwój konsumpcjonizmu, a także sekularyzacja społeczeństwa.

Jednym z czynników, które w chwili obecnej dezintegrują kulturę europejską jest postępujący proces islamizacji starego kontynentu. Jeszcze kilka wieków temu Europa walczyła z muzułmanami. Polska powszechnie uznawana była jako przedmurze chrześcijaństwa. Kultura na tym kontynencie opierała się właśnie na nim i nie pozwalała islamistom na wkroczenie na swoje tereny.

W chwili obecnej sytuacja ta wygląda z goła inaczej. Muzułmanie stanowią istotną część społeczeństw wielu krajów europejskich. Kwestia ta nie dotyczy jedynie półwyspu bałkańskiego, gdzie religia ta posiada znaczne wpływy, lecz jeszcze poważniejszym problemem jest duża ilość Arabów w krajach zachodniej i północnej części kontynentu. To w tych rejonach dochodzi do dezintegracji kultury europejskiej.

Recenzent: doc. Kamil Kardis PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BABIŃSKI, G.: *Lokalna społeczność polonijna w Stanach Zjednoczonych Ameryki w procesie przemian*. Biblioteka Polonijna nr 1, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1977, s. 28-33.

DACYL, J.: *Challenges of cultural diversity in Europe*. CEIFO – Centre for Research in International Migration and Ethnic Relations. Stockholm University, 2001.

GORDON, M.: *Assimilation in american life*. New York, 1964.

JUROS, H.: *Migration und Menschenwürde: Assimilation oder Integration? – Ein etisches dilemma*. Moralheologische Studien B. 15 (1988).

KAPISZEWSKI, A.: *Ideologie i teorie procesów asymilacji w USA*, Przegląd Polonijny 7 (1981) 1, cz. 1, s. 5-24;

KARDIS, M.: *Pojęcie grzechu w Biblii w kontekście nauczania Jana Pawła II.* In: Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II. Ed. P. Marzec, J. Nikołajew, Tomaszów Lubelski-Lublin, 2009.

KARDIS, M.: *Godność osoby ludzkiej jako podmiotu międzynarodowych stosunków gospodarczych.* In: T. Guz, K. A. Kłosiński, P. Marzec. *Czlowiek, granice państw, gospodarka*. Lublin: Wydawnictwo KUL - Lublin, 2008.

KARDIS, M.: *Sekty a dôstojnosť ľudskej osoby.* In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.

KARDIS, K.: *Vybrané prístupy súčasnej sociológie*. In: Zborník religionistických a sociologických štúdií. 1/2011 Prešov 2011, s. 217-233.

KARDIS, K.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti.* In: *Náboženstvo a spoločnosť. Fenomén náboženskej skúsenosti v historickom kontexte.* Ed. A. Slodička. Prešov, 2009, s. 47-59.

KARDIS, K.: *Základy sociológie*. Prešov, 2009.

KUBIAK, H: *Asymilacja etniczna w płaszczyźnie struktury społecznej*. In: Biblioteka Polonijna, Wrocław–Warszawa–Kraków, 7 (1980), s. 55–66.

[46] KARDIS, M.: *Pojęcie grzechu w Biblii w kontekście nauczania Jana Pawła II.* In: Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II. Ed. P. Marzec, J. Nikołajew, Tomaszów Lubelski-Lublin, 2009, s. 323.

MAJKA, J.: *Zagadnienie integracji grup etnicznych w świetle Katolickiej Nauki Społecznej*. In: Studia Polonijne 6 (1993).

MARKIEWICZ, W.: *Naród i świadomość narodowa a problem asymilacji i lojalności obywatelskiej*. Biblioteka Polonijna, Wrocław–Warszawa–Kraków, 7 (1980).

OTOK, S.: *Państwo i naród*. In: *Geografia polityczna*, Warszawa, 2002.

OTOK, S.: *Polacy w Australii i ich wkład w badania naukowe i kulturę australijską*. Przegląd Zachodni 5/6 (1975).

OTOK, S.: *Próba ustalenia stanu liczebnego Polonii*. In: *Stan i potrzeby badań nad zbiorowościami polonijnymi*. Red. H. Kubiaka, A. Pilcha, Wrocław, 1976.

PIETRZYK – REEVES, D.: *Tożsamość Starego Kontynentu i przyszłość projektu Europejskiego.* Warszawa, 2007.

POLAKOWSKA – KUJAWA, J.: *Współczesna Europa w procesie zmian. Wybrane problemy***.** Warszawa, 2006.

POLZIN, T.: *The Polish Americans. Whence and whiter*, Franciscan Publisheer, Pulaski, Wisc. 1973.

SKOROWSKI, H.: *Chrześcijańska interpretacja praw człowieka*. Warszawa, 1992.

Słownik socjologiczny. Ed. K. Olechnicki, P. Załęcki. Toruń, 2002, s. 154.

SYMONOLEWICZ, K.: *Ze studiów nad Polonią amerykańską*. Warszawa, 1979.

THOMAS, I., ZNANIECKI, F.: *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 5. Warszawa, 1976.

TUROWSKI, J.: *Aspekty socjologiczne przywództwa w polskiej grupie etnicznej*. In: Studia Polonijne, 5 (1982).

TUROWSKI, J.: *Teoretyczne ujęcie problemu integracji grup etnicznych*. In: Studia Polonijne, Lublin 6 (1993), s. 27-43.

TUROWSKI, J.: *Theory of integration and disintegration as the adequate theoretical framework for ethnic studies*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 8 (1983), s. 55-62.

WYTRWAL, J.: *Americas polish heritage. A social history of the Poles in America*. Detroit, 1977.

ZNACZENIE SYSTEMU AKSJONORMATYWNEGO W WARUNKACH TRANSFORMACJI SPOŁECZNO – RELIGIJNEJ

Andrzej NAROJCZYK - Beata REJMAN

Abstract: *In Sociology is long time running discussion about basis of social changes in nowadays high developed societies of Western Europe. According to some sociologist western societies are entering new stage of development called post modernity, for others is still just continuing new developed radical reflexive late modernity .For somebody is post modernity sign of deep crisis and its values. At the same time is missing common consensus with the connection of principes, on which should be social life founded and what in final effect leads to disorientation of the individuals and the social groups. in situation different and sometimes opposite interests is very problematic find sociable perspective, point and base for common goodness.*

Key words*: Modernity. Postmodernity. Globalisation. Values. Religion. Social theories. Society. Social change. Sekularisation. Desecularisation.*

Zasadniczą treścią niniejszych refleksji jest próba spojrzenia na współczesne przemiany cywilizacyjne w kontekście wartości chrześcijańskich. Ze względu na obszerność tak postawionego problemu ograniczono się na zasygnalizowaniu niepokojących zjawisk będących konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych i ewentualnej możliwości ich rozstrzygania w sferze wartości chrześcijańskich.

Wartości chrześcijańskie a niepokoje współczesnej cywilizacji w płaszczyźnie społeczno – gospodarczej

Współczesne przemiany cywilizacyjne niosą także wiele pozytywnych zjawisk w płaszczyźnie społeczno – gospodarczej. Także jednak i w tej płaszczyźnie przemiany te niosą ze sobą określone niepokoje, z którymi boryka się współczesny świat. Ich istotą jest po prostu brak i ograniczenie tych dóbr, które winny służyć do zaspokojenia materialno – ekonomicznych potrzeb człowieka jako jednostki i wspólnoty osób.

Podstawowy niepokój wiąże się z niewłaściwie rozumianą i realizowaną gospodarką rynkową. Chodzi o oparcie całej gospodarki tylko i wyłącznie o same prawa rynku z pominięciem zobowiązań moralnych, które w gruncie rzeczy, w ujęciu nauki społecznej Kościoła, są bardziej podstawowe niż prawa ekonomii. Pominięcie zasad etycznych we współczesnej rzeczywistości ekonomicznej, tzn. w gospodarce rynkowej prowadzi ostatecznie do tego, iż same prawa ekonomii zwracają się ostatecznie przeciw człowiekowi.[1]

Taka rzeczywistość ekonomiczna jest dziś faktem w wielu społecznościach państwowych. Dotyczy także naszej polskiej rzeczywistości. Konsekwencją źle rozumianej i realizowanej gospodarki rynkowej jest z kolei negacja tzw. praw społecznych człowieka. Chodzi tu przede wszystkim o dwa fundamentalne prawa, a mianowicie prawo do pracy i prawo do mieszkania. Zagrożenie z kolei tych dwóch praw owocuje dwoma zjawiskami: bezrobociem i bezdomnością. Oba zjawiska, będące także konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych, stanowią dziś niepokój współczesnego świata. Należy nieco zatrzymać się przy nich.

Bezrobocie, jako konsekwencja negacji prawa do pracy, w mentalności wielu jest niejako symbolem współczesnej gospodarki rynkowej. Dodać przy tym należy, iż w rzeczywistości wielu krajów, szczególnie krajów dawnego systemu totalitarnego, jest to swojego rodzaju „novum" będące dla wielu ludzi zupełnym zaskoczeniem. Wspomnieć bowiem należy, iż w okresie epoki socjalistycznej zjawisko bezrobocia oficjalnie nie istniało. Co więcej wskazywano nawet na ciągły brak rąk do pracy oraz funkcjonował ustawowy nakaz pracy i stałe nadwyżki wolnych etatów. Jan Paweł II tak charakteryzuje to zjawisko: „Drugim znakiem niedorozwoju, wspólnym wszystkim

[1] Por. Jan Paweł II, Przemówienie do biskupów polskich w Rzymie 15 stycznia 1993, WAW 1 /1993/.

narodom, jest zjawisko bezrobocia lub niepełnego zatrudnienia. Wszyscy zdają sobie sprawę z aktualności i wzrastającej powagi owego zjawiska w krajach uprzemysłowionych. Jeśli wydaje się ono alarmujące w krajach na drodze rozwoju, przy ich dużym przyroście demograficznym i wielkiej liczbie ludzi młodych, to w przypadku krajów o wysokim rozwoju ekonomicznym odnosi się wrażenie, że kurczą się miejsca pracy i w ten sposób możliwości zatrudnienia zamiast wzrastać maleją. Również to zjawisko, któremu towarzyszy szereg ujemnych skutków na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej, od degradacji aż po utratę szacunku, jakie każdy człowiek winien żywić dla samego siebie, skłania nas do poważnego pytania o to, z jakiego typu rozwojem mieliśmy do czynienia w ciągu ostatnich dwudziestu lat"[2]. Zjawisko bezrobocia ze względu na jego powszechność i szybkie narastanie, stanowi dziś poważne zagrożenie życia społecznego w jego wymiarze gospodarczej. W swej istocie jest ono zespołem braków i ograniczeń dotykających człowieka. W tym miejscu należy zatem jasno podkreślić, że bezrobocie jest nie tylko brakiem pracy, ale przede wszystkim brakiem podstawowych środków ekonomiczno – materialnych do prowadzenia życia godnego człowieka. Tym samym jest ograniczeniem możliwości realizacji swojej osobowej i ludzkiej tożsamości. Bezrobocie to jednak nie tylko problem ekonomiczny i kwestia braku materialnych środków do życia. Osoba pozbawiona możliwości wykonywania pracy doświadcza także swojej degradacji aż do utraty szacunku w ramach życia społecznego. Co więcej człowiek pozbawiony możliwości normalnego zdobywania środków koniecznych do życia, niejednokrotnie decyduje się na naruszenie prawa w celu zaspakajania swoich potrzeb. Z kolei jednostka o słabszej konstrukcji psychicznej, stając bezradnie wobec problemów przerastających ich możliwości popadają w wielorakie nałogi doprowadzając do degradacji swojej osobowości.[3] Można zatem powiedzieć, iż daleko sięgają indywidualne i społeczne braki i ograniczenia wynikające z bezrobocia. Mają one swoje odniesienia nie tylko do człowieka jako jednostki, ale także w odniesieniu do społeczeństwa, w którym żyje człowiek bezrobotny.

Drugim zjawiskiem będącym wynikiem negacji tzw. praw społecznych, jako konsekwencja źle pojętej gospodarki rynkowej, a tym samym niepokojem współczesnej rzeczywistości jest zjawisko bezdomności. Także na dramatyzm tego tego zjawiska zwraca uwagę Jan Paweł II stwierdzając: „Wśród szczególnych znaków niedorozwoju, które w coraz większym stopniu dotykają także kraje rozwinięte, dwa zwłaszcza wskazują na dramatyczność sytuacji. Na pierwszym znajduje się kryzys mieszkaniowy /.../ nasza uwaga zwraca się ku wielomilionowej rzeszy istot ludzkich pozbawionych należytego lub wręcz jakiegokolwiek mieszkania, w tym celu, aby obudzić sumienie wszystkich i znaleźć rozwiązanie tego poważnego problemu, który powoduje szereg negatywnych skutków na płaszczyźnie indywidualnej, rodzinnej i społecznej /.../Brak mieszkań, który sam w sobie jest bardzo poważnym problemem, można uważać za znak i syntezę całego niedostatku ekonomicznego, kulturowego i po prostu ludzkiego, a zdając sobie sprawę z rozmiaru zjawiska, nie trudno będzie dojść do przekonania, że bardzo dalecy jesteśmy od prawdziwego rozwoju ludów"[4].

Tak scharakteryzowane przez Jana Pawła II zjawisko bezdomności ma wymiar społeczny, tzn dotyczy w jakimś sensie każdej społeczności. Dodać przy tym należy, iż w krajach byłego obozu socjalistycznego jest to, podobnie jak o odniesieniu do kwestii bezrobocia, zjawisko w pełni nowe. W ustroju bowiem realnego socjalizmu nie istnieli ludzie bezdomni. Warunki mieszkaniowe zapewniane przez ten ustrój w wielu przypadkach urągały warunkom ludzkim, niemniej każdy obywatel miał jakąś swoją mieszkaniową przynależność. Wielu mieszkańców tych krajów zaskoczył zatem fakt, iż z dnia na dzień mogą, albo faktycznie znaleźli się bez mieszkania.[5] Bezdomność jest dziś ważnym niepokojem społeczeństw państwowych. Jak żadna inna sytuacja, uświadamia ona człowiekowi jako jednostce i wspólnocie osób, jej wielorakie ograniczenia i braki, w tym przede wszystkim braki w sferze nieodzownych do życia potrzeb egzystencjalnych. Nie

[2] Jan Paweł II, Sollicitudo rei socialis, dz. cyt., n. 18.
[3] Por. T. Borkowski, A. Marcinkowski, Bezrobocie w perspektywie socjologicznej, w: Socjologia bezrobocia, Warszawa 1996, s. 9 – 32.
[4] Jan Paweł II, dz. cyt., n. 17.
[5] Por. T. Kamiński, Wokół pojęcia bezdomności, Roczniki Naukowe Caritas. Bezdomność 1 /1997/, s. 14 – 28.

ulega bowiem wątpliwości, iż człowiek który chce żyć na miarę swojej godności musi mieć poczucie bycia „u siebie". Czuć się zaś u siebie, to przede wszystkim doświadczenie posiadania miejsca, które jest rzeczywiście moje, i które w całej swej strukturze odpowiada podstawowym potrzebom człowieka. Takim miejsce jest po prostu własne mieszkanie. Można powiedzieć, iż bez mieszkania człowiek nie jest sobą.[6] Zajwisko tak rozumianej bezdomności na stałe wpisało się w rzeczywistość współczesnego życia społecznego o wymiarze międzynarodowym.

W podsumowaniu refleksji niniejszego punktu raz jeszcze podkreślić należy, iż zasadniczym niepokojem życia społecznego w jego wymiarze gospodarczym jest źle pojęta gospodarka rynkowa. Polega ona na oderwaniu zasad ekonomii od zasad etycznych. Konsekwencją tego jest z kolei negacja wielu praw społecznych a idąc jeszcze dalej zjawisko bezrobocia, bezdomności i biedy. W tym miejscu postawić zatem należy pytanie, jak wartości chrześcijańskie przyczynić się mogą do rozwiązania tych niepokojących zjawisk?

Kościół oczywiście nie ma gotowych recept na poprawę sytuacji ekonomicznej, lecz, jak stwierdza Jan Paweł II: „ma zbiór zasad, które są niezbędne dla zbudowania sprawiedliwego systemu społecznego i gospodarczego"[7]. Istotnym dopowiedzeniem do treści wypowiedzi Jana Pawła II jest stwierdzenie Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski: „Postępujący proces przemian gospodarczych nie może odbywać się kosztem człowieka, lecz winien służyć jego dobru"[8].

Obie zatem wypowiedzi wskazują na wartości moralne, które muszą być uwzględnione w zakresie rozwoju gospodarczego. W tym miejscu znowu zwrócić należy uwagę, iż ową podstawową wartością jest godność człowieka. Takie stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Oznacza ono, iż w świetle nauczania społecznego Kościoła w całokształt życia gospodarczego wpisany jest człowiek. Wszystkie zatem procesy gospodarcze mają swoje odniesienie do człowieka. Co więcej nie chodzi tylko i wyłącznie o fakt, że człowiek jest wpisany w życie gospodarcze, i że wszystkie zachodzące w nim procesy dotyczą człowieka. Osoba ludzka jest po prostu podmiotem życia gospodarczego. Oznacza to, że cała rzeczywistość gospodarcza, w tym także tzw. gospodarka rynkowa musi być „tworzona" na miarę wielkości człowieka. Aksjologia w wymiarze rzeczywistości gospodarczej oznacza zatem zespół reguł moralnych dotyczących funkcjonowania samych struktur gospodarczych. Ponieważ jak wspomniano wcześniej, człowiek jest podstawową i fundamentalną wartością w katalogu aksjologicznycm chrześcijaństwa, to ostatecznie ta wartość rozstrzyga o rzeczywistości gospodarczej. To wartość człowieka domaga się takiej rzeczywistości gospodarczej, którą określamy jako społeczną gospodarkę rynkową, a więc gospodarkę oparta o zasady ekonomii, ale uwzględniająca także wartość najwyższą jaką jest człowiek. Odkrycie rzeczywistej wartości człowieka może zatem być szansą stworzenia takiej rzeczywistości gospodarczej, która będzie godna człowieka.

Odkrycie z kolei wartości człowieka rozstrzygającej o jakości życia gospodarczego wskazuje na konieczność zaistnienia w ramach tegoż życia konkretnej chrześcijańskiej wartości, jaką jest zasada solidarności. Na gruncie nauki społecznej Kościoła solidarność stanowi szczególny rodzaj więzi międzyludzkiej. Wspólnotowość zatem jest elementem konstytutywnym pojęcia solidarności. Dodać przy tym należy, iż solidarność jest jednością w dobru wspólnym. Jan Paweł II stwierdza: „Na drodze do przezwyciężenia przeszkód w rozwoju, można już wskazać jako na wartość pozytywną i moralną rosnącą świadomość współzależności między ludźmi i narodami. Fakt, że ludzie w róznych częściach świata odczuwają jako coś, co dotyka ich samych, różne formy niesprawiedliwości i gwałcenia praw ludzkich dokonujące się w odległych krajach, których być może nigdy nie odwiedzą, jest dalszym znakiem pewnej rzeczywistej przemiany sumień, mającej znaczenie moralne. Chodzi o fakt współzależności pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym"[9]. To właśnie świadomość dobra wspólnego pozwala ludziom odkrywać fakt wspólnej między nimi zależności. Mówiąc nieco inaczej to właśnie świadomość dobra

[6] Jan Paweł II, dz. cyt., n.24.
[7] Jan Paweł II, Ojciec święty do biskupów polskich w Rzymie. 15 stycznia 1993, WAW, 1993, n. 1.
[8] Komunikat z 269 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, Warszawa 29 1994, WAW 1994, n. 3.
[9] Jan Paweł II. Sollicitudo rei socialis, dz. cyt., n. 38.

wspólnego rodzi nie tylko świadomość współzależności, ale także potrzebę bycia razem. To zaś bycie razem musi mieć charakter dynamiczny: „solidarność nie jest tylko sympatią, współczuciem, zainteresowaniem losem bliźniego, lecz realnym zobowiązaniem i to zobowiązaniem ściśle określonym. Jest ono mocną i trwałą wolą zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra każdego i wszystkich , wszyscy bowiem odpowiedzialni jesteśmy za wszystkich”[10]. To zaangażowanie zaś może przybierać różne formy. Jest to jednak zawsze troska o człowieka.

W podsumowaniu refleksji niniejszego punktu podkreślić należy, iż wartości chrześcijańskie stanowią propozycje zmniejszenia lęków wynikających ze współczesnych przemian w płaszczyźnie społeczno gospodarczej. Przyjęcia bowiem faktu rzeczywistej wartości człowieka prowadzić może do tworzenia gospodarki rynkowej na miarę wielkości człowieka. Z kolei wynikająca z owej wartościowości człowieka zasada solidarności rozumiana jako jedność ludzi w dobru wspólnym jest w stanie zabezpieczyć człowieka w sferze jego ekonomicznych i materialnych dóbr.

Wartości chrześcijańskie a niepokoje współczesnej cywilizacji w płaszczyźnie społeczno – kulturowej

Także w płaszczyźnie społeczno – kulturowej współczesne przemiany cywilizacyjne niosą ze sobą pozytywne przemiany. Jednym z takich zjawisk jest bez wątpienia proces dokonującej się integracji i globalizacji. Sama bowiem tendencja integracji i globalizacji sama w sobie jest zjawiskiem pozytywnym. Prowadzić bowiem może do zanikania podziałów, tworzenia i kształtowania się jedności dążeń i wysiłków społecznych na rzecz określonych celów, budzenia się międzyludzkiej solidarności wyrażającej się w uwrażliwianiu na ogólnoludzkie potrzeby. Nie przekreśla to jednak faktu, że tendencja ta, jako szczególne zjawisko współczesnych przemian cywilizacyjnych, może nieść ze sobą niebezpieczeństwo i negatywne zjawiska. Ma to miejsce gdy następuje tzw. absolutyzacja dążenia do jedności, co niesie ze sobą niebezpieczeństwo uniformizmu. Uniformizm zaś oznacza położenie akcentu nie tyle na faktyczną jedność społeczeństwa, ale na jego ujednolicenie, jednokształtność. Ostateczną konsekwencją tych procesów może być totalne zniszczenie wszelkiej różnorodności w zakresie narodowych i etnicznych kultur. W praktyce oznacza to „wchłanianie” poszczególnych wspólnot i grup narodowych, narodowościowych, etnicznych i regionalnych, a tym samym utratę ich podmiotowości i tożsamości kulturowej w ramach jednoczącego się świata.[11] Następstwa tych procesów są wybitnie negatywne. W ich wyniku dochodzi do unifikacji społeczeństwa, homogenizacji kultury, tworzenia społeczeństwa bezkształtnego, zagrożenie podstawowych wartości humanistycznych, zanikania tradycyjnych wartości i norm będących nośnikiem więzi społecznych w skali lokalnej, zamiany społeczeństwa w masę, depersonalizacji kultury.[12] Rodzi się w ten sposób może cywilizacja tzw. „twardej techniki”, której jedna z podstawowych cech jest niszczenie kultur narodowych i etnicznych. Na tak rozumiane zagrożenie narodowego i etnicznego dziedzictwa zwraca uwagę Jan Paweł II stwierdzając, że niejednokrotnie poszczególne społeczności narodowe i etniczne zostają pozbawione swej podmiotowości, czyli odpowiadającej im suwerenności w znaczeniu kulturowym.[13] Jest tym samym poważny niepokój wynikający ze współczesnych przemian. Dotyczy on ostatecznie nie tylko społeczności, ale także konkretnego człowieka, który jest przecież „obywatelem” swojej narodowej wspólnoty. Niszczenie i zagrożenie narodowych i etnicznych kultur jest bowiem w najgłębszej swej treści odebraniem człowiekowi jako osobie prawa do tych wartości, które są nieodzowne dla własnego rozwoju, realizacji twórczej podmiotowości oraz tzw. „zakorzenienia”. Jest to bowiem oderwanie człowieka od wartości jego rodzimej kultury.

W nurcie tych refleksji należy widzieć problem zagrożenia życia społeczno – kulturowego poprzez zagrożenie etnicznych i narodowych kultur. Źle bowiem pojęta globalizacja i integracja

[10] Tamże, n. 134.
[11] Por. H. Skorowski, Antropologiczno – etyczne aspekty regionalizmu, Warszawa 1990, s. 14.
[12] Por. D. Tusk, Królestwo ludzi wolnych, Pomerania. Miesięcznik społeczno – kulturalny 5 /1986/, s. 1.
[13] Por. Jan Paweł II, Sollicitudo rei socialis. Dz. cyt., n. 79.

prowadząca do zaniku różnorodności kulturowej prowadzi ostatecznie do zagrożenia człowieka w sferze jego podmiotowości. Oderwanie człowieka bowiem od całokształtu jego etnicznych i narodowych wartości, których najbliższa kultura jest nośnikiem może ostatecznie prowadzić do „wykorzenienia" człowieka z świata jego wartości a tym samym zagubienia w kulturze masowej i społeczności anonimowej. Jest to dziś bardzo ważne zagrożenie człowieka. W kontekście tego zagrożenia wynikającego z współczesnych przemian cywilizacyjnych należy znowu postawić pytanie o znaczenie wartości chrześcijańskich?

I tym razem należy odwołać się do fundamentalnej wartości w aksjologii chrześcijańskiej jaką jest osoba ludzka w swej godności. Wspomniano powyżej, iż wszystkie procesy społeczne dotyczą ostatecznie człowieka. Oznacza to, że dotyczą one także człowieka w sferze życia kulturowego. Człowieka zatem nie można stracić z pola widzenia rozważając także procesy współczesnej integracji i globalizacji w ich niebezpieczeństwach utraty różnorodności narodowych kultur. Oznacza to, iż zasygnalizowane zjawisko musi być przeanalizowana w kontekście tej wartości jaka jest osoba ludzka. To ona ostatecznie rozstrzygnie czy naród w serze swej kultury jest wartością dla człowieka i jako taki musi być zachowany w procesach globalizacji, czy też nie stanowi żadnej wartości a tym samym może zniknąć w ramach integracji współczesnego świata.

W świetle nauczania społecznego Kościoła wartość osoby rozstrzyga, iż naród w sferze swej wspólnoty i kultury musi być uszanowany i zachowany w procesach współczesnej globalizacji i integracji. Nie ulega bowiem wątpliwości, że kultura narodowa stanowi dla człowieka istotne dobro. Jawi się ona przede wszystkim jako rzeczywistość zabezpieczająca i broniąca osobę ludzka w jej godności. Jest ona bowiem właściwym środowiskiem życia i urzeczywistniania się człowieka. Tworzy także i zabezpiecza jednostce właściwe i naturalne środowisku jej rozwoju. Wspomnieć także należy, iż kultura narodowa sprawia, iż człowiek czując się „zakorzeniony" tym samym może realizować swoją twórczą podmiotowość. Faktyczna wartość rzeczywistości narodowej ujawnia się także w tym, iż pozwala on przechodzić bezpiecznie w nowe rzeczywistości i być w nich jednostką wartościową a nie zepchniętą na margines nowej rzeczywistości społeczno - kulturowej a tym samym zagubioną. Wartość, to znaczy godność osoby rozstrzyga zatem o faktycznej konieczności zachowania narodowych kultur w ramach współczesnych procesów integracyjnych. To bowiem, co jest wartością dla osoby, co jest dobrem jej należnym z samego faktu jej godności, uznane być musi także za wartość współczesnego życia społecznego w jego wymiarze kulturowym. Tym samym ze względu na wartość człowieka, jako najwyższą wartość chrześcijańską w jej aksjologii odrębności kulturowe uznane być muszą za wartość same w sobie, za cenne dziedzictwo jednostki a tym samym koniecznie zachowanym i uszanowanym.

Godność człowieka jako wartość najwyższa we wspomnianym kontekście globalizacji szanującej różnorodność kulturową domaga się szczególnej wartości i zasady chrześcijańskiej jak jest zasada miłości społecznej. Jej istotą jest afirmacja człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Afirmacja ta wyraża się z kolei w afirmacji i poszanowaniu dóbr i wartości drugiego człowieka i innych wspólnot. Godność człowieka domagająca się uszanowania kulturowej różnorodności tym samym apeluje o zasadę miłości społecznej jako konkretnego sposobu poszanowania różnorodności innych ludzi w sferze tego dobra jakim są ich kultury narodowe i etniczne. Bez miłości bowiem byłoby to niemożliwe.

W podsumowaniu refleksji niniejszego punktu podkreślić należy, iż wartości chrześcijańskie mogą być pomocne w właściwym rozstrzyganiu zagrożeń wynikających ze współczesnych przemian w płaszczyźnie społeczno – kulturowej. Sama bowiem wartość człowieka jako osoby z jednej strony domaga się takiej integracji, która nie będzie zagrożeniem narodowych i etnicznych kultur jako dobra człowieka, z drugiej zaś strony godność ta domaga się miłości społecznej jako jedynie właściwej treści relacji międzyludzkich i wspólnotowych poprzez które uszanowana będzie różnorodność etniczna i kulturowa każdego jednostkowego człowieka, jak i całych wspólnot.

Całość przemyśleń można ująć w kilku zasadniczych tezach:

a/ Wartości chrześcijańskie, o których będzie mowa, nie są wartościami dalekimi współczesnej Europie. Ich bowiem nośnikiem przez wieki była i jest kultura europejska wyrosła z wielu źródeł ale jednocześnie przesiąknięta wartościami chrześcijańskim, a to znaczy humanistycznymi.

b/ To właśnie ta kultura wykreowała najwyższą wartość jako jest człowiek w swej godności. Dodać przy tym należy, iż właśnie chrześcijaństwo w sposób najbardziej istotny wydobywa wartość człowieka ukazując ją zarówno w płaszczyźnie naturalnej i nadprzyrodzonej. Wartość osobowa człowieka jest zatem wartością rozstrzygającą o jakości współczesnych cywilizacyjnych przemian.

c/ W płaszczyźnie społeczno – politycznej największymi zagrożeniami wynikającymi ze współczesnych przemian cywilizacyjnych wydają się być źle pojęta demokracja i negacja praw osoby ludzkiej. To właśnie wartość człowieka i wynikająca z niej wartość wolności wyznacza właściwą perspektywę demokracji i koncepcji praw człowieka.

d/ W płaszczyźnie społeczno – gospodarczej największym zagrożeniem wynikającym ze współczesnych przemian cywilizacyjnych wydaje się być źle pojęta gospodarka rynkowa i wynikająca z niej negacja praw społecznych. I w tym przypadku wartość człowieka jako osoby i wynikająca z niej zasada solidarności wyznacza właściwe perspektywy rzeczywistości gospodarczej.

e/ W płaszczyźnie społeczno – kulturowej największym zagrożeniem wynikającym ze współczesnych przemian cywilizacyjnych wydaje się być źle pojęta globalizacja i integracja. Także w tej kwestii wartość osoby i wynikająca z niej zasada miłości społecznej wyznacza właściwą perspektywę owej integracji i poszanowania każdego człowieka w jego kulturowej różnorodności.

f/ Wartości chrześcijańskie nie są z pewnością receptą na niebezpieczeństwa wynikające ze współczesnych przemian cywilizacyjnych. Mogą jednak być uznane za wartości ważne bo wyznaczające właściwą perspektywę w ramach życia: społeczno – politycznego, społeczno – gospodarczego, społeczno – kulturowego, tym bardziej, że nie są to wartości obce i dalekie współczesnej Europie, ale wartości, których nośnikiem jest właśnie europejska kultura.

Recenzent: doc. Kamil Kardis PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

JAN PAWEŁ II.: *Przemówienie do biskupów polskich w Rzymie 15 stycznia 1993*. WAW 1 /1993/.

JAN PAWEŁ II.: *Sollicitudo rei socialis*, n. 18.

BORKOWSKI, T., MARCINKOWSKI, A.: *Bezrobocie w perspektywie socjologicznej*. In: Socjologia bezrobocia, Warszawa, 2006.

KAMIŃSKI, T.: *Wokół pojęcia bezdomności*. In: Roczniki Naukowe Caritas. Bezdomność 1 /1997/, s. 14 – 28.

Komunikat z 269 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, Warszawa 29 1994, WAW 1994, n. 3.

SKOROWSKI, H.: *Antropologiczno – etyczne aspekty regionalizmu*. Warszawa, 1990.

TUSK, D.: *Królestwo ludzi wolnych*. In: Pomerania. Miesięcznik społeczno – kulturalny 5 /1986/.

SOBÓR WATYKAŃSKI II.: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym.* Tekst polski, n. 58.

MAZURKIEWICZ, P., SKOROWSKI, H.: *Aksjologia i aksjologie Europy*. Warszawa, 1997.

ISTNIENIE I NATURA ANIOŁÓW KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Paweł SZPUNAR - Krzysztof MYJAK

Abstract*: What theological accentsabout existence and nature of angelscan be found in the Catechism of the Catholic Church. The subject of this article seems to be actual as far as interests of theologians and people's curiosity about the matter of angels are concerned. Choosing the Catechism of the Catholic Church as the base source is supposed to be an answer to constant incentives to use this document as a model text for various catechetical studies and as a certain reference point for Catholic teaching.*

In the present study we will discuss the question of the existence of angels in the universe originating in God's act of creation. The existence of angels will be treated here as a necessary truth resulting from our faith. Subsequently, we will show the way of the existence of angels by displaying characteristics of their nature.

The existence of spiritual beings is a fact. It results indirectly and directly from the teaching of the Bible and Tradition, to which the Catechism constantly refers. It talks about angels as spiritual beings and about God's creative force which is the beginning of all creation. Therefore, the existence of angels is the effect of creation ex nihilo done by the Holy Trinity acting in full freedom. Possessing spiritual nature proves that angels are neither matter nor do they depend essentially on matter. That is why they surpass all visible creatures and represent better the image of God. To fulfill their duties towards people they can take a visible form. Their intelligent nature enables angles to finding the truth, the testimony about which they share with people. Frequently, through this mission God's will can be manifested and explained. The intelligent nature of angels leads to revelation of the Truth, to serving the Truth and to worshiping it. Third characteristic feature analyzed here is the free nature. These celestial beings are led by it to a possibility of the act of love towards God and towards people. On the other hand, it can also lead to disobedience or abandonment of service. The Catechism of the Catholic Church recalls that pure spiritsare angels only when they fulfills the entrusted mission. Every angel therefore acts as a God's servant and messenger.

Key words*: Angel. Creation. Intelligent spirit. Nature of angels. The existence of angels. Spiritual nature of angels. Angels rational nature. Free nature of angels.*

WSTĘP

Chcąc znaleźć odpowiedź na zagadnienie roli aniołów w historii zbawienia należy najpierw stwierdzić ich istnienie i wyjaśnić posiadaną przez nich naturę. Dopiero wtedy, w tym kontekście, lepiej zostaną poznane ich zadania. Takie podejście do postawionego problemu jest zgodne z duchem „Katechizmu Kościoła Katolickiego". W pierwszej części wyjaśniającej wyznanie wiary chrześcijańskiej przekazuje on treść Bożego Objawienia o aniołach od stwierdzenia ich istnienia, jako prawdy wiary i odpowiedzi na pytanie: kim one są?. Rzeczywistość bytów niewidzialnych w ciągu wieków często była negowana, dlatego zostaną przedstawione racje za ich istnieniem pochodzące z Pisma Świętego, Tradycji oraz ludzkiego rozumowania. Podsumowaniem tych rozważań będzie przywołanie dokumentów Kościoła stwierdzających wprost istnienie aniołów, na które „Katechizm Kościoła Katolickiego" powołuje się stwierdzając ten fakt. Następnie zostanie poruszony sposób ich istnienia. Z „katechizmowej definicji" aniołów można wyciągnąć trzy specyficzne cechy, którymi są natura: duchowa, rozumna i wolna. Przez analizę i opis danej natury zostanie ukazane, jakimi sługami są aniołowie.

ISTNIENIE ANIOŁÓW JAKO PRAWDA WIARY

„Katechizm Kościoła Katolickiego" nauczanie na temat aniołów rozpoczyna od stwierdzenia faktu ich bycia: „Istnienie istot duchowych, niecielesnych, które Pismo święte nazywa zazwyczaj

aniołami, jest prawdą wiary"[1]. Poza tym bezpośrednim stwierdzeniem prawdy o istnieniu aniołów są teksty biblijne, które nie mówią o nich wprost. Są to fragmenty mówiące o Bogu - Stwórcy nieba i ziemi oraz wyjaśniające to wyrażenie, jako powołanie do istnienia jednego i drugiego rodzaju stworzeń[2]. Katechizm również naucza o niebie jako miejscu stworzeń duchowych otaczających Boga[3]. Chrystus jest Centrum świata anielskiego[4]. Katechizm podkreśla także służebną obecność aniołów w historii zbawienia[5].

Temat istnienia aniołów był zagadnieniem zawsze obecnym w refleksji teologów. Rzeczywistość dotycząca bytów niewidzialnych także dzisiaj znajduje się w obszarze poszukiwań wiary[6]. W oparciu o literaturę przedmiotową i pomocniczą zostanie przeprowadzona obecnie analiza tematu istnienia aniołów. Punktem odniesienia będzie dla nas nauczanie zawarte w „Katechizmie Kościoła Katolickiego".

Prawdzie wiary o egzystencji owych bytów duchowych często zaprzeczano. Spotykała się ona z ignorancją lub wypaczeniem. Filozofia materialistyczna odrzuca istnienie jakichkolwiek bytów poza materią. Także Saduceusze zaprzeczali egzystencji aniołów: „Saduceusze bowiem mówią, że nie ma zmartwychwstania, ani anioła, ani ducha, a faryzeusze uznają jedno i drugie" (Dz 23, 8). Dzisiejsi spirytyści utożsamiają naturę aniołów z duchami ludzkimi po śmierci. Inni, np. anabaptyści głoszą, że aniołowie są tylko postacią Bożej mocy zstępującej na ziemię dla wykonania jakiegoś zadania[7].

A jednak pomocy samego rozumu oświeconego wiarą można uznać, że poza Bogiem są inne istoty, doskonalsze od człowieka a niższe od Boga, które wypełniają tę niezmierzoną przestrzeń między nami a Nim[8]. Istnieje również tzw. Preintuicja, występująca niemal powszechnie u wszystkich kultur i cywilizacji prehistorycznych i starożytnych[9].

Niejako przeczuwano istnienie istot innych od Boga. Skoro uznamy fakt istnienia Wszechmocnego Stwórcy, to wówczas rozumiemy, że tak potężny Władca nie poprzestał na stworzeniu ogromnego wszechświata dla samych mieszkańców tej czy innej planety, lecz powołał do świadomego bytowania inne istot poza ludźmi. Wszechpotężność Boża każe się wprost domyślać innego, doskonalszego, czysto duchowego stworzenia. Tą drogą Bóg w jeszcze większej mierze urzeczywistnia cel stworzenia, bo to poszerza perspektywy hojności rozdawnictwa dóbr Bożych i pełniejszą, godniejszą swego imienia chwałę, jaką odbiera Stwórca. W uznaniu tej prawdy bogatsza staje się i jak gdyby dopełniona hierarchia stworzeń[10]. Na podstawie przemyśleń stwierdzenie istnienia czystych duchów, wolnych od więzów ciała nie wystarcza, aby powiedzieć całą pewnością, że istnieją. Pełną pewność co do faktu ich istnienia daje Objawienie zawarte w Biblii[11].

Pismo Święte jest napełnione wzmiankami o aniołach, począwszy od anioła w raju, aż do anioła z Apokalipsy. Tak więc, aby „pozbyć się" aniołów, trzeba byłoby poświęcić całe Pismo Święte, a z nim całe dzieje zbawienia. Nauczanie Kościoła jest pod tym względem jednomyślne[12]. Ci, którzy w pełni przyjmują Biblię, nie mogą traktować aniołów w kategoriach spekulacji, czy niedorzecznych przypuszczeń. Istnienie aniołów jest czymś oczywistym w przesłaniu Starego i Nowego Testamentu[13].

---

[1]KKK 328.
[2]Por. KKK 279, 290, 325-327.
[3]Por. KKK 326, 1023.
[4]Por. KKK 331.
[5]Por. KKK 329, 332-336.
[6]Por. M. Rojek, *Aniołowie w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w: *Premislia Christiana* 8 (1999), s. 240.
[7]Por. J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie. Teologia prawd wiary tom IV*, Pelpin 1998, s. 138.
[8]Por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz o aniołach. Między Bogiem a człowiekiem*, Warszawa 1985, s. 29.
[9]Por. J. Buxakowski, *Stwórca*…, dz. cyt., s. 132.
[10]Por. tamże, s. 144.
[11]Por. A. Rodewyk, *Stoją cali w świetle. Rzecz o aniołach*, tłum. D. Mazur-Muszyńska, Kraków 1999, s. 7.
[12]Por. Jan Paweł II, *Stworzyciel wszystkich „rzeczy (istot, bytów) widzialnych i niewidzialnych*", w: WBO, s. 338.
[13]Por. T. Ważny, *Anioły, pomocnicy Boga, przyjaciele ludzi. Modlitwy i rozważania*, Kraków 2007, s. 19.

Wiara w istnienie aniołów jest poświadczana przez Tradycję, oraz liturgię Kościoła. W wielu kościołach wokół ołtarza można zobaczyć wspaniałe rzeźby, czy obrazy aniołów. Jednak ich obecność, to przede wszystkim liturgia roku kościelnego z corocznymi obchodami ku czci aniołów[14]. W modlitwie Święty, Święty, Święty łączymy się z aniołami, aby tak jak oni uwielbiać Boga, który jest po trzykroć Święty. W liturgii pogrzebowej polecamy zmarłego aniołom, aby zaprowadzili go przed oblicze miłosiernego Boga[15]. Pozytywną odpowiedź na pytanie o istnienie aniołów znajdujemy także w katechizmach, w których wyjaśnia się znaczenie kultu aniołów[16]. Innym przejawem wiary w istnienie aniołów są m. in. modlitwy do aniołów, osobne święta aniołów[17].

Choć liczne są wypowiedzi w Biblii na temat aniołów, to jednak „formalnie w Piśmie Świętym nie spotykamy się z wypowiedzią, że Bóg stworzył anioły, diabła czy demony"[18]. Temat stworzenia świata jest podejmowany w opisach, w psalmach, u proroków, księgach mądrościowych itd. Wiele jest opowiadań, ujęć i obrazów, niekiedy nawet kontrastujących ze sobą, zachowujących jednak rzeczywistą jedność i wspólne cechy[19]. Można więc powiedzieć, że zakłada się jako rzecz znaną istnienie i pochodzenie istot, które stosownie do ich zadań, wyglądu czy ich stosunku do Boga nazywa się aniołami[20].

Aniołowie nie posiadają istnienia same z siebie, lecz partycypują w istnieniu Boga. Wiara w Boga – Stwórcę jest fundamentalną prawdą nauki chrześcijańskiej[21]. To Bóg stworzył wszechświat, cała istniejąca rzeczywistość ma w Nim swój początek. Jemu zawdzięcza ona swoje aktualne istnienie[22]. Świadczy o tym wyrażenie „niebo i ziemia", które w Piśmie Świętym oznacza wszystko, a więc całe stworzenie. Bóg jest początkiem wszystkiego i nie istnieje nic, co nie zawdzięczałoby swego istnienia Stwórcy. Bóg stworzył zarówno rzeczy widzialne, jak i niewidzialne[23]. Ziemia jest światem ludzi, niebo może oznaczać firmament, ale także własne miejsce Boga, a więc także niebo, jako chwałę eschatologiczną. Słowo „niebo" wskazuje na miejsce stworzeń duchowych otaczających samego Boga[24].

Prawda, że Stwórcą aniołów jest Bóg jest przedmiotem wiary. Na przestrzeni wieków potwierdzały to liczne dokumenty. „Katechizm Kościoła Katolickiego" przywołuje wypowiedzi Soboru Laterańskiego IV, Soboru Watykańskiego I oraz dokumencie Pawła VI „Wyznanie wiary".

W wyznaniu wiary Soboru Laterańskiego IV czytamy: „Ojciec Rodziciel, Syn zrodzony, Duch Święty pochodzący: współistotni i równi sobie, współwszechmocni i współwiekuiści; są jednym wszystkich rzeczy początkiem, stwórcą wszystkiego, co widzialne i niewidzialne, co duchowe i materialne. On to wszechmocną swoją potęgą, od początku czasu, utworzył jednakowo z nicości i jeden, i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne: aniołów i świat, a na koniec naturę ludzką, jakby łączącą te dwa światy; złożoną z duszy i ciała"[25].

Ojcowie Soboru Watykańskiego I stawiają poza Kościołem osoby zaprzeczające istnieniu aniołów: „Jeśli ktoś nie wyznaje, że świat i wszystko, co w nim istnieje, tak duchowe, jak i materialne, zostało przez Boga stworzone z nicości według całej swej substancji, albo mówi, że Bóg nie wolną od wszelkiej konieczności wolą, ale tak koniecznie stwarzał, jak koniecznie samego

[14]Por. S. Koperek, *Anioł w liturgii*, w: KA, s. 271.
[15]Por. S. Budzik, *Taka jest wiara Kościoła. Wprowadzenie w podstawowe prawdy wiary,* Tarnów 2000, s. 54-55.
[16]Por. Z. J. Kijas, *Aniołowie Stróżowie. Nasi niebiescy przyjaciele*, Łódź 2008, s.40.
[17]Por. R. Bartnicki, *Aniołowie – mit czy rzeczywistość?*, w: HD 47 (1978), s. 38.
[18]M. Schmaus, *Wiara Kościoła. Bóg Stwórca,* tłum. J. Zaremba, Gdańsk 1992, s. 145.
[19]Por. P. Gibert, *Idea stworzenia w Starym Testamencie*, w: *Communio* 4 (1982), s. 46.
[20]Por. Anioł, w: MST, s. 11-12.
[21]Por. M. Gołębiewski, *Teologiczne znaczenie stworzenia w Starym Testamencie*, w: *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1988), s. 37.
[22]Por. P. Jaskóła, *Nauka o stworzeniu w Starym Testamencie*, w: *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 18 (1998), s. 41.
[23]Por. S. Budzik, *Taka jest*… dz. cyt., s. 52.
[24]Por. Z. J. Kijas, *Aniołowie Stróżowie*… dz. cyt., s. 10.
[25]BV V, 10.

Siebie miłuje, albo przeczy temu, że świat stworzony jest dla chwały Bożej - niech będzie wyklęty”[26].

Paweł VI rozpoczynając dokument „Professio fidei” pisał: „Wierzymy w jednego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, Stwórcę rzeczy widzialnych - do jakich należy świat, w którym żyjemy - oraz niewidzialnych - jakimi są czyste duchy, które nazywamy też aniołami - Stwórcę również duszy duchowej i nieśmiertelnej każdego człowieka”[27].

Przywołane dokumenty Kościoła głoszą prawdę o istnieniu świata aniołów. Tę powszechną wiarę Kościół ujął w dogmat, według którego pochodzą one od Boga i są Jego stworzeniem. Mówiąc, że Bóg jest Stwórcą, ma się na myśli tak samo Boga jako Syna, jak Boga jako Ojca i Boga jako Ducha Świętego[28]. Nie pochodzą one zatem z substancji Bożej, ani nie pochodzą jeden od drugiego, ani też jeden z drugiego[29]. Przyjmując kreacjonizm wyklucza się przypadkowość czy przyczynowość, które zakładają pewien rodzaj konieczności stworzenia podważając tym samym Jego absolutną wolność. Chrześcijańskiej nauce o stworzeniu obcy jest także dualizm i manicheizm, które przyjmują istnienie dwóch odwiecznych zasad, Dobra i Zła, Światła i Ciemności, nieustannie się zwalczających i wykluczających. Teksty Magisterium Kościoła odrzucają również materializm, który odrzuca istnienie transcendentnego początku świata, widząc w nim czystą grę materii, istniejącej odwiecznie[30]. Dlatego działalność stwórcza Boga posiada także różne synonimy zwracające uwagę na Jego czynność. Należą do nich następujące wyrażenia: uformować, uczynić, działać, rozciągnąć, utwierdzić, umocnić, postawić[31]. Czynność, w której wyłania się wszechświat do istnienia nazywamy aktem stwórczym.

AKT STWÓRCZY JAKO POWOŁANIE ANIOŁÓW DO ISTNIENIA

„Katechizm Kościoła Katolickiego” nie tylko stwierdza fakt istnienia aniołów, ale także zajmuje się wyjaśnieniem ich pochodzenie. Bóg powołał ich do istnienia przez akt stwórczy. Stworzenie nie jest terminem jednoznacznym. Może odnosić się do czynności Boga lub wytworu tej czynności. Katechizm mówi o aniołach, jako stworzeniach duchowych[32] lub o stwórczej czynności Boga, z której wziął się jeden i drugi rodzaj stworzeń[33].

W akcie stwórczym chodzi o sprawczo-stwórcze działanie Boga. Najczęściej określa się go jako: productio rei ex nihilo sui et subiecta, tzn. nadanie rzeczy istnienia z uprzedniej nicości podmiotowej i przedmiotowej[34]. Podmiotem stworzenia, czyli Tym, który stwarza aniołów i wszechświat jest Bóg w Trójcy Świętej Jedyny, czyli Ojciec i Syn i Duch Święty. Akt stwórczy jest aktem wspólnym całej Trójcy Świętej, a zarazem poszczególnych Osób Boskich. Trzy Osoby Boskie tworzą naturę zupełnie niezłożoną, czyli jedną istotę i substancję. W Trójcy Świętej Bóstwo jest współistotne, współsubstancjalne, współwiekuiste i współwszechmocne, o jednej woli i potędze. Każda z Osób w Trójcy jest prawdziwie, w sposób pełny i doskonały Bogiem. Działanie stwórcze, którego podmiotem jest Bóg, jest tzw. czynnością Boga „ad extra”. Dlatego można mówić, że Jeden Bóg jest Stwórcą aniołów, ale także prawdziwe jest stwierdzenie, że Ojciec jest Stwórcą, Syn Boży jest Stwórcą i Duch Święty jest Stwórcą aniołów[35]. Od Niego także pochodzi wszelki porządek, równowaga i stabilność świata. On ma władzę nad prawami niebios i ziemi. Cały

[26]BV V, 25.
[27]Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 8.
[28]Por. P. Jaskóła, *Udział Ducha w misterium stworzenia według Jana Kalwina, w: Roczniki Teologiczno Kanoniczne* 2 (1990), s. 60.
[29]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości i z nicości. Zarys teologii stworzenia*, Tarnów 2007, s. 108.
[30]Por. Z. J. Kijas, *Początek świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 56.
[31]Por. M. Gołębiewski, *Bóg Stwórca i Odkupiciel u Deutero-Izajasza*, w: *Collectanea Theologica* 4 (1998), s. 6.
[32]Por. KKK 311,330,350.
[33]Por. KKK 291, 327, 2566.
[34] Por. S. Kowalczyk, *Chrześcijańska a marksistowska myśl o stworzeniu*, w: *Communio* 4 (1982), s. 86.

świat stworzony i prawa w nim zawarte jest znany tylko Bogu[36]. On jest Stwórcą wyłącznym i nikt prócz Niego nie jest w stanie zapoczątkować życia. On jest jego jedynym możliwym źródłem istnienia[37].

Kreacjonizm chrześcijański wskazuje, że kosmos i wszystko, co w nim istnieje ma początek w Bogu w Trójcy Świętej Jedynym. Jest to doktryną, której słuszności nie da się tylko rozumowo dowieść[38]. „Teza o stworzeniu świata z uprzedniej nicości jest pozaempiryczna, dlatego nie może być ani zweryfikowana ani sfalsyfikowana poprzez dane zaczerpnięte z nauk przyrodniczych"[39]. Refleksja filozoficzna podpowiada, że świat sam w sobie nie posiada ostatecznego sensu. Przekonanie religijne dodaje, że to Bóg nadaje sens wszystkiemu, co istnieje[40].

Bóg powołuje wszystko do istnienia jednym aktem, który nazywa się aktem stwórczym. Akt stwórczy nie można nazwać zrodzeniem, bo ktoś może zrodzić kogoś, gdy obaj posiadają tę samą naturę. Dlatego nie mówimy, że Bóg zrodził świat, lecz że go stworzył[41]. Bóg jest pojmowany jako Absolutny Podmiot, a świat jako przedmiot Jego stworzenia. Ponadto jest On traktowany jako Podmiot tworzenia, podtrzymywania w istnieniu i zbawienia świata. Stworzenie nie było czymś wykonanym i skończonym raz na zawsze. Stworzenie było i jest systemem otwartym na przyszłość[42].

O podmiotowości Boga w dziele stwórczym jednoznaczne daje świadectwo Pismo Świętego. Użycie w nim, czasownika hebrajskiego „barah" zarezerwowane jest tylko i wyłącznie dla Jahwe[43]. Słowo stworzył (bara) występuje w Starym Testamencie 48 razy. Jest ono użyte do działalności Boga i wskazuje na nie posiadanie żadnej materii przy powoływaniu do istnienia[44]. Dlatego Kościół przyjmuje, że świat został stworzony „ex nihilo". Do istoty aktu stwórczego, powołującego do istnienia także czyste duchy należy fakt, że Bóg stworzył wszystko „z nicości" (sposób) i z miłości (motyw). Stwórcza moc Boża objawiła się w tym, że wychodzi On od nicości, by uczynić wszystko, co zechce. Cała stworzona rzeczywistość została powołana do życia z niczego. Żadne stworzenie nie ma nieskończonej mocy, jaka jest konieczna do stworzenia w ścisłym znaczeniu tego słowa, czyli do wytwarzania i udzielania bytu temu, co go wcześniej nie miało. Aniołowie nie są, jak uważali gnostycy, emanacją z substancji Bożej[45].

Nicość uprzedziła czasowo stworzenie aniołów. Przeszli oni jakby z nicości do istnienia. Nicość oczywiście nie oznacza tu jakiegoś konkretnego materiału, który nazywa się nicość, a z którego Bóg stworzył anioły[46]. Dlatego „kreacja nie jest zmianą już istniejącej rzeczy, jej formowaniem czy doskonaleniem z istniejącego tworzywa. Punktem wyjścia jest nicość podmiotowa i przedmiotowa"[47]. Akt stwórczy nie zakłada jakiegoś uprzednio istniejącego tworzywa, jest z niczego. Z tego wynika, że Bóg nie jest demiurgiem tylko Stwórcą, a to co jest ustanowione jest rzeczywistą i różną od Boga prawdziwą rzeczywistością, a nie żadną iluzją, za którą ukrywa się Bóg[48].

Pogląd kreacji „ex nihilo" ma oparcie w Biblii. Zagadnienie stworzenia świata „ex nihilo" pojawia się już na pierwszych stronach Pisma Świętego (Rdz 1,2), jako pojęcie trudne do oddania w

---

[35]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 28-29.
[36]Por. M. Baranowski, *Chwała Pana napełnia Jego dzieło (Syr 42, 16B). Wysławianie Stwórcy i dzieła stworzenia w psalmach i księgach mądrościowych*, w: *Lignum Vitae* 1 (2000), s. 47.
[37]Por Z. J. Kijas, *Aniołowie Stróżowie*… dz. cyt., s. 9.
[38]Por. Z. J. Kijas, *Początek*… dz. cyt., s. 55-56.
[39]S. Kowalczyk, *Chrześcijańska*… dz. cyt., s. 100.
[40]Por. S. Ewertowski, *Chrześcijanin wobec stworzenia*, w: *Studia Elbląskie* 1 (1999), s. 189.
[41]Por. N. Brzózy, *Stworzyciel*, w: *W drodze* 4 (1999), s. 15.
[42]Por. Z. Danielewicz, *Obraz Boga Stwórcy i stworzenia otwartego na przyszłość według Jürgena Moltmanna*, w: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2 (2003), s. 60.
[43]Por. T. Kukułka, *Dzieło Stwórcze Boga i Jego opatrzność motywem ufności*, w: *Horyzonty Wiary* 3 (2000), s. 33.
[44]Por. P. Jaskóła, *Udział Ducha*… dz. cyt., s. 45.
[45]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 39.
[46]Por. tamże, s. 41.
[47]S. Kowalczyk, *Chrześcijańska*… dz. cyt., s. 87.
[48]Por. *Akt stworzenia*, w: MST, s. 5-7.

tłumaczeniach Rdz 1,2. Pojawiające się tam pojęcie „tohu wabohu" egzegeci próbują tłumaczyć przez chaos, nieład i nieporządek, próżnie czy nicość. Nie do pogodzenia z nauką objawioną są jednak stanowiska, że chaos jako praelement stworzenia albo istniał przed stworzeniem świata (współwiecznie z Bogiem), albo został stworzony przez Boga na początku, aby potem Bóg mógł go porządkować[49].

Bóg powołuje wszystko do istnienia w sposób dobrowolny, świadomy i z miłości. Bóg zupełnie dobrowolnie, nieprzymuszony przez nic i nikogo, stwarza wszystko, co istnieje, tzn. wszystko, co oglądają i czego nie oglądają nasze oczy. Stwarza wszystko z niczego i wszystko podtrzymuje w ciągłym istnieniu. Co więcej, Bóg nie przestaje się troszczyć o swoje stworzenie. Jego troska jest pełna miłości i zapobiegłości[50].

Istnieją dwa stanowiska przedstawiające pochodzenie stworzenie, kładące akcent na wolę Bożą lub na Jego istotę. Stworzenie wywodzące się z woli Boga to tradycyjny chrześcijański teizm: Bóg w swej absolutnej wolności nie musiał nic stworzyć, jednak stworzył, a to co powołał do istnienia jest zgodne z Jego naturą, gdyż niemożliwe było stworzenie przez Niego zła. Chrześcijański panteizm wyznacza inne stanowisko. Stworzenie wywodzi się nie z woli Bożej, ale z istoty. Jest ono pragnieniem Boga, żeby zaistniał ktoś inny, kto odpowiedziałby na Bożą miłość[51]. Tak więc, czyste duchy są stworzeniami Bożymi, które istnieją z Jego woli i miłości[52].

Można powiedzieć, że tak jak każde stworzenie tak i aniołowie są owocem stwórczego słowa Bożego i dlatego noszą w sobie znaczenie otrzymane od Niego, które mówi o swoim stwórcy[53]. „Bóg jest miłością" (1 J 4,8), dlatego cokolwiek czyni, wszystko robi z miłości. Aniołowie są stworzeni w tej Miłości, jaką jest Duch Ojca i Syna. W czasie wybranym przez Trójcę jako początek, ten ogarniony Miłością świat zaczyna istnieć. W tym znaczeniu stworzenie świata jest dziełem Miłości, jest darem Miłości Ojca i Syna[54].

Tylko jeden Bóg nie ma początku. Pismo Święte w wielu miejscach podkreśla to prawdę o Bogu, który żyje wiecznie (por. Syr 18, 1)[55]. Można więc powiedzieć, że „Bóg nie miał czasu przed czasem, gdyż On ustanowił czas, jak też nie miał początku przed początkiem, bo On ustanowił początek"[56]. Wynika z tego, że dla Boga przeszłość, teraźniejszość i przyszłość stanowią jeden akt[57]. Wszechświat zaś, jako całość stworzenia, został powołany do istnienia razem z czasem[58]. Sam rozum nie informuje nas czy świat został stworzony w czasie, czy odwiecznie. Dopiero objawienie rzuca światło na ten problem[59]. Jednak „trudno jest ująć w kategoriach biblijno-teologicznych początek świata"[60]. Sformułowanie „na początku" rozumie się jako absolutny początek. Tego początku, w którym Bóg stwarzał, nic nie poprzedza. Bóg sam jest początkiem i podstawą wszelkiego istnienia. Stwórcze działanie Boga ustanawia ontologiczny i chronologiczny początek wszechświata[61]. Faktem jest zatem to, że „świat został stworzony nie w czasie, ale razem z czasem. Bo to, co się dzieje w czasie, dzieje się i po jakimś czasie i przed jakimś czasem; po czasie, który już przeminął, i przed czasem, który ma dopiero nadejść"[62].

Akt stwórczy jest więc aktem czasowym. Świat został stworzony nie odwiecznie, lecz w czasie. Nie do końca właściwe jest wyrażenie stworzyć w czasie, gdyż sugeruje ono, jakoby czas był

[49]Por. T. Brzegowy, *Czy Bóg stworzył chaos?*, w: *Collectanea Theologica* 4 (1994), s. 5-6.
[50]Por. Z. J. Kijas, *Początek*… dz. cyt., s. 55.
[51]Por. Z. Danielewicz, *Obraz Boga Stwórcy*… dz. cyt., s. 62.
[52]Por. Z. J. Kijas, *Początek*… dz. cyt., s. 200.
[53]Por. M. Baranowski, *Chwała*… dz. cyt., s. 143.
[54]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 39.
[55]Por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz*… dz. cyt., s. 12.
[56]W. Nowacki, K. Pyl, *Czas i stworzenie w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Studia Teologiczne Białystok* 20 (2002), s. 71.
[57]Por. W. Skoczny, *Z dziejów idei stworzenia świata*, w: *Sosnowieckie Studia Teologiczne* 2 (1995), s. 53
[58]Por. W. Nowacki, K. Pyl, *Czas i stworzenie*… dz. cyt., s. 66.
[59]Por. tamże, s. 67.
[60]Por. Z. Małecki, *Wypowiedzi prorockie „początek" i „koniec" mówiące o stworzeniu, sądzie i zbawieniu Bożym*, w: *Scriptura Sacra* 3 (1999), s. 88.
[61]Por. P. Jaskóła, *Nauka*… dz. cyt., s. 45.
[62]Św. Augustyn, *De civitate Dei,* XI, 6 (tłum. W. Kornatowski), Warszawa 1977, s. 3.

czymś wcześniejszym niż dzieło stworzenia. Wyrażenie Bóg stworzył świat w czasie, należy rozumieć jako równoważnie lub nawet równoznacznie z takim wyrażeniem, jak świat nie istnieje odwiecznie[63]. Stworzenie jest wydarzeniem czasowym, bo świat ma początek, a czas wraz z nim[64].

Aniołowie niejako „wyszli" z wieczności Bożej przez stworzenie w historii[65]. Przebieg działania stwórczego jest nawet dla najbardziej wnikliwego umysłu ludzkiego nieuchwytny, nie tylko dlatego, że nie było przy tym żadnego obserwatora, ale przede wszystkim dlatego, że niepojęta jest twórcza Mądrość[66]. Trudno jest odpowiedzieć na pytanie: kiedy w czasie nastąpiło stworzenie aniołów? Czy nastąpiło przed stworzeniem świata materialnego, czy razem z nim. Nie jest to rzeczą pewną, bo Pismo Święte mówiąc o stworzeniu świata, nigdzie wyraźnie nie mówi, jak i kiedy byli stworzeni aniołowie. Zdania na ten temat są podzielone, jedni Ojcowie Kościoła utrzymywali, że aniołowie zostali stworzeni przed światem materialnym, a inni, że aniołowie zostali stworzeni równocześnie ze światem materialnym. Większość teologów przychyla się do opinii św. Augustyna i jego zwolenników uważając, że stworzenie aniołów nastąpiło w tym samym czasie, co stworzenie świata materialnego. Sobór Laterański IV, choć zdefiniował dogmat o stworzeniu aniołów, jednak nie wypowiedział się dokładnie co do owych dwóch opinii. W każdym razie aniołowie nie byli stworzeni po człowieku, ani tuż przed nim, bowiem w księdze Hioba mówi się o aniołach, jako chwalących Boga, który zakładał fundament ziemi (por. Hi 38, 7)[67].

NATURA ANIOŁÓW

„Katechizm Kościoła Katolickiego" niewiele miejsca poświęca tematowi natury aniołów. Zwięźle przedstawia je, jako stworzenia czysto duchowe posiadające rozum i wolę; oraz ukazuje je, jako byty nieśmiertelne przewyższające doskonałością wszystkie stworzenia widzialne[68]. W celu ułatwienia refleksji nad naturą aniołów podzielimy ją na trzy zagadnienia. Zaczniemy od natury duchowej czystych duchów i nieśmiertelności wynikającej z niematerialności. Następnie zostanie omówione zostaną przymioty wynikające z duchowości, którymi są natura rozumna i natura wolna.

NATURA DUCHOWA

„Katechizm Kościoła Katolickiego" po stwierdzeniu co do istnienia aniołów odpowiada na pytanie: kim oni są, określając ich jako istoty duchowe lub czyste duchy[69]. Katechizm porusza ten temat w czterech kontekstach: cytując List do Hebrajczyków opowiadający o posłannictwie tych stworzeń[70], gdy pisze o upadku aniołów poprzez ich wolny wybór[71], nauczając o upadłym aniele[72] i odróżniając ich „ciała" zmartwychwstałego Jezusa[73].

Byty czysto duchowe Pismo Święte określa mianem aniołów[74]. Słowo „duch" czy „duchowy" posiada różne znaczenie i stosuje się w różnych sytuacjach zgodnie z szerokim polem semantycznym. Trzeba przyznać, że „katechizmowy przekaz nie wnika w dokładniejszą precyzję użytego pojęcia czysty duch, a określając, że jest on niecielesny idzie raczej w kierunku powszechnego nauczania Kościoła o bezcielesności aniołów"[75]. W tym znaczeniu nazwa „duchy czyste" nie wynika ze względów moralnych, ale z racji posiadania jednorodnej substancji duchowej[76].

---

[63]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 50.
[64]Por. T. Kukułka, *Dzieło Stwórcze Boga*… dz. cyt., s. 33.
[65]Por. Z. Małecki, *Wypowiedzi prorockie*… dz. cyt., s. 88.
[66]Por. S. Butryn, *Czy wszechświat został stworzony?*, w: *Człowiek i Światopogląd* 8 (1988), s. 89.
[67]Por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz*… dz. cyt., s. 14.
[68]Por. KKK 330.
[69]Por. KKK 328, 329.
[70]KKK 331.
[71]KKK 391.
[72]KKK 434.
[73]KKK 645.
[74]Por. Jan Paweł II, *Stworzyciel*… dz. cyt., s. 337.
[75]Por. M. Rojek, *Aniołowie*… dz. cyt., s. 242.
[76]Por. J. Jezierski, *Bóg, Stworzyciel, grzech. Teologia dogmatyczna dla Kolegium Teologicznego*, Olsztyn 1995, s. 30.

Jan Paweł II wyjaśniając tę prawdę mówił: „To, że świat anielski jest natury czysto duchowej, oznacza przede wszystkim ich niematerialność i nieśmiertelność. Aniołowie nie są ciałem, a zatem nie odnosi się do nich to prawo zniszczalności, które jest udziałem całego świata materialnego. Chrystus powie kiedyś, odwołując się do życia przyszłego po zmartwychwstaniu ciał: „umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom" (Łk 20, 36)"[77].

Aniołowie posiadając naturę czysto duchową są niematerialnymi i nieśmiertelnymi bytami; istotami duchowymi i niecielesnymi; duchami czystymi, lub mówią inaczej czysto duchowymi. Nie należą do świata widzialnego, choć są w nim obecne i w nim działają. Anioł nie jest materią, ani nie zależy istotnie od materii, czy to wewnętrznie, czy też tylko zewnętrznie, lecz co najwyżej przypadłościowo[78].

Również Biblia, chociaż pośrednio wskazuje na ich naturę nazywając aniołów duchami przeznaczonymi do usług (por. Hbr 1, 14)[79]. Jezus zaś wyjaśnia właściwe oznaczenie słowa duch: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: to ja jestem. Dotknijcie się mnie i przekonajcie, Duch nie ma ciała ani kości, jako widzicie, że ja mam (Łk 24, 39)[80]. Nazwę „duch" w stosunku do aniołów Nowy Testament stosuje często[81]. W Starym Testamencie nie ma mowy o duchowej naturze aniołów. Natomiast podkreślany jest fakt, że z polecenia Boga pełnią służbę przekazywania wiadomości czy pośredniczenia[82].

Z natury duchowej wynika „szczególne urzeczywistnienie obrazu Boga, który jest najdoskonalszym Duchem, o czym mówi sam Jezus zwracając się do Samarytanki: Bóg jest Duchem (J 4, 24)"[83]. „Z tego punktu widzenia aniołowie są stworzeniami najbliższymi postaci Bożej"[84] i doskonałością przewyższają wszystkie stworzenia widzialne,o czym świadczy blask ich chwały[85]. Od strony duchowej są stworzeniami doskonalszymi od człowieka. Natura ludzka jest jakby bardziej kompletną. Człowiek może poszczycić się godnością mikrokosmosu całego stworzenia[86]. Duchowość i nieśmiertelność aniołów jest zapowiedzią stanu człowieka po zmartwychwstaniu, gdyż w zmartwychwstaniu ciało człowieka powróci do doskonałej jedności i harmonii z duchem. Efektem zaś tego będzie brak doświadczenia przeciwieństwa pomiędzy tym, co duchowe, a tym co cielesne . Będzie to pełne przeniknięcie ciała duchem, panowanie ducha nad ciałem[87].

Aniołowie jako istoty czysto duchowe, nie posiadają więc ciała, nawet najbardziej subtelnego[88]. Są istotami niezłożonymi fizycznie, które nie mają części (głowy, rąk, nóg). Jako duchy są dla naszych oczu niewidzialni i są nieuchwytne naszym naturalnym zmysłom. Jedynie, gdy Pan Bóg posyła ich do ludzi przybierają oni postać ludzką, aby mogli być widoczni [89]. Na przestrzeni wieków niejednolicie rozwiązywano to zagadnienie, dopuszczając posiadanie ciała o wyższych przymiotach materii np. posiadanie eterycznego ciała (św. Fulgencjusz z Ruspe) czy ciała obdarzonego odmiennymi cechami niż nasze, tzw. *subtile corpus* (Kajetan de Vio)[90]. Dziś teologowie niemal jednomyślnie uczą, że aniołowie są istotami czysto duchowymi, tzn. nie mającymi żadnego ciała. W tradycji nauczanie o czystej duchowości możemy znaleźć m.in. u Laktancjusza, św. Grzegorza z Nysy, św. Grzegorza Wielkiego, Arabiusza, św. Jana

[77]Jan Paweł II, *Audiencja generalna: 6 czerwca 1986,* w: NSA, s. 22.
[78]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 111-112.
[79]Por. Z. J. Kijas, *Początek*… dz. cyt., s. 207.
[80]Por. J. Buxakowski, *Stwórca*… dz. cyt., s. 146.
[81]Por. tamże, s. 147.
[82]Por. A. Ganoczy, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*. *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 101.
[83]Jan Paweł II, Stwórca „rzeczy niewidzialnych": aniołów, w: WBO, s. 347.
[84]H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 111.
[85]Por. J. Buxakowski, *Stwórca*… dz. cyt., s. 150.
[86]Por. Z. J. Kijas, *Początek*… dz. cyt., s. 208.
[87]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 111.
[88]Por. tamże, s. 112.
[89]Por. Z. J. Kijas, *Aniołowie w nauczaniu Kościoła,* w: KA, s. 242.
[90]Por. J. Buxakowski, *Stwórca*… dz. cyt., s. 146.

Damasceńskiego[91]. Św. Tomasz za taką naturą przytacza rację stosowności: *skoro Bóg stworzył istoty czysto cielesne (zwierzęta) i cielesno duchowe (ludzi), to samo dalsze stopniowanie prowadzi do istot czysto duchowych*[92]. Ich obecność w miejscu materialnym nie jest wypełniającą (*praesentia repletiva*) właściwą tylko Bogu, ani też opisową (*circumscriptiva*) właściwa ciałom materialnym, lecz określoną (*definitiva*). Jest to obecność nie podlegająca wymierności przestrzennej ani ilościowej. Jest ona objęta miejscem na tyle, iż dany anioł będąc w jednym miejscu, nie może znajdować się jednocześnie w innym[93].

Człowiek na tej ziemi nie może oglądać anioła w jego czystej duchowej postaci. Możemy natomiast zobaczyć go, jeśli się zjawi pod jakąś postacią. Jak Pan Bóg, tak i aniołowie mogą na czas obcowania z ludźmi przyjmować postać przybraną[94]. Ukazywanie się aniołów określamy terminem angelofanii, co jest pojęciem analogicznym do teofanii[95]. Angelofanii może mieć postać subiektywnych widzeń albo też charakter obiektywny w cielesnej postaci[96].

Pismo Święte podkreśla, że duchowość jest swoistą cechą samego Boga, stąd często porównuje aniołów i ukazuje nam ich w postaci cielesnej[97]. Różne są przedstawienia postaci aniołów przez autorów starotestamentalnych: z wyglądem mężczyzn (por. Rdz 18, 2; 19, 10. 12); gdy mowa o cherubinach i serafinach mówi się, że mają wygląd uskrzydlonych stworzeń o twarzach bądź ludzi, bądź też zwierząt (por. Wj 25, 18-20. 22; 1 Krl 6, 23-28; Iz 6, 2-3. 6); spotykamy też teksty, w których nic się nie mówi na temat wyglądu aniołów (por. Rdz 32, 25-30)[98]. Łatwo zauważyć, że wszyscy autorzy biblijni mieli trudności z dopasowaniem ziemskich terminów do opisywania natury duchowej aniołów. Daje się to zauważyć w opisach zewnętrznego wyglądu aniołów, który jest tajemnicą. Prorok Daniel czyni nad wyraz wielki wysiłek, by przy pomocy ubogich, ludzkich słów, przedstawić niebywały blask i majestat czystego ducha. Niebiańska istota, którą widzi, przybiera postać człowieka. Ciało jego jest podobne do topazu, czyli szlachetnego, przezroczystego minerału, koloru złocistego. Oczy jego są jakby płonącą pochodnią, a oblicze jaśnieje jak błyskawica. Ręce i nogi błyszczą jak wypolerowana sztaba miedzi. Natomiast głos jego brzmi jak wrzawa niezliczonego tłumu (por. Dn 10,4-6). Podobną wizję miał prorok Ezechiel, który zobaczył nadprzyrodzoną istotę w postaci człowieka, wokół której było coś, co wyglądało jak ogień; promieniował z niej nadzwyczajny blask (por. Ez I, 26-28)[99].

Nowy Testament naucza, że aniołowie nie są emanacją bytu samego Boga. Są natomiast Jego stworzeniami pełniącymi rolę wysłanników. Przyjmują wówczas postać młodzieńców przyodzianych w białe szaty[100]. Mimo tego, że aniołowie bywają przedstawiani jako młodzi mężczyźni, to jednak nie są seksualnie zróżnicowani, tzn. że nie ma pośród nich osób płci żeńskiej czy męskiej[101].

Z posiadanej natury czysto duchowej wynika, że aniołowie jako duchy czyste nie podlegają prawu śmierci, które towarzyszy światu materialnemu. Stąd anielska niezmienność i nieśmiertelność wynikająca z jego istoty[102]. Daje o tym świadectwo Jezus w Ewangelii według św. Łukasza mówiąc o przyszłym życiu ludzi: „Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania" (Łk 20, 36)[103]. Aniołowie są

[91]Por. tamże, s. 148-149.
[92]Tomasza z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełcz, Londyn 1978, I, zag. 50, art. 1.
[93]Por. J. Buxakowski, *Stwórca*… dz. cyt., s. 153.
[94]Por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz*… dz. cyt., s. 24.
[95]Por. Angelofania, w: H. Krauss, *Mały leksykon aniołów*, tłum. Anna Kucharska, Poznań 2007, s. 30.
[96]Por. Z. J. Kijas, *Aniołowie Stróżowie*… dz. cyt., s.27.
[97]Por. P. Benoist D'Azy, *Aniołowie,* w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, tłum. M. Stokowskiej, Poznań 1969, s. 236.
[98]Por. Z. J. Kijas, *Początek*… dz. cyt., s. 202.
[99]Por. Z. J. Kijas, *Aniołowie Stróżowie*… dz. cyt., s. 14-16
[100]Por. Z. J. Kijas, *Początek*… dz. cyt., s. 205.
[101]Por. Z. J. Kijas, *Aniołowie w nauczaniu*… dz. cyt., s. 254.
[102]Por. P. Benoist D'Azy, *Aniołowie*… dz. cyt., s. 246.
[103]M. Rojek, *Aniołowie*… dz. cyt., s. 242.

nieśmiertelni, ale nie wieczni, gdyż wieczność należy się tylko Bogu[104]. Nieśmiertelność aniołów nie jest metafizyczna, tzn. absolutnie niezniszczalna. Nieśmiertelność anioła jest fizyczna, tzn. że nie może jak człowiek umrzeć sam z siebie śmiercią naturalną. Unicestwić go może jedynie Bóg. Bóg jednak nie unicestwia nigdy tego, co może wiecznie istnieć ze swej natury i co odpowiada celowi, dla którego zostało stworzone[105].

NATURA ROZUMNA

Odwołując się do encykliki papieża Piusa XII *Humani generis* z 1950 roku „Katechizm Kościoła Katolickiego" stwierdza, że aniołowie mają naturę rozumną - „jako stworzenia czysto duchowe aniołowie posiadają rozum"[106]. Kiedy aniołowie chwalą Boga jest konieczne, aby wcześniej Go poznały i zachwyciły się Nim[107]. Inne miejsca w nauczaniu Kościoła poruszające temat kary za niewierność części aniołów, co świadczy że mogły dokonywać niezdeterminowanego wyboru. Decyzja była oparta na poznaniu[108]. Również będąc wysłannikami Boga niosącymi jakaś nowinę czy pomoc innym są wyposażeni w rozumną naturę[109]. Jednak Katechizm używa słowa „rozum" głównie odnosząc je do władzy poznawczej człowieka, której światło pozwala poznać świat, jego prawa, prawdy wiary, a nawet samego Boga prowadząc ludzi do wiary[110]. W niektórych punktach jest także wymieniony Rozum Boży, w świetle którego inne rozumy odczytują prawdę[111].

Katechizm naucza o aniołach jako o duchach rozumnych, istotach myślących i świadomych, zdolnych do podejmowania decyzji. U tych bytów „poznanie nie jest samą istotą, czyli naturą aniołów. Poznanie i istnienie nie są czymś identycznym, gdyż różnią się od siebie jak akt od możności"[112]. Zatem nie można utożsamiać rozumu z ich istotą, bo chodzi tu o władzę ich umysłu, którym się posługują[113]. Jako istoty czysto duchowe, aniołowie posiadają tylko duchowe władze, to znaczy rozum i wolę. Nie posiadają zmysłów i uczuć podobnych do naszych, gdyż zmysły i uczucia są zależne od ciała[114]. W doskonałości swojej duchowej natury aniołowie powołani są do poznania prawdy i miłowania dobra, które znają w sposób pełniejszy i doskonalszy, aniżeli może je znać człowiek[115].

Anioł jako czysty duch posiada życie umysłowe odpowiednie do swojej istoty, zajmuje miejsce między Bogiem a człowiekiem[116]. W porównaniu z aniołami zakres rozległości wiedzy ludzkiej jest mniejszy. Aniołowie potrafią w jednym momencie poznać każdą sprawę i do głębi przeniknąć jej istotę. Poznanie ich jest zawsze bezpośrednie, czynne, nigdy nie słabnące[117]. Aniołowie ogarniają przedmiot jednym spojrzeniem, pojmują jego istotę od wewnątrz, dlatego mają przenikający i właściwy osąd rzeczy[118]. W swym poznaniu nie potrzebują tworzyć pojęć, trudzić się w rozumowaniu, lecz patrzą jak w ekran i pojawiają się treści[119]. Ich pamięć jest zawsze świeża, zawsze doskonała i zawsze młoda, gdyż wolni od czasu, nie starzeją się i nie ulegają „chorobie" zapominalstwa[120].

---

[104]Por. G. Davidson, *Słownik aniołów w tym aniołów upadłych*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 1998, s. 20.
[105]Por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz*… dz. cyt., s. 20.
[106]KKK 330.
[107]Por. KKK 2566.
[108]Por. KKK 393, 395.
[109]Por. KKK 329-333.
[110]Por. KKK 30, 35, 37, 50, 89,94, 143, 154, 156, 57, 159, 236, 274, 283, 286, 299, 341, 377, 470, 712, 785, 812, 1319, 1704, 1705, 1731, 1767, 1778, 1783, 1804, 1849, 1951, 1954, 1998, 2037, 2071, 2312, 2500, 2727.
[111]Por. KKK 229, 271, 1954.
[112]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 113.
[113]Por. J. Buxakowski, *Stwórca*… dz. cyt., s. 154.
[114]Por. S. Kałdon, *Anioł - posłaniec nadziei,* Kraków 2004, s. 29.
[115]Por. Jan Paweł II, *Stwórca aniołów – istot wolnych,* w: WBO, s. 342.
[116]Por. P. Benoist D'Azy, *Aniołowie*… dz. cyt., s. 246.
[117] Por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz*… dz. cyt., s. 26.
[118] Por. A. Rodewyk, *Stoją*… dz. cyt., s. 29.
[119]Por. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s.112.
[120]Por. Z. J. Kijas, *Aniołowie Stróżowie*… dz. cyt., s 9.

Siebie samego anioł poznaje we własnej istocie; wszystkie inne byty poznaje za pośrednictwem form poznawczych, które nie pochodzą ani z jego istoty, ani z samych rzeczy[121]. Poznanie ich nie jest abstrakcyjne, lecz za pomocą pojęć wyobrażeniowych nadanych przez Boga (*per species s Deo infusas*)[122]. Formy mają charakter czysto umysłowy i są im współnaturalne, czyli wrodzone. Wszystkie istoty poznawalne umysłowo, istnieją odwiecznie w Bogu jako idee. W chwili stworzenia, przybierały dwie różne postacie, odrębne i analogiczne zarazem. Jedne stały się w świecie materialnym, drugie weszły w substancje anielskie i tym samym udzielają im poznania rzeczy[123].

Aniołowie nie widzą w sposób naturalny Boga, ale poznają Go, gdyż otrzymują odeń bezpośrednio Jego podobieństwo w swej naturze[124]. Bóg jest źródłem znajomości wszystkich rzeczy, więc im ktoś jest bliżej tego źródła prawdy i wiedzy, tym większą posiada wiedzę. Aniołowie jako czyste duchy nieustannie wpatrują się w Boga, poznają Go i rzeczy przez Niego stworzone. Poznanie Boga nigdy nie może być pełne, ale aniołowie poznają Go lepiej od innych stworzeń[125].

Czyste duchy nie uwarunkowane, ani nie ograniczone pośrednictwem zmysłów, posiadają dogłębny ogląd wielkości Bytu nieskończonego, pierwszej Prawdy, najwyższego Dobra[126]. Anioł poznaje istotę Boga nie intuicyjnie i bezpośrednio, gdyż nie jest to możliwe na poziomie przyrodzonym, bez specjalnej łaski Bożej. Anioł poznaje Boga w sobie, jako odbicie i podobieństwo Jego osoby. Dlatego anioł nie może zaprzeczyć istnieniu Boga czy też zbłądzić co do Jego przymiotów[127]. Także z dzieła stworzenia poznają odzwierciedloną w nich mądrość i wszechmoc Boga. Tak więc wachlarz obiektów anielskiego poznania w sumie sprowadza się do jednego: aniołowie w tym wszystkim poznają samego Boga[128].

Anioł nie może poznać świata zewnętrznie z siebie, lecz Bóg stwarzając go wlał w ich intelekt idee rzeczy materialnych. Oznacza to że w odróżnieniu od stworzeń widzialnych, aniołowie nie nabywają idei rzeczy istniejących w świecie materialnym[129]. Aniołowie znają wszelkie tajemnicę świata, całą mądrość ludzką, pełną wiedzę o przyrodzie i kosmosie. Wiedzę tę Bóg wlał aniołom bezpośrednio w chwili stworzenia. Swoją wiedzę czerpią oni jakby od wewnątrz rzeczy, gdyż znają je dogłębnie. Anioł dzięki ideom wlanym (*species*) poznaje rzeczy tak, jak istnieją one w rzeczywistości. Jest to poznanie podobne, lecz niżej postawione, do tej wiedzy, jaką posiada Bóg.

Siebie samego anioł poznaje we własnej istocie. Jest to poznanie bezpośrednie, zawsze aktualne i koniecznie"[130]. Natomiast jeden anioł poznaje drugiego za pomocą idei wlanych, tj. pośrednio[131]. Dzięki ideom wlanym aniołowie poznają siebie wzajemnie w sposób pełny.

Anioł poznaje jakby intuicyjnie obejmując od razu jednym spojrzeniem umysłu całą prawdę: nie potrzebuje rozumować, wnioskować, domyślać się[132]. Ich poznanie jest czysto umysłowe, to znaczy takie, które nie jest z natury złączone z ciałem. Oddzielone od ciała substancje anielskie nie mogą poznawać za pośrednictwem tego, co poznawalne zmysłowo. Tak więc sama natura bytu udzielonego przez Boga aniołom warunkuje ich swoisty sposób poznawania. Nie może przypominać procesu abstrahowania, dzięki któremu człowiek ujmuje przedmioty umysłowo poznawalne, ukryte w rzeczach podpadających pod zmysły. Nie może on być podobny do aktu, dzięki któremu Bóg jest przedmiotem poznania i jednocześnie tym, co ów przedmiot poznaje.

[121]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 113.
[122]Por. J. Buxakowski, *Stwórca*… dz. cyt., s. 154.
[123]Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 242.
[124]Por. Św. Tomasza z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełcz, Londyn 1978, I, zag. 55, art. 2.
[125]Por. S. Kałdon, *Anioł posłaniec*… dz. cyt., s. 29.
[126]Por. Jan Paweł II, *Stwórca aniołów*… dz. cyt., s. 343.
[127]Por. S. Kałdon, *Anioł posłaniec*… dz. cyt., s. 30.
[128]Por. S. Chłąd, *Poznanie u Aniołów. Przyczynek do angelologii i eklezjologii*, w: *Częstochowskie Studia Teologiczne* 21-22 (1993/1994), s. 12.
[129]Por. Z. J. Kijas, *Początek*… dz. cyt., s. 208.
[130]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 113.
[131]Por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz*… dz. cyt., s. 26.
[132]Por. S. Kałdon, *Anioł posłaniec*… dz. cyt., s. 29-30.

Natomiast może to być tylko poznanie osiągane za pomocą form poznawczych, których przyjęcie oświeca inteligencję[133].

Wrodzone posiadanie poznawczych form umysłowych jest wspólne wszystkim aniołom i właściwe ich naturze. Nie wszyscy aniołowie noszą w sobie te same formy poznawcze. To stanowi podstawę różnic między nimi[134]. Każdy z aniołów jest mniej lub bardziej doskonalszy (bliższy Bogu), dlatego każdy z nich ma poznanie i wiedzę mniej lub bardziej doskonałą. Tak więc im jest bliżej Boga, wtedy jego poznanie jest lepsze, a wiedza większa. Tym bardziej też anioł uczestniczy w poznaniu i wiedzy Boga[135]. Swoje myśli aniołowie mogą przekazywać sobie wzajemnie. Nie potrzebują znaków, głosów, słów aby oznajmić coś sobie, lecz mają własny język. Jeśli jeden anioł chce coś powiedzieć drugiemu, oświeca go swoim światłem, otwiera się przed nim i pozwala mu zajrzeć w swoje myśli w taki sposób, że ten drugi może w nich czytać to, co jest dla niego przeznaczone[136]. Język aniołów nie jest więc ani artykułowany jak u człowieka, ani nie jest to mowa wykrzyknikowa jak u zwierząt. Mowa ich jest przekazywaniem, przelewaniem pojęć z jednego anioła do drugiego[137].

Poznanie aniołów ma charakter skończony. Skończoność należy bowiem do istoty wszystkich stworzeń. Stąd wynikają ograniczenia możliwości ich poznania. Dlatego aniołowie nie poznają:

- Pełni tajemnicy Boga. W sposób naturalny nie widzą istoty Bożej, ponieważ żaden stworzony umysł nie może sobie jej odtworzyć. Ma tylko w swej naturze jej podobieństwo[138]. Bóg dowolnie objawia lub zakrywa tajemnicę Trójcy Świętej oraz tajemnice należące do kategorii nadprzyrodzonych[139]. Mówi o tym Pismo Święte: „ Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży" (1 Kor 2, 11).

- Wszystkich tajemnic serca ludzkiego. Nie mogą poznać ze swej natury i w sposób pewny wszystkich duchowych myśli i pragnień, które nie zostały uzewnętrznione przez człowieka i zależą od jego wolnej woli. Tylko sam Bóg może to poznać[140]. Mówi o tym Pismo Święte: „Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i niepoprawne - któż je zgłębi? Ja, Pan, badam serce i doświadczam nerki, bym mógł każdemu oddać stosownie do jego postępowania, według owoców jego uczynków". (Jr 17, 9-10)

- Tajemnice dotyczące przyszłości, które prócz praw naturalnych zależą od woli Boga i wolności człowieka, od cudu i wolnej woli. O własnych silach anioł może przewidywać przyszłość, ale nie przepowiadać w sposób nieomylny[141]. Można rozróżnić dwojakie rodzaje spraw przyszłych: konieczne będące konsekwencją przyczyn koniecznych, prędzej czy później mające nastąpić; oraz wolne - zależące od wolnej woli. Anioł znając przyczyny zna rzeczy przyszłe konieczne. Posiada je w sobie jak idee wlane przez Boga[142]. Tak więc przyszłość jest tylko częściowo odkryta przed oczami aniołów – znają tylko te wydarzenia które są nieuchronne. Nie wiedzą aniołowie wszystkiego na temat tego, co zależy od wolnej woli człowieka[143]. Pełną znajomość przyszłości Pismo Święte przypisuje tylko Bogu, np „Lecz o dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, tylko sam Ojciec". (Mt 24, 36)

Trudno powiedzieć, czy anioł w swym poznaniu może się pomylić cofnąć lub zmienić raz powziętą decyzję. Są różne zdania na ten temat: jedni uważają, że anioł fizycznie nie może cofnąć swej decyzji; inni twierdzą, że może to uczynić, ale z wielką trudnością; jeszcze inni uważają, że

[133]Por. E. Gilson, *Tomizm*… dz. cyt., s. 242.
[134]Por. tamże, s. 242.
[135]Por. S. Kałdon, *Anioł posłaniec*… dz. cyt., s. 30.
[136]Por. A. Rodewyk, *Stoją*… dz. cyt., s. 20.
[137]Por. S. Świeżawski, *Święty Tomasz*… dz. cyt., s.113.
[138]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 112-113.
[139]Por. P. Benoist D'Azy, *Aniołowie*… dz. cyt., s. 247.
[140]Por. Z. J. Kijas, *Aniołowie w nauczaniu*… dz. cyt., s. 252.
[141]Por. P. Benoist D'Azy, *Aniołowie*… dz. cyt., s. 248.
[142]Por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz*… dz. cyt., s. 27.
[143]Por. S. Kałdon, *Anioł posłaniec*… dz. cyt., s. 31.

anioł może łatwo odwołać każdą swoją decyzję[144]. Z ograniczeń wiedzy i poznania aniołów, można by wysnuć wniosek, że aniołowie nie mylą się w poznaniu bezpośrednim i ewidentnym, lecz mogą się mylić tam, gdzie poznanie ich opiera się na wnioskowaniu z okoliczności, lub gdzie w grę wchodzą tajemnice serc ludzkich i wolna wola. Pomyłka jest teoretycznie możliwa, gdy dysponują tylko zewnętrznymi przejawami, co sprawia, że mogą snuć przypuszczenia jedynie z okoliczności[145].

NATURA WOLNA

Oprócz rozumu „Katechizm Kościoła Katolickiego" potwierdza u aniołów drugą władzą duchową, którą jest wola, czyli zdolność do świadomego i celowego kierowania swoim postępowaniem. Aniołowie jako stworzenia czysto duchowe posiadają wolę[146]. Słowo *wola* jest bardzo częstym w Katechizmie[147]. Z wolą integralnie złączona jest wolność wyboru. Dlatego pośrednim dowodem posiadania przez nich władzy wolitywnej jest upadek aniołów[148]. Aniołowie i ludzie – „stworzenia rozumne i wolne – mogą zdążać do swego ostatecznego przeznaczenia przez wolny wybór, a przede wszystkim przez miłość"[149].

Bogu nikt nie może nakreślić granic Jego działania. Będąc Istotą nieskończenie wolną, udzielił pewnej cząstki tej doskonałej cechy swego Bóstwa człowiekowi i aniołom. Posiadanie wolnej woli przez aniołów oznacza możliwość obrania znanego im Dobra, czyli Boga. Bóg stwarzając istoty wolne chciał, aby w świecie urzeczywistniała się prawdziwa miłość, która jest możliwa tylko na gruncie wolności. Dlatego stworzenia obdarzone Bożym obrazem i podobieństwem mogą w sposób najpełniejszy upodobnić się do Niego, który jest Miłością.[150]

Wolna wola aniołom daje możliwość wyboru czy chcą coś robić, czy nie; czy ma być to, czy coś innego. Nie mają przymusu ani z zewnątrz, ani od wnętrza[151]. Dzięki wolnej woli aniołowie mogą kochać, pragnąć, cieszyć się. Wszystkie te akty są jednak czysto duchowe i nie ma w nich uczuć, jak w przypadku ludzi. Jest to wynik duchowej natury aniołów. Nie ma zatem u aniołów miłości uczuciowej, ale tylko duchowa. To, co jest dobre aniołowie kochają miłością naturalną. Kochają siebie „zdrową miłością" własną, a nie jak egoiści. Także każdy anioł kocha innych, bo widzi w nich jakby siebie samego, gdyż wszyscy aniołowie posiadają wspólną naturę anielską. Przede wszystkim kochają Boga, bardziej niż siebie samych, gdyż w nim mieści się dobro wszystkich stworzeń[152].

Zakres mocy woli aniołów jest ograniczony, choć większy niż u ludzi[153]. Aniołowie byli pierwszymi stworzeniami obdarzonymi przez Boga wolną wolą i to doskonalszą od człowieka. Wola ludzka jest ułomna, zależna od woli ciała i ziemskich skłonności, które przeszkadzają w słuchaniu przykazań Bożych i głosu rozumu. Wolna wola aniołów nie jest skażona taką niedoskonałością. O wiele lepiej poznaje swego Boga i Jego świętą wolę. Dobrowolnie kieruje ku niemu wszystkie swe działania[154].

---

[144]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 114.
[145]Por. J. Buxakowski, *Stwórca*… dz. cyt., s. 154.
[146]Por. KKK 330.
[147]Wolność jako władza w człowieku: KKK 30,143, 154, 176, 307, 341, 406, 1628, 1643, 1662, 1704, 1731, 1804, 1834, 1850, 1863, 1901, 1930, 2038, 2071, 2103, 2278, 2408, 2422, 2453, 2518, 2559, 2575, 2708, 2728, 2784, 2800. Wolność jako postanowienie woli Bożej: KKK 51, 271, 294, 348, 462, 494, 506, 555, 760, 831, 847, 967, 1009, 1014, 1029, 1066, 1077, 1098, 1256, 1260, 1277, 1281, 1332, 1520, 1620, 1991, 2013, 2059, 2063, 2222, 2233, 2294, 2358, 2375, 2589, 2600, 2620, 2638, 2677, 2750, 2759, 2804, 2822, 2823, 2855. A także wolność Jezusa: KKK 470, 475, 482, 532, 606, 612, 986, 1026, 1288, 2564.
[148]Por. KKK 279, 385. 391-395,
[149]KKK 311.
[150]Por. Jan Paweł II, *Stwórca aniołów*… dz. cyt., s. 342.
[151]Por. A. Rodewyk, *Stoją*… dz. cyt., s. 21.
[152]Por. S. Kałdon, *Anioł posłaniec*… dz. cyt., s. 34.
[153]Por. J. Buxakowski, *Stwórca*… dz. cyt., s. 155.
[154]Por. M. Fryszkiewicz, *Rzecz*… dz. cyt., s. 29.

Wolność to dobrowolność w podjęciu decyzji, co do realizacji czy zaniechania określonych działań. Ponieważ Bóg obdarzył aniołów wolną wolą chciał, by sami zdecydowali się na Niego. Chce mieć przy sobie służących, którzy oddają Mu się całą istotą[155]. Wolność aniołów będąca wolnością nadaną przez Boga jest tak wysoce przez Niego szanowana, że dopuściła w swej Opatrzności grzech aniołów. Rozumne stworzenie, ale zawsze ograniczone i niedoskonałe, mogło źle użyć swej wolności, wbrew Bogu i Stwórcy. Odejście niektórych aniołów od Boga było ich aktem wolnej woli[156]. Mając doskonalsze poznanie aniołowie obdarzeni są szczególną wolnością i silną wolą. Przez doskonałe poznanie wola aniołów jest całkowicie wolna, o czym wnioskujemy z próby naznaczonej im przez Boga. Wynika z tego nieodwołalność ich decyzji. Dlatego grzech aniołów jest ostateczny i nieodwracalny[157]. U anioła nie ma mowy o jakiejś słabości ciała, pokusie zmysłowości, uwodzącym przykładzie kogoś innego. Dzielą się one gatunkowo między sobą. Poza tym aniołowie nie mogą podlegać zaćmieniu umysłu, gdyż poznają siebie doskonale takimi, jakimi są[158].

Natura winy ich grzechu jest nam nieznana. Najprawdopodobniej był to grzech pychy. Wielu zaś dopatruje się w nim odrzucenia koniecznej pomocy, która jest im potrzebna w zdobywaniu doskonałości nadprzyrodzonej, odmowę włączenia się do planu Bożego, którego centrum miało stanowić Wcielenie — jednym słowem, to pragnienie dorównania Bogu, wyłącznemu Sprawcy swego własnego szczęścia[159].

Objawienie bliżej nie wyjaśnia rodzaju próby ani nie określa czasu, w którym miała ona miejsce. Wielu teologów uważa, że wybór nastąpił w chwili stworzenia; inni przyjmują, że zostawiono aniołom czas próbyi dlatego po stworzeniu aniołów istnieli w pewnego rodzaju doczesności, innej aniżeli ludzka, nie ograniczonej czasem ani przestrzenią[160]. Jeśli chodzi o zagadnienie czasu wydarzenia „czas ich zasługi czy czas próby trwał krótko. Zdaniem św. Tomasza i ogółu teologów skończył się w tym samym momencie, gdy bezpośrednio po wzbudzeniu sobie aktu wiary i miłości względem Boga osiągnęli szczęśliwość wieczną”[161].

W Starym Testamencie nie ma wzmianki o tym wydarzeniu, natomiast Nowy Testament wspomina je kilkakrotnie (por. Łk 10,18; 2 P 2,4; Jud 6). Apokalipsa św. Jana mówi o walce Michała Archanioła z diabłem i szatanem (por. Ap 12, 7-10). W późniejszym czasie interpretowano jeden z tekstów proroka Izajasza jako opis upadku Lucyfera (por. Iz 14, 3-21). W tradycji pozabiblijnej upadek aniołów zazwyczaj sytuowano łącząc ją z historią stworzenia świata, np. Augustyn interpretuje tak oddzielenie światła od ciemności[162].

Aniołowie, podobnie jak ludzie, powołani są do oglądania Boga. Zostali poddani próbie w celu zdobycia zasługi. Rozum więc, powołując się na nasze własne dzieje nadprzyrodzone, stara się lepiej poznać koleje losu naszych starszych braci[163]. Aniołowie przeszli w czasie próby przez swoiste doświadczenie o charakterze moralnym. Aniołowie opowiedzieli się za Bogiem lub przeciw Niemu, dokonali przez to zasadniczego i nieodwracalnego wyboru. Część z nich wypowiedziała Bogu posłuszeństwo. Sprzeciw wobec Boga miał charakter szaleństwa, zaślepienia własną doskonałością i możliwościami[164]. Ci którzy wybrali posłuszeństwo, zostali zbawieni. Dokonany wybór podzielił świat czystych duchów na dobrych i złych. Dobrzy wybrali Boga, zwrócili się do Niego całą wewnętrzną mocą swojej woli, a moc ta nazywa się miłością. Drudzy natomiast odwrócili się od Boga, wbrew prawdzie poznania, która okazywała w Nim dobro najwyższe i

[155]Por. A. Rodewyk, *Stoją*… dz. cyt.,, s. 25.
[156]Por. H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 114.
[157]Por. Z. J. Kijas, *Aniołowie w nauczaniu*… dz. cyt., s. 254.
[158]Por. P. Benoist D'Azy, *Aniołowie*… dz. cyt., s. 260.
[159]Por. tamże, s. 250.
[160]Por. R. Niparko, *Anioł (III. W teologii dogmatycznej),* w: F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułowski. (red.), *Encyklopedia Katolicka (t. 1),* Lublin 1973, s. 609.
[161]H. Szmulewicz, *Z miłości*… dz. cyt., s. 115.
[162]Por. Upadek aniołów, w: H. Krauss, *Mały leksykon* aniołów, tłum. A. Kucharska, s. 197-198.
[163]Por. P. Benoist D'Azy, *Aniołowie*… dz. cyt., s. 241.
[164]Por. J. Jezierski, *Bóg*… dz. cyt., s. 30.

ostateczne[165]. Aniołowie, którzy popełnili grzech, stracili łaskę uświęcającą. Bóg ich zatem odrzucił, bo trwają uporczywie w nastawieniu pychy i buntu i nie żałują złego czynu. Utracili swą świętość wewnętrzną, jednak siły naturalne (umysł, wola) pozostały bez zmiany[166].

Opatrzność Boża nie mogła nie przewidzieć możliwości grzechu aniołów. Ponieważ jest odwieczną mądrością miłującą, Bóg sam wie, jak z dziejów tego grzechu, nieporównywanie radykalniejszego jako grzechu czystego ducha, wyprowadzić ostatecznie dobro całego stworzonego świata[167]. Bóg wszechmogący „nie pozwoliłby nigdy na istnienie jakiegokolwiek zła w swoich dziełach, jeśli nie byłby na tyle potężny i dobry, by wyprowadzić dobro nawet z samego zła"[168].

Recenzent: doc. ThDr. ICLic. Bogdan Węgrzyn, PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

ŹRÓDŁA

BV *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998.

KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

Jan Paweł II, A. Sujka (opr.), *Jan Paweł II naucza o aniołach i szatanie*, J. Jękot (red.), Kraków 1998.

Jan Paweł II, *Stworzyciel wszystkich „rzeczy (istot, bytów) widzialnych i niewidzialnych"*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Liberia Editrice Vaticana 1987, s. 337-341.

Jan Paweł II, Stwórca „rzeczy niewidzialnych": aniołów, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela,* Liberia Editrice Vaticana 1987, s. 347-350.

Jan Paweł II, *Stwórca aniołów – istot wolnych,* w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela,* Liberia Editrice Vaticana 1987, s. 342-346.

Tomasza z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełcz, Londyn 1978, I, zag. 50,art. 1.

OPRACOWANIA

Baranowski M., *Chwała Pana napełnia Jego dzieło (Syr 42, 16B). Wysławianie Stwórcy i dzieła stworzenia w psalmach i księgach mądrościowych*, w: *Lignum Vitae* 1 (2000), s. 137-151.

Bartnicki R., *Aniołowie – mit czy rzeczywistość?*, w: Homo Dei 47 (1978), s. 34-39.

Benoist D'Azy P., *Aniołowie,* w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, tłum. M. Stokowskiej, Poznań 1969, s. 228-262.

Brzegowy T., *Czy Bóg stworzył chaos?*, w: *Collectanea Theologica* 4 (1994), s. 5-21.

Budzik S., *Taka jest wiara Kościoła. Wprowadzenie w podstawowe prawdy wiary,* Tarnów 2000.

Butryn S., *Czy wszechświat został stworzony?*, w: *Człowiek i Światopogląd* 8 (1988), s. 84-94.

Buxakowski J., *Stwórca i stworzenie. Teologia prawd wiary tom IV*, Pelpin 1998.

Chląd S., *Ważniejsze aspekty angelologii biblijnej*, w: *Częstochowskie Studia Teologiczne* 17-18 (1989-1990), s. 15-21.

Danielewicz Z., *Obraz Boga Stwórcy i stworzenia otwartego na przyszłość według Jürgena Moltmanna*, w: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2 (2003), s. 60-75.

[165]Por. Jan Paweł II, *Stwórca aniołów*… dz. cyt., s. 342.
[166]Por. S. Kałdon, *Anioł – istota nieznana. Posłaniec Królowej Aniołów*, Kraków 1996, s 31.
[167]Por. Jan Paweł II, *Stwórca aniołów*… dz. cyt., s. 342.
[168]Augustyn, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 11, 3; w: KKK 311.

Davidson G., *Słownik aniołów w tym aniołów upadłych*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 1998.
Ewertowski S., *Chrześcijanin wobec stworzenia*, w: *Studia Elbląskie* 1 (1999), s. 183-192.
Fryszkiewicz M., *Rzecz o aniołach. Między Bogiem a człowiekiem*, Warszawa 1985.
Ganoczy A., *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*. *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999.
Gibert P., *Idea stworzenia w Starym Testamencie*, w: *Communio* 4 (1982), s. 46-57.
Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
Gołębiewski M., *Bóg Stwórca i Odkupiciel u Deutero-Izajasza*, w: *Collectanea Theologica* 4 (1998), s. 5-11.
Gołębiewski M., *Teologiczne znaczenie stworzenia w Starym Testamencie*, w: *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1988), s. 37-53.
Jaskóła P., *Nauka o stworzeniu w Starym Testamencie*, w: *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 18 (1998), s. 41-54.
Jaskóła P., *Udział Ducha w misterium stworzenia według Jana Kalwina, w: Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 2 (1990), s. 59-68.
Jezierski J., *Bóg, Stworzyciel, grzech. Teologia dogmatyczna dla Kolegium Teologicznego*, Olsztyn 1995.
Kałdon S., *Anioł – istota nieznana. Posłaniec Królowej Aniołów*, Kraków 1996.
Kałdon S., *Anioł - posłaniec nadziei,* Kraków 2004.
Kijas Z. J., *Aniołowie Stróżowie. Nasi niebiescy przyjaciele*, Łódź 2008.
Kijas Z. J., *Aniołowie w nauczaniu Kościoła*, w: H. Oleschko (red), *Księga o aniołach*, Kraków 2003, s. 239-263.
Kijas Z. J., *Początek świata i człowieka*, Kraków 2004.
Koperek S., *Anioł w liturgii*, w: H. Oleschko (red.), *Księga o aniołach*, Kraków 2003, s. 271-282.
Kowalczyk S., *Chrześcijańska a marksistowska myśl o stworzeniu*, w: *Communio* 4 (1982), s. 86-102.
Kukułka T., *Dzieło Stwórcze Boga i Jego opatrzność motywem ufności*, w: *Horyzonty Wiary* 3 (2000), s. 31-39.
Małecki Z., *Wypowiedzi prorockie „początek" i „koniec" mówiące o stworzeniu, sądzie i zbawieniu Bożym*, w: *Scriptura Sacra* 3 (1999), s. 79-89.
Niparko R., *Anioł (III. W teologii dogmatycznej),* w: F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułowski. (red.), *Encyklopedia Katolicka (t. 1),* Lublin 1973, s. 608-610.
Nowacki W., Pyl K., *Czas i stworzenie w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Studia Teologiczne Białystok* 20 (2002), s. 65-85.
Rodewyk A., *Stoją cali w świetle. Rzecz o aniołach*, tłum. D. Mazur-Muszyńska, Kraków 1999.
Rojek M., *Aniołowie w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w: *Premislia Christiana* 8 (1999), s. 237-259.
Schmaus M., *Wiara Kościoła. Bóg Stwórca,* tłum. J. Zaremba, Gdańsk 1992.
Skoczny W., *Z dziejów idei stworzenia świata*, w: *Sosnowieckie Studia Teologiczne* 2 (1995), s. 47-55.
Szmulewicz H., *Z miłości i z nicości. Zarys teologii stworzenia*, Tarnów 2007.
Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
Ważny T., *Anioły, pomocnicy Boga, przyjaciele ludzi. Modlitwy i rozważania*, Kraków 2007.

ŽIDOVSKÁ IDENTITA MARTINA BUBERA

Barbara BALOGHOVÁ

Abstract: *The aim of this paper is to analyse the background of Martin Buber´s jewish identity. The paper discusses the history and formation of his spiritual life. It points to the origin of Buber´s religious roots. It tries to point out the meaning of national and religious awareness for Martin Buber and the fact that his thinking is connected with religious feeling.*

Key words: *Buber. Judaism. Zionism. Renaissance.*

Martinovi Buberovi, narodenému 08. februára 1878 vo Viedni, boli tri roky, keď sa v dôsledku rozpadu manželstva rodičov musel odsťahovať z rodného mesta do Ľvova. Jeho matka Elise Buber opustila manžela i syna a doslova zmizla bez stopy, čo malo skľučujúci účinok na celú rodinu, no predovšetkým na mladého Martina, ktorý od toho okamihu žil s rodičmi svojho otca.[1] Ako píše P. Bouretz v diele *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, tu Buber odhalil svet židovských starých časov.[2] Otcovo miesto, ako je postrehnuteľné z jeho autobiografických náčrtov, zaujal starý otec Salomon, ktorý bol jedným z posledných veľkých mužov haskaly, predstaviteľ židovskej buržoázie, nachádzajúci sa na sociálnom vzostupe, a napriek veľkej zainteresovanosti vo sférach ekonomického života a spoločenských záležitostí žil doma výhradne vo svete ducha a ustavičného štúdia.[3] Salomon Buber bol jedným z popredných obyvateľov mesta. Vážili si ho židia všetkých vetví judaizmu, ako mitnagdim, odporcovia chasidizmu, tak aj predstavitelia tohto mystického hnutia. Jeho mnohé články, dojednania, úvody a poznámky midrašov privádzali židovských pisateľov a rabínov z celého sveta k túžbe vstúpiť s ním do korešpondenčnej komunikácie. Mnohí vzdelaní židovskí učenci a rabíni toho obdobia mali Salomona Bubera vo veľkej úcte a rozprávali o ňom s patričným rešpektom.[4] Z popisu prostredia, v ktorom je zrejme, že Martin Buber bol vo svojom detstve vystavený tradičnej židovskej kultúre.[5] Dobre poznal náboženské predpisy, náuku, komentáre a Písmo.

Maurice Friedman, Buberov životopisec, v diele zachytávajúcom jeho mladosť poukázal na fakt, že kým tento velikán žil pod strechou starého otca, jeho korene boli pevné, aj keď i v tom čase ním otriasali isté pochybnosti a nezodpovedané otázky. Keď však opustil dom svojho detstva, zažil skutočný zlom, ktorý bol spôsobený vírom doby.[6] Sám Buber si na toto obdobie spomínal slovami: *„Až do môjho dvadsiateho roku, a v menšej miere i potom, bol môj duch v neustálom a rôznorodom pohybe, určený jedným z mnohých vplyvov, prijímajúci vždy nový tvar zmeny napätia a riešenia, ale bez centra a bez narastajúcej substancie.“*[7] Možno teda skonštatovať, že počas svojej mladosti zažíval stavy zmätku a chaosu. Prvý impulz na vyslobodenie z víru doby pre Bubera prišiel z mladého hnutia sionizmu[8], prostredníctvom ktorého zažil znovuzrodenie v komunite.[9]

---

[1] Porov. FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923*. Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 4.

[2] Porov. BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikoymenh, 2009. s. 198.

[3] Porov. WEHR, G.: *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1968. s. 11.; Porov. WEHR, G.: *Buber*. Olomouc : Votobia, 1995. s. 10, 11.

[4] Porov. FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923*. Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 11.

[5] Porov. COMINS, M.: *A Wild Faith: Jewish Ways Into Wilderness, Wilderness Ways Into Judaism*. Woodstock : Jewish Lights Publishing, 2007. s. 35.

[6] Porov. FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923*. Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 35.

[7] WEHR, G.: *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1968. s. 17.; Porov. WEHR, G.: *Buber*. Olomouc : Votobia, 1995. s. 17.

[8] Sionizmus je politické hnutie, ktoré vzniklo na podporu zriadenia židovského štátu. Je založený na myšlienke, ktorá tvrdí, že židia, nech sú žijúci kdekoľvek, predstavujú jeden národ. Sionizmus sa vyvinul v Európe v devätnástom storočí na pozadí rastúceho nacionalizmu a antižidovského sentimentu, obzvlášť v oblastiach, kde vládol cár, teda kde žil

Leto roku 1898 strávil Martin Buber u svojho otca Karla v Haliči, počas ktorého objavil prácu Nathana Birnbauma (pseudonymom Mathiasa Achera) *Die jüdische Moderne*. Táto kniha podľa jeho mienky skompletizovala syntézu nacionálnej a sociálnej myšlienky v judaizme.[10] Stefan Vogt, vedecký asistent pre oblasť židovskej filozofie náboženstva, v diele *Subalterne Positionierungen* uvádza, že na Buberovo pripojenie sa k sionistickému hnutiu malo rozhodujúci vplyv jeho oboznámenie sa s vyššie spomenutou Birnbaumanovou prednáškou. Na jej základe sformuloval ideu, že národné oslobodenie judaizmu musí vyvstať predovšetkým z kultúrnej renesancie.[11]

V zime roku 1898 sa Buber vrátil do Lipska a stal sa politicky aktívny v sionistickom hnutí. Všetky činnosti vykonával s patričnou horlivosťou. Hoci bol, ako píše M. Friedman, úplne neškolený pre politické aktivity, stal sa oporou hnutia v Lipsku a dokonca vytvoril miestnu skupinu a zväz židovských študentov, ktorého prvým prezidentom sa stal on sám.[12]

Napriek tomu, že Martin Buber vstúpil do sionistického hnutia rok po tom ako sa uskutočnil prvý kongres a obdivoval Theodora Herzla ako židovského hrdinu, jeho vzťah k sionizmu bol od začiatku iný ako vzťah vodcu. Sionizmus pre Bubera znamenal návrat k židovským koreňom, ktoré Herzl nikdy nemal, a zároveň únik z asimilácie.[13] Buberov názor vychádzal z odlišných premís ako Herzlov, ktorý bol zameraný výlučne politicky a nacionalisticky. Pre Bubera sa stala inšpiráciou filozofia Friedricha Nietscheho a myšlienky kultúrneho sionizmu Ahada Ha'Ama. Martin Buber sa snažil prinavrátiť židovský ľud k judaizmu. Judaizmus však nevnímal ako starožitnú tradíciu, ani ako židovskú etiku. Jeho snahy o formovanie osobného a humanistického náboženské judaizmu a pričinenia sa o povzbudenie renesancie židovskej kreativity z neho urobili prominentného reprezentanta spirituálneho sionizmu. Preto tým, čo mladého Bubera priťahovalo na Nietschem, bola jeho vízia individuálneho vyliatia kreatívnej vitality, o ktorej čítal v diele *Die Geburt der Tragödie*. Buber sa ohradil voči politickej povahe sionistického hnutia, ktorú T. Herzl razil, pretože bol presvedčený, že čistá židovská kultúra a autentické židovstvo je omnoho viac potrebné ako samostatný židovský štát.[14] Stúpencom sionistického hnutia v tomto kontexte adresoval:

> *„Ak všetci, ktorí k nám patria, budú sionizmus uskutočňovať nie len slovami, ale celým bytím, ak budú svoj život považovať za posvätnú prípravu na niečo nové a nádherné, čo má prísť, a budú to žiť ako takú prípravu s úprimnou vážnosťou a odhodlanosťou, ak tam bude Sion duší, veľká pokojná komunita zrelých a sformovaných ľudí – potom si môžete byť istí, že druhý palestínsky Sion na seba nenechá príliš dlho čakať."*[15]

---

najväščí počet židov, ale taktiež vo Francúzsku, v ktorom Dreyfusova aféra odhalila odpor židov, no rovnako v modernej demokracii, kde boli židia pomerne asimilovaní. Sionizmus nedefinoval židovstvo na základe náboženskej príslušnosti, jazyka, miesta narodenia alebo kultúry, ale podľa pôvodu. Sionimus je teda ideológiou rodu. Pre raných sionistov lokácia budúceho židovského štátu nebola podstatná. Do úvahy pripadali miesta ako Argentína a Uganda. Prvý svetový sionistický kongres, ktorému predsedal Theodore Herzl v Bazileji vo Švajčiarsku, zameral svoj pohľad na Palestínu v dôsledku snahy zosúladenia sa s náboženskou tradíciou, podľa ktorej je toto miesto, kde sa zjaví Mesiáš a kde obnoví Božie kráľovstvo. Porov. MOORE, J. H. (ed): *Encyclopedia of Race and Racism*. New Yourk : Macmillan reference USA, 2008. s. 240.

[9] Porov. FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923*. Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 36.

[10] Porov. FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923*. Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 37, 38.

[11] Porov. VOGT, S.: *Subalterne Positionierungen: Der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland, 1890-1933*. Göttingen : Wallstein Verlag, 2016. s. 50.

[12] Porov. FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923*. Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 38.

[13] Porov. FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923*. Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 41.

[14] Porov. GOLOMB, J.: *Nietzsche and Zion*. New York : Cornell University Press, 2004. s. 155.

[15] BUBER, M.: Das Zion der jüdichen Frau. In: *Die Jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900-1915*. Berlín : Jüdischer Verlag, 1916. s. 29.

V marci 1898 bol Buber miestnou divíziou delegovaný reprezentovať sionizmus na konferencii v Kolíne nad Rýnom, čo bolo v tom čase sídlom organizácie. Počas tohto pobytu získal knihu švajčiarskeho filozofa a historika umenia Jacoba Burckhardta *Griechische Kulturgeschichte*, na čo reagoval myšlienkou, prečo aj židia nedisponujú dielom rovnakého obsahu.[16] V roku 1899 sa dvadsaťjedenročný Martin Buber zúčastnil tretieho sionistického kongresu v Bazileji ako delegát a načrtol tu tému, ktorá sa pre neho v danom momente stala vedúcou. Viac ako politické hnutie predstavoval pre Bubera sionizmus istý pohľad na svet, ktorý si musí podmaniť všetok židovský ľud a premeniť jeho ducha a kultúru.[17]

Pre Bubera sionizmus predstavoval vnútorné oslobodenie a očistenie. V prejave *Das Zion der jüdichen Frau* píše, že cieľom hnutia nemá byť zlepšenie situácie židov, ale vykúpenie národa. Buber prízvukoval, že na to, aby sa sionizmus prejavil vo viditeľnej realite, sa musí najskôr zrodiť v duši človeka.[18]

V kontexte jeho angažovania sa v rámci sionizmu je potrebné podotknúť, že ak by jeho židovské vzdelanie a výchova boli tak povrchné ako svojho času naznačoval Mordekhai Eliasberg, ťažko by si bol našiel cestu k tomuto hnutiu. Buberove univerzitné roky boli síce obdobím, počas ktorého sa istým spôsobom odcudzil svojim židovským koreňom, ktoré mu boli vštepené počas detstva, no žiadna „kultúra" nedokázala odstrániť účinok rokov strávených v dome jeho starého otca. Ten, obklopený svetom midrašov, dokázal žiť život úžasnej koncentrácie duše a intenzity práce.[19]

Do akej miery prezentoval Martin Buber svojho starého otca Solomona ako prototyp ľudskosti a židovstva aj v rámci sionistického hnutia je zrejme z listu, ktorý mu zaslal pri príležitosti narodenín:

> *„Odkedy som mimo domu, nadviazal som známosť s mnohými osobnosťami kultúry: umelcami, básnikmi a mužmi vedy. Avšak nikdy som nevidel detskú magickú silu ducha, silu zdravého a prostého úsilia tak čisto a nádherne stelesnené v starom otcovi, nikdy sa mi nezdal učenec a mysliteľ tak hodný lásky (myslím: hodný najväčšej lásky). Málokedy dokážem zadržať svoje slzy – slzy najvnútornejšej úcty – keď myslím na jeho milovanú tvár. ... Tá tvoja oddaná láskavosť, drahý starý otec, ktorá mi dodávala útechu a radosť a stálosť, je vo mne prítomná ako žiarivá nádej môjho srdca. Neúnavnosť a jedinečnosť tvojho stvorenia ma často prinavracala k sebe samému, keď som bol rozptýlený mnohými smermi. ... Nedokážem vyjadriť svoju vďaku a lásku k tebe lepšie ako keď ja – z mojej pozície – napodobním tvoj spôsob a zasvätím svoj život tak ako ty službe židovskému národu. Objavil si a využil poklady spirituálneho života židovskej minulosti; ja ako mladý človek, ktorý túži viac po čine ako po poznaní, mám na mysli spoluprácu a pomoc pri vytváraní židovskej budúcnosti. Ale oboje je ovládané duchom večných ľudí a v tomto zmysle môžem povedať, že budem pokračovať v tvojom životnom diele."*[20]

Na druhej strane je potrebné poznamenať, že Buberovo pripojenie sa k sionistickému hnutiu neznamenalo nekvalifikované potvrdenie všetkého židovského a nekritické zrušenie jeho raného nesúhlasného postoja. Martin Buber volal po židovskej renesancii, čo znamenalo očistenie

[16] Porov. FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923*. Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 38.
[17] Porov. BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikoymenh, 2009. s. 199.
[18] Porov. BUBER, M.: Das Zion der jüdichen Frau. In: *Die Jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900-1915*. Berlín : Jüdischer Verlag, 1916. s. 29.
[19] Porov. FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923*. Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 38.
[20] FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923*. Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 39.

a odstránenie tých elementov exilového judaizmu, ktoré považoval za nezdravú degeneráciu.[21] Exilové teologické a filozofické plody Buber popisoval pomerne tvrdou rétorikou. Bola to pre neho doba sterilného intelektuálstva, vzdialeného životu a žitej nádeje v dosiahnutie jednoty, intelektuálstva živeného knižnými formulkami alebo komentármi komentárov. Na Buberovom judaizme je podľa Gershoma Scholema zaujímavé to, že ostáva ukotvený v dvoch časovo nesmierne vzdialených oblastiach, a to vo svete Biblie a vo svete chasidizmu. Zdá sa, akoby chcel vybudovať most, ktorý preklenie obdobie exilu. Zároveň Scholem zdôraznil, že na Buberovo hodnotenie exilového obdobia mal istý vplyv Micha Josef Berdičevskij, učený talmudista a stúpenec chasidov, ktorý sa vzbúril proti intelektualizmu židovstva krátko po tom, ako sa oboznámil so spismi Friedricha Nietzscheho. Pri snahe o preklenutie exilovej skúsenosti bolo Buberovým prvým krokom radikálne odmietnutie halachitských príkazov. Žiadal o očistenie judaizmu od nánosov, ktorými ho pokrylo rabínstvo a racionalizmus. Zdôrazňoval, že podstatou židovskej viery je rozhodnutie a nie preskriptivita zákona.[22]

Buberov postoj voči židovskému právu vystúpil zo všeobecných predpokladov a kritérií, ako aj zo špecifických teologických aspektov. Jeho záujem bol sústredený v prvom rade na náboženské problémy človeka vo všeobecnosti. Je však potrebné podotknúť, že Buberov prístup k židovskému právu nezačína predpokladom, že zákon nemusí byť dodržiavaný. Tento postoj vychádza z jeho osobitného názoru a prístupu k zjaveniu, ktorý je ľahšie pochopiteľný vo svetle troch všeobecných postojov:

- človek zastáva významné a neobyčajné miesto vo svete,
- spontánnosť a živá skúsenosť má oveľa väčšiu hodnotu ako dodržiavaniu formulovaného konceptu,
- judaizmus je spirituálny proces.[23]

Buber sa predstavy o židovskej viere, ktorá si svoju monoteistickú podstatu vydobýja a upevňuje v strete s mýtom, razantne zriekol. Dejiny vývoja židovského náboženstva sú podľa neho dejinami zápasu medzi prirodzenou štruktúrou národného mýticko-monoteistického náboženstva a intelektuálnej štruktúry náboženstva rabínskeho, racionálneho a výhradne monoteistického. Buberova rehabilitácia mýtu tak ustanovila protipóly jeho antitéz. Na rovine vonkajších prejavov a myšlienkových figúr judaizmu sa ocitajú kňazi proti prorokom, rabíni proti heretikom a paralyzujúca strnulosť zákona proti živej plodnosti ľudovej hagady. Martin Buber v histórii národa poukazoval na miesta, kde sa autenticita židovskej existencie bránila skostnatenosti obetného rítu a skamenelosti Písma a tradície.[24]

Ďalším postojom, ktorý Buber zdôrazňoval, je slobodné vyjadrenie vnútorného ja, ktoré považoval za žiaducejšie ako poslušnosť formulovaným podmienkam a náboženským dogmám. Osobné rozhodnutie človeka je podľa jeho mienky hybnou silou ľudskej religiozity. Človek by mal zjednotiť svoje presvedčenie a vôľu, a teda skutky by mali plynúť z vlastného úmyslu. Zámer činu preto posväcuje viac ako jeho obsah. Náboženské zákony, mitzvot, neboli na Sinaji podľa neho nariadené Bohom, ale boli mozaikou pretlmočenia ľudskej skúsenosti so zjavením. Človek potom nie je povinný žiť podľa určeného obsahu, avšak má posväcovať svoje skutky úmyslom, ktorý stojí za vykonaním toho-ktorého konkrétneho činu.[25]

Recenzent: Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

---

[21] Porov. FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923.* Detroit : Wayne State University Press, 1988. s. 39.

[22] Porov. BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikoymenh, 2009. s. 206-208.

[23] Porov. KRAUT, B.: The Approach to Jewish Law of Martin Buber and Franz Rosenzweig. In: *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought.* New York : Rabbinical Council of America, 1972, roč. 12, č. 3/4. s. 51.

[24] Porov. BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikoymenh, 2009. s. 209, 210.

[25] Porov. KRAUT, B.: The Approach to Jewish Law of Martin Buber and Franz Rosenzweig. In: *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought.* New York : Rabbinical Council of America, 1972, roč. 12, č. 3/4. s. 52.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikoymenh, 2009. 392 s. ISBN 978-80-7298-298-1.

BUBER, M.: Das Zion der jüdichen Frau. In: *Die Jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900-1915.* Berlín : Jüdischer Verlag, 1916. s. 28-38.

COMINS, M.: A *Wild Faith: Jewish Ways Into Wilderness, Wilderness Ways Into Judaism*. Woodstock : Jewish Lights Publishing, 2007. 221 s. ISBN 978-15-8023-316-3.

FRIEDMAN, M.: *Martin Buber´s Life and Work. The Early Years, 1878-1923.* Detroit : Wayne State University Press, 1988. 456 s. ISBN 0-8143-1944-0.

GOLOMB, J.: *Nietzsche and Zion*. New York : Cornell University Press, 2004. 274 s. ISBN 978-08-0143-762-5.

KRAUT, B.: The Approach to Jewish Law of Martin Buber and Franz Rosenzweig. In: *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought.* New York : Rabbinical Council of America, 1972, roč. 12, č. 3/4. s. 51.

MOORE, J. H. (ed): *Encyclopedia of Race and Racism*. New Yourk : Macmillan reference USA, 2008. 1445 s. ISBN 978-00-2866-020-2.

VOGT, S.: *Subalterne Positionierungen: Der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland, 1890-1933.* Göttingen : Wallstein Verlag, 2016. 496 s. ISBN 978-38-3531-951-6.

WEHR, G.: *Buber*. Olomouc : Votobia, 1995. 150 s. ISBN 80-85885-31-X.

WEHR, G.: *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1968. 151 s.

RODINA AKO VÝCHOVNÝ A OSOBNOSTNÝ FUNDAMENT SPOLOČNOSTI

Jana BEŇKOVÁ

Abstract: *The family is constantly topic with which the community should deal. This topic is concentrated to the operative environment of family which should be the base pillar of community. This article refers to parents responsibility of children and their future. It is transforming the family environment to oasis in which the new problems are becoming threating the healthy growth of child when family is not providing and filling the functions which it should and which are positive, both psychologically and physically.*

Keywords: *Family. Parents. Children. Company.*

Úvod

Rodina vytvára základnú bunku spoločnosti a akákoľvek jej deformácia predstavuje nebezpečenstvo pre jej ďalšie fungovanie a celú spoločnosť. Rodina ma byť pre svojich členov útočiskom pred každým problémom, podporou a miestom kde sa dieťa, či dospelí majú cítiť v bezpečí. Ak rodinné prostredie pôsobí stresujúco vytvára nekomfortnú klímu, nútiacu jej členov vyhľadávať útočisko a pochopenie v inom častokrát nevhodnou prostredí, ktoré vyvoláva v ľuďoch delikventné správanie netolerujúce spoločnosťou. Prostredie, ktoré je prospešné pre detí a členov rodiny má byť plné lásky, pochopenia, komunikácie, tolerancie, racionálneho riešenie konfliktov, ktoré sa v živote vyskytnú.

Rodina

Každá rodina je primárnym zdrojom ľudskej skúsenosti. Rodina sa vyvíja v čase a počas svojho vývoja prechádza významnými zmenami.[1] Rodina chápaná ako inštitúcia má pre život človeka a jeho vývoj nenahraditeľný význam. Okrem uspokojovania fyzických, psychickým a sociálnych potrieb, poskytuje zázemie, potrebné ku spoločenskej sebarealizácii, je prameňom skúseností a vzorov správania do ďalšieho života človeka.[2] Skúmanie definície rodiny je zložitý proces a vyjadrenia odborníkov sa líšia. Niektorí z nich tvrdia, že komplexná definícia rodiny neexistuje, pretože v rôznorodom prostredí neexistuje jeden všeobecný model rodiny a variabilita spoločnosti sa postupne prejavuje vo variabilite foriem rodinného spolužitia, ktoré sa môžu výrazne odlišovať očakávaniami od rodiny, prioritami funkcií, štruktúrou, usporiadaním moci, či náplňou rolí. Iní odborníci argumentujú, že potreba presnej definície rodiny je nevyhnutná z dôvodu koncepčného aj konkrétneho opatrenia sociálno-politického významu, ktoré sú súčasťou rodinnej politiky.[3] Kramer vymedzuje rodinu takto: „*Rodina je skupina ľudí so spoločnou históriou, súčasnou realitou a budúcim očakávaním vzájomného prepojenia vzťahov*.“[4] Rodina sa buduje zložitým procesom, v ktorom jej členovia majú rozličné potreby a aj napriek tomu ich snahou je vytvoriť súlad, či jednotu založenú na verbálnej aj neverbálnej komunikácii. Je miestom, kde sa rodia a utvárajú prvé medziľudské vzťahy, každý má v nej svoje miesto a úlohu. Tak ako sa premieňajú jednotlivci, ich osobnosť dospieva a zreje, tak sa mení aj obraz rodiny. Zoskupenie jedincov, ktorí môžu spoločne zdieľať prácu aj zábavu a v ich komunikácii môže stále dochádzať k neustále rastúcej výmene myšlienok. Je to zápas o kontinuitu, ktorý sa nedá dosiahnuť nikde inde, ako v rodine. V rámci histórie prešla rodina rôznymi stupňami vývoja a menili sa funkcie, ktoré plnila. Prichádzalo to najmä so zmenami spoločenských podmienok. Niektoré ustupovali do pozadia, alebo celkom vymizli, iné naberali na závažnosti. Rodina predstavuje určitý systém, ktorý neustále hľadá a

[1] Porov. GABURA, J.: *Teória rodiny a proces práce s rodinou*. Bratislava : IRIS, 2012. s. 15
[2] Porov. LACA, S.: *Rodina ako primárne prostredie v spoločnosti.* http://www.prohuman.sk/socialna-praca/rodina-ako-primarne-prostredie-v-spolocnosti (22.11.2017)
[3] Porov. GABURA, J.: *Teória rodiny a proces práce s rodinou*. Bratislava : IRIS, 2012. s. 25
[4] SOBOTKOVÁ, I.: Psychológie rodiny. Praha : Portál, 2007. s. 24

nachádza svoje miesto v spoločnosti. Funguje v plnom rozsahu a má svoje opodstatnenie len vtedy, keď uspokojuje potreby a požiadavky každého svojho člena, ktoré sú na ňu a zároveň spoločnosťou kladené. Aby vyhovela všetkým týmto náročným požiadavkám, musí plniť tie základné funkcie, ktoré zabezpečujú život človeka v spoločnosti vo všetkých etapách jeho existencie.[5]

Funkcie rodiny

Rodina ako inštitúcia musí spĺňať funkcie, ktoré sú dôležité pre správne fungovanie rodinného života. Fundamentom súčasnej rodiny je zabezpečenie vhodného prostredia a optimálnych podmienok na uspokojovanie potrieb všetkých členov rodiny. Funkcie, ktorými má rodiny disponovať sa hlboko podieľajú na osobnostnom vývoji dieťaťa.

Medzi najdôležitejšie patria:

Biologicko-reprodukčná funkcia- odborníci túto funkciu prezentujú v dvoch formách, fyziologická, v ktorej si človek uspokojuje svoje fyziologické potreby a reprodukčná, ktorá zabezpečuje produkciu ľudského rodu väčšinou v podmienkach rodiny.

Emocionálna funkcia- táto funkcia zabezpečuje emocionálna prostredie, ktoré je pre jedinca nenahraditeľné. Človek pre svoj zdravý vývin potrebuje pozitívne emócie od najbližších ľudí a zároveň sa ich v kruhu rodiny učí dávať aj prijímať

Sociálna funkcia- slúži na osvojovanie komunikačných zručnosti, sociálnych rolí, na rešpektovanie sociálnych noriem a pravidiel. Rodina otvára človekovi priestor smerom k vonkajšej spoločnosti a prijíma užitočné impulzy prenikajúce cez členov rodiny zvonka. V rámci sociálnej funkcie sa človek socializuje a formuje si vlastnú identitu.

Ekonomicka funkcia- každá rodina predstavuje určitú ekonomickú a spotrebnú zložku, ktorá ma svoje príjmy a výdavky. Dobre fungujúca rodina rozvrhuje svoje financie v súlade so svojimi potrebami a možnosťami, rozdeľuje peniaze podľa určitých priorít.

Ochranná funkcia- je spojená z rodinou odjakživa. Blízki ľudia si neustále pomáhali zabezpečovať zvládnutie nepohody a nebezpečenstva vonkajšieho sveta. V súčasnosti pozorujeme neustále, že vo fungujúcej rodine členovia stoja jeden za druhým, pomáhajú si navzájom zvládnuť rizikové životné funkcie.[6]

Rodičia

Úlohou rodiča je začleniť dieťa do spoločnosti a pripraviť na úspešné fungovanie medzi ostatnými ľuďmi. Pre zdravý vývoj dieťaťa je potrebné, aby ho vychovávali obaja rodičia.[7] Pojem výchova v sebe ukrýva činnosť, ktorou sa formuje osobnosť človeka, jeho správanie, konanie, charakter, vzťah k ľuďom, duchovným i materiálnym hodnotám a celej spoločnosti. Rodičia sú prvými výchovnými elementmi v societe spôsobiacim na dieťa. Ich pôsobenie v rámci výchovy v sebe ukrýva veľkú zodpovednosť. Cieľom výchovy je harmonický a všestranný rozvoj osobnosti z pohľadu osvojenia si mravných noriem vyplývajúcich zo spoločenských potrieb a určených z charakteru sociálnych vzťahov.[8] Spolupráca otca a matky pri výchove svojho potomka je najdôležitejšia, zároveň ho ovplyvňujú aj činitele ako napríklad to, či je rodina úplná alebo neúplná, aká je jej súdržnosť, socioekonomický štandard a iné.[9] Mužská a ženská zložka sa musia navzájom dopĺňať pokiaľ chcú pre dieťa vytvoriť harmonické prostredie. Večerné posedenie pri stole a rozhovory sú jedny z najdôležitejších okamihov v živote rodičov a dieťaťa. Sú to príležitosti na odovzdávanie životných skúsenosti a príležitosť vymeniť si názory. Rodičia sa sťažujú na nedostatok času, únavu a snažia sa odpočívať bez prítomnosti detí, čo môžeme charakterizovať ako prejav závažného nedostatku výchovy. Matka a otec by sa mali zaujímať o život svojich detí

[5] Porov. LACA, S.: *Rodina ako primárne prostredie v spoločnosti*. http://www.prohuman.sk/socialna-praca/rodina-ako-primarne-prostredie-v-spolocnosti (22.11.2017)

[6] Porov. GABURA, J.: *Teória rodiny a proces práce s rodinou*. Bratislava : IRIS, 2012. s. 77-80

[7] Porov. PETERKOVÁ, M.: Výchova dieťaťa v rodine a výchovné chyby. In: *Cesta*. Prešov : Gréckokatolíka charita Prešov. 2011. roč. 9, č. 9, s. 14.

[8] Porov. HAMAROVÁ, J.- HOLKOVIČ, Ľ.: *Výchova v rodine*. Bratislava : Smena, 1986. s. 47.

[9] Porov. PETERKOVÁ, M.: Výchova dieťaťa v rodine a výchovné chyby. In: *Cesta*. Prešov : Gréckokatolíka charita Prešov. 2011. roč. 9, č. 9, s. 14.

a trpezlivo ich počúvať, nájsť si pre ne čas a stále im odpovedať na ich otázky.[10] Rodina sa stáva formovateľnou mladej generácie, vytvára základ pre charakter, vzťah k ľuďom, k práci a k životu. Iba harmonická rodina môže poskytnúť pre dieťa najoptimálnejšie podmienky pre výchovu. Dôležitú úlohu tu preto zohrávajú vzťahy rodičov medzi sebou a taktiež aj citové vzťahy medzi súrodencami. Vychovať dieťa, ktoré bude poslušné, usilovné, perspektívne a užitočne pre spoločnosť si vyžaduje od rodičov veľa odriekania, nemalo práce a v neposlednom rade aj primerané vychovávateľské schopnosti. Základnou povinnosťou oboch rodičov je starať sa o všestranný duševný a telesný vývin dieťaťa. Od narodenia mu poskytovať riadnu výchovu, poskytnúť mu hlboké citové zázemie a pestovať v ňom mravné vedomie a presvedčenie. Súčasná doba nám podáva pohľad na dva od seba úplne odlišné postoje rodičov k deťom a k ich výchove. Jednou zo skupín tvoria rodičia, ktorí sa usilujú dať svojim deťom čo najviac, hlavne to, o čo boli oni v živote ukrátení. Často však títo rodičia bývajú zaslepený láskou k deťom natoľko, že od nich nevyžadujú žiadnu prácu, neukladajú im žiadne povinnosti a zabúdajú na to, že radosť z vykonanej práce má pre dieťa nevyslovenú cenu. Druhou skupinou rodičov sú tí, ktorí si myslia, že starať sa o dieťa nie je ich povinnosťou, ale povinnosťou štátu. V týchto rodinách nevládne láska, ale egoizmus. Žiť a vyrastať v rodine je prirodzená potreba každého dieťaťa, ktoré musí cítiť, že je milované oboma rodičmi. Niektoré detí sú o tento pocit ukrátené ak ich rodičia dávajú prednosť kariére, kamarátom, koníčkom. Častokrát tieto deti hľadajú útočisko, uznanie a lásku u kamarátov, nevhodných skupinách a prostredí. Rodičia, ktorí zanedbávajú svoje rodičovské povinnosti sú spoločnosti na škodu, pretože nevychovávajú svoje deti správne pre spoločnosť. Z takéhoto dieťaťa vyrastá egoista, je uzavreté a môže z neho vyrásť surový človek. Dieťa, ktoré nepoznalo lásku nie je schopné lásky. Usporiadaná rodina predstavuje ľudské spolunažívanie so schopnosťou sa prispôsobiť, čomu sa dieťa od narodenia priúča. Pokiaľ dieťa vyrastalo v rozpadnutej rodine len ťažko si bude vedieť vybudovať harmonický rodinný život, a to preto lebo jeho predstavy o rodine sú skreslené. Výchova dieťaťa spočíva v tom, že ho rodičia naučia pracovať, byť samostatným a naučia ho urobiť si určité veci svojpomocne. Dieťa tak nadobúda pracovné zručnosti, morálne vlastnosti, buduje si vzťah k práci a iným ľuďom, ochotu pomáhať, pestuje si vôľu a rozvíja disciplinovanosť. Z pracovnej činnosti prežíva radosť, pocit úspešnosti, poznáva svoje schopnosti, naučí sa oceniť prácu iných. Bez príkladu, ktorý majú dávať rodičia svojim deťom si len ťažko môžeme predstaviť žiaduci výchovný vplyv na dieťa. Dôležitým prvkom vo výchove je aj pochvala, ktorá má pozitívny vplyv. Ak má dieťa poslúchať svojho rodiča musí najprv vedieť, čo od neho rodič očakáva a čo je jeho povinnosťou. Ono samo od seba nevie, čo sa od neho očakáva a ako sa má správať. Prvoradou úlohou rodiča je naučiť dieťa správne žiť, odôvodňovať a objasňovať prečo ma konať tak a nie inak, a naučiť ho ako sa má správať, ale pritom všetkom tiež rešpektovať záujmy, schopnosti a vekové zvláštnosti dieťaťa. Trpezlivý rodič si stále nájde spôsob a čas ako svoju dieťaťu vštiepiť princípy života, základy etiky a spoločenského správania. Stále treba mať na pamäti, že najlepším a najúčinnejším výchovným prostriedkom pre dieťa je už spomínaný samotný príklad rodiča, pretože iba správne vychované dieťa je prínosom pre spoločnosť.[11]

Rola matky a otca

Matka ma nepochybne v prvých rokoch života dieťaťa ten najväčší význam. Dáva mu pocit istoty a stará sa oň, vytvára preň pevný bod, od ktorého sa dieťa odráža. Záleží na tom ako matka s dieťaťom komunikuje, na jej vyrovnanosti, láskyplnému prístupu a kľudu. Dieťa si presne uvedomuje citovú hĺbku a pravdivosť matkinho prístupu a vzťahu. Pokiaľ ho tento vzťah citovo neuspokojuje, objavujú sa uňho rôzne poruchy. Ak je dieťa od matky odlúčené na dlhší čas, býva často nekľudné. Dieťa nemusí podmienečne vychovávať matka, ktorá ho porodí. Dokáže si zvyknúť aj na cudziu ženu ak sa mu dostáva lásky a pocitu bezpečia. Dôležité je, aby tento vzťah bol trvalý, pevný a stály. Ak si matka neplní svoju funkciu z nejakého dôvodu môže to spôsobiť u dieťaťa nenapraviteľné poruchy v citovom živote. K citovým depriváciám sa pridružujú aj fyziologické

[10] Porov. PRCHAL, J.: *Vychováváme děti*. Praha : Štátne pedagogické nakladateľstvo, 1988. s. 60.
[11] Porov. ROZINAJOVÁ, H.: *Sex, manželstvo, rodičovstvo*. Martin : Vydavateľstvo Osveta, 1980. s. 79-82.

následky. Preto matkina úloha v prvých rokoch dieťaťa má mimoriadny význam.[12] Otec je chápaný ako autorita a jeho úloha je odlišná od matkinej. Bez otca sa dieťa takpovediac dokáže zaobísť až do puberty potom jeho stratu a neprítomnosť začína pociťovať. Začína po ňom túžiť, je smutné, nešťastné. V takýchto situáciách si ho vymyslí alebo hľadá mužský vzor v iných mužoch v svojom okolí. V prvých rokoch života dieťaťa je otcovou úlohou poskytovať oporu a bezpečie matke, až neskôr keď dieťa začína spoznávať a zaujímať sa o svoje okolie a svet bližšie potrebuje radcu, ktorého hľadá práve uňho. Je vzorom mužského správania a spomínajúcou autoritou. Pre dieťa je v prvom rade dôležité ako sa k sebe otec a matka správajú. Od nich si osvojuje a preberá mužské a ženské postoje k životu. Mužsky vzor pre dieťa je rovnako dôležitý ako ženský. Je potrebné, aby sa na výchove dieťaťa podieľali obaja rodičia.[13] Keď dieťa prichádza do puberty začína si všímať otca a jeho úspechy, silu a schopnosť chrániť a starať sa o rodinu. Je naňho hrdé a nachádza v ňom priateľa, poradcu, ale aj prikazovateľa. Dcéra hľadá u otca ochranu a oporu, syn v ňom vidí svoj vzor. Nie jeden otec chápe výchovu mylne. Jeho výchova nespočíva len v materiálnom zabezpečení rodiny ba priam naopak je žiaduce, aby dieťa pohladil, pohral sa s ním. Otec má nesmierny význam pre duševný vývin dieťaťa. Napriek dôležitosti otca v ňom dieťa nesmie vidieť strašiaka, ktorý prikazuje, rozkazuje a tresce. Je potrebné, aby v ňom videlo príklad.[14] Výchova sa začína v rodine. Je to prvá škola pre dieťa v nadväzovaní vzťahov k ľudom, príkladom, podľa ktorého sa bude správať a riadiť celý život. Deti, ktoré vyrastali v usporiadaných a šťastných rodinách majú omnoho väčšiu šancu, že si takúto rodinu aj založia ako tie, ktoré vyrastali v nešťastných a neusporiadaných rodinách. Pokiaľ si dieťa nie je isté láskou rodičov k nemu, prejavuje sa to v jeho vzťahoch k okoliu. Bude nedôveryhodné, plaché, stratí sebadôveru a rozhodnosť.[15] Štýl rodinnej výchovu zodpovedá za základné osobnostné črty dieťaťa. Psychický vývoj ľudskej osoby prebieha ako interakcia vrodených predpokladov, vplyvov okolia a vlastnej aktivity jedinca.[16] Celá rodinná výchova má dôležitý význam pre dieťa, ktoré je súčasťou našej spoločnosti.

Záver

Fungujúca rodina je neodmysliteľnou súčasťou celého nášho bytia. Vytára a buduje v nás morálne hodnoty a normy, ktorými sa budeme riadiť počas celého nášho života. Rodičia pre nás predstavujú dôležité a rozhodujúce prvky, od ktorých sa učíme a preberáme role, v ktorých sa odrazí naša budúcnosť. Rodinu nesmieme brať ako samozrejmosť alebo len časť jedného celku. Je dôležité na rolu matky a otca nazerať optikou zodpovednosti. Rodina je pilierom celej ľudskej existencie, fundamentálnym reprodukčným a sociálnym komponentom spoločnosti. Rodina predstavuje element, ktorý má najdôležitejšiu zodpovednosť za celú spoločnosť. Preto je žiaduce venovať neustále pozornosť rodine a jej správnemu fungovaniu, aby človek bol v živote šťastný, vedel robiť šťastným aj iných, aby stres a problémy nevytláčali zo života skutočné hodnoty ľudí-milujúcu rodinu.

Recenzent: doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

GABURA, J.: *Teória rodiny a proces práce s rodinou*. Bratislava : IRIS, 2012. 318 s. ISBN 978-80-89256-95-2

HAMAROVÁ, J.- HOLKOVIČ, L.: *Výchova v rodine.* Bratislava : Smena, 1986. 125 s. ISBN 73-068-86

[12] Porov. PRCHAL, J.: *Vychováváme děti*. Praha : Štátne pedagogické nakladateľstvo, 1988. s. 61-62.
[13] Porov. PRCHAL, J.: *Vychováváme děti*. Praha : Štátne pedagogické nakladateľstvo, 1988. s. 63-65.
[14] Porov. ROZINAJOVÁ, H.: *Sex, manželstvo, rodičovstvo*. Martin : Vydavateľstvo Osveta, 1980. s. 68-70.
[15] Porov. PRCHAL, J.: *Vychováváme děti*. Praha : Štátne pedagogické nakladateľstvo, 1988. s. 31.
[16] Porov. PETERKOVÁ, M.: Výchova dieťaťa v rodine a výchovné chyby. In: *Cesta.* Prešov : Gréckokatolíka charita Prešov. 2011. roč. 9, č. 9, s. 14.

LACA, S.: *Rodna ako primárne prostredie v spoločnosti.* http://www.prohuman.sk/socialna-praca/rodina-ako-primarne-prostredie-v-spolocnosti (22.11.2017)

PETERKOVÁ, M.: Výchova dieťaťa v rodine a výchovné chyby. In: *Cesta*. Prešov : Gréckokatolícka charita Prešov, 2011. roč. 9, č. 9, s. 14-17. ISSN 1338-1423

PRCHAL, J.: *Vychováváme děti.* Praha : Štátne pedagogické nakladateľstvo, 1970. 191 s. ISBN 14-520-88

ROZINAJOVÁ, H.: *Sex, manželstvo, rodičovstvo*. Martin : Vydavateľstvo Osveta, 1980. 188 s. ISBN 70-095-80

SOBOTKOVÁ, I.: *Psychológie rodiny.* Praha : Portál, 2007. 224 s. ISBN 978-80-7367-250-8

SÚČASNÝ POHĽAD NA INŠTITÚCIU MANŽELSTVA

Zuzana ČANDOVÁ

Abstract: *In the course of a few years, a „struggle" for marriage has penetrated into every sector, into our entire society. From each side we hear about marriage and family as institutions that are in the crisis or even clearer term for this situation is the concept of disintegration. For this reason, this area of interest has been dedicated to experts in recent years. Their attention is even more matched to the issue of marriage and family, precisely because of the uncertainty or even the disappearance of traditional values in our society. The aim of the article is to outline the current status and the condition of marriage as a natural institution.*

Key words: *Current status. Marriage. Natural institution. Crisis.*

Úvod

V súčasnosti nie je azda nijaká inštitúcia terčom toľkých útokov ako manželstvo a rodina. Rodina, ktorá sa zakladá na manželstve ako základná bunka každej spoločnosti sa v dnešnej dobe nachádza v kríze. Je vystavovaná mnohým tlakom, ktoré sa snažia „zbúrať" jej samotný základ, podstatu a zmysel. Tento stav, o ktorom sa hovorí stále viac, súvisí okrem iného aj so samotným chápaním pojmov manželstva a rodiny. Aj z tohto dôvodu sa tento príspevok zaoberá pohľadom na aktuálny stav a kondíciu manželstva ako prirodzenej božsko-ľudskej inštitúcie.

Tradičné manželstvo už nie je ponúkané ako jediný model legitímneho spolužitia muža a ženy. Čoraz častejšie sa stretávame s tým, že mladí ľudia chcú vstúpiť do manželstva, ale nedokážu v ňom zotrvať. Výsledkom je hrozba zániku tradičného manželstva a rodiny a taktiež hrozba demografického zániku tradičnej európskej spoločnosti.[1]

Sociológovia hovoria o výrazných zmenách v demografickom správaní obyvateľstva, ku ktorým došlo na Slovensku po roku 1990. Ide najmä o pokles pôrodnosti, sobášnosti a potratovosti a nárast rozvodovosti, užívania antikoncepcie a počtu detí narodených mimo manželstva. Uvedené zmeny sú medzi odborníkmi označované pojmom druhá demografická revolúcia, ktorú možno definovať ako: *„komplex zmien v správaní a hodnotovom systéme spoločnosti, ktoré nadhodnocujú individualizmus a osobnú slobodu, oslabujú funkciu manželstva a rodiny a redukujú pôrodnosť na úroveň nezabezpečujúcu sebareprodukciu populácie."*[2] Za hlavnú príčinu tohto súčasného nepriaznivého vývoja možno označiť predovšetkým pokles sobášnosti, nárast kohabitácií, prípadov (zámerného) plodenia a výchovy detí mimo manželstva a zámernú bezdetnosť párov. Táto teória hovorí aj o poklese pôrodnosti (2,1 dieťaťa na ženu). Okrem spomenutých kultúrno-hodnotových faktorov pôsobia na Slovensku aj nepriaznivé sociálne a ekonomické podmienky ako nezamestnanosť či predraženosť bytov.[3]

V súčasnosti nie je azda nijaká inštitúcia terčom toľkých útokov ako manželstvo a rodina. Rodina, ktorá sa zakladá na manželstve ako základná bunka každej spoločnosti sa v dnešnej dobe nachádza v kríze. Je vystavovaná mnohým tlakom, ktoré sa snažia „zbúrať" jej samotný základ, podstatu a zmysel.[4]

Rodinné spoločenstvo v súčasnosti zasiahli rozsiahle a rýchle zmeny v spoločnosti a kultúre. Mnohé rodiny prežívajú túto situáciu vo vernosti tým hodnotám, ktoré tvoria základ rodinného zriadenia. Iné rodiny zažívajú neistotu, týkajúcu sa vlastných úloh, či dokonca pochybností a nevedomosť o hlavnom cieli a podstate manželského a rodinného života. Ďalším rodinám bránia v

[1] Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 21-23.

[2] Porov. KOLLÁR, R.: Hodnota manželstva a religiozita. Poznatky z výskumu vysokoškolákov. In: KARDIS, K. – PAĽA, G. (eds.): *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2011. s. 67.

[3] Porov. MINICHOVÁ, M. – KOLLÁR, R.: *Mladí ľudia a rodiny. Potreby mladých ľudí pri zakladaní si rodiny a potreby mladých rodín*. Bratislava : Iuventa, 2013. s. 14.

[4] Porov. PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania.* Námestovo : Štúdio F, 2004. s. 2.

uplatňovaní ich vlastných základných práv rôzne situácie, ktoré zavinila nespravodlivosť.[5] J. Macková hovorí, že pre súčasnú situáciu na Slovensku je charakteristický: nižší počet uzatváraných manželstiev, nárast alternatívnych foriem spolužitia, menší počet narodených detí, nárast počtu detí narodených mimo manželstva a zväčšovanie počtu znovu uzatváraných manželstiev.[6]

Psychologička I. Schusterová viní za súčasný spôsob života mladých ľudí rodičov. Podľa nej rodičia mladých rezignovali na zásadovosť v partnerskej výchove, ktorú oni sami zdieľali. Ospravedlňujú svoje deti „dnešnou dobou" alebo argumentom, že „to sa dnes už nenosí".[7]

Premeny v súčasnej forme manželstva a rodiny nie je možné vysvetľovať bez ich vzťahu k premenám, ktoré prebiehajú na úrovni sociálnych makroštruktúr. Fenomén významných premien posledných dvoch storočí sa vzťahuje najmä na objavenie sa doteraz neslýchaných potrieb človeka, ako aj možnosti ich uspokojenia vďaka technickému pokroku a rôznym vynálezom. Evolúcia manželstva a rodiny sa v týchto všeobecných podmienkach neuskutočňuje v rovnakom tempe a rovnakom rozsahu vo všetkých spoločnostiach. Príčiny zmien v súčasnej forme manželstva a rodiny je možné rozdeliť na dve skupiny. Prvou sú vonkajšie a sociálne procesy v plnom zmysle slova: premeny sociálnej štruktúry a zmeny sociálnych funkcií; druhú tvoria čisto individuálne a vnútorné procesy: zmeny vo funkciách rodiny, ako aj zmeny v štruktúre jej potrieb.[8]

Manželstvo patrí medzi najkrajšie, no zároveň najťažšie medziľudské reflexie, vyplývajúce zo samotnej prirodzenosti človeka. Čoraz častejšie sa však stretávame s konštatovaniami, ktoré hovoria o kríze súčasného manželstva a rodiny. Táto situácia si vyžaduje východiská, ku ktorým, bohužiaľ, patria nezávislé spolužitie muža a ženy, ba dokonca snaha o legalizáciu spolužitia homosexuálnych a lesbických párov.[9]

Podľa S. Vojtka manželstvo ako inštitúcia zastaráva a prestáva byť formou spolužitia s pridanou hodnotou. Pričom podľa psychológa P. Haucka je manželstvo najtrvácnejšou a najdôležitejšou spoločenskou inštitúciou.[10]

Rovnako ako pri každom ľudskom vzťahu, aj v manželstve dochádza k problémom, či konfliktom. Neriešenie problému môže viesť k manželskej kríze. To však ešte neznamená, že ide o krízu inštitútu manželstva. Ak súhlasíme s teóriou, že rodina je základom spoločnosti (štátu), tak potom stabilné manželstvo je základom stability rodiny a stabilné rodiny predstavujú základ stabilnej spoločnosti.[11]

V tejto situácii je dôležité si položiť otázky: V akej kondícii je v súčasnosti manželstvo v našej spoločnosti? Ako je vnímaná spoločnosťou inštitúcia manželstva a rodiny? V akom stave je manželstvo v súčasnosti ako prirodzená inštitúcia? Je prijímaná a rešpektovaná jeho pravá hodnota, zmysel a podstata?

Prvým najzákladnejším poznatkom je fakt, že obe inštitúcie – manželstvo i rodina pochádzajú z Božieho ustanovenia.[12] Manželstvo je súčasťou Božieho plánu a v jeho svetle môžeme spoznať jeho pravú hodnotu a zmysel.[13]

---

[5] Porov. *FC 1*.

[6] Porov. ŠTEFAŇÁK, O.: Mládež vo vzťahu k hodnote manželstva (Na príklade Spišskej diecézy). In: ŽILOVÁ, A. (ed.): *Manželstvo dnes. Vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009. Zborník príspevkov*. Ružomberok : Verbum, 2010. s. 200.

[7] Porov. MARKOVIČ, D.: Manželstvo na vysokej škole. In: ŽILOVÁ, A. (ed.): *Manželstvo dnes. Vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009. Zborník príspevkov*. Ružomberok : Verbum, 2010. s. 70-71.

[8] Porov. ŠTEFAŇÁK, O.: Mládež vo vzťahu k hodnote manželstva (Na príklade Spišskej diecézy). In: ŽILOVÁ, A. (ed.): *Manželstvo dnes. Vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009. Zborník príspevkov*. Ružomberok : Verbum, 2010. s. 199.

[9] Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 27.

[10] Porov. MARKOVIČ, D.: Manželstvo na vysokej škole. In: ŽILOVÁ, A. (ed.): *Manželstvo dnes. Vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009. Zborník príspevkov*. Ružomberok : Verbum, 2010. s. 71.

[11] Porov. VAVREČKOVÁ, V.: Sociálne reflexie manželstva v súčasnosti. In: ŽILOVÁ, A. (ed.): *Manželstvo dnes. Vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009. Zborník príspevkov*. Ružomberok : Verbum, 2010. s. 254.

[12] Porov. TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2018. s. 54.

[13] Porov. PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania.* Námestovo : Štúdio F, 2004. s. 1.

Rodinné spoločenstvo ako prirodzená inštitúcia vzišlo z vôle Boha, spolu so stvorením muža a ženy, k dobru ľudí. Ľuďom teda nebola ani nie je daná moc meniť pôvodný zámer Stvoriteľa.[14]

„*Právo na manželstvo je prirodzené a pôvodné a žiaden ľudský zákon ho nemôže poprieť ani z akýchkoľvek pohnútok obmedziť jeho cieľ, ktorý mu dal Boh, keď povedal: »Ploďte a množte sa.« Toto je rodina, čiže domáca spoločnosť, spoločnosť malá, ale skutočná a predchádzajúca každú občiansku spoločnosť, a preto s právami a povinnosťami, ktoré sú nezávislé od štátu.“*[15] To znamená, že žiadny ľudský zákon nemôže nijako obmedziť hlavný zmysel a cieľ manželstva, ktorý bol ustanovený Božou autoritou na počiatku ľudských dejín. Manželstvo je staršie ako štát a preto mu prináležia určité vlastné práva a povinnosti, ktoré nezávisia od štátu.[16] Na druhej strane je manželstvo aj ľudskou inštitúciou. Manželstvo ako ľudská inštitúcia je pod ochranou štátu, ktorú spoločnosť vníma a chráni aj prostredníctvom zákonov. „*Manželstvo je jedinečný zväzok medzi mužom a ženou. Slovenská republika manželstvo všestranne chráni a napomáha jeho dobru. Manželstvo, rodičovstvo a rodina sú pod ochranou zákona. Zaručuje sa osobitná ochrana detí a mladistvých.“*[17] Toto vymedzuje samotná Ústava SR ako základný a najdôležitejší zákon štátu. Ústredným zákonom v oblasti rodinných vzťahov je Zákon o rodine, ktorý chápe manželstvo ako: *„zväzok 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.“*[18] Z tohto vyplýva, že manželstvo je potrebné vnímať ako Božsko-ľudskú inštitúciu. Podľa svojej prirodzenosti je Božskou ustanovizňou, jeho pôvodcom je Boh, ale i ľudskou ustanovizňou, lebo slobodná ľudská vôľa má na ňom svoj podiel. Manželstvo nemôže byť uzavreté ani existovať bez vzájomného slobodného súhlasu manželov. Manželstvo je ako inštitúcia božského a ľudského práva pod ochranou Cirkvi i štátu. Aj civilné aj cirkevné zákony vnímajú manželstvo ako zväzok monogamný a trvalý, zameraný na dobro spoločnosti. Problémom je fakt, že kým Cirkev hovorí o manželstve ako o Božej ustanovizni, ktorej pôvodcom je Boh a z toho vyplýva aj jednota a nerozlučiteľnosť manželstva, civilná legislatíva síce hovorí o monogamnom a trvalom zväzku, ale pripúšťa možnosť rozvodu. Táto skutočnosť je v rozpore s nerozlučiteľnosťou manželstva, ktorá je podstatnou vlastnosťou cirkevného manželstva a jej neprijatie spôsobuje neplatnosť manželstva.

Na rozvinutie a aktuálnu interpretáciu stavu súčasného manželstva a rodiny je potrebné oboznámiť sa aj s učením magistéria Cirkvi. Náuka Cirkvi je garanciou a zárukou, že povolanie človeka interpretované v Božom svetle, dôjde do svojho naplnenia v šťastí a istote spásy.[19]

Sociálno-kultúrne a sociálno-morálne zmeny, ktoré prebiehajú aj v slovenskej spoločnosti, najmä vo vedomí mládeže, sú pre Cirkev dôležitou výzvou. Mnohí tvrdia, že Cirkev svojím postojom k otázkam manželsko-rodinnej morálky stráca dôveru v mnohých sociálnych kruhoch. Dnes je ťažké udržať katolícku manželskú a rodinnú morálku prostredníctvom sankcií kánonického práva. Cirkev však upozorňuje, že človek „uvoľnený“ z rodinných, sociálnych a morálnych väzieb sa stáva korisťou novej alienácie (poruchy identity) a je vystavený rôznym formám dehumanizácie.[20]

Jeden z najvýznamnejších výrazov magistéria Cirkvi ponúkol II. vatikánsky koncil v pastorálnej konštitúcii Gaudium et spes, ktorá venuje jednu celú kapitolu presadzovaniu dôstojnosti manželstva a rodiny. Upozorňuje však na to, že nie všade je presadzovaná dôstojnosť tejto ustanovizne, pretože ju zatemňuje mnohoženstvo, rozvody, tzv. voľná láska a iné deformácie.

---

[14] Porov. VOJTKO, S.: *Krátky náčrt teológie manželstva a rodiny Jána Pavla II*. Bratislava : Vydavateľstvo Oto Németh, 2007. s. 9.
[15] *RN 9*
[16] Porov. HÖFFNER, J. K.: *Manželství a rodina*. Brno : CDK, 1999. s. 18-19.
[17] *Ústava SR Čl. 41 ods. 1*.
[18] *ZR Čl. 1*.
[19] Porov. PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania.* Námestovo : Štúdio F, 2004. s. 5.
[20] Porov. ŠTEFAŇÁK, O.: Mládež vo vzťahu k hodnote manželstva (Na príklade Spišskej diecézy). In: ŽILOVÁ, A. (ed.): *Manželstvo dnes. Vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009. Zborník príspevkov*. Ružomberok : Verbum, 2010. s. 203.

Manželskú lásku často znesväcuje sebectvo, pôžitkárstvo a nedovolené praktiky proti plodeniu. Taktiež hospodárske, spoločensko-psychologické a občianske podmienky vnášajú do rodiny zmätok. Predsa sa význam a sila manželskej a rodinnej ustanovizne prejavuje aj v tom, že prenikavé zmeny súčasnej spoločnosti – napriek mnohým ťažkostiam – veľmi často rôznym spôsobom dávajú najavo pravú povahu tejto inštitúcie.[21] Táto pastorálna konštitúcia hovorí o manželstve ako o dôvernom spoločenstve muža a ženy: *„Dôverné spoločenstvo manželského života a lásky, ktoré ustanovil Stvoriteľ a vybavil vlastnými zákonmi, je založené na manželskej zmluve, čiže na neodvolateľnom osobnom súhlase. Tak ľudským úkonom, ktorým sa manželia navzájom odovzdávajú a prijímajú, vzniká z Božieho rozhodnutia trvalá ustanovizeň, a to aj pred spoločnosťou. Tento posvätný zväzok v záujme manželov a ich potomstva, ako aj spoločnosti nezávisí od ľudskej svojvôle. Veď sám Boh je pôvodcom manželstva...“*[22]

Koncil sa obracia na rodinu aj vo vieroučnej konštitúcii Lumen gentium. Vníma ju ako centrum rodinného laického apoštolátu. Vyzdvihuje osobitné poslanie manželov ako hlásateľov a šíriteľov viery a lásky Krista; majú byť svedkami viery sebe navzájom a tiež pre deti.[23]

Blahoslavený Pavol VI., ktorý je autorom encykliky Humanae vitae sa nezaoberá priamo manželstvom, skôr rozoberá plodnosť sviatostného manželstva. Ich zanedbanie môže spôsobiť rozpad manželstva. Pápež sa v nej vyjadruje k dôležitej úlohe odovzdávania ľudského života: *„Manželstvo a manželská láska svojou povahou sú zamerané na plodenie a výchovu potomstva. Veď deti sú najvzácnejším darom manželstva a najviac prispievajú k dobru samých rodičov.“*[24] Dokument sa zaoberá i problematikou regulácie počatia, s ktorou súvisí zodpovedné rodičovstvo a to spočíva predovšetkým vo vnútornom vzťahu k objektívnemu mravnému poriadku, ktorý ustanovil Boh. Pravým vysvetľovateľom je správne svedomie. V poslaní odovzdávať život nemajú manželia konať podľa svojej vôle, akoby mohli oni sami slobodne určovať mravne dovolené metódy. Majú povinnosť prispôsobovať svoje konanie úmyslu Boha ako Stvoriteľa. To sa prejavuje v samej povahe manželstva.[25]

Svätý Ján Pavol II. napísal exhortáciu Familiaris consortio o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Pápež v nej okrem iného hovorí, že postavenie, v akom sa dnešná rodina nachádza má kladné i záporné stránky. Kladné stránky sú znamením pôsobenia Kristovej spásy vo svete; záporné sú dôkazom, že človek odmieta Božiu lásku. V súvislosti s tieňmi dnešnej rodiny pápež zdôrazňuje najmä rast počtu rozvodov a nadväzovania nového spolužitia zo strany samých veriacich. Taktiež uzatváranie iba občianskeho manželstva, čo je v rozpore s povolaním pokrstených veriacich, ktorí sa majú „sobášiť v Pánovi“. Zápornú stránku vidí aj v uzatváraní manželstiev bez živej viery z iných dôvodov a odmietaní mravných noriem.[26] Na druhej strane poukazuje na pravý význam a hodnotu manželstva. Manželstvo ako zmluva manželskej lásky, ako vedomá a slobodná voľba, ktorou muž a žena prijímajú dôverné spoločenstvo života a lásky, ustanovil sám Boh. Iba v tomto svetle ukazuje manželstvo svoj pravý význam.[27]

V období po Druhom vatikánskom koncile vznikol Katechizmus Katolíckej cirkvi, schválený Svätým Otcom Jánom Pavlom II. Manželstvo definuje ako zmluvu medzi mužom a ženou. *„Manželskú zmluvu, ktorou muž a žena vytvárajú medzi sebou celoživotné spoločenstvo, zamerané svojou prirodzenou povahou na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí, povýšil Kristus Pán medzi pokrstenými na hodnosť sviatosti.*[28]

Pápež Benedikt XVI. v posynodálnej apoštolskej exhortácii Sacramentum caritatis poukazuje na prienik medzi Eucharistiou a manželstvom. Eucharistia ako sviatosť lásky vyjadruje osobitný vzťah s láskou medzi mužom a ženou v manželstve. Je sviatosťou ženícha a nevesty a posilňuje

[21]Porov. *GS 47.*
[22]*GS 48.*
[23] Porov. *LG 35.*
[24]*HV 9.*
[25]Porov. *HV 10.*
[26] Porov. *FC 7.*
[27] Porov. *FC 11.*
[28] *KKC 1601.*

nerozlučnú jednotu a lásku každého kresťanského manželstva. Vzájomný súhlas, ktorí si manželia vzájomne vymieňajú v Kristovi, a ktorý z nich vytvára spoločenstvo života a lásky, má eucharistický rozmer. V súvislosti s týmto vnútorným prepojením Eucharistie, manželstva a rodiny možno hovoriť o pastoračných problémoch, s ktorými sa v súčasnosti spoločnosť dostáva do kontaktu. Ide o neprijatie či nerešpektovanie vlastností manželstva, ktorými sú jednota a nerozlučiteľnosť, sprofanizovanie sviatosti manželstva pre potreby tých, ktorí dávajú prednosť akýmsi zväzkom porozumenia a solidarity. Pápež Benedikt XVI. pripomína tiež prax Cirkvi, založenú na Svätom písme nepripúšťať k sviatostiam rozvedených, ktorí uzavreli nový zväzok, lebo ich stav a životné podmienky objektívne protirečia jednote lásky medzi Kristom a Cirkvou, ktorá je vyjadrená a uskutočnená v Eucharistii. Aj rozvedení a znovuzosobašení však majú svoje miesto v Cirkvi. Cirkev ich sprevádza osobitnou pozornosťou, aby praktizovali kresťanský štýl života, zúčastňovali sa liturgií, svätých omší, i keď nemôžu pristúpiť k svätému prijímaniu. Taktiež počúvaním Božieho slova, eucharistickou adoráciou, modlitbou, účasťou na živote spoločenstva, dôverným rozhovorom s kňazom, venovaním sa charitatívnym službám, skutkom pokánia, úsilím vychovávať svoje deti, môžu rozvedení duchovne rásť.[29]

K láske v rodine sa vyjadril aj pápež František vo svojej apoštolskej exhortácii Amoris laetitia: Radosť lásky, žijúca v rodinách, prináša potešenie aj Cirkvi. Ako naznačili synodálni otcovia, napriek mnohým znakom krízy manželstva ostáva túžba po rodine stále živá, najmä medzi mladými a motivuje Cirkev.[30] Pápež sa pri pohľade na aktuálnu situáciu rodín opiera o dokumenty a učenie svojich predchodcov, ale i svoj vlastný pohľad. Verní učeniu Krista je potrebné sa dnes pozerať na realitu rodiny v celej jej zložitosti, t. j. na jej svetlé i tienisté stránky. Antropologicko-kultúrna zmena dnes ovplyvňuje všetky aspekty života a vyžaduje si rôznorodý prístup. V niektorých krajinách síce klesá počet manželstiev, zároveň však stúpa počet osôb, ktoré sa rozhodujú žiť samy alebo s inými bez toho, aby s nimi zdieľali spoločnú domácnosť. Pápež hovorí o rizikách, ktoré menia chápanie rodiny na prechodné miesto, na ktoré sa človek obráti, keď mu to vyhovuje alebo v ktorom si môže nárokovať na svoje práva, zatiaľ čo záväzky zostávajú napospas prelietavej nestálosti jeho túžob alebo okolností. V súčasnosti je v podstate ľahké zameniť si skutočnú slobodu s myšlienkou, že každý môže súdiť, ako sa mu zachce, pričom nerešpektuje pravdy, hodnoty a princípy, podľa ktorých sa orientujeme. Všetko ako by bolo dovolené. V takomto kontexte ideál manželstva, so záväzkami výlučnosti a stability, je napokon zničený tým, čo komu práve príde vhod, alebo vrtochmi pocitovosti. Človek sa bojí osamelosti, túži po priestore ochrany a vernosti, ale zároveň v ňom rastie strach z toho, že uviazne vo vzťahu, ktorý by mohol oddialiť naplnenie jeho osobných ambícií.[31]

V súčasnom svete, keď rodinu napádajú početné sily a usilujú sa ju rozvrátiť či pokriviť, Cirkev si uvedomuje, že dobro spoločnosti i jej vlastné dobro je úzko späté s dobrom rodiny. Preto pociťuje poslanie hlásať všetkým Boží plán o manželstve a rodine, zaisťovať im plnú životnosť spolu s ľudským a kresťanským zdokonaľovaním, a tak prispieť k obnove spoločnosti, Božieho ľudu.[32]

Pri obhajobe zachovania a obnovenia správneho chápania manželstva sa mnohí snažia odpovedať na množstvo teoretických a praktických námietok bez odvolávania sa na Zjavenie či náboženskú autoritu. Snažia sa tak pochopiť a analyzovať ľudské dobro manželstva a jeho vplyv na spoločné dobro, ako aj diskutovať o ňom bez toho, aby zapojili svoju teológiu. Takzvané snubné, teda klasické tradičné chápanie manželstva nie je vlastné iba náboženstvu či náboženskej tradícii. Manželstvo, resp. požiadavky prirodzenej inštitúcie, pomohlo utvárať naše náboženské i filozofické tradície.[33] Z tohto pohľadu možno hovoriť o manželstve ako o občianskej inštitúcii, na ktorú sa z toho uhla pozerá aj civilné právo. Pri chápaní manželstva ako zväzku muža a ženy sa síce neodvoláva na Boha, v ktorom má manželstvo svoj pôvod ako inštitúcia Božieho práva, napriek

[29] Porov. *SC 27-29.*
[30] Porov. *AL 1*.
[31]Porov. *AL 32-34*.
[32]Porov. *FC 3*
[33] Porov. GIRGIS, S. – ANDERSON, R. T. – GEORGE, R. P.: *Čo je to manželstvo? Obhajoba zväzku muža a ženy*. Ivanka pri Dunaji : Kolégium Antona Neuwirtha, 2013. s. 20-21.

tomu zahŕňa dôležité hodnoty, ktorými je dobro detí, manželov a tým aj celej spoločnosti. *„Manželstvo chápané ako snubná jednota manžela a manželky naozaj slúži pre dobro detí, dobro manželov a spoločné dobro celej spoločnosti.“*[34] Aj samotný zákon o rodine, ktorý poukazuje na manželstvo ako na ľudskú inštitúciu hovorí o manželstve ako o jedinečnom zväzku medzi mužom a ženou, ktorý je pod ochranou spoločnosti a jeho účelom je založenie rodiny a výchova detí.[35]

V priebehu niekoľkých rokov prenikol zápas o manželstvo do každého rezortu, do celej našej spoločnosti. Mohli sme vidieť vykonávacie predpisy, štátne a federálne zákony schválené i zastavené v schvaľovacom procese, súdne spory týkajúce sa týchto rozhodnutí a zákonov, ľudové hlasovania v približne dvoch tretinách našich štátov a diskusie či stanoviská v akademických kruhoch, profesijných organizáciách, médiách, náboženských spoločenstvách i v obývačkách po celej krajine. Je ťažké si predstaviť výraznejší kultúrny konflikt.

Kríza súvisiaca s inštitúciou manželstva a rodiny, o ktorej sa hovorí stále viac, súvisí najmä so samotným chápaním týchto pojmov. To je zároveň ústredný bod po celé stáročia trvajúceho zápasu medzi dvoma chápaniami významu manželstva: snubným a revizionistickým chápaním. Snubné chápanie manželstva utvára právo, literatúru, umenie, filozofiu, náboženstvo a sociálnu prax našej civilizácie. Ide o víziu manželstva ako telesného, emocionálneho a duchovného puta. Je výnimočné svojou úplnosťou a podobne ako láska sa šíri – rozlieva v spoločnom rodinnom živote ako vernosť na celý život. Do tohto chápania manželstva svet vkladá nádej a nachádza v ňom definitívnu obnovu. Revizionistické chápanie manželstva utvára reformy manželskej politiky v posledných desaťročiach a je víziou manželstva ako emocionálneho puta, ktoré je výnimočné svojou intenzitou. Toto puto ukazuje najmä dovnútra a vernosť je podmienená vlastným pocitom človeka. Partneri v tomto chápaní manželstva hľadajú emocionálne naplnenie a zostávajú v ňom, dokým ho nachádzajú.[36]

Inštitúcia manželstva je vo svojej podstate úplnou jednotou, zameranou na prokreáciu a rodinný život, a nie vo svojej podstate ako emocionálna jednota. Totiž, čím nesprávnejšie bude manželstvo chápané, tým ťažšie sa bude chápať zmysel jeho noriem, ťažšie sa bude podľa nich žiť a vyžadovať ich plnenie od druhých.

Manželstvo vždy bolo, je a bude hlavným a najefektívnejším spôsobom, ako vychovať zdravé, šťastné a integrované deti. Zákony by mali uznávať a podporovať manželstvá. Nemanželské vzťahy nemôžu mať právo byť uznávané za manželstvá. Môže to spôsobiť veľké škody, ak ich uznanie znejasní podobu inštitúcie, od ktorej závisí spoločenský poriadok a budú oslabené aj jej špeciálne normy. Nie udelenie výhod vzťahom osôb rovnakého pohlavia, ale predefinovanie manželstva vo vedomí verejnosti je zlou vyhliadkou pre spoločné dobro.[37]

Manželstvo je úplnou jednotou: jednotou vôle a tela. Zo svojej podstaty je orientované na prokreáciu a rozsiahly spoločný rodinný život. Bolo a stále je osobnou a sociálnou skutočnosťou, ktorú vyhľadávajú a oceňujú jednotlivci, páry, ako aj celé spoločnosti. Je to morálna skutočnosť: ľudské dobro s objektívnou štruktúrou, ktoré je vo svojej podstate dobré pre náš život.

Záver

Manželstvo a rodina pochádzajú z Božieho ustanovenia. Manželstvo je súčasťou Božieho plánu a práve v tomto svetle je potrebné vnímať jeho pravú hodnotu a zmysel. Ako prirodzená realita, ktorá je postavená na prirodzenej štruktúre človeka, má svoj pôvod v Bohu a je ľudskou inštitúciou, spoločenstvom muža a ženy, na ktorom má vzájomná vôľa a súhlas manželov svoj podiel. Je zväzkom monogamným, trvalým, zameraným na dobro – manželov, detí, celej spoločnosti.

---

[34] GIRGIS, S. – ANDERSON, R. T. – GEORGE, R. P.: *Čo je to manželstvo? Obhajoba zväzku muža a ženy*. Ivanka pri Dunaji : Kolégium Antona Neuwirtha, 2013. s. 17.

[35] Porov. *ZR Čl. 1*.

[36] GIRGIS, S. – ANDERSON, R. T. – GEORGE, R. P.: *Čo je to manželstvo? Obhajoba zväzku muža a ženy*. Ivanka pri Dunaji : Kolégium Antona Neuwirtha, 2013. s. 13-22.

[37] GIRGIS, S. – ANDERSON, R. T. – GEORGE, R. P.: *Čo je to manželstvo? Obhajoba zväzku muža a ženy*. Ivanka pri Dunaji : Kolégium Antona Neuwirtha, 2013. s. 13-22.

Napriek „kríze“, v ktorej sa manželstvo ako prirodzená inštitúcia v našej spoločnosti nachádza, môžeme povedať, že manželstvo bolo a stále je osobnou a sociálnou skutočnosťou, ktorú vyhľadávajú a oceňujú jednotlivci, páry, ako aj celé spoločnosti. Manželstvo ako prirodzená inštitúcia predstavuje dobro pre náš život – pre život manželov, detí, spoločnosti.

Recenzent: doc. JCDr. František Čitbaj, PhD..

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia o Eucharistii – prameni a vrchole života a poslania Cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2007. 65 s. ISBN978-80-7162-659-6.

ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskejrepubliky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. 381 s. ISBN 978-80-555-1013-2.

FRANTIŠEK: *Amoris laetitia. Posynodálna apoštolská exhortácia o láske v rodine*. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-amoris-laetitia. (21.04.2018).

Gaudium et spes. Pastorálna konštitúcia o cirkvi v súčasnom svete. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes. (21.04.2018).

GIRGIS, S. – ANDERSON, R. T. – GEORGE, R. P.: *Čo je to manželstvo? Obhajoba zväzku muža a ženy.* Ivanka pri Dunaji : Kolégium Antona Neuwirtha, 2013. 128 s. ISBN 978-80-970546-3-2.

HÖFFNER, J.: *Manželství a rodina.* Brno : CDK, 1999. 43 s. ISBN 80-85959-49-6.

JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio, Apoštolská exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1993. 189 s. ISBN 80-7162-052-1.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259- 1.

KOLLÁR, R.: Hodnota manželstva a religiozita. Poznatky z výskumu vysokoškolákov. In: KARDIS, K. – PAĽA, G. (eds.): *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2011. s. 67. ISBN 978-80-555-0395-0.

Lumen gentium. Dogmatická konštitúcia o cirkvi. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/ dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/lumen-gentium. (21.08.2018).

MARKOVIČ, D.: Manželstvo na vysokej škole. In: ŽILOVÁ, A. (ed.): *Manželstvo dnes. Vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009. Zborník príspevkov*. Ružomberok : Verbum, 2010. s. 70-71. ISBN 978-80-8084-570-4.

MINICHOVÁ, M. – KOLLÁR, R.: *Mladí ľudia a rodiny. Potreby mladých ľudí pri zakladaní si rodiny a potreby mladých rodín.* Bratislava : Iuventa, 2013. 20 s. ISBN 978-80-8072-139-8.

PAVOL VI. *Humanae vitae. Encyklika o správnom spôsobe regulovania pôrodnosti*. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ humanae-vitae. (21.04.2018).

PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námestovo : Štúdio F, 2004. 193 s. ISBN 80-89070-23-X.

ŠTEFAŇÁK, O.: Mládež vo vzťahu k hodnote manželstva (Na príklade Spišskej diecézy). In: ŽILOVÁ, A. (ed.): *Manželstvo dnes. Vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009. Zborník príspevkov*. Ružomberok : Verbum, 2010. s. 199- 204. ISBN 978-80-8084-570-4.

TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2018. 205. ISBN 978-80-555-1998-2.

Ústava Slovenskej republiky č. 460/1992 Zb. z 1. septembra 1992. Žilina : Poradca, s.r.o., 2006. 63 s. ISBN 80-89213-35-9. https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/ 1992/460/20170601. (22.03.2018).

VAVREČKOVÁ, V.: Sociálne reflexie manželstva v súčasnosti. In: ŽILOVÁ, A. (ed.): *Manželstvo dnes. Vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009. Zborník príspevkov*. Ružomberok : Verbum, 2010. s. 254. ISBN 978-80-8084-570-4.

VOJTKO, S.: *Krátky náčrt teológie manželstva a rodiny Jána Pavla II*. Bratislava : Vydavateľstvo Oto Németh, 2007. 80 s. ISBN 978-80-89277-11-7.

Zákon č. 36/2005 Z. z. z 19. januára 2005 o rodine a o zmene a doplnení niektorých zákonov. https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/2005/36/20170701. (08.03.2018).

MYTOLÓGIE 21. STOROČIA: UNIVERZÁ MARVEL COMICS A DC COMICS V SOCIOLOGICKOM KONTEXTE

Daniela *DEMČIŠÁKOVÁ*

Abstract: *Based on the theories of functionalism and theories of myth we can claim that present comic book subculture is collection of mythological narrations which describe present age. Comic books represent sofisticated art form which is alive and describes cultural dormulas and historical constructs. Fascination of comic book universe is outcome of deepened idea of modernity and is growing into the living faith in mythological character..*

Key words: *Non-natural. Functionalism. Comics. Mythology.*

Úvod

Od roku 2000 sa v mainstreamovej kinematografii začali prerozpravávať príbehy superhrdinov, ktorých miesto bolo dovtedy primárne vyhradené stránkam komiksov. Od tohto roku môžeme sledovať nárast záujmu verejnosti o novú mytológiu a kultúrnych hrdinov postindustriálnej, informačnej doby. Staroveké mytológie popisovali vtedajšiu spoločnosť a v súčasnosti túto úlohu plnia komiksové príbehy. Vzniká teda otázka, či ľudia nosia na oblečení znaky super hrdinov pretože pociťujú rovnaký pocit ochrany, ako pred 3000 rokmi človek, ktorý na hrudi nosil Hórovo oko.

V priebehu celej histórie sa ľudia značili sakrálnymi symbolmi božstiev, menami kultúrnych hrdinov či insígniami svätých. Nosenie týchto znakov evokuje pocit, že existuje *niečo* mimo profánneho sveta, čo človeka chráni, dáva mu silu alebo odhodlanie (v závislosti na danom symbole). Táto viera je založená na princípe sympatetickej mágie, kedy veci na seba pôsobia na diaľku na základe skrytého vnútorného súladu.[1] Sakrálny symbol vzniká z hierofánie. Samotný symbol, jeho zobrazenie nie je dôležité, relevantné je, že hierofániu zastupuje a v priebehu času môže pokračovať v procese hierofanizácie. Dokonca sa ňou niekedy stáva, resp. *„ vyjavuje určitú posvätnú skúsenosť ... symbolika uskutočňuje nepretržité spojenie človeka s posvätnom.*[2]

V práci vychádzam z predpokladov :

- Svety v Marvel a DC Comics sú mytologické narácie a super hrdinovia sú kladné, morálne nonnaturálne bytosti
- Staroveké mytologické systémy odrážajú organizáciu a fungovanie spoločnosti; v súčasnosti túto úlohu prebrali ilustrované *fantasy* romány. V oboch prípadoch hrdinovia zasahujú do spoločenstva, čím ho formujú a predávajú morálne idey a mýtus sa stáva prostriedkom sociálnej interakcie
- zmena paradigmy spoločnosti a technologický rozvoj pôsobia na vnímanie postavy hrdinov. V staroveku boli mytologický hrdinovia spájaný so sférou sacrum, v súčasnosti sa nonnaturálne sily spájajú s technologickým pokrokom, genetickými mutáciami, či mimozemskou inteligenciou.

Cieľom práce je poukázanie na komiksovú subkultúru ako na mytologické narácie, ktoré vystihujú a popisujú dobu, spoločenskú stratifikáciu, svetonázor, morálku a justičný systém. Prvá časť práce je založená na štúdiách sociológov: Anthony Giddens, Ján Keller, Zygmunt Bauman. Individualizmus som definovala prostredníctvom *Zborníka religionistických a sociologických štúdií* Gréckokatolíckej teologickej fakulty UNIPO.

V druhej časti sa zaoberám nonnaturálnymi bytosťami. Vo svete nájdeme obrovské množstvo spoločností, ktoré vytvárajú vlastné komixové univerzá, ale pre protreby práce som si zvolila dve najväčšie a v súčasnosti najvplyvnejšie spoločnosti: DC Comics a Marvel Comics.[3] Úspech oboch

[1] FRAZER, J.G*: Zlatá ratolesť.* Plzeň : Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. s. 24.
[2] ELIADE, M.: *Pojednanie o dejinách náboženského myslenia.* Praha : Argo. 1996. s.434.
[3] Porov. BROOKS, J.: *Archetypes, Commercialism and Hollywood – A History of the comic Book.* http://www.randomhistory.com/1-50/033comic.html (12.10.2017).

firiem spočíva práve v ich schopnosti produkovať kultúrne reprezentácie, ktoré sa zaoberajú základnými intuíciami na strane čitateľa.[4]

Pri procese výberu superhrdinov, ktorých sa bude dotýkať sociologická analýza, som zohľadňovala:

- prehľady rebríčkov najpopulárnejších superhrdinov, odkiaľ som selektovala opakujúce sa mená na prvých desiatich miestach
- vek superhrdinov, resp. dátum vzniku komiksu, v ktorom super hrdina vystupuje ako hlavná postava
- populárnosť superhrdinov, čiže zrátanie počtu výskytov superhrdinu ako hlavnej postavy) v animovanom filme, animovanom seriály, hranom filme, hranom seriály, rozhlasovej hre, počítačovej hre, v novele.

Na základe tohto prieskumu som zvolila dvoch zástupcov DC Comics – Batman a Superman a dvoch zástupcov Marvel Comics – Wolverine a Captain America. K postavám som pridala aj krátky popis ich existencie v ich pôvodných univerzách.

V práci som sa zamerala aj na popis samotného čitateľa. Vychádzam zo *Zborníka religionistických a sociologických štúdií* Gréckokatolíckej teologickej fakulty UNIPO, z práce Anthonyho Giddensa o populárnej kultúre a z publikácie *Přehled sociologie* od M. Montousséa a G. Renouarda.

Moderna

Samotná veda o spoločnosti je produktom historického prechodu od tradičnej spoločnosti k spoločnosti moderny.[5] Podstatu moderny tvorí individualizácia: *„Spoločnosť už nie je zodpovedná za jednotlivca, ale jednotlivec je zodpovedný za spoločnosť*[6] *“*.

Modernu taktiež charakterizuje proces funkčnej diferenciácie subsystémov. Anthony Giddens pripisuje najväčšiu zásluhu pri vzniku funkcionalistického myslenia v sociológii náboženstva Émilovi Durkheimovi[7] a za jeho rozvoj v modernej dobe pripisuje zásluhy kultúrnym antropológom.[8] O rozvoj funkcionalizmu sa zaslúžil americký sociológ Talcott Parsons, ktorý vychádza z teórie Durkheima a Comta. Základnou tézou funkcionalistov je, že spoločnosť je systém, ktorý udržiava kontinuitu sociálnych inštitúcií, ktoré korigujú konanie jej členov. Funkcionalistická téza aplikovaná na náboženstvo hľadá odpoveď na otázku *Aké sú funkcie náboženských inštitúcií v procese udržiavania rovnováhy spoločenského systému?* [9]

Kritici funkcionalizmu vyčítajú jeho teleologický charakter, čo skvelo vystihol Pitirim Sorokin, ktorý na adresu funkcionalistov poznamenáva, že oni hovoria „vtáci majú krídla aby lietali“ a nie „vtáci majú krídla a preto môžu lietať“. Taktiež sú funkcionalizmi vytýkané tzv. *latentné* funkcie spoločnosti, čo znamená že funkcionalisti si samy navrhujú neočividné funkcie spoločností, ktoré študujú. Ďalší problém nastáva, ak sa funkcionalistickou tézou snažíme popísať celú spoločnosť.

---

[4] Porov. CARNEY, J. a kol. : *Social psychology and The comic-book superhero : A Darwinian approach.* http://senrg.psy.ox.ac.uk/wip/carney_publications/Carney%20%282014%29%20Social%20Psychology%20and%20the%20Comic-Book%20Superhero.pdf (12.10.2017).

[5] KELLER, J. - *Dějiny klasické sociologie* . Sociologické nakladatelství : Praha, 2004, s. 14.

[6] ŠTEFANČÍKOVÁ, J.: Identita človeka v individualizovanej religiozite ako proces samostatnej voľby. In : *Zborník religionistických a sociologických štúdií.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita , 2013, s.61.

[7] Durkheim vo svojom diele *Elementárne formy náboženského života* dospieva k definícii náboženstva ako jednotného systému viery a praktík, ktoré sa vzťahujú k sacrum, a ktoré zároveň svojich veriacich (a praktikujúcich) zjednocuje v morálnom spoločenstve, ktoré Durkheim nazýva cirkvou. Je ale dôležité podotknúť, že v tomto kontexte Durkheim využíva ideu cirkvi na zdôraznenie toho, že náboženstvo je výsostne kolektívny fenomén. Porov. DURKHEIM, É.: *Elementární formy náboženského života.* Praha : Oikoymenh, 2002. s. 55-56.

[8] Vychádza z prác A.R. Radcliffa-Browna a B. Malinowského, ktorí svoje terénne pozorovania popísali na základe pozorovania spoločnosti a jej kultúry ako celku. Zastávali názor, že náboženské fenomény môžeme adekvátne analyzovať len vo vzťahu k ostatným inštitúciám v spoločnosti, pretože sa všetky vyvíjali vo vzájomnej závislosti. Porov. GIDDENS, A.: *Sociologie.* Praha : Argo, 1999. s. 532-533.

[9] Porov. NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství.* Praha : Portál, 2007. s. 66-67.

Parsons tu navrhuje v rámci celej spoločnosti špecifikovať jej systémové jednotky (osoby či organizácie) a v rámci skúmania religiozita navrhuje funkčné analýzy vzťahov medzi malými náboženskými skupinami a celou spoločnosťou. Kritika funkcionalizmu sa v konečnom dôsledku vzťahuje aj na to, že z podstaty tézy nie je možné definovať náboženstvo.[10]

Thomas Luckman už v roku 1967 vo svojej štúdii *Neviditeľné náboženstvá* vyjadril pochybnosti o úlohe cirkevne orientovaného náboženstva v modernej spoločnosti, stavia sa na stranu funkcionalistického prístupu k definícii náboženstva, a tradičné substanciálne definície chápe ako prekonané.[11] Ak existujú neviditeľné náboženstvá, ako ich spravíme viditeľnými? Luckman sa vo svojej štúdii *The Invisible Religions* pridŕža základov a využíva univerzálnu antropologickú kondíciu náboženstva. Luckman pracuje s funkcionalistickým prístupom k náboženstvu, ale na rozdiel od Parsonsa, ktorý analyzoval systém, fundamentom Luckmanovho prístupu je výskum osoby, ako subjektívnej strany sociálnej reality.[12] V procese sekularizácie spoločnosti sa náboženské inštitúcie dostali na periférium individuálneho záujmu a náboženské prežívanie sa privatizovalo. Keďže náboženské inštitúcie neplnia svoju funkciu, subjekt si vytvára vlastnú sociálnu realitu v ktorej si konštruuje vlastné náboženské prežívanie – nový svet vzniká z iniciatívy individualizmu. Ale to, že sa človek zbaví inštitúcie neznamená, že je asociálny. Konštrukcia vlastnej religiozity neznamená, že človek je menej socializovaný, ako veriaci inštitucionalizovanej cirkvi, pretože príslušníci alternatívnej religiozity si vytvárajú vlastné sociálne skupiny.[13]

Thomas O'Dea vo svojej práci *The Sociology of Religion* popísal šesť funkcií náboženstva: 1) poskytovanie emocionálnej podpory a útechy; 2) poskytovanie bezpečia a identity prostredníctvom kultu a obradov; 3) legitimizuje usporiadanie spoločnosti tým, že sakralizuje jej normy a hodnoty; 4) poskytuje opozíciu voči svetskému poriadku, spochybňuje zavedené normy prísľubom *posvätna*; 5) človeku poskytuje sebareflexiu a sebaidentifikáciu (My vs. Oni); 6) sakralizuje a legitimizuje prechodové rituály, čím určuje ďalšie postavenie človeka v spoločnosti.[14]

V súčasnosti prestáva existovať štandardne hierarchizovaná spoločnosť a idey, obrazy a symboly rôznych kultúr sa miešajú na trhu globálnej spoločnosti, kde si jednotlivci môžu vyberať, čomu budú veriť. Individualizované formy religiozity poskytujú veriacemu možnosť naplniť vlastné duchovné potreby, bez požiadavky príslušnosti k nejakej náboženskej organizácii. Pri hľadaní nových foriem religiozity sa ako oporné body ponúkajú napr. odpor voči konzumnému spôsobu života a ku komerčným a populárnym formám religiozity.[15] Zjednodušene povedané, každý chce niečo nové.

Spiritualita znamená určitý spôsob života, v ktorom človek prežíva povznesenie nad všednosť dní. S modernou dobou ale prichádza fascinácia technikou, vedou a potreba racionalizácie sveta. Človek je ale *homo religiosus* a preto hľadá „niečo“, v čo by mohol veriť. Niečo, čo je mimo profánneho sveta. Sekularizácia a nové technológie pôsobia na myslenie mladého človeka a ten svoju pozornosť upriami na svet komiksových hrdinov. Na tie fantastické svety a bytosti, ktoré sú mu blízke, s ktorými sa stotožní a v super hrdinovi začne vidieť svojho personálneho ochrancu. Postmoderný človek, u ktorého sa prejavila kríza identity, hľadá nové formy duchovného a

[10] Porov. BLASI, A.J.: *Functionalism.* http://hirr.hartsem.edu/ency/functionalism.htm (12.10.2017).
[11] Porov. NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství.* Praha : Portál, 2007. s. 115-
[12] Luckmanova štúdia *The Invisible Religions* vychádza zo záverov práce, na ktorej sa podieľal s Petrom Bergerom *The Social Construction of Reality* z roku 1966.
[13] Porov. GULLIKSTAD KARLSAUNE, G.E.: *The invisible religion. A mossgrown milestone or a gate to the present?* http://folk.ntnu.no/gustaver/EK%202000%20Mossgrown.pdf (12.10.2017).
[14] Porov. NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství.* Praha : Portál, 2007. s. 68-69.
[15] Porov. ŠTEFANČÍKOVÁ, J.: Identita človeka v individualizovanej religiozite ako proces samostatnej voľby. In : *Zborník religionistických a sociologických štúdií.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2013. s. 62-65.

náboženského života, ktoré budú vyhovovať jeho potrebám.[16] Identita je tu vnímaná ako snaha jedinca pre dosiahnutie vyjadrenia svojej jedinečnosti v situáciách, ktoré vytvárajú jeho osobnosť.

Najdôležitejším procesom v živote súčasného človeka sa stáva voľba. Človek sa snaží oslobodiť od tradičných sociálnych foriem, ktoré považuje za zväzujúce – triedy, vrstvy, gendrové stereotypy. Celoživotná snaha o vytvorenie vlastnej identity spôsobuje chronickú neukotvenosť jedincov v dnešnej dobe. Na jednej strane je človek poháňaný túžbou niekam patriť, ale popritom paradoxne odmieta tradičné identifikácie v inštitúciách.[17]

Émile Durkheim považoval náboženstvo za stelesnenie spoločnosti a jej inštitúcií. Do definície náboženstva priniesol rozdelenie na posvätné a profánne. Durkheim hovorí, že náboženstvo nie je len viera, ale neoddeliteľne k nemu patrí rituálna aktivita, pri ktorej sa vyznávači stretávajú. Tieto kolektívne ceremónie vyjadrujú a upevňujú pocit vzájomnej solidarity. Jedinca vytrhávajú z profánneho života s jeho každodennými starosťami a povznášajú ho do sféry vyšších síl. Tieto sily sú prejavom kolektívneho pôsobenia na jedinca. Ceremónie sú preto nenahraditeľné pre súdržnosť sociálnej skupiny. Durkheim ďalej tvrdí, že tradičné náboženské systémy pomaly miznú a moderná spoločnosť bude musieť upevňovať svoju súdržnosť v rituáloch, ktoré potvrdzujú jej hodnoty. Z toho vyplýva, že vzniknú nové ceremónie a aktivity, ktoré nahradia tradičné oslavy a vnímanie sacrum, ale morálne hodnoty ostanú (humanistické a politické hodnoty slobody, rovnosti a spolupráce).[18]

Claude Lévi-Strauss hovorí o mýtoch ako o sociálnych modeloch. Sú nositeľmi formálnych vzťahov k spoločenským skupinám, pre ktoré majú zmysel a podávajú im informácie. Sociológia skúma mýty v zmysle svetonázoru, resp. v jeho sociálno-integračnej a prakticko-orientačnej funkcii. Mýtus takejto podoby stimuluje sociálne, hlavne skupinové, počínanie a spoluvytvára vzory konania.[19] Ak mýtus definujeme ako základ, na ktorom je postavená spoločnosť, takýto mýtus je potom flexibilný. Túto flexibilitu musíme chápať ako adaptáciu na nové prostredie. Zmeny pritom nemajú dekadentný charakter, ale práve zmeny zamedzujú stratu funkcie mýtu a jeho vymiznutiu. Mýtus sa tak adaptuje na zmenenú paradigmu. Zmeny v technológiách môžu tiež viesť k zmenám v mýtoch.[20]

Komiksové príbehy vznikajú v Spojených štátoch Amerických už na začiatku 19.stor. Komiksy sú tradične vnímané ako okraj pop kultúry, ale v skutočnosti sú hodnotným textom, ktorý komentuje, ako sa mladí aj dospelí ľudia stotožňujú s politickými a kultúrnymi otázkami. Komiksy sú viac ako len obrázky s marginálnym významom. Vzhľadom k svojej komplexnosti zastávajú významnú kultúrnu rolu a predstavujú oveľa viac, ako len formu zábavy pre deti. Komiksy predstavujú sofistikovanú umeleckú formu, ktorá je živá a opisuje kultúrne vzorce a historické konštrukcie.[21]

---

[16] Porov. KUNDRAČÍKOVÁ, K : Základné východiská novej religiozity v kontexte transformácie spoločnosti. In: *Zborník religionistických a sociologických štúdií.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2012, s 63-67.

[17] Porov. ŠTEFANČÍKOVÁ, J.: Identita človeka v individualizovanej religiozite ako proces samostatnej voľby. In : *Zborník religionistických a sociologických štúdií.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2013. s 57-66.

[18] Porov. GIDDENS, A. - *Sociologie* .Argo : Praha, 1997. s. 421.

[19] Porov. KARDIS, M. – *Mytológia.* UNIPO GTF : Prešov, 2009. s. 23-28.

[20] Kováč uvádza príklad mýtu z Tikopie, v ktorom sa spomína chrám, v ktorom sa objavujú železné klince. Mýtus má dvojitý význam. Na jednej strane opisuje budovu ako centrálnu svätyňu, ktorá je v rovnakom čase postavená na zemi a v nebi a na druhej strane odpovedá na otázku prečo majú bieli ľudia železo a obyvatelia Tikopie tento materiál nepoznajú. Veľký boh, ktorý stavia chrám v nebi volá na svojich bratov na zemi, ktorí tam stavajú tiež chrám, aby mu podali železné klince, no oni mu namiesto toho podajú iba pôvodné pracovné materiály, ako sú kokosové vlákna, s ktorými sa jednotlivé trámy spájajú, zväzujú. Veľký boh sa nahneval a za trest im zobral všetko železo a dal ho bielym ľuďom. Pôvodný mýtus je starší a do novej podoby sa musel transformovať v 18.storočí. Porov. KOVÁČ, M. - *Teória mýtu.* Bratislava : STIMUL, 2010. s 99-101.

[21] Porov. BROOKS, J.: *Archetypes, Commercialism and Hollywood – A History of the comic Book.* http://www.randomhistory.com/1-50/033comic.html (12.10.2017).

Fenomén komiksu sa komplikuje až misijnou horlivosť fanúšikov tohto žánru, ktorým na dôveryhodnosti uberá obliekanie sa do kostýmov a až prehnaná viera v reálnu existenciu super hrdinov. Títo obrancovia komiksov sú často v pokušení prelomiť bariéry verejnej a akademickej ľahostajnosti a presadzujú svoj záujem o komiksy agresívnymi postojmi a často sa nechávajú uniesť do prehnaných vyhlásení svojej *viery*.[22]

Superhrdina je pomenovanie pre hrdinský charakter s nesebeckým prosociálnym poslaním. Je nositeľom mimoriadnych schopností, má k dispozícii hi-tech zariadenia, alebo má vysoko vyvinuté fyzické, duševné alebo mystické schopnosti. Identitu super hrdinu dotvára tzv. kódové pomenovanie, resp. alter ego a ikonický kostým, ktorý vyjadruje jeho charakter, poslanie, pôvod atď. V komiksovom žánri prevažuje konvencia dvojitej identity super hrdinu a prísne stráženie tohto tajomstva identity.[23]

Batman

Postava predstavuje bohatého muža, ktorý si oblieka ikonograficky špecifický kostým. Kvôli smrti jeho rodičov bojuje proti kriminalite a využíva pri tom svoje rozvinuté fyzické sily, v kombinácii s jeho deduktívnymi schopnosťami a hi-tech technológiou. Batnam je alter egom Brucea Waynea, ktorý žije vo Waynovom panstve vo fiktívnom Gotham City. Batman bojuje proti kriminálnikom reálneho sveta (mafia, zlodeji, skorumpovaní politici a pod.), rovnako ako aj proti záporným nonnaturálnym postavám. Batman je temná, mysteriózna postava.[24]

Hoci nemá žiadne vyslovene nadprirodzené schopnosti, je nositeľom nadľudských schopností, čo môžeme vidieť v tom, že Batman vždy vyrieši každý zločin a vždy zvíťazí nad zlom, ale taktiež v jeho hi-tech technológiách a zbraniach, ktorú využíva. Stotožnenie sa s touto postavou vyplýva z chápania Batmana ako postavy otca – ochrancu. Uplatňuje vlastnú verziu spravodlivosti a morálky, čím ochraňuje slabých a nevinných. Je postindustirálnym ekvivalentom Prométea – ochrancu ľudí. Rovnako popularizácia Batmana súvisí s jeho statusom siroty.[25] V Spojených štátoch je v súčasnosti cez 120 000 sirôt a viac ako 400 000 detí žije bez permanentnej rodiny.[26] Batman bojuje proti zločinu, pretože jeho rodičia boli zavraždení zlodejom. Tento boj sa psychologicky prenáša a evokuje, že Batman bojuje za všetky siroty a dáva im vieru, že oni sami formujú svoj osud a môžu svoj život zmeniť k lepšiemu. Učí ich, že kriminalita nie je tá jediná cesta, ako prežiť a získať peniaze v Spojených štátoch. Taktiež jeho spojenectvo s Robinom, Alfredom či inými postavami deťom ukazuje, že hoci prežili už v rannom veku traumu, neznamená to, že musia vyrastať a žiť osamelo, bez priateľov.

Superman

Ako alter ego nazývaný Clark Kent, rodený na planéte Krypton ako Kal El. Ako Clark Kent pracuje ako novinár v meste Metropolis, ktoré predstavuje archetyp moderného veľkomesta. Superman je postava, ktorá sa cielene podieľa na presadzovaní sociálnych noriem, čo je podtrhnuté aj jeho heslom : *Truth, Justice and American Way.* V priebehu svojej fiktívnej existencie bojoval a zajal rôzne druhy zločincov – *supervillains*, ktorí predstavovali antisociálnych individualistov, ktorí ohrozovali spoločenský systém. Jeho morálny charakter je dôsledkom jeho výchovy. Vyrastal v malom meste v Kansase, v rodine farmárov. Malá komunita tohto typu je vnímaná ako najlepšia forma pre prehlbovanie vrodených morálnych a sociálnych vlastností. Intenzívne, láskavé väzby medzi príslušníkmi rodiny a vysoká úroveň sociálnej solidarity sa stali nástrojom pre komunálne

[22] Porov. MAGNUSSEN, A. - CHRISTIANSEN, H.CH.: *Comics and Culture. Analytical and Theoretical approaches to comics.* Kodaň : Museum Tusculanum Press, 2000. s. 20.
[23] Porov. COOGAN, P. : *Superhero. The secret origin of Genre.* Austin : MonkeyBrain Books Publication, 2006. s. 116.
[24] Porov. BROOKER, W. : *Batman unmasked : analysing a cultural icon.* New York : The Continuum International Publishing Group Inc, 2000. s. 37.
[25] Porov. BROOKER, W. : *Batman unmasked : analysing a cultural icon.* New York : The Continuum International Publishing Group Inc, 2000. s. 31-41.
[26] Porov. *Children´s statistic.* http://www.sos-usa.org/our-impact/childrens-statistics#sthash.XmolrGtY.dpuf Worldwide Orphan statistic (12.10.2017).

zdieľanie a rovnoprávnosť. Pre svoju výchovu je vnímaný dôveryhodnejšie, ako keby bol vychovávaný v americkom veľkomeste.[27]

Pôvodom je z planéty Kryptom a jeho nonnaturálne schopnosti sú mu vrodené. Kvázi racionálne sa dajú vysvetliť vplyvom Slnka, z ktorého čerpá a zvyšuje svoje schopnosti - nadľudská sila, lietanie, nevyčerpateľná výdrž, *röntgenový pohľad atď.*[28]

Superman je vnímaný ako americká kultúrna ikona a prvý super hrdina komiksových kníh. Jeho charakter je zdrojom inšpirujúcej sily v očiach verejnosti. Názvoslovie sa dostalo aj do bežnej reči, napr. Kryptonit je synonymom pre Achillovu pätu alebo výraz „ Nie si Superman“ je idióm pre nedostatok všemohúcnosti. Popularita Supermanových príbehov sa dá vysvetliť v kontexte doby, v ktorej vznikol. Spojené štáty prežívali obdobie Veľkej hospodárskej krízy a Superman bol stelesnením sociálneho aktivistu, bojujúceho proti nemorálnym podnikateľom a politikom. V roku 1946 zas bojoval proti Ku Klux Klanu, antisemitizmu a proti diskriminácii veteránov. Taktiež pozitívne pôsobí na mentalitu imigrantov – Superman je sám prisťahovalec a učí sa žiť a pomáhať krajine, ktorá ho prijala.[29]

Superman je Americká verzia Herkula. Obdivovaní utláčanými, bojujúci proti zlu v spoločnosti. Hérine nástrahy boli vystriedané skorumpovaným systémom, Lexom Luthorom (ako archetyp bohatého muža túžiaceho po moci a vláde nad ľuďmi) a kriminálnikmi. Superman bojuje za právo a spravodlivosť svojou jedinečnosťou a hoci má svoje chyby, jeho morálne hodnoty stále porazia nepriazeň osudu.

Wolverine

Wolverine síce nepatrí medzi najstaršie postavy Marvel Comic, ale v súčasnosti má obrovskú popularitu, ktorú si získal hlavne prostredníctvom filmových adaptácií jeho komixovej existencie (séria X-men). Charakterizuje ho výrok : *„ I'm Wolverine. I'm the best there is at what I do, but what I do best isn't very nice. "*[30]

Mircea Eliade pri mýtoch o božstvách hovorí o *coincidentia oppositorum*. Je to jeden z najstarších spôsobov, ako vyjadriť paradox božskej skutočnosti. Mýtus odhaľuje hlboké charakterové črty božstiev, ktoré sa simultánne alebo striedavo prejavujú, a niekedy pôsobia až ako oxymoron (napr. láskavý ničiteľ, spravodlivý a zároveň žiarlivý a egoistický atď.). Tieto protiklady v bytosti splynú a *coincidentia oppositorum* sa stáva definíciou božstva ako niečoho / niekoho, kto je úplne odlišné ako človek.[31]

Wolverine sa narodil ako mutant[32] s nadľudsky vyvinutými zmyslami (resp. jeho sluch, čuch a zrak sú porovnateľné so zvieracími schopnosťami), obrovskou fyzickou silou, je nesmrteľný a má neobmedzené regeneračné schopnosti. Je vysoko empatický voči zvieratám a dokáže s nimi komunikovať. Taktiež dokáže z voľného priestoru medzi metakarpálnymi kosťami oboch rúk vysunúť ostré kostrové výrastky, ktoré vystupujú spod kože pri kĺboch nad falangami.[33] Narodil sa a vyrastal ako James Logan v Kanade okolo roku 1886. V priebehu svojej fiktívnej existencie sa ako vojak zúčastnil všetkých amerických vojnových konfliktov až po vojnu s Vietnamom. Vrátil sa do Spojených štátov, kde sa zúčastnil vojenského pokusu *Weapon X Project*, do ktorého bol

---

[27] Porov. RIZZOTTI, M.: *Superman: A mythical American*. https://www.academia.edu/2366931/Superman_A_Mythical_American (13.10.2017).

[28] Porov. CARNEY, J. a kol. : *Social psychology and The comic-book superhero : A Darwinian approach.* http://senrg.psy.ox.ac.uk/wip/carney_publications/Carney%20%282014%29%20Social%20Psychology%20and%20the%20Comic-Book%20Superhero.pdf (12.10.2017).

[29] Porov. MAGNUSSEN, A. - CHRISTIANSEN, H.CH.: *Comics and Culture. Analytical and Theoretical approaches to comics.* Kodaň : Museum Tusculanum Press, 2000. s. 62-65.

[30] Porov. *Wolverine James „ Logan" Howlett.* http://marvel.wikia.com/Wolverine_%28James_%22Logan%22_Howlett%29 (13.10.2017).

[31] Porov. ELIADE, M.: *Pojednanie o dejinách náboženského myslenia.* Praha : Argo. 1996. s. 407-408.

[32] Vo svete Marvel Comics sú mutanti tzv. Homo sapiens superior, ktorí boli vytvorení humanoidnou mimozemskou rasou – Celestiáni, ktorí prišli na zem *in illo tempore* a robili experimenty na ľuďoch, čo zmenilo ich DNA pridaním X-génu; Porov . *Homo superior.* http://marvel.wikia.com/Homo_superior (13.10.2017).

[33] Porov. KENNEDY, M.: *Two cheers for the Wolverine: Anarchism's place in Comics cultural politics.*(13.10.2017).

vybraný pre svoju schopnosť regenerácie. Jeho skelet bol vyplnený *adamantiom*, čo je v Marvel svete špeciálny, nezničiteľný kov. Jeho sila ale mala byť zneužitá, vzoprel sa svojím stvoriteľom a utiekol. V roku 1968 bol jedným zo zakladateľov projektu strelený do hlavy adamantiovou guľkou, čím sa mu vymazali spomienky. Na konci milénia sa stretol s Charlesom Xavierom a pridal sa k X-menom, ktorí bojujú za ohrozených mutantov a proti zlým mutantom, ktorí svojimi schopnosťami ničia spoločnosť.[34]

Príbehy Wolverina a X-menov opisujú boj za spravodlivosť pre všetky rasy. Primárnou ideou je, že všetci bez rozdielu si sú rovní, že je nemorálne povyšovať sa nad ostatných ľudí a používať moc na konanie zla, čo rozvracia spoločnosť – vyvoláva napätie, chaos a konflikty. Ďalej sa objavuje súvisiaca téma sociálnej stratifikácie a zneužívania más prostredníctvom propagandy.

Druhým veľkým konceptom príbehov o Wolverinovi je samotná genetika a bioetika. Poukazuje na zneužívanie spoločnosti farmakologickými korporáciami a vojenským priemyslom. Vyjadrujú sa k téme pokusov na ľuďoch, ktorí sú odlišní a spoločnosti pripomínajú zvrátenosť eugenických experimentov. Bioetika je dôsledkom zrážky rozvoja vied v 21.stor. S tradičným svetom morálnych hodnôt a mravných princípov. Spoločnosť v tomto fiktívnom vesmíre poukazuje na zneužiteľnosť genetického inžinierstva. Samotné genetické úpravy ľudskej DNA by mohli byť spoločensky prospešné, ale len v prípade, ak by fungovalo bezplatné zdravotníctvo. V súčasnej spoločnosti si tieto procedúry môžu finančne dovoliť len tí najbohatší. Ak by sa genetické inžinierstvo nekontrolovane rozvíjalo, hrozilo by, že by sa už z bohatej oligarchie vytvorila ešte bohatšia skupina, ktorú tvoria zdravší, silnejší, odolnejší a dlhšie žijúci jedinci. Aká by bola ale pravdepodobnosť, že by takýto nadľudia boli morálne spravodliví?

Captain America

Captain America alebo Steve Rogers je komiksovým stelesnením Amerického sna. Zo slabej siroty s veľkými snami sa doslova cez noc stal americký hrdina, ktorý bojuje za dobro sveta. Americká armáda mu v r. 1940 podala tzv. *Super Soldier Serum* a bol vystavený riadenému výbuchu *"Vita-žiareniu",* ktoré aktivovalo chemikálie v jeho tele. Proces úspešne zmenil jeho fyziognómiu, vrátane výrazného zlepšenia svalstva a reflexov. Prvým z konfliktov, ktorým Captain America čelí je, že *Super Soldier Serum* bolo testované v neľudských podmienkach na afroamerických vojakoch. Žijúce stelesnenie boja za spravodlivosť tieto eugenické pokusy ukončilo.[35]

Ako komixový hrdina vzniká v roku 1941 a jeho príbehy nabrali obrovskú popularitu. Je považovaný za najúčinnejší propagandistický komiks v Amerike. Prvé boje Rodgersa boli proti Nacistom a Japoncom a neskôr proti tajným agentom, ktorí sa infiltrovali do Amerického systému. Captain America predstavuje ideály Spojených štátov, ako slobodného sveta a krajiny neobmedzených možností. Nosením amerických symbolov sa Steve Rodgers stal patriotom a národným hrdinom, ktorý hájil záujmy Ameriky (resp. slobody a demokracie). Bol stelesnením jednotlivca a zároveň kolektívneho amerického myslenia v čase II. svetovej vojny. Ako zbraň používa štít zo sci-fi kovu *Vibránia*, ktorý existuje len v Marvel svete. V niektorých častiach komiksov má na zadnej strane štítu pripevnené znenie americkej ústavy. Tak získal tento štít dvojaký význam : po prvé Captain America je ochrancom a bojovníkom za Americkú ústavu; druhé vysvetlenie je metaforické, kedy samotná Ústava je štítom, vďaka ktorému je Captain neporaziteľný, a svojím protivníkom tak ukazuje pravú „ Americkú cestu“. Captain America je neporaziteľný, vlastenecký, veľmi mužný, nesebecký a pevne zakotvený v ideológii *Pravdy, spravodlivosti a Amerického spôsobu.*[36]

---

[34] Porov. WALTER, B.: *Violenca and the Western Anti-hero in Logan.* https://www.academia.edu/32305170/All_the_Same_Violence_and_the_Western_Anti-Hero_in_LOGAN (14.10.2017).

[35] Porov. *Captain America (Steve Rodgers).* http://marvel.com/universe/Captain_America_%28Steve_Rogers%29 (13.10.2017).

[36] Porov. DAILLY, CH.: *Captain America: The United States versus Itself, Through the Eyes of a Wartime Fictional* http://www.americansc.org.uk/Online/Captain_America.htm (13.10.2017).

Čitateľ

Čitatelia komiksov sú nositeľmi tzv. populárnej kultúry, teda aktívnej formy zábavy a trávenia voľného času. Formy populárnej kultúry sa označujú ako masové médiá. Sú považované len za zábavu a ich skutočný vplyv na spoločnosť býva vnímaný ako okrajový. Tieto názory ale nepostihujú skutočnosť. Populárna kultúra ovplyvňuje myslenie, upravuje subjektívnu verejnú mienku a formy sociálneho chovania. Zatiaľ čo normy predstavované a očakávané spoločnosťou sú konkrétne, hodnoty sú abstraktné. Sú kolektívnymi ideálmi, ktoré dokážu ovplyvňovať individuálne jednanie. Hodnoty legitimizujú systém noriem. Super hrdinovia svojím pôsobením udržiavajú vo svete poriadok.[37]

V procese socializácie jedinec znalosti a modely integruje do svojej osobnosti. Konkrétne chovanie mu tak prestane pripadať „ umelé a naučené“ ale začne ho vnímať ako prirodzené. Predpokladom socializácie je aktívna participácia na tomto procese. Socializácia ale nie je len prispôsobením sa jedinca spoločnosti, ide o interaktívny proces, v ktorom figuruje ľudská autonómia.[38]

Záver

Tylor hovorí, že minimálnou definíciou náboženstva je viera v duchovné bytosti, ale nehovorí nič špecifické o tom, čo alebo kto sú tie duchovné bytosti. Náboženstvo je podľa neho snaha ľudstva o nájdenie zmyslu sveta, v ktorom žijú. Melford Spiro zas náboženstvo definuje v tzv. symbolickom prístupe, a hovorí, že náboženstvo je inštitúcia, ktorá je tvorená kultúrne štruktúrovanou interakciou s kultúrne nadľudskými bytosťami.[39]

Problém pri vytvorení zámeru, či môžeme „ ortodoxných “ komixových čitateľov označiť, za príslušníkov kultu (napr. Batmana), je ten, že neexistuje jednotná, záväzná definícia náboženstva. Vyššie spomenuté definície síce skúmaný problém potvrdzujú, ale v religionistike, sociológii, antropológii atď., existuje toľko definície náboženstva, koľko je predstaviteľov. Pre vedecky relevantné posúdenie by bolo potrebné ortodoxnú komunitu čitateľov podrobiť sociologickému a religionistickému skúmaniu. Na Slovensku by bol takýto výskum nedostačujúci, pretože komiksová subkultúra tu nie je rozvinutá v takej miere, ako v Spojených štátoch Amerických. Tam podobné výskumy prebehli a super hrdinovia a čitatelia boli podrobení psychologickej a sociologickej kritike, ale chýba špecificky religionistický výskum. Tieto práce zahraničných autorov sú dôkazom, že východiskové predpoklady seminárnej práce nie sú „ fantastické “ a nepravdepodobné. Vedci aj laická verejnosť v Spojených štátoch si uvedomuje vplyv superhrdinov na myslenie jednotlivcov a len od jednotlivcov závisí, či si z príbehov o nonnaturálnych maskovaných hrdinoch osvoja ich morálnu integritu v rozumnej miere, alebo sa v nich vyvinie patologická obsesia a sami sa budú prezliekať za *superhrdinov*.

Recenzent: doc. Kamil Kardis, PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BLASI, A.J.: *Functionalism.* http://hirr.hartsem.edu/ency/functionalism.htm (12.10.2017).

BOWIE, F.: *Antropologie náboženství.* Praha : Portál, 2008. 335 s. ISBN 978-80-7367-378-9

BROOKER, W. : *Batman unmasked : analysing a cultural icon.* New York : The Continuum International Publishing Group Inc, 2000. 368 s. ISBN 0-82641343-9

BROOKS, J.: *Archetypes, Commercialism and Hollywood – A History of the comic Book.* http://www.randomhistory.com/1-50/033comic.html (12.10.2017).

[37] Porov. GIDDENS, A. *Sociologie* . Praha : Argo, 1997. s. 360-364.

[38] Porov. MONTOUSSÉ, M. - RENOUARD, G.: *Přehled sociologie.* Praha : Portál, 2005. s. 97-103.

[39] Porov. BOWIE, F. : *Antropologie náboženství.* Praha : Portál, 2008. s. 33.

Captain America (Steve Rodgers). http://marvel.com/universe/Captain_America_%28Steve_Rogers%29 (13.10.2017).

CARNEY, J. a kol. : *Social psychology and The comic-book superhero : A Darwinian approach.* http://senrg.psy.ox.ac.uk/wip/carney_publications/Carney%20%282014%29%20Social%20Psychology%20and%20the%20Comic-Book%20Superhero.pdf (12.10.2017).

COOGAN, P. : *Superhero. The secret origin of Genre.* Austin : MonkeyBrain Books Publication, 2006. 290 s. ISBN 978-1-932265-18-7

DAILLY, CH.: *Captain America: The United States versus Itself, Through the Eyes of a Wartime Fictional* http://www.americansc.org.uk/Online/Captain_America.htm (13.10.2017).

DURKHEIM, É.: *Elementární formy náboženského života.* Praha : Oikoymenh, 2002. 491 s. ISBN 80-7298-056-4.

ELIADE, M. : *Pojednanie o dejinách náboženského myslenia.* Praha : Argo. 1996. 454 s. ISBN 80-7203-589-4

FRAZER, J.G: Zlatá ratolesť. Plzeň : Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. 672 s. ISBN 978-80-7380-017-8

GIDDENS, A. - *Sociologie* .Argo : Praha, 1997, 595 s. ISBN 80-7203-124-4

GULLIKSTAD KARLSAUNE, G.E.: *The invisible religion. A mossgrown milestone or a gate to the present?* http://folk.ntnu.no/gustaver/EK%202000%20Mossgrown.pdf (12.10.2017)

Homo superior. http://marvel.wikia.com/Homo_superior (13.10.2017).

Children´s statistic. http://www.sos-usa.org/our-impact/childrens-statistics#sthash.XmolrGtY.dpuf Worldwide Orphan statistic (12.10.2017).

KARDIS, M. – *Mytológia.* UNIPO GTF : Prešov, 2009, 216 s. ISBN 978-80-555-0096-6

KELLER, J. - *Dějiny klasické sociologie* . Sociologické nakladatelství : Praha, 2004, 536 s. ISBN 80-86429-34-2

TELESNE OBMEDZENÍ A ICH MIESTO V CIRKVI

Ľubica FEČKOVÁ

Abstract: *The aim of the article is to present the position of the people with disabilities in the Church.It is important for the person first of all to realize his/her value via his/her faith in God. It is important to comprehend the signification of the cross through Jesus Christ, though participation on His suffering. Only God Himself in personal dialogue can fill the life of every person. Self-knowledge leads to proper self-realization. When a physically disadvantaged person knows his gifts, he/she can find the right place in the Church and fully serve. The task of the Church is to accept people with disabilities without objections and with love as it looks at the person as the first.*

Key words: *People with disabilities. God., Jesusu Christ. Self-knowledge. Acceptance. Prayer. Suffering. The Church.*

Úvod

Každý človek by mal mať šancu a možnosť vyrásť v neopakovateľnú osobnosť a mať rovnaké možnosti uplatnenia sa v živote, Cirkvi. Človek s telesným postihnutím má menej možností vzhľadom na svoje obmedzenie. Jeho osobnosť sa formuje v rôznych podmienkach, pretože je konfrontovaný s náročnejšou životnou situáciou. Už od útleho veku ho obklopujú fyzické, ale hlavne psychické bariéry. Je to výsmech v skupine rovesníkov, prípadne ich odmietanie, „zvedavé" pohľady iných, podceňovanie. Tiež dospelí, ale aj samotní rodičia zaujímajú ľútostivý postoj znemožňujúci využitie skrytého potenciálu, ktorý v každom človeku „drieme". Taký jednotlivec sa začne uzatvárať do seba a unikajú mu možnosti jeho sebarealizácie.

Kristus a inakosť

Telesne obmedzení sú chránení svojimi rodinami, vzdelávacími inštitúciami a spoločnosť ich pod vplyvom prílišného ochranárstva nedostatočne pripravuje na samostatný život. Tento postoj nie je správny a nepomáha v konečnom dôsledku ľudom so zdravotným postihnutím. Tak sa stane, že sa uzatvárajú pred svetom a nedokážu využiť danosti a schopnosti, ktorí v sebe majú. Potrebujú sa správne naštartovať do života poznávaním svojich zručností, schopností a tiež možností realizácie, aby sa z nich stali ľudia sebavedomí a schopní prekonávať akékoľvek prekážky.

Pri tejto formácii sa môže každý človek spoľahnúť sám na seba a trápiť sa so svojím každodenným krížom, čo môže byť často neúspešné. Druhou možnosťou, ako sa so všetkým vyrovnať, je veriť Bohu, ktorý je darca života a On najlepšie vie, prečo je všetko tak, ako je.

Ježiš vedie každého človeka, osvecuje ho a oživuje. Iba vďaka Jeho milosti, jeho svetlu a jeho sile môže človek aj životom ťažko skúšaný dosiahnuť nadprirodzenú úroveň, ktorá ho robí Božím synom. Iba pomocou Božích milostí je možné realizovať aj každé dobro, ktoré je spojené s ľudskou prirodzenosťou. Život je dar a je potrebné sa snažiť vynaložiť všetko úsilie, aby sme vyťažili z neho maximum, samozrejme, podľa možností a schopností, ktoré sú k dispozícii.

Ako človek s telesným obmedzením som prešla procesom formovania osobnosti v bežnom rodinnom i spoločenskom prostredí a mala som vytvorené podmienky a možnosti, aby som sa mohla „normálne" vyvíjať a formovať sa. Obklopovalo ma množstvo fyzických, ale hlavne psychických bariér, no vďaka mojej rodine, Cirkvi, viere v Boha a kresťanskému spoločenstvu, v ktorom som sa pohybovala a pohybujem, podarilo sa mi ísť krôčik po krôčiku ďalej až po dnešný deň. Bola som konfrontovaná s mnohými situáciami, s ktorými sa bolo treba vysporiadať, pofúkať rany a pohnúť sa ďalej. Dnes už viem povedať, že bez viery a života v Cirkvi by som nedosiahla všetko to, čo sa mi podarilo, a nežila by som vyrovnaný a plnohodnotný život. Mladý človek predstavuje v každej komunite a v každej spoločnosti nádej. Keď dozreje, preberá štafetu po svojich rodičoch. Viera predstavuje veľmi citlivú oblasť života človeka, lebo hovoríme o vnútornom presvedčení, ku ktorému je možné dôjsť len celkom osobne.

„Kristus, vykupiteľ sveta, je ten, ktorý prenikol jediným a neopakovateľným spôsobom do tajomstva človeka a vstúpil do jeho srdca“[1]

Hlavne je nutné sa nezastavovať a nevracať sa späť. Jedinec s akýmkoľvek telesným obmedzením nemá rovnaké možnosti, rovnaké šance, poväčšine musí vynaložiť úsilie dvojnásobné až trojnásobné, aby dosiahol to, čo bežný človek. Je potrebné ľudské chcenie byť užitočný, chcieť robiť s „vybavením“, ktoré mám k dispozícii. Keď sa tým začne zaoberať, zistí, čo všetko v sebe má a čo môže ponúknuť, ale aj získať.

Boh, ktorý k nám hovorí cez Sväté písmo, môže dať naozaj odpoveď na každý ľudský problém, len si jeho slovo musíme správne vyložiť a aplikovať na náš život. Toto, samozrejme, nemožno spoznať len tak odrazu, ale treba sa v tom cvičiť. Viera sa nedá naučiť, v nej musíme rásť. Istotu vo viere môžeme získať len cestou neustálych skúseností, ako sa v najrôznejších situáciách spoliehať na Boha.

Sebapoznanie

„Potreba sebapoznania patrí medzi základné potreby a hodnoty a je považovaná za príznak adekvátneho, harmonického duševného rozvoja. Čím viac sa poznáme, tým lepšia je naša adaptácia na prostredie, ako aj ostatných ľudí.“ [2]

„Prostredníctvom sebapoznania sa môžeme dopracovať k pravde o nás samých, predchádzať tápaniu a životným omylom, vyzbrojovať sa poznatkami pre boj so sebou samým, pre reformu doterajšieho života, pre dokonalejší duševný a duchovný život.“ [3]

Ježiš sa zastavuje sa ako prvý a dáva človeku hodnotu. Pri stretnutí s ním ľudia objavujú svoju hodnotu. Ježiš im dáva cítiť, akí sú pre neho dôležití. Aby sme pochopili Boží zámer, je nevyhnutné poznať seba samého, so svojimi dobrými aj zlými sklonmi. Len vtedy môže človek pochopiť, ako, kedy a prečo sa môže na niektorú pozíciu hodiť alebo nie. Keď vie, aké dostal dary od Boha, môže ich vedieť správne využiť, rozvíjať a budovať. Na druhej strane, zlé sklony sa môže naučiť eliminovať a zabojovať s nimi.

Keď človek prejde procesom sebapoznania, v ďalšej fáze je veľmi dôležité akceptovanie samého seba. V každodennom živote nachádzame mnoho dôkazov na potvrdenie tohto faktu. Neistota obklopujúca zmysel života, neprehľadná zložitosť spoločenských štruktúr, rozšírenie psychických porúch, bezvýhľadnosť týkajúca sa našej budúcnosti. To všetko sú príznaky, ktoré poukazujú na to, že človek sa nedokáže vyrovnať sám so sebou. O to viac je to vtedy, keď ho trápi ešte vonkajší sprievodný znak, ktorý je viditeľný všetkým naokolo, a to je telesné postihnutie či obmedzenie.

Odpoveďou evanjelia je ospravedlnenie. Je ústrednou témou teológie svätého Pavla. Človek dokáže akceptovať sám seba aj napriek všetkej svojej krehkosti a obmedzeniam, pretože aj Boh ho akceptoval. Boh sa k nám sklonil v Kristovi Ježišovi. Toto dáva vedomie osobnej identity kresťanského človeka. Len Boží Duch je schopný tak pôsobiť v dejinách ľudskej spásy.

„Duch svätý je daný Cirkvi ako zdroj sily pre víťazstvo nad hriechom. Iba Boh má moc odpúšťať hriechy, pretože len on sám vidí dobre do ľudského srdca a dokáže úplne posúdiť zodpovednosť človeka. Hriech zostáva vo svojej psychologickej hĺbke tajomstvom, do ktorého má moc vstúpiť len Boh, aby človeku povedal: odpúšťajú sa ti hriechy, je ti odpustené.“[4]

Zmysel kríža

Ďalším dosť pálčivým problémom zdravotne znevýhodnených ľudí, ktorí majú nejaký vonkajší fyzický problém, je beznádejnosť. Nádej sa zameriava na budúcnosť. Ak neexistuje nádej, nemá zmysel tvoriť a plánovať. Ak o niekom tvrdíme, že je „beznádejný prípad“, potom tvrdíme, že nemá budúcnosť. Na otázku nádeje odpovedá Nový zákon posolstvom Božieho kráľovstva, ktoré k nám

[1] Ján Pavol II.: *Redemptor hominis*,.s 24.

[2] Porov. R. KOHOUTEK, R.: *Osobnosť a sebapoznaní studentu,* Brno, 1998, s. 25.

[3] Porov. ĎURIAK ,Ľ.: *Psychohygiena mladého človeka,* Nitra, 2001, s. 85.

[4] Ján Pavol II.: *Vlastnými slovami* , Trnava 2005, s 21.

prišlo. Kresťanská nádej nie je útek od prítomnosti, nie je premietaná do budúcnosti, resp. odtiaľ nečerpá útechu, ale trvalý motív je angažovanosť v prítomnosti.

Je tu tiež potrebné zdôrazniť aj zmysel utrpenia. V Ježišovi Kristovi má všetko veľký význam a zmysel a každé, aj fyzické utrpenie prináša posvätenie.

Jean Vanier píše: „Žijem s mnohými ľuďmi, ktorí nevedia rozprávať, ale rozprávajú ich srdcia. Komunikujú svojimi očami, rukami, úsmevom. Naučil som sa od nich mnoho vecí o sebe, utrpení, Ježišovi a evanjeliu, ktoré otvára naše srdcia. Je veľmi dôležité, aby sme im rozumeli, rovnako ako keď žijeme s chudobnými ľuďmi, je potrebné, aby sme pochopili ich túžby, potreby a nádeje. Apoštol Ján vo svojom evanjeliu opisuje stretnutie Ježiša s človekom, ktorý bol od narodenia slepý. Jeho učeníci sa ho spýtali: „Rabbi, kto zhrešil - on, alebo jeho rodičia-, že sa narodil slepý?“ (Jn 9, 1-3). To je prirodzená otázka všetkých rodičov, ktorým sa narodí *poškodené* dieťa: Prečo my? Prečo sa to stalo práve nám? Ježiš učeníkom odpovedá: „Nezhrešil ani on, ani jeho rodičia, ale majú sa na ňom zjaviť Božie skutky.“ Čo je to za dielo Božie, ktoré sa má prostredníctvom hendikepovaných realizovať na nás a hlavne v nás?

Nasledovanie Ježiša, trpiaceho Služobníka, viedlo veľkých svätých i jednoduchých veriacich k tomu, že chorobu a bolesť premenili na zdroj očisty a spásy pre seba a pre druhých. Aké veľké perspektívy osobného posvätenia a spolupráce na spáse sveta otvára pred chorými bratmi a sestrami cesta, ktorou prešiel Kristus a toľkí jeho učeníci! Ide o ťažkú cestu, pretože človek v sebe nenachádza zmysel utrpenia a smrti, ale napriek tomu je táto cesta možná s pomocou Ježiša, Učiteľa a vnútorného Vodcu.“[5]

Apoštol Pavol píše: „Teraz sa radujem v utrpeniach pre vás“ (Kol 1,24). Keď pochopíme zmysel utrpenia, zažijeme radosť, akú zažil Pavol z Tarzu, ktorého slová opisujú jeho osobný zážitok, ale potom sa vzťahujú aj na iných. A čo apoštol pochopil, to s radosťou podáva iným, aby im to pomohlo, ako pomohlo jemu do hĺbky preniknúť do významu spásonosného utrpenia. Apoštol nám svojím postojom hovorí, že je dôležité nabrať odvahu neunikať pred bolesťou, nechať ju tam, kde je. Teraz prežívaná bolesť má za cieľ spojiť nás s miestom, ktoré najviac potrebuje uzdravenie.

Utrpenie má povahu skúšky. Dá sa pozorovať, že človek pristupuje k tejto skúške skoro vždy s typickým svojráznym ľudským odporom a s otázkou prečo. Pýta sa na zmysel utrpenia a hľadá odpoveď na túto otázku na svojej ľudskej rovine. Zaiste sa často na to spytuje Boha. Okrem toho človek dobre chápe, že ten, komu kladie otázku, trpí a chce mu odpovedať z kríža, akoby z centra svojho utrpenia. No medzitým je potrebný čas, ba aj dlhý čas, kým sa táto odpoveď vnútri ohlási. Kristus neodpovie priamo a abstraktne na toto ľudské pýtanie sa na zmysel utrpenia. Človek počuje jeho spásonosnú odpoveď natoľko, nakoľko sa vžije do Kristových utrpení. Kde sa človeku podarí v slzách povedať „áno“ tomu, čo pripravila nevyspytateľná Božia láska, tam sa uskutočňuje kresťanská odovzdanosť.

Odovzdanosť do Božích rúk je vždy zázrakom, pred ktorým nám neostáva iné, len sa s obdivom skloniť. Ten, kto prijíma svoje utrpenie je tu pre druhých, pretože cez toto prijatie môže dať útechu tým, čo sú zdraví. Tu má kresťan možnosť volať: „Pane, nech sa stane tvoja vôľa, aj keď nechápem!“ Ak si navzájom pomáhame modlitbou, aby sme sa k utrpeniu dokázali takto postaviť, potom sa aj najťažšiemu utrpeniu zlomí osteň a nastúpi odovzdanie sa Bohu. Pri hľadaní odpovede na zmysel utrpenia potrebujeme vziať do úvahy, že Kristus tieto dôvody nevysvetľuje abstraktne, ale predovšetkým hovorí: „Nasleduj ma! Poď! Svojím utrpením sa zapoj sa do diela spásy sveta, ktoré sa uskutoční prostredníctvom môjho utrpenia, prostredníctvom môjho kríža.“ Keď človek berie svoj kríž, duchovne sa zjednocuje s Kristovým krížom a objavuje spásonosný význam utrpenia. Tento zmysel môže objaviť práve na rovine Kristovho utrpenia. No súčasne spásonosný význam utrpenia zostúpi z Kristovej úrovne na úroveň človeka a stáva sa akoby výrazom jeho osobnej odpovede. Vtedy človek nájde vo svojom utrpení vnútorný pokoj, ba aj duchovnú radosť. Túto radosť nachádza práve preto, lebo pomocou zjednotenia sa s Kristom a jeho krížom sa trpiaci dokáže obetovať. V úprimnom sebadarovaní človek môže nájsť v plnej miere sám seba. V darovaní seba nachádzame zmysel utrpenia.

[5] *Salvifici doloris,* 26 – 27.

Dokonca môžeme povedať, že utrpenie, ktoré sa medzi ľuďmi nachádza v najrozličnejších formách, je preto medzi nami, aby vzbudzovalo v človekovi lásku, ten nezištný dar seba samého iným trpiacim ľuďom, nestarajúc sa o vlastné pohodlie. Svet ľudského utrpenia bez prestania takrečeno vyvoláva iný svet, svet ľudskej lásky. Bolesť do určitej miery pôsobí, že človek zabúda na seba, vnútorne sa podnieti láskou a prejaví ju skutkami. „Blížny" nesmie nedbalo prejsť pomimo utrpení iných už pre základnú ľudskú spolupatričnosť a viac pre lásku k blížnemu. Kristus hovorí: „Mne ste to urobili." On sám v každom jednotlivcovi zakusuje lásku, on prijíma pomoc poskytnutú bez rozdielu hocakému trpiacemu. On sám je prítomný v tom, kto trpí, pretože jeho spásonosné utrpenie sa navždy rozšírilo na každé ľudské utrpenie. Všetci trpiaci sú raz a navždy pozvaní zúčastniť sa „na Kristových utrpeniach" (1Pt 4,13).

„Nekonečne dokonalý a sám sebe blažený Boh podľa číro dobrotivého rozhodnutia slobodne stvoril človeka, aby mu dal účasť na svojom blaženom živote. Preto je v každom čase a na každom mieste blízky každému človeku. Volá ho a pomáha mu, aby ho hľadal, poznával, zo všetkých síl miloval. Všetkých ľudí, rozdelených a rozptýlených hriechom, zvoláva do jednoty svojej rodiny, ktorou je Cirkev. Aby to uskutočnil, volá ľudí, aby sa v Duchu Svätom stali jeho adoptívnymi deťmi a teda aj dedičmi jeho blaženého života." [6]

Modlitba ako dialóg s Bohom

Ježišov kontakt s konkrétnym človekom začína jeho všimnutím si, sústreďuje svoju pozornosť na osobu a začína s ňou dialóg. On hľadí v prvom rade na človeka, jeho nezaujíma, či je biely, čierny, malý, tučný, zdravotne znevýhodnený. Všíma si človeka ako takého, jeho srdce, jeho vôľu, jeho chcenie. Dnes je svet veľmi rýchly a neuvedomujeme si tiež, že často je veľmi dôležité mať čas. Ježiš robí priestor pre druhého, venuje človeku výlučnú pozornosť. Ako človek môže na toto stretnutie odpovedať, aby išlo o dialóg? „Ak nasledujete Kristovu radu a modlíte sa k Bohu vytrvalo, potom sa naučíte modliť dobre. Boh sám vás bude učiť. Modlitba môže naozaj zmeniť život, pretože odvracia našu pozornosť od seba a zameriava našu myseľ a srdce k Pánovi. Ak sa pozeráme len na seba s našimi obmedzeniami a hriechmi, rýchlo nás naplní smútok a skľúčenosť, ale ak budeme pevne hľadieť na Pána, naše srdcia sa naplnia nádejou. Naše mysle sa vykúpu vo svetle pravdy a my spoznáme plnosť evanjelia so všetkými jeho prísľubmi v živote." [7]

Modlitba je neoddeliteľnou súčasťou nášho života s Bohom. Niet takého ľudského hriechu, ktorý by mohol uhasiť Božie milosrdenstvo alebo zabrániť, aby sa vyliala celá jeho víťazná sila, kým ho prosíme.

V živote každého kresťana je modlitba zdrojom milosti a prejavom vzťahu s Bohom. Bez nej sa jednoducho kresťan nezaobíde. „Keby si poznala Boží dar (Jn 4,10). Nádhera modlitby sa ukazuje práve tam, na okraji studni, kam prichádzame hľadať pre seba vodu... tam prichádza Kristus v ústrety každému človeku, hľadá nás prvý a prosí aby sme sa mu dali napiť. Ježiš je smädný. Jeho prosba vychádza z hlbín Boha, ktorý po nás túži. Modlitba, či to vieme, alebo nie, je stretnutie Božieho smädu s naším smädom. Boh má smäd po tom, aby sme mali smäd po ňom." [8]

Nájsť svoje miesto

Keď jednotlivec prejde konkrétnymi hore spomenutými etapami, je podstatné nájsť svoje miesto v spoločnosti, v Cirkvi. Vo vzájomnom vzťahu s ostatnými ide o zdieľanie života, odhaľovanie vnútra a objavovanie sveta toho druhého. Ako bolo vyššie spomenuté, je dôležite veriť Bohu, ale na druhej strane tiež pustiť Boha do svojho života natoľko, aby dokázal uzdraviť zranenia, ktoré sa z „inakosti" nahromadili. Aby sa človek, ktorý je možno plný bolesti, odmietnutia

[6] Katechizmus katolíckej cirkvi 1, Trnava: SSV, 1999, č.1.
[7] Ján Pavol II.: *Vlastnými slovami*, Trnava, 2005, s. 27.
[8] Katechizmus katolíckej cirkvi, Trnava: SSV, 1999, č. 2560.

či nelásky cítil prijatý, je potrebné mať postoj úprimnosti a pravdivosti v komunikácii. Toto všetko zahŕňa pravdivosť osobného svedectva. Stáva sa pozvaním k nasledovaniu Ježiša.

Na druhej strane je tiež dôležité, aby spoločnosť, Cirkev, spoločenstvá boli pripravené vidieť v prvom rade človeka a jeho chcenie byť užitočným a až tak jeho znevýhodnenie. Aby boli ľudia pripravení podať pomocnú ruku ľuďom nejakým spôsobom „iným", pomôcť im vyrovnať sa s ťažkosťami a žiť plnohodnotný život, ale tiež neľutovať ich a dať im šancu ukázať prejaviť sa. Veľmi dôležité je nebáť sa byť náročný, zveriť zodpovednosť zdravotne znevýhodnenému človeku, lebo každý ma dary, ktoré musí rozvíjať a vedieť využiť pre druhých.

V Cirkvi a v konkrétnych spoločenstvách či vo farnostiach je podstatné vidieť potreby konkrétneho človeka, ktorý sa možno čímsi líši od iných. Ježiš má otvorené oči, vníma život človeka a podáva mu pomocnú ruku. Robí to s láskou, jemnosťou, citlivosťou. Našou úlohou je napodobňovať ho. Je to Božia láska, ktorá nám hovorí, že Ježiš nás miluje takých, akí sme. Či sme mladí alebo starí, nadaní alebo menej nadaní, zdraví alebo chorí, či sa vieme dobre modliť alebo menej dobre, na tom nezáleží. Ježiš nás miluje takých, akí sme. Ak si to uvedomíme, túžime lásku obetovať.

Inšpirovaná učením a životom Jána Pavla II. a prvou encyklikou Benedikta XVI. *Deus caritas est* (Boh je láska) som presvedčená, že v tejto dobe nie je možné zachytiť súčasného človeka ničím iným ako tým, čo je v ňom najhlbšie zakotvené a prečo bol stvorený, a to SIEŤOU BOŽEJ LÁSKY. Práve preto je potrebné zamerať všetko naše konanie na to, aby sme dokázali sprostredkovať Božiu lásku dnešnému človeku. Ako by sme to mohli urobiť? V prvom rade by sme mali zmeniť svoju mentalitu. Na prvom mieste je potrebné vidieť človeka a až tak jeho obmedzenia. Musíme prejsť od odovzdávania informácií o viere k pozvaniu na osobné stretnutie so živým Bohom**.** Tiež je potrebné prejsť od sebaobrany a od vlastnenia Božích tajomstiev k postoju služby, byť svetlom sveta a soľou zeme pre všetkých. Veľmi dôležité je prejsť od individualizmu, mentality nadradenosti a mentorovania k mentalite spirituality spoločenstva**.**

No najpodstatnejšie je, že musíme prejsť od kresťanstva chápaného ako kult a sakrálny priestor k viere, ktorá svojim svetlom preniká a pretvára celý život človeka a dáva mu zmysel v každej jeho situácii. V duchu pastoračnej línie Jána Pavla II. je potrebné napomáhať k objaveniu osoby Ježiša Krista a objaveniu života ako daru a povolania. Je to tiež formácia ľudsky i kresťansky zrelej osobnosti človeka aj so zdravotným znevýhodnením pripraveného na angažovanie sa v Cirkvi i v spoločnosti. Integrálna formácia mladého aj zdravotne znevýhodného človeka v oblasti duchovnej a ľudskej, teoretickej i praktickej, osobnej a spoločenskej, kultúrnej a profesionálnej je viesť ho k tomu, aby bol aktívnym spolutvorcom pastorácie.

Cieľom je dať takýmto ľuďom priestor vo farnosti, vytvárať malé spoločenstvá a podporovať evanjelizačnú otvorenosť, napomáhať v spolupráci rozličných mládežníckych spoločenstiev vo farnosti, ich prepojenie na verejne inštitúcie, školy a sociálnu činnosť. V spolupráci so zástupcami reholí, diecéz, komunít a laických hnutí a združení pracujúcich s rôznymi skupinami mladých ľudí je potrebné pripraviť projekty, ktoré by zachytili široký okruh aj znevýhodnených ľudí. Pri tom všetkom je nevyhnutná spolupráca aj s odborníkmi. Je dôležité podporovať tých, ktorí spracovávajú analýzy, ktoré koncepčne a metodicky usmerňujú pastoráciu a zahrnúť tam aj zdravotne znevýhodnenú mládež. Tiež podchytiť tých, ktorí koordinujú kresťanské aktivity na celoslovenskej úrovni, ktoré by mali zachytiť aj hľadajúcu zdravotne znevýhodnenú mládež.

Akými metódami dokáže Cirkev priblížiť aktuálnosť viery pre všetkých ľudí? Základné životné problémy treba spojiť s podstatnými obsahovými náplňami evanjelia, treba ich postaviť do Kristovho svetla. Úlohou Cirkvi a spoločenstiev je na prvom mieste vytvoriť priestor, kde by sa ľudia, ktorí sú aj nejakým spôsobom „iní", znevýhodnení cítili prijatí a pochopení - to je aj úlohou evanjelizácie.

Tom Forrest chápe evanjelizáciu ako silnú túžbu privádzať ľudí k plnému prežitiu hojnosti požehnania a uzdravenia, ktoré nám získal obdivuhodný Ježiš, keď sa stal jedným z nás a zomrel za nás na kríži. On celé svoje poslanie evanjelizátora začal brať ako radostnú úlohu, pri ktorej má

iných spoľahlivo privádzať do svojho domova, ale aj do príjemného „života v hojnosti“, ktorý Ježiš prisľubuje tu a teraz všetkým, ktorý ho nasledujú. [9]

.

Recenzent: doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

ĎURIAK, Ľ.: *Psychohygiena mladého človeka*, Nitra, Enigma 2001, s.150, ISBN 80-8547-84-1
FORREST, T.: *Vpred!* Lúč: Bratislava, 2003, 96 s, ISBN 80-968525-6-6
Katechizmus katolíckej cirkvi, Trnava: SSV, 1999, 918 s. ISBN 80-7162-259-1
KOHOUTEK, R.: *Osobnosť a sebapoznaní studentu*, Brno, Akademické nakladatelsvi CERM, 1998, 99 s. ISBN: 80-7204-087-1
Ján Pavol II.: *Vlastnými slovami*, Dobrá Kniha, Trnava 2005 134 s, ISBN 80-7141482-2.
Ján Pavol II.: *Prekročiť prah nádeje*, Bratislava, Kvas, 1992 144 s. ISBN 80-855487-26-8.
Ján Pavol II..: *Encykliky Jána Pavla II.,* Spolok svätého Vojtecha, 2014, 928 s. ISBN 97-88 07161050-9
Sväté písmo 2. vydanie TRNAVA: SSJ, 1998, 2624 s, ISBN 80-7162-236-2

[9] Porov. FORREST, T.: *Vpred!* Lúč: Bratislava, 2003, s. 8.

OBHAJCOVIA ŽENSKEJ OTÁZKY, PRVÉ FEMINISTKY A PRVÍ FEMINISTI

Mariana GORDANOVÁ

Abstract*: The aim of the thesis Women's Advocates, First Feminists and First Feminists is to point out personalities who, despite the unfavorable society, have chosen to defend women's rights, and have pointed to the dignity of women based on equality as men as human beings. These women and men, simply called the first feminists, have made the right to vote for women as well as the status of a woman equivalent to a man. However, in the thesis we note that feminism, which once served to eliminate discrimination, is unfortunately nowadays often supported by discrimination.*

Key words*: Discrimination. Feminism. First Feminists.*

V spoločnosti je mylné povedomie, že počiatky feminizmu ako hnutia nachádzame v 20. storočí, presnejšie v druhej polovici 20. storočia. Sebavyjadrenie žien a túžba po sebarealizácii a vnímanie problémov, ktoré im v tom bránili, sa objavovali už dávno pred spomínaným obdobím. Samotný termín feminizmus sa objavil prvýkrát vo Francúzsku v roku 1890. Inšpirovali sa ním neskôr ženy vo Veľkej Británii, v USA a slovo sa dočkalo medzinárodného rozšírenia. Išlo o právo žien na určenie vlastného miesta v spoločnosti, o rozvoj osobnosti a tým, ako sa stále viac zdôrazňovalo, o podporu všeobecného blaha. V úvahách protagonistiek zreteľne vnímame, že ženská otázka je síce veľmi stará, ale vždy je určovaná i premenami vlastnej súčasnosti. Jedná sa o ekonomicky - sociálne a kultúrne problémy.

Keď v roku 1901 niektoré feministky opisovali stav svojho hnutia, snažili sa rovnako o podchytenie jeho historických počiatkov. Ersilia Majno Bronzini, ktorá spolu s inými založila Unione femminile v Miláne, uvádzala medzi predchodkyňami Isottu Nogarolu z 15. storočia, iné odkazovali na Christinu de Pisan, či na francúzske salóny 17. storočia.[1]

Ojedinelé teórie rozprávajú o tom, že kritika patriarchálneho usporiadania spoločnosti ako základ pre feministické hnutie sa objavovala ešte v časoch antiky u niektorých filozofov, ktorí boli naklonení myšlienke ženskej emancipácie. Ako príklad antickej emancipovanej ženy a filozofky uvádzame Metroklovovú sestru a Kratétovu manželku Hipparchiu (360-280 pre n. l.).[2] Trvalo dlho, kým sa začalo o týchto ideách diskutovať na verejnosti, a kým to prerástlo do organizovaného feministického hnutia, ale jedno tieto idey spájalo, a to kritika patriarchátu, ktorá sa stala základným východiskom ženského hnutia.[3]

Hildegarda von Bingen (1098-1179) bola filozofkou a teologičkou, ktorá svojím myslením a náukou o žene predbehla svoju dobu. Jej vyjadrenia o rovnocennom partnerskom vzťahu medzi mužom a ženou sa stali súčasťou dnešného katolíckeho učenia.[4]

Agostino Strozzi okolo roku 1500 sa vážne zamýšľa nad tým, ako by sa ženy skveli v dejinách a ako by žiarili, keby im bolo dovolené, podobne ako mužom, písať o minulosti. S rovnakým názorom sa prezentovala Christine de Pisan (1365 – 1430) o celé jedno storočie skôr: „Keby ženy písali knihy, tak viem iste, že by sa veci uberali iným smerom, pretože ony vedia veľmi dobre, že sú neprávom obviňované." Christine de Pisan napísala počas svojho života viacero diel. Jedným z nich je známa kniha *Mesto žien*. Podľa tohto diela je ženská duša rovnocenná s mužskou. Ženské telo, aj keď bolo stvorené ako slabšie v porovnaní s mužským, je predsa rovnako dokonalé. Jasne vyjadruje

[1] Porov. BOCKOVÁ, G.: *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti*. Praha : Lidové noviny, 2007. s. 112 - 113.

[2] Pytagorova manželka, Theano (550 pred n. l.), sa pokladá za prvú filozofujúcu ženu. Okrem filozofie sa zaoberala aj matematikou a medicínou.
Porov. KLIMCZAK, N.: *Theano – A Woman Who Ruled the Pythagoras School.*
http://www.ancient-origins.net/history-famous-people/theano-woman-who-ruled-pythagoras-school-005965.
(15.03.2017).

[3] Porov. FARKAŠOVÁ, E.: *Na ceste k „vlastnej izbe".* Bratislava : IRIS, 2006. s. 13 – 19.

[4] Porov. FARKAŠOVÁ, E.: *Na ceste k „vlastnej izbe".* Bratislava : IRIS, 2006. s. 20 – 23.

svoj názor, že ženám nechýba ani inteligencia a pokiaľ sú ich vedomosti obmedzenejšie než u mnohých mužov, je to len preto, že nemajú čas a prostredie na to, aby sa mohli zaoberať toľkými vecami, pretože sa musia starať o domácnosť. Pokiaľ by spoločnosť prijala za zvyk, aby mohli dievčatá navštevovať školu a neskôr aj študovať vedu, potom by sa vzdelávali a osvojovali si umenie a vedu rovnako dobre ako muži.

Erasmus Rotterdamský (1467 – 1536), ktorý písal dialógy a dal v nich prehovoriť aj ženám, predstavuje vo svojom diele *Senatulus sive conciliabulum muliercularum* diskusný krúžok žien, ktoré sa sťažujú, že muži ich len využívajú k svojmu potešeniu a nepovažujú ich vôbec za hodné mena človek. Cornelia v diele *Senatulus* Erasma Rotterdamského požaduje ženskú republiku so ženským parlamentom, ktorý by rozhodoval o ženskej dôstojnosti a záujmoch. V Európe však bola politická moc založená presne naopak, na otcovskej a patriarchálnej sile, prejavujúcej sa v politickej, teologickej a hospodárskej rovine (prepojenie pojmov: otec rodiny, otec štátu, Boh Otec).

Marie de Gournay tvrdila vo svojom spise *Egalité des hommnes et des femmes* (1622), že ženy sa podobajú mužom ako mačky kocúrom. Podľa jej slov môžu ženy vykonávať aj kňazskú funkciu, pretože Kristus prišiel na svet ako muž len kvôli židovskému opovrhovaniu žien, ako žena by nezmohol nič.[5]

Po celej Európe sa rozchýrila zvesť o knižočke katolíckeho kňaza Pouliana de la Barre, *De l'egalité des deuxsexes*(1673), v ktorej obhajoval rovnosť.[6]

Vzdelaná spisovateľka Mary Astell (1666 – 1731), ktorá sa za celý život nevydala, sa domnievala, že muži sa ženia iba preto, aby mali praktickú gazdinú, takú ktorá mu porodí deti a ponesie bremeno ich výchovy, aby zaistila pokračovanie jeho rodu, ženu, nad ktorou bude môcť neobmedzene vládnuť. Slobodná voľba manžela je podľa nej fraška a jedinou skutočnou voľbou je rozhodnutie sa pre manželstvo alebo život bez manželstva. Pre ženu teda vraj nie je dobré vydať sa, preto by sa takto ani nikdy nemala rozhodnúť.[7]

V roku 1715 knihovník a dvorný básnik Georg Christian Lehms zastával názor, že ponižovaniu žien odporujú všetky poctivé duše počestných mužov chovajúcich rešpekt voči tomuto drahému pokoleniu.[8]

Svoje názory zreteľne vyjadrila už Olympe de Gouges[9] v *Deklarácii práv ženy a občianky* z roku 1791. Práve kvôli spomínanému dielu je považovaná za zakladateľku moderného feminizmu. Výzvu: „Ženy, prebuďte sa!“, adresovala príslušníčkam svojho pohlavia počas Francúzskej revolúcie, konkrétne dva roky po jej začiatku, keď bolo jasné, že sestry občianky, ktoré významným spôsobom ovplyvňovali revolučné hnutie, zostávajú v úzadí a slobody, rovnosti sa dočkajú iba muži. Túto tému rozoberala nielen v deklarácii, ale i v mnohých divadelných hrách, článkoch, románových pokusoch, listoch, výzvach a pamfletoch. Ženy boli činné pri útoku na Bastilu, pochodovali do Versailles, organizovali patriotické zložky, no neskôr boli postupne vedené späť na miesta, kde ich potrebovali muži. Vrcholom neustáleho upierania občianskych práv bol zákaz akejkoľvek politickej činnosti žien. Vina za nešťastný osud žien počas Francúzskej revolúcie bola pripísaná patriarchálnej spoločnosti. V *Deklarácii práv ženy a občianky* odmietala klamlivosť a rodovú neutralitu, za ktorou sa skrývala formulácia ľudských práv, pretože pojem človek je síce

[5] Porov. BOCKOVÁ, G.: *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti*. Praha : Lidové noviny, 2007. s. 22 - 44.

[6] Porov. NAGL-DOCEKAL, H.: Prečo feminizmus. In: CVIKOVÁ, J., JURÁŇOVÁ, J. (ed.): *Hlasy žien. Aspekty ženskej politiky*. Dunajská Streda : Aspekt, 2002. s. 355 – 358.

[7] Porov. BOCKOVÁ, G.: *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti*. Praha : Lidové noviny, 2007. s. 42 – 43.

[8] Porov. BOCKOVÁ, G.: *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti*. Praha : Lidové noviny, 2007. s. 27.

[9] Skutočným menom Marie Gouze, narodená v južnom Francúzsku, pochádzala z chudobnejšej rodiny a naučila sa čítať a písať veľmi nedokonalo. Väčšinu svojich diel vraj diktovala sekretárom. Bola vydatá veľmi krátko, po narodení syna ovdovela, čo jej umožňovalo slobodu pohybu a konania.
Porov. CURTIS, L.: *"Man, are you capable of being just?": Fighting for Women´s Rights Then and Now.* http://www.18thcenturycommon.org/tags/olympe-de-gouges/. (15.03.2017).

zdanlivo neutrálny, v skutočnosti pod týmto pojmom patriarchálna spoločnosť vnímala príslušníka mužského pohlavia. V deklarácii hlásala, že „žena sa rodí slobodná a ostáva rovnocenná mužovi vo všetkých právach." Požadovala, aby spoločnosť brala prácu a povinnosti žien vážne a ak má žena právo vystúpiť na popravisko, mala by mať právo vystúpiť i na rečnícku tribúnu. Život Olympe de Gouges skončil pod gilotínou. Koniec jej života mal slúžiť ako varovný príklad. Jej smrť bola súčasťou útlaku politicky aktívnych žien. Krátko po jej smrti boli zakázané ženské spolky. Konvent podložil svoje rozhodnutie tým, že ženy nie sú dostatočne disponované na riadenie vecí verejných.[10]

Rovnako ako mnoho žien jej doby obdivovala Mary Wollstonecraf (1759 – 1797)[11] Rousseaua a jeho politické názory. Vo svojom diele *Obhajoba práv ženy* z roku 1792 odmietala jeho teóriu o pohlaví a jeho tvrdenie, že ženy sú len na to, aby poslúchali mužov a aby sa im páčili. Ostro kritizovala názory, ktoré ženám upierali inteligenciu, a tým aj cnosti. To podľa nej bol aj hlavný problém, prečo ženy nemajú žiadnu moc. Ženy totiž využívajú predstieranie slabostí, zmyslovosti a sexuality, aby získali privilégiá a legitímnu moc. Ženy sú otrokyňami v politickom a občianskom zmysle práve preto, že majú príliš mnoho nepriamej moci a svojou snahou o dosadenie nelegitímnej moci strácajú dôstojnosť. Autorka ďalej upresňuje, že nežiada, aby ženy mali moc nad mužmi, ale aby ju mali samy nad sebou. Ženy nechcú vládu, ale rovnosť a priateľstvo.[12]

Tomáš Garrigue Masaryk jasne ukázal vo svojej prednáške *Žena u Ježíše a Pavla*, ktorú mal pre Ženský klub český 9. decembra 1910, že vzťah Ježiša k ženám bol veľmi pozitívny, zaobchádzal s nimi ako s rovnocennými bytosťami a patrili medzi jeho najhorlivejších stúpencov. Ale zlé pochopenie cirkevného učenia zakorenilo hlbokú vieru v nerovnosť oboch pohlaví, podriadenosť žien mužom. Masaryk videl východisko najmä vo vzdelaní a výchove, vrátane možností, aby sa ženy podieľali na všetkých intelektuálnych, ekonomických a politických aktivitách ako muži, len s ohľadom na to, že sú fyzicky slabšie. Zároveň upozorňoval, že práca, ktorú ženy robia pre muža a rodinu, prispieva k úrovni spoločnosti rovnako a možno aj viac než väčšina platených zamestnaní. Požadoval, aby táto práca bola považovaná za plnohodnotnú a aby sa k ženám aj podľa toho pristupovalo.[13]

V 19. storočí sa začal boj o volebné právo žien. V roku 1833 sa pýta Švajčiar Jacob Leuthy vo svojom spise *Právo žien,* či má človek právo byť slobodný a či sú ženy tiež ľuďmi. O tri desaťročia neskôr bol odmietnutý návrh poslanca Dolnej snemovne Johna Stuarta Milla, aby sa v novom volebnom zákone nahradilo slovo *men* slovom *person,* a tým sa doň zahrnuli aj ženy.[14]

Elizabeth Cady Stanton a jej spoločníčka Susan Anthony sú takisto považované za bojovné zástankyne ženských práv, ktoré protestovali proti celkovému nedostatku občianskych práv pre vydaté ženy a proti právnemu zaobchádzaniu so slobodnými ženami.[15]

Kľúčovým rokom v procese zmeny bol rok 1903. Vtedy sa na scéne objavuje prvá organizácia v USA, bojujúca za práva žien. Jej členky používali na dosiahnutie cieľa vydieranie i masové protesty. Samozrejme, okrem sufražetiek[16] sa organizovali aj ich odporcovia, a to Liga protivníkov emancipácie. Ich boj môžeme označiť za vojnu v pravom zmysle slova, pretože po krvavom stlmení

---

[10] Porov. CVIKOVÁ, J.: Olympe de Gouges: Deklarácia práv ženy a občianky. In: CVIKOVÁ, J., JURÁŇOVÁ, J. (ed.): *Hlasy žien. Aspekty ženskej politiky.* Dunajská Streda : Aspekt, 2002. s.136 – 141.

[11] Mary Wollstonecraft (1759–1797) bola revolucionárka, spisovateľka a filozofka, ktorá vypracovala analýzu podmienok žien v modernej spoločnosti. Jej práca *Obhajoba ženských práv* je plná spisovateľkinho radikalizmu, tiež požaduje rovnoprávnosť a právo žien na vzdelanie.
Porov. *Mary Wollstonecraft. Stanford Encyclopedia od Philosophy*.
https://plato.stanford.edu/entries/wollstonecraft/. (08.03.2017).

[12] Porov. BOCKOVÁ, G.: *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti*. Praha : Lidové noviny, 2007. s. 46 – 47.

[13] Porov. NEUDORFLOVÁ, L., M..: Několik poznámek k širším souvislostem tzv. ženské otázky. In: TOMEŠ, J. (ed.): *Ženy ve spektru civilizací.* Praha : Slon, 2009. s. 39 – 40.

[14] Porov. BOCKOVÁ, G.: *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti*. Praha : Lidové noviny, 2007. s. 27.

[15] Porov. SLIPP, S.: *Freudovská mystika. Freud, ženy a feminismus*. Praha : Triton, 2007. s. 205.

[16] Pomenovanie *sufražetka* pochádza z latinského slova suffragium – hlasovacie právo.
Porov. ŠALING, S. a kol.: *Veľký slovník cudzích slov.* Veľký Šariš : SAMO – AAMM, 1997. s. 1146.

demonštrácie sufražetiek, pri ktorom bolo uväznených 115 žien a dokonca 2 ženy zomreli na následky zranení, sa uchýlili k tvrdším metódam: rozbíjanie okien, podpaľovanie verejných budov, nastraženie bômb. Túto vojnu ukončila oveľa rozsiahlejšia a strašnejšia 1. svetová vojna a taktiež získanie volebného práva v povojnovom období.[17] Sufražetky vydobyli volebné právo, odlišný právny status, právo spravovať majetok, možnosť rozvodu, platenú materskú dovolenku.[18] Až v 32 krajinách získali ženy volebné právo ešte pred vypuknutím 2. svetovej vojny[19], boli však i také, kde museli dlho čakať, napr. v Lichtenštajnsku až do roku 1984. Dnes majú ženy volebné právo takmer všade na svete, okrem niektorých moslimských štátov.[20]

Zápas o vzdelanie žien vyvrcholil až začiatkom 20. storočia. Veľký vplyv na túto otázku mala *Žltá brožúra* Heleny Langeovej z roku 1887, v ktorej autorka ironicky narážala na všeobecne prijímanú mienku, že vzdelanie žien má slúžiť len na zaháňanie nudy manžela. Konkrétne napr. v Nemecku bol povolený vstup na univerzitu ženám až medzi rokmi 1900 – 1913, neskôr ako v iných krajinách. Pokiaľ hovoríme o feminizme a priorite vzdelania, zárobku a manželskej reforme, venujeme sa klasickému ženskému hnutiu, ktoré odporovalo názorom, že ženy sú iba pohlavnými bytosťami. Klasické ženské hnutie sa bránilo proti týmto názorom a tvrdilo, že ženy sú od mužov odlišné, ale boli rovnako obdarované rozumom ako muži. Catherine Barmby sa vyjadrila v roku 1848, že žena a muž sú dvaja, čo sa týka druhu, ale jeden, čo sa týka rovnosti. Postavy žena a muž sú tak odlišné, ako je odlišný kmeň topoľa a dubu, no napriek tomu by malo slnko svietiť na oboch rovnako.[21]

Veľmi významnou vedúcou osobou feminizmu bola, a stále ňou nepochybne je, Simone de Beauvoir. Jej kniha Druhé pohlavie ovplyvnila mnoho žien a mnoho súčasných feministiek, i keď si vyslúžila nemálo kritiky. Považujeme ju za známu ženu, ktorá ovplyvnila mnohé feministky i nefeministky, a tiež je vzorovým príkladom zástankyne radikálneho feminizmu.

Po dobytí katedry a pracovnej sféry, začali bojovať ženy za spravodlivé ohodnotenie za vykonanú prácu, keďže ešte stále za tú istú prácu nedostanú muž a žena rovnakú plácu.

Niektoré súčasné feministky uvažujú, že 21. storočie je obdobím, kedy konečne nastúpi úpadok patriarchátu a vznikne nová kultúra s novými ľuďmi. Miesto Boha zaujme bohyňa. Feminizmus idealizujúci androgýniu[22] žiada prerušiť pripisovanie rol jednotlivým pohlaviam. Nová žena môže prijímať v rodine role, ktoré sú primárne považované za mužské, keďže podľa niketorých súčasných feministiek pohlavná identita nemusí byť v zhode s fyzickými pohlavnými znakmi, pretože pohlavie nie je anatómiou, ale skôr štýlom.[23]

Keďže podľa feminizmu Cirkev dopomáha spoločnosti k presvedčeniu, že ženské telo má byť pod kontrolou, a že nerovnosť je prirodzená, je zástancami či sympatizantmi feminizmu pokladaná za inštitúciu, ktorá podporuje rôzne podoby sexuálneho útlaku.[24]

Aj dnes máme možnosť počuť i stretnúť mnoho žien i mužov bojujúcich za ženské práva, máme možnosť poznať ľudí, ktorí sa starajú o týrané ženy a pomáhajú im brániť sa, ale aj tých, ktorí sa za touto „nálepkou ženských práv“ len skrývajú a žiadajú slobodu pre ženy aj na úkor iných. Napríklad, v prípade bezdetnosti je podľa feminizmu pre pár oveľa ľahšie medzi sebou vytvoriť rovnosť, pretože v patriarchálnej spoločnosti automaticky preberá starostlivosť o deti

[17] Porov. ZWOLIŃSKI, A.: *Feminizm. Świat rodzaju żeńskiego*. Kraków : Gotów, 1997. s.11 – 12.
[18] Porov. PALAK, J.: *Gorsza płeć? Rola kobiety w ciągu wieków*. https://histmag.org/Gorsza-plec-Rola-kobiety-w-ciagu-wiekow-8709 (22.02.2017)
[19] Československá republika získala volebné právo pre ženy v roku 1919, skôr ako USA.
Porov. MÜLLEROVÁ, P.: *Volební právo žen*.
http://www.profairplay.cz/volebni-pravo-zen/. (10.03.2017).
[20] Porov. JURÁŇOVÁ, J.: Volebné právo žien. In: CVIKOVÁ, J., JURÁŇOVÁ, J. (ed.): *Hlasy žien. Aspekty ženskej politiky*. Dunajská Streda : Aspekt, 2002. s. 107.
[21] Porov. BOCKOVÁ, G.: *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti*. Praha : Lidové noviny, 2007. s. 162 – 166.
[22] Androgýnia je chorobný stav, obojakosť v sekundárnych pohlavných znakoch.
Porov. ŠALING, S. a kol.: *Veľký slovník cudzích slov.* Veľký Šariš : SAMO – AAMM, 1997. s. 80.
[23] Porov. KUMOREK, D.: *Dlaczego feminizm*. Łódź : Święty Paweł, 2015, s. 33.
[24] Porov. WATKINS, J. G.: *Feminizmus do vrecka. O zanietených politikách*. Bratislava : Aspekt, 2013. s.147.

matka, v súlade so sexistickými stereotypmi. Týmto tvrdením feministky chcú presvedčiť ženy, že vytvoriť rovnocenný vzťah s mužom je jednoduchšie, iba ak budú bezdetné.[25] S bezdetnosťou však nevyhnutne súvisí užívanie hormonálnej antikoncepcie a interupcia. K otázke potratov sa vyjadrila vo svojom článku aj londýnska novinárka, Joanna Bogle, keď píše o feminizme ako o novom nebezpečenstve. Mučeníkmi feminizmu nazýva všetky deti, ktoré zomreli počas potratov, deti z rozpadnutých manželstiev i chlapcov, ktorým je ubližované kvôli tomu, že nie sú dievčatami.[26] Novinárka má síce pravdu v tom, že je mnoho obetí feminizmu, ale tiež je aj mnoho obetí diskriminácie žien, za ktoré feministky nemôžu. Avšak feminizmus, ktorý hlása, že ženy sú viac ako muži, nie je hodný nasledovania. Feminizmus, ktorý hlása, že dieťa v lone je menej ako žena, ktorej lono patrí, nie je hodný nasledovania, pretože aj v tomto prípade sa jedná o diskrimináciu. Naskytá sa nám otázka, kto nám zaručí, že plod, ktorý žena dobrovoľne potratí, nie je ďalšou ženou?

Recenzent: doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD..

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BOCKOVÁ, G.: *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti.* Praha : Lidové noviny, 2007. 381 s. ISBN 978-80-7106-494-7.

CURTIS, L.: *„Man, are you capable of being just?": Fighting for Women´s Rights Then and Now*. <http://www.18thcenturycommon.org/tags/olympe-de-gouges/>. (15.03.2017).

CVIKOVÁ, J.: Olympe de Gouges: Deklarácia práv ženy a občianky. In: CVIKOVÁ, J., JURÁŇOVÁ, J. (ed.): *Hlasy žien. Aspekty ženskej politiky*. Dunajská Streda : Aspekt, 2002. s. 136 – 141. ISBN 80-85549-30-1.

FARKAŠOVÁ, E.: *Na ceste k „vlastnej izbe".* Bratislava : IRIS, 2006. 191 s. ISBN 80-89256-00-7.

JURÁŇOVÁ, J.: Volebné právo žien. In: CVIKOVÁ, J., JURÁŇOVÁ, J. (ed.): *Hlasy žien. Aspekty ženskej politiky.* Dunajská Streda : Aspekt, 2002. s. 107. ISBN 80-85549-30-1.

KLIMCZAK, N.: *Theano – A Woman Who Ruled the Pythagoras School*. <http://www.ancient-origins.net/history-famous-people/theano-woman-who-ruled-pythagoras-school-005965>. (15.03.2017).

KUMOREK, D.: *Dlaczego feminizm*. Łódź : Święty Paweł, 2015. 115 s. ISBN 978-83-7797-581-7.

Mary Wollstonecraft. Stanford Encyclopedia od Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/wollstonecraft/>. (08.03.2017).

MÜLLEROVÁ, P.: *Volební právo žen*. <http://www.profairplay.cz/volebni-pravo-zen/>. (10.03.2017).

NAGL-DOCEKAL, H.: Prečo feminizmus. In: CVIKOVÁ, J., JURÁŇOVÁ, J. (ed.): *Hlasy žien. Aspekty ženskej politiky*. Dunajská Streda : Aspekt, 2002. s. 354 – 358. ISBN 80-85549-30-1.

NEUDORFLOVÁ, L., M..: Několik poznámek k širším souvislostem tzv. ženské otázky. In: TOMEŠ, J. (ed.): *Ženy ve spektru civilizací*. Praha : Slon, 2009. s. 39 – 40. ISBN 978-80-7419-009-4.

PALAK, J.: *Gorsza płeć? Rola kobiety w ciągu wieków.* <https://histmag.org/Gorsza-plec-Rola-kobiety-w-ciagu-wiekow-8709>. (22.02.2017).

SLIPP, S.: *Freudovská mystika. Freud, ženy a feminismus.* Praha : Triton, 2007. 265 s. ISBN 978-80-7254-891-0.

ŠALING, S. a kol.: *Veľký slovník cudzích slov.* Veľký Šariš : SAMO – AAMM, 1997. 1310 s. ISBN 80-967524-0-5.

WATKINS, J. G.: *Feminizmus do vrecka. O zanietených politikách*. Bratislava : Aspekt, 2013. 160 s. ISBN 978-80-8151-009-0.

ZWOLIŃSKI, A.: *Feminizm*. Krakov : Gotów, 1997. 45 s. ISBN 83-87207-07-01.

[25] Porov. WATKINS, J. G.: *Feminizmus do vrecka. O zanietených politikách*. Bratislava : Aspekt, 2013. s.114 – 115.
[26] Porov. ZWOLIŃSKI, A.: *Feminizm. Świat rodzaju żeńskiego*. Kraków : Gotów, 1997. s.38.

KÁNONICKÉ VIZITÁCIE SO ZAČIATKU PÔSOBENIA BOŠÁCKEJ FARNOSTI

Martin KLEMENT

Abstract: *This study deals with the parish Bošáca. The parish was founded in 1778 when it moved from the Haluzice parish to Bošáca. The period of the three canonical visitations of the parish Bošáca in 1797, 1816 and 1829 falls into its beginnings. The visitations of the parish are governed by the Code of Canon Law of the Diocesan Bishop. The visitations of Bošáca parish are given information about parish, churches, priests and activities in the parish. They are an irreplaceable source of knowledge of the history of the parish and thanks to their retrospective view we gain a more complete point of view of the Bošáca parish.*

Keywords: *Bošáca. Parish. Visitation. Church. History.*

Úvod

Vo všeobecnosti sa uznáva, že k základom gramotnosti patrí schopnosť človeka písať. Teda, okrem iného aj zaznamenávať dianie okolo seba. Je otázne, ako sa táto schopnosť bude vyvíjať v budúcnosti, najmä z pohľadu na robotizáciu a informačné technológie.

Pravdou je, že osobitne celé učenie a život nášho Pána Ježiša Krista sa k nám dostali na základe pisateľov, ktorí hodnoverne zaznamenali udalosti Evanjelia či Skutkov apoštolov. Dokonca, boli ochotní za to položiť aj svoj život.

Dejiny katolíckej cirkvi, či už všeobecné alebo slovenské, tvoria nenahraditeľnú a v globále dobre zmapovanú kapitolu v rámci histórie. Život jednotlivých farností v ich dejinnom procese nie je zdokumentovaný v potrebnej miere a hĺbke.

Základným prameňom poznania duchovného života farnosti sú kroniky. Rovnako nenahraditeľným zdrojom informácií sú kánonické vizitácie.

Kánonické vizitácie sú pravidelné prehliadky jednotlivých farností a iných cirkevných ustanovizní diecézy. Vykonával ich spravidla biskup alebo ním poverení cirkevní hodnostári. Ich primárnym cieľom bolo zistenie skutočného stavu cirkevných ustanovizní z hľadiska hospodárskeho a majetkového, ale zameriavali sa tiež na identifikáciu vzťahov so zemepánom, ktorý mal patronátne právo. Vizitácie mali svoju presnú štruktúru a farári bývali vopred informovaní formou otázok, aby sa na vizitáciu pripravili. Kánonické vizitácie sa vyhotovovali na jednotlivých listoch alebo zviazaných fóliách, spravidla v latinskom jazyku, čitateľným rukopisom a v dobrej formálnej úprave. Konanie pravidelných vizitácií nariadil Tridentský koncil (1545 – 1563) a od tohto obdobia sa stali trvalou súčasťou života katolíckej cirkvi.

V predkladanej štúdií sa budeme venovať vizitáciám Rímskokatolíckej cirkvi, farnosti Bošáca, patriacej do roku 2008 do Nitrianskeho biskupstva.

Náš záujem časovo ohraničujeme na obdobie konania troch kánonických vizitácií Bošáckej farnosti v rokoch 1797, 1816 a 1829. Tieto vizitácie patria k tzv. celodiecéznym, respektíve úplným vizitáciám. Staršie vizitácie farnosti do roku 1731 sú zase základným prameňom pre dejiny reformácie a postupu katolíckej obnovy.

Hlavným kritériom výberu bola skutočnosť, že farnosť Bošáca bola erigovaná v roku 1778 premiestnením sídla farnosti z Haluzíc do Bošáce. Haluzický Chrám Všetkých Svätých prestal plniť funkciu farského kostola a novým farským chrámom sa stala novostavba Kostola Nanebovzatia Panny Márie (1733) v Bošáci.

Ďalším nesporným kritériom výberu bola skutočnosť, že farnosť nebola vizitovaná cez prostredníka, ale nitrianski biskupi František III. Xaver Fuchs v roku 1797, Jozef I. Kluch v roku 1816 a Jozef II. Vurum v roku 1829 vykonali vizitácie farnosti Bošáca osobne.

Pomocou týchto záznamov pomôže odkryť viaceré udalosti z jej počiatkov, ako prirodzenej pokračovateľky pôvodnej farnosti Haluzice. Nebolo by to možné, keby sme nemali k dispozícii

archívne dobové záznamy hodnoverných pisateľov, ktoré nám zanechali nielen pre informáciu, ale aj pre našu formáciu.

Význam kánonických vizitácií

Z kánonických vizitácií môžu čerpať mnohé vedné odbory.

Ako prameň cirkevnej proveniencie majú vizitácie pochopiteľne prvoradý význam pre cirkevné dejiny. Do tejto oblasti spadajú aj údaje z vizitácií týkajúce sa osoby farára, jeho vzdelania, miesta štúdia, jeho pôsobiská, národnosť, jazyky, ktoré ovládal, bohoslužobný jazyk, spôsob vykonávania náboženských obradov, vysluhovanie sviatostí, patrocínium kostola, náboženské bratstvá, katechéza a pod.

Kánonické vizitácie sú nevyčerpateľným zdrojom informácií pre dejiny umenia. Už prvé vizitácie sa zameriavajú na vnútornú a vonkajšiu štruktúru kostola, na aktuálny stav kostola, sakristie, fary, kaplniek, zvoníc, ale informujú aj o pamiatkach v exteriéri farnosti – o krížoch, kalváriách, Božích mukách a pod. Na základe údajov uvedených v kánonických vizitáciách je možné sledovať architektonický vývoj týchto objektov, ktoré boli v daných lokalitách väčšinou aj najstaršími. Vizitácie dokonca približujú materiály, z ktorých boli kostoly vybudované – v najstarších časoch boli ešte drevené alebo murované románske a gotické, uvádzajú sa všetky staršie prestavby a prípadné rekonštrukcie aj s finančnými nákladmi, ale aj prípadné deštrukcie. Niektoré zápisnice zaznamenávajú aj podrobný opis architektúry, napr. klenby, dlažbu, podperné stĺpy, veže, krytinu strechy, kostolné brány – všetko dôležité pre dejiny architektúry.

Vnútorná výzdoba kostola a sakristie predstavuje bohatý prameň pre dejiny výtvarného umenia. Uvádza sa počet oltárov, podrobný opis hlavného i bočných oltárov a ich stav, počet krížov, sôch, relikviáre, popis obrazov, kostolných zástav ako aj celá kostolná výbava, v prípade vitrážových okien aj meno darcu. Najmä v zápisniciach z neskorších období sa uvádza aj dátum vzniku, hodnota, niekedy aj autor. Podrobná je aj informácia o kryptách a cintorínoch.

V paragrafoch mapujúcich výbavu kostola sú podrobné súpisy monštrancií, cibórií, kalichov, pixýd, svietnikov, kadidelníc, relikviárov, krstiteľníc, bohoslužobných rúch. Uvádza sa ich počet, rozmery, materiál, z ktorého boli vyhotovené. Bohatstvo údajov tejto časti vizitácie je neoceniteľné pre dejiny umeleckých remesiel.

Výnimočné svojou hodnotou sú v kánonických vizitáciách údaje týkajúce sa zvonov – kde, kedy a kým boli uliate, ich počet, hmotnosť. Neraz sa uvádzajú aj osudy zvonov, napríklad ich zabratie a zloženie z veže z úradnej moci, popisuje sa osadenie nových zvonov a nápisy na zvonoch. Zaznamenávajú sa i kontroly ladenia zvonov.

Pre muzikológiu a dejiny hudby sú cenné informácie týkajúce sa hudobných nástrojov, predovšetkým organa. Vo vizitácii sa uvádza, kde a kým bol organ zhotovený, počet registrov, ladenie jednotlivých píšťal, hodnotí sa aj jeho momentálny stav.

Pre dejiny vzdelanosti a kultúry čerpajú z vizitácií informácie či už o knihách farských, alebo tých, ktoré boli súkromným majetkom kňaza. V protokoloch sú teda zachytené predpísané knihy potrebné na „výkon povolania“ – teologické, knihy kázní, morálne, katechetické, ale napr. i knihy historické, rímski klasici, mnohé staré tlače a rukopisy, častokrát i tvorba samotného farára – národného buditeľa či básnika. Záznamy o knižničnom fonde na farách rozhodne poukazujú na to, že na dedinských farách boli knihy, a pravdepodobne, aj vzdelaní čitatelia, čo utvára obraz o vzdelanosti a záujmoch farárov, učiteľov, a snáď, i farníkov.

Veľa informácií poskytujú kánonické vizitácie pre dejiny školstva, nakoľko každá vizitácia uvádza, či má obec školu, v akom je stave, aké je jej vybavenie, aké sú dni a hodiny vyučovania. Zaznamenané sú mená učiteľov, aj to, aké vzdelanie dosiahli, aké jazyky ovládajú, vyratúvajú sa všetky ich povinnosti v škole i mimo nej. Právo vyberať učiteľa prináležalo farárovi. Učiteľ bol najbližším farárovým pomocníkom. Medzi informácie o škole vo vizitáciách ďalej patrí informácia o vyučovacom jazyku, počte žiakov, aké sú vyučovacie predmety a používané učebnice a pomôcky. Kánonické vizitácie sa zmieňujú aj o organistoch, ktorými boli často práve učitelia.

V zápisniciach kánonických vizitácií sú ďalej početné údaje o majetku fary, kostola, farára, o príjmoch z polí, lúk, pasienkov a viníc, príjmov za rôzne cirkevné úkony (tzv. štólové príjmy),

príjmy z mešca, z darovaní, za zvonenie. Tiež sa dozvedáme o výške a spôsobe vyberania desiatku, fundáciách kostolov a kaplniek. Podrobné sú zoznamy dlžníkov, veriteľov i súm, často sa uvádza aj úroková miera. Z precízne vedeného vyúčtovania pokladničnej hotovosti sa zoznamujeme s mierou zadĺženosti obyvateľstva. Hodnotí sa aj vzťah fary k zemepánovi. Možno konštatovať, že kánonické vizitácie sú popri matrikách opäť jediným prameňom v tejto oblasti a celkovo významným prameňom pre hospodárske dejiny.

Mimoriadny je i význam kánonických vizitácií pre národné a všeobecné dejiny, ako aj pre dejiny regionálne. Vizitácie ilustrujú náboženské a politické pomery v danej oblasti a v danom období. Údaje z kánonických vizitácií sú cennými hlavne pre dejiny miest a obcí. Je len málo takých prameňov, v ktorých by sa uvádzalo toľko údajov o danej lokalite, v určitom časovom období, navyše pravidelne sa opakujúcich, čo umožňuje sledovať aj vývoj danej oblasti.

V zápisniciach sa eviduje aj presný počet obyvateľov, ako aj ich zloženie či už podľa náboženstva alebo národnosti, uvedené sú aj národnostné menšiny. Tieto údaje môžu slúžiť pre štatistiku a demografiu.

Informácie z vizitácií, i keď ich nie je veľa, môžu slúžiť aj pre dejiny zdravotníctva. Týkajú sa predovšetkým evidencie epidémií, či už morovej alebo cholerovej. Cenné sú informácie o pôsobení pôrodnej babice, ktorá býva uvedená medzi ostatnými služobníkmi kostola (od roku 1731), spomína sa jej kvalifikácia a spôsobilosť v nevyhnutnom prípade krstiť deti. Vizitácia si všíma aj čistotu a hygienu kostola.

Dobrým zdrojom informácií sú kánonické vizitácie aj pre etnografiu – zaznamenávajú miestne zvyky a obyčaje (napr. priadky, púte), zapísané sú v nich aj negatívne prejavy (alkoholizmus), správanie sa mládeže, vysťahovalectvo za prácou.[1]

Historický kontext farnosti Bošáca

Existenciu prvého kostola a farnosti v Bošáckej doline možno doložiť, keď nitriansky kanonik Gabriel Czeizel v roku 1299 uviedol, že sa v Haluziciach nachádza *„hrad, škola, fara a kostol z roku 1240“*.[2] Ľubomír Stanček uvádza, že postavením Kostola Všetkých svätých v Haluziciach došlo zároveň k založeniu farnosti medzi rokmi 1230 – 1240.[3] Tieto informácie eviduje aj Súpis pamiatok na Slovensku. Súpis farností Nitrianskeho biskupstva z roku 1310 uvádza obec Haluzice medzi farnosťami Trenčianskeho archidiakonátu.[4]

Výber miesta postavenia kostola potvrdzuje prax, že na predtým pohanských kultových miestach stavali kresťania svoje chrámy, aby zmenili nielen charakter samotného miesta, ale aj jeho návštevníkov. Jozef Holuby sa domnieva*„že na mieste Haluzického chrámu, nazývanom Babušinec, nejaká modla stála, ku ktorej okolitý ľud chodieval.“*[5]

Ďalší pramenný doklad o existencii farnosti v Haluziciach predstavuje súpis pápežských desiatkov z rokov 1332 a 1337 prebiehajúci v celom Uhorskom kráľovstve. V tomto súpise sa uvádza aj meno kňaza vo farnosti: *„Marcus de Omnibus Sanctis solvit modo quo supra iuratus VI grossos“*[6]*–Marek od Všetkých svätých zaplatil tak, ako prisaháme, šesť grošov*. V tom čase bola fara drevená, postavená severozápadne od kostola na pozemku ešte aj dnes nazývanom „farársky“. Toto potvrdzuje aj správa z roku 1991, ktorá hovorí, že pri kopaní prípojky na elektrinu sa narazilo na základy budovy.

Zmeny v živote farnosti prinieslo nové učenie prezentované Martinom Lutherom (1483 – 1546) a jeho žiakmi, ktoré si pomerne rýchlo nachádzalo prívržencov medzi privilegovanými vrstvami obyvateľstva, neskôr sa k nemu pridávali aj poddaní. Už v roku 1545 sa uvádza, že farár Haluzickej farnosti Ábel prešiel s obyvateľmi Bošáckej a Ivanovskej doliny k evanjelickej cirkvi. Stav farnosti

[1] OSTERTAGOVÁ, Alexandra. Kanonické vizitácie ako historický prameň. In *Kanonické vizitácie po tridentskom koncile*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 5 – 10, ISBN 978-80-7165-639-5.
[2] CZEIZEL, Gábor. *Nyitra multja és a nyitravármegyei monografia*. Nyitra: Huszár István Konyvnyomdája, 1900.
[3] STANČEK, Ľubomír. *Rímskokatolícka farnosť Panny Márie Nanebovzatej Bošáca*. Rukopis, 1986, s. 32, s. 72, 145.
[4] STANČEK, Ľubomír. *Rímskokatolícka farnosť Panny Márie Nanebovzatej Bošáca*. Rukopis, 1986, s. 31.
[5] HOLUBY, Ľudovít. *Starobylá soška Panny Márie*. Časopis vlastivedného muzeálneho spolku 1888, roč. 18, s. 170.
[6] SEDLÁK, Vincent. *Monumenta Vaticana Slovaciae (Tomus I). Rationes collectorum pontificiorum in annis 1332 – 1337*. Vydavateľstvo: Trnavská univerzita, 2008, s. 53

v tomto období možno naďalej sledovať vďaka zachovaným reformačným protokolom z vizitácií, ktoré sa uskutočnili v rokoch 1611, 1619, 1625 a 1629. Haluzický kostol mal byť v rukách evanjelikov v rokoch 1545 – 1671.[7]

Pre katolícku obnovu územia Bošáckej doliny bol rozhodujúci návrat do katolíckej cirkvi majiteľa beckovského panstva, grófa Františka II. Nádašdiho (1622 – 1671) v roku 1660, ktorý začal odovzdávať kostoly pôvodným vlastníkom – katolíkom.[8] Tieto kroky sa však nestretli s pochopením širokých vrstiev, pretože *„ľudia dobrovoľne nechceli odovzdať kostol v Haluziciach a Bošáci katolíkom, rovnako i kňaza si chránili.“*[9] *„Nakoniec v roku 1671 vstúpil na čelo tristo členného vojska do Haluzíc a Bošáce novomestský prepošt Jakub Haško a odobral evanjelikom kostoly“*[10], *„nikto však nechcel dobrovoľne dať kľúče od kostolov“,* a tak dal ku kostolným oknám „ *... pristaviť rebríky. Cez okná niekoľko vojakov prešlo dovnútra a dvere otvorili. V každom kostole bola odslúžená omša a evanjelický farár bol násilne vyhnaný.“*[11]

Farnosť v Haluziciach sa pomerne rýchlo „zotavila“ z pôsobenia reformácie a opätovne dochádza k jej oživeniu ako katolíckej farnosti. V tých časoch do Haluzíc, ale aj ďalších obcí Bošáckej doliny ojedinele prichádzali vypomáhať kňazi z okolia. Katechizáciu, vysluhovanie sviatostí a bohoslužby vykonávali jezuiti z Beckovskej misie (1621 – 1661) a zo Skalky.[12] Podľa dokumentu *Urbarium capituli Nitriensis* z roku 1624 bola Bošáca filiálkou Beckova, ako to dosvedčuje zoznam desiatkov, v ktorom je Bošáca zaznačená pri farnosti Beckov.[13]

V období povstania Františka Rákociho patrila Haluzická farnosť od roku 1706 opäť evanjelikom, následne bola katolíkom vrátená na príkaz generála Heystera v októbri 1709.

Začiatkom 19. storočia bol stav kostola v Haluziciach priam povážlivý. Preto bola zriadená komisia, v ktorej bol aj miestny farár Ladislav Alagovič (1798 – 1821) a ktorá 11. februára 1810 zaznamenala: *„kostol je v dezolátnom stave a nemôžu sa v ňom ani sv. omše slúžiť“*.[14] Keďže peniaze na generálnu opravu neboli a zemepáni nechceli prispieť, kostol bol uzatvorený a ponechaný ako nepoužiteľný. *„Keď totiž prastarý kostol v Haluziciach došiel na najnižší stupeň spustošenia tak vnútorného ako aj vonkajšieho a horná drevená dlážka a pravý bok chóru, na ktorom cez bohoslužby stávala početná mládež, každým dňom hrozilo, že sa zrúti, natoľko, že pre nebezpečenstvo privalenia ľudu nedeľné bohoslužby v ňom z rozumného dôvodu sa nemohli sláviť, ani nebola žiadna potreba tohto filiálneho kostola, keď bol v Bošáci pevný a rozsiahly materský kostol, ani nebol nijaký dôvod jeho opravy, po oznámení miestnym farárom, urobeným 11. 2. 1810 biskupskému úradu, vyslaný bol na jeho obhliadku zborový pán vicearcidiakon, ktorý po zistení skutočností jeho spustošenia z príkazu biskupského úradu okamžite zastavil slávenie bohoslužieb v ňom a vyhlásil ho za uzavretý, a má tak zostať, dokiaľ patričný slávny patronát sa nepostará alebo o postavenie iného, alebo o uvedenie tohto do náležitej formy.“*[15]Až v roku 1968 boli uskutočnené čiastočné záchranné práce, ktoré mali zachrániť aspoň to, čo zostalo. V roku 1804 sa zrútila stará farská budova v Haluziciach, ktorá nebola opravovaná. Na jej mieste dal bošácky farár vysadiť 36 slivkových stromov.[16]

V 18. storočí bolo reformačné hnutie vo farnosti Bošáca na ústupe a nastalo obdobie rozkvetu. Začiatok novej epochy v dejinách farnosti predstavuje stavba kostola v obci Bošáca. Katarína Borčická, rodená Révayová (1676 – 1720), darovala svoj pozemok[17] s úmyslom, aby

[7] KLEMENT, Martin. *Farnosť Bošáca. Vznik, vývoj, premeny.* Trnava : Ivona Matúšová, 2017, s. 52, ISBN 978-80-89413-66-9.
[8] KULJAČEK, Peter. *Načrtnuté dejiny farnosti Bošáca s osobitným zreteľom na sídlo tejto farnosti*. 2014, rukopis, s. 7.
[9] KARLÍKOVÁ, Jana. Trenčianske Bohuslavice do roku 1914. In *Trenčianske Bohuslavice.* Považská Bystrica : UNIPRINT s.r.o., 1998, s.78.
[10] MV SR Štátny archív v Nitre, f. Seniorátny archív Zemianske Podhradie, škat. č. 1, fasc. *I., II., III., VI.*
[11] TUPÝ, Rastislav. Stručná história evanjelickej cirkvi v Zemianskom Podhradí. In DOVINA, Jaroslav (ed.). *Zemianske Podhradie v histórii 1997*. Zemianske Podhradie: Obecný úrad v Zemianskom Podhradí, 1997, s.141.
[12] STANČEK, Ľubomír. *Rímskokatolícka farnosť Panny Márie Nanebovzatej Bošáca*. Rukopis, 1986, s. 33.
[13] *Matricula vel urbarium capituli ecclesiae Nitriensis* - Kniha o urbárskych pozemkoch Nitrianskej cirkevnej kapituly.
[14] STANČEK, Ľubomír. *Rímskokatolícka farnosť Panny Márie Nanebovzatej Bošáca*. Rukopis, 1986, s. 47.
[15] Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kanonická vizitácia z r. 1816.
[16] Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca. *Pamätihodnosti Bošáckej fary*. Rukopis, 1798.
[17] Rímskokatolícka cirkev, farnosť Bošáca. *Prípravný spis k súdnemu pojednávaniu o vlastníctve spornej čiastky Bošáckeho cintorína*. 17. 5. 1934.

namiesto Haluzíc bola založená matkocirkev v obci Bošáca, ktorá nemôže pozostávať len z fary, ale musí mať aj kostol. Po desiatich rokoch od udelenia fundácie začal

s výstavbou kostola nitriansky kanonik Mikuláš Príleský († 1730), ktorý pochádzal zo zemianskej rodiny z Bošáce.[18] Tento údaj potvrdzuje Matej Bel (1684 – 1749), ktorý uvádza, že pozemok *„patrí Pavlovi Príleskému,"* ktorého brat, nitriansky vikár Mikuláš Príleský, tu dal na svoje náklady vybudovať kostol. Stavba kostola bola z väčšej časti uhradená z peňazí, ktoré na tento cieľ zanechal v testamente.[19] Výstavba sa začala ešte za jeho života, ale ukončenia sa už nedožil, pretože v nasledujúci rok zomrel.

Základný kameň stavby kostola bol položený a požehnaný v roku 1729.[20] Ešte *„pred začiatkom stavby kostola jestvovali dve skupiny prívržencov umiestnenia chrámu. Jedna považovala za správne miesto, na ktorom kostol stojí dodnes, druhá ho chcela mať na pozemku, kde dnes stojí kríž. Nemožno poprieť, že z hľadiska stratégie ... pasívnej ochrany sa zdá byť poloha pri kríži vhodnejšia. Starosti im robilo to, že cez deň privezený stavebný materiál na budovanie kostola bol do rána premiestnený na mieste druhom. Po konečnom rozhodnutí o mieste výstavby bolo to druhé označené krížom".*[21]

Kostol s patrocíniom Nanebovzatia Panny Márie v Bošáci bol vybudovaný v rokoch 1729 – 1733.[22] Keďže bol po dokončení stavby v roku 1733[23] len požehnaný, slávnostná konsekrácia bola vykonaná až 23. augusta 1789 v deň 12. nedele po Zoslaní Ducha Svätého biskupským aktuárom, najdôstojnejším pánom Františkom Xaverom Fuchsom, nitrianskym biskupom.[24] Popri skutočnosti, že išlo o nové duchovné a liturgické centrum farnosti, treba dodať, že výstavba kostola bola najvýznamnejšia a najväčšia stavba v obci a je ňou dodnes. Niektorí autori uvádzajú, že nový kostol nahradil drevený kostolík, o ktorom písomné záznamy hovoria, že bol už v roku 1691 v rozvalinách.

Nový chrám v Bošáci sa stal filiálnym kostolom. Veriaci z Bošáce sa začali usilovať o premiestnenie farnosti do ich obce. Nemalú úlohu v tom, okrem zlého stavu kostola v Haluziciach, zohral aj fakt, že v Bošáci žilo viac katolíckych veriacich a mali svoj kapacitne postačujúci kostol.[25] Haluzický farár Štefan Terlandaj (1770 – 1798) predložil žiadosť o premiestnenie sídla farnosti z Haluzíc do Bošáce z vyššie uvedených dôvodov biskupovi Jánovi Nepomukovi Gustínymu. K uskutočneniu premiestnenia sídla farára však nedošlo vzhľadom k tomu, že biskup Gustíny 31. januára 1777 zomrel. Keď veriaci z Bošáce s miestnym duchovným v Haluziciach vedeli, že biskup súhlasí s premiestnením fary z Haluzíc do Bošáce, v roku 1775 začali so stavbou farskej budovy, ktorú v tom istom roku aj ukončili.[26] Až kapitulný vikár Štefan Lukáči (1777 – 1780), ktorý stál na čele diecézy do 26. apríla 1780, vydal súhlasné stanovisko k preneseniu farnosti do Bošáce[27] v zmysle skoršieho rozhodnutia biskupa.[28] Haluzický chrám prestal plniť funkciu farského kostola a novým farským chrámom sa stal Kostol Nanebovzatia Panny Márie v Bošáci. Nová farnosť bola v Bošáci oficiálne erigovaná 12. decembra 1778[29] za pôsobenia farára Štefana Terlandaja. Ten sa presťahoval do novej farskej budovy, ktorá bola už

[18] KAŠŠOVIC, Ján. *R. K. Kostol v Bošáci*. Trenčín : Západoslovenské vydavateľstvo Slavín, 1933, s. 5.
[19] Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kánonická vizitácia z r. 1797.
[20] Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kánonická vizitácia z r. 1797.
[21] OCHODNICKÝ, Dušan – DZURÁK, Peter. Bošácka dolina. Nitra: Agroinštitút, 1994, s. 26.
[22] Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kánonická vizitácia z r. 1733.
Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kánonická vizitácia z r. 1797.
Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kánonická vizitácia z r. 2015.
[23] *Schematismus Cleri Dioecesis Nitriensis 1947,* s. 59.
[24] Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kánonická vizitácia z r. 1797.
KAŠŠOVIC, Ján. *R. K. Kostol v Bošáci*. Trenčín : Západoslovenské vydavateľstvo Slavín, 1933, s. 5.
[25] KAŠŠOVIC, Ján. *R. K. Kostol v Bošáci*. Trenčín : Západoslovenské vydavateľstvo Slavín, 1933, s. 5.
[26] Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kánonická vizitácia z r. 1797.
[27] KULJAČEK, Peter. *Načrtnuté dejiny farnosti Bošáca s osobitným zreteľom na sídlo tejto farnosti*. 2014, rukopis, s. 11.
[28] STANČEK, Ľubomír. *Rímskokatolícka farnosť Panny Márie Nanebovzatej Bošáca*. Rukopis, 1986, s. 36.
[29] Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kánonická vizitácia z r. 1797.
Schematismus Cleri Dioecesis Nitriensis 1947, s. 59.
STANČEK, Ľubomír. *Rímskokatolícka farnosť Panny Márie Nanebovzatej Bošáca*. Rukopis, 1986, s. 36.

pripravená od roku 1776. V tom čase sa zmenil aj názov farnosti – z Farnosti Haluzice na Farnosť Bošáca.[30]

Patrónom kostola sa stal komposesorát beckovský, ktorý sa koncom 19. storočia rozpadol. Od roku 1926 podliehal patronátu *liberae Eppalis Collationis.*[31] Budova kostola bola udržiavaná nitrianskym biskupom a farníkmi.[32]

Do roku 2008 farnosť Bošáca územne spadala pod Nitriansku diecézu, ktorá bola na našom území zriadená ako prvá diecéza vôbec. Svätý Otec Benedikt XVI. (*1927) dekrétom zo 14. februára 2008 rozhodol o reorganizácii diecéz na Slovensku. Táto zmena priamo ovplyvnila aj farnosť Bošácu, ktorá prestala spadať pod jurisdikciu nitrianskeho biskupa a bola začlenená do Trnavskej arcidiecézy, Dekanátu Nové Mesto nad Váhom. Farnosť je spolutvorená samotným sídlom farára v Bošáci a filiálkami v Trenčianskych Bohuslaviciach, Haluziciach, Zemianskom Podhradí, Novej Bošáci a Štvrtku.[33]

Vďaka kánonickým vizitáciám a ich retrospektívnym pohľadom nadobudneme ucelenejší obraz o farnosti Bošáca.

František III. Xaver Fuchs

Prvú predkladanú kánonickú vizitáciu vykonal nitriansky biskup František III. Xaver Fuchs (1787 – 1804) dňa 30. októbra 1797 vo Farnosti Bošáca.

František Xaver Fuchs sa narodil 24. septembra 1744 v Parndorfe v Rakúsku v rodine zemana. Strednú školu absolvoval u benediktínov v Pannonhalme. Po štúdiu filozofie v Trnave a teológie v Budíne ho v roku 1768 vo Vacove vysvätili za kňaza. Súčasne dosiahol doktorát z filozofie a teológie. Bol kaplánom v Ostrihome, potom pôsobil od roku 1769 ako rodinný vychovávateľ v Betliari a v roku 1773 ako farár v Somore. Keď v tom istom roku pápež rozpustil Spoločnosť Ježišovu a bolo treba zaplniť vyprázdnené katedry v školách, stal sa profesorom logiky a metafyziky na akadémii v Budíne a napokon viedol archív ostrihomského arcibiskupa. V roku 1780 ho vymenovali za kancelára a tajomníka Ostrihomského vikariátu. Stal sa kanonikom v Bratislave a v Ostrihome. V roku 1787 prijal biskupské svätenie a stal sa nitrianskym sídelným biskupom.[34]

Kánonické vizitácie farností Nitrianskej diecézy uskutočnené biskupom Františkom Xaverom Fuchsom vykonané v rokoch 1796 – 1798 obsahujú 67 kníh vizitácií (4 knihy chýbajú), knihy sú signované po jednotlivých častiach.[35]

František Xaver Fuchs, narodený v čase Rakúsko-Uhorska, sa zapísal do histórie biskupstva a slovenských dejín ako veľký priaznivec, spoluzakladateľ a mecén Slovenského učeného tovarišstva. Jeho starostlivosť o biskupstvo sa prejavila v rôznych podobách. Zostavil pravidlá pre svojich kňazov, v ktorých nariaďuje, aby sa kandidáti kňazstva vychovávali v ozajstnom cirkevnom duchu. Ustanovil pre seminár duchovného – špirituála. Ako účinný prostriedok pre formáciu bohoslovcov veľmi odporúčal a šíril úctu k Panne Márii. Pre predstavených a profesorov seminára čo najpodrobnejšie určil povinnosti pri vzdelávaní a výchove seminaristov. Zároveň zveľadil aj pomerne slabé základiny seminára. Zaviedol tzv. dišputy, ktoré sa konali každý mesiac počas celého školského roka.

O vzdelanosť vo svojej diecéze sa staral aj šírením katolíckej tlače. Zaslúžil sa o výstavbu kostolov (Drietoma, Dražovce, Lukáčovce, Oponice) a farských budov (Čápor, Drietoma, Dražovce, Jarok, Moravské Lieskové, Žirany ...). Z jeho iniciatívy sa postavili viaceré školy a útulky pre chudobných (Nitra, Močenok, Radošina, Krakovany), ktoré vydržiaval. Viaceré farnosti pocítili jeho štedrosť najmä vo forme zariadenia kostolov. Jeho sociálne cítenie je možné vidieť z

[30] KULJAČEK, Peter. *Načrtnuté dejiny farnosti Bošáca s osobitným zreteľom na sídlo tejto farnosti*. 2014, rukopis, s. 12.
[31] FEITSCHER, Augustín. *Inventarium fundamentale Ecclesiae et Parochiae Bosaacensis A 1926 exaratum.*
[32] KAŠŠOVIC, Ján. *R. K. Kostol v Bošáci*. Trenčín : Západoslovenské vydavateľstvo Slavín, 1933, s. 11 - 12.
[33] *Schematizmus farnosti.* Dostupné online [2015-04-23]. <http://www.abu.sk/arcidieceza/farnosti/>.
[34] PAŠTEKA, Július – KOL. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska.* Bratislava: LÚČ, vydavateľské družstvo, 2000, s.366-367.
[35] JUDÁK, Viliam. Kanonické vizitácie v Nitrianskej diecéze. In *Kanonické vizitácie po tridentskom koncile*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 14, ISBN 978-80-7165-639-5.

viacerých základín; pre chudobných študentov zabezpečil štipendiá. Biskupstvo malo v čase jeho spravovania 133 farností a 10 miest, v ktorých bola duchovná správa a pripravovalo sa tu zriadenie farnosti.[36] Arcibiskup František Xaver Fuchs zomrel 27. júla 1807 v Jágri v Maďarsku.[37]

Jozef I. Kluch

Druhú predkladanú kánonickú vizitáciu vykonal nitriansky biskup Jozef I. Kluch (1808 – 1826) dňa 12. júna 1816.

Jozef I. Kluch, osobnosť stojaca na čele Nitrianskeho biskupstva, sa narodil 30. marca 1748. Bol rodákom z Kláštora pod Znievom a veľký mariánsky ctiteľ. Sám pochádzajúci z chudobného rodinného prostredia. Bol po celý svoj život známy hlbokým sociálnym cítením. Jozef Kluch po absolvovaní gymnázia v Ostrihome študoval od roku 1765 na univerzite v Trnave filozofiu a teológiu. Za kňaza bol vysvätený v roku 1771 a pôsobil v trnavskom kňazskom seminári ako študijný prefekt a zároveň profesor etiky a kazateľ. Od roku 1774 bol vicerektor seminára, vtedy dostal aj hodnosť apoštolského protonotára. V čase zastávania úradu farára vo Veľkých Ludaniciach bol v roku 1779 vymenovaný za asesora Svätej stolice. Potom sa stal ostrihomským kanonikom, komárňanským archidiakonom, kapitulným vikárom a v roku 1806 titulárnym bosnianskym biskupom a súčasne arcibiskupským vikárom v Trnave. Od roku 1808 bol nitrianskym sídelným biskupom.[38]

Všetky osobné príjmy venoval na dobročinné ciele najmä pre chudobných a chorých. Svedčia o tom mnohé základiny veľmi dobre finančne zabezpečené: pre chudobných Banskobystrickej diecézy 55 000 zl., na výchovu dievčat Nitrianskej diecézy 56 000 zl.,na výchovu chudobných žiakov 60 000 zl., na výchovu nitrianskych klerikov 46 668 zl., na výchovu dvanástich chudobných chlapcov 56 250 zl.

Ďalšie základiny mali slúžiť pre povznesenie náboženského života, liturgie, stavby kostolov a pod. Zvláštny, priam rodinný vzťah mal k Močenku, kde bolo letné sídlo nitrianskeho biskupa. O vrúcnom vzťahu k tomuto miestu svedčí jeho rozhodnutie, aby po smrti jeho srdce spočívalo tu. Srdce bolo podľa jeho žiadosti uložené do krypty Kaplnky sv. Kríža, hoci telesné pozostatky sú uložené v krypte katedrálneho Kostola sv. Emerána v Nitre. Zomrel v Močenku 31. decembra 1826.[39]

Kánonické vizitácie farností Nitrianskej diecézy uskutočnené biskupom Jozefom Kluchom vykonané v rokoch 1815 – 1816 obsahujú 4 knihy vizitácií Trenčianskeho archidiakonátu. I. časť obsahuje 790 strán textu a II. časť obsahuje 558 strán textu; Hradňanského archidiakonátu na 309 stranách, Katedrálneho archidiakonátu na 452 stranách. V úvode každej knihy sú uvedené body vizitovania.[40]

Jozef II. Vurum

Tretiu predkladanú kánonickú vizitáciu vykonal nitriansky biskup Jozef II. Vurum (1827 – 1838) v júni roku 1829 vo farnosti Bošáca.

Jozef Vurum sa narodil 27. novembra 1763 v Trnave. Pochádzal z rodiny remeselníka. Teológiu študoval v Nitre a vo Viedni. Za kňaza ho vysvätili v roku 1788. Pôsobil ako profesor cirkevných dejín a práva v seminári, spravoval biskupský archív. V roku 1810 ho vysvätili za titulárneho sardického biskupa a súčasne sa stal radcom Uhorskej miestodržiteľskej rady a sídelným

[36] *História nitrianskej diecézy: Biskupstvo v kresťanskom novoveku.*Dostupné online [2016-04-26]. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/cirkevne-provincie/p/rimskokatolicka-cirkev/c/historia-nitrianskej-diecezy-3>.

[37] PAŠTEKA, Július – KOL. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska.* Bratislava: LÚČ, vydavateľské družstvo, 2000, s.366.

[38] PAŠTEKA, Július – KOL. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska.* Bratislava: LÚČ, vydavateľské družstvo, 2000, s. 682.

[39] *História nitrianskej diecézy: Biskupstvo v kresťanskom novoveku*. Dostupné online [2016-04-26]. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/cirkevne-provincie/p/rimskokatolicka-cirkev/c/historia-nitrianskej-diecezy-3>.

[40] JUDÁK, Viliam. Kanonické vizitácie v Nitrianskej diecéze. In *Kanonické vizitácie po tridentskom koncile*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 14, ISBN 978-80-7165-639-5.

biskupom v Stoličnom Belehrade a neskôr vo Veľkom Varadíne. Na vlastnú žiadosť sa v roku 1827 stal sídelným biskupom v Nitre.[41]

Zriadil žilinský sirotinec a značnou základinou umožnil aj výstavbu Dievčenskej školy v Nitre.[42] Usiloval sa o dobré vzťahy medzi cirkvou a svetskými ustanovizňami. Zúčastnil sa na rokovaniach Uhorského snemu a tiež bol popredným činiteľom cirkevného snemu v Bratislave. Známe sú tiež Vurumove vizitácie farností Nitrianskeho biskupstva. Roku 1830 vydal historický schematizmus diecézy. Bola to jedna z prvých prác tohto druhu vôbec. Napísal prvé dejiny Nitrianskeho biskupstva pod názvom *Episcopatus Nitriensis ejusque praesulum memoria*, ktoré vyšli v Bratislave v roku 1835. Kriticky sa v nich vyrovnal s niektorými staršími náhľadmi a nezrovnalosťami. Na základe historického materiálu dokazoval, že Nitra existovala už v časoch Rimanov. Biskup Jozef II. Vurum zomrel 2. mája 1838 v Močenku a pochovaný je v Nitre.[43]

Kánonické vizitácie

Nitrianska diecéza predstavuje neveľké územie, jadro ktorého tvorí bohatšie Horné Považie a chudobnejšia oblasť Kysúc. V stredoveku sa Nitrianska diecéza delila na tri archidiakonáty: archidiakonát Hradná, archidiakonát Trenčín a Katedrálny archidiakonát.[44] Súčasťou Nitrianskeho biskupstva bola aj Bošácka farnosť spadajúca do Trenčianskeho archidiakonátu.

Kánonickými vizitáciami sa zaznamenával priebeh kontrol a zhodnotili sa skutočnosti zistené pri vizitačnej prehliadke. Prvoradý význam mali vizitačné zápisnice pre cirkev. Boli totiž úradnými dokumentmi pre potreby jej správy a zaznamenávali konkrétny cirkevnosprávny úkon, ktorý bol zakotvený v platných právnych normách.

Vizitačné protokoly mali charakter úradného záznamu, ktorý poskytoval ucelený obraz o stave farnosti, a sú preto relevantným dokumentom s vysokou historicko-poznávacou hodnotou. Poskytujú množstvo informácií, doposiaľ celkom nevyužitých a nedocenených. Tieto informácie sa týkajú nielen farnosti a jej správcu, ale aj samotnej obce a jej obyvateľov. Zápisnice z kánonických vizitácií sú zdrojom informácií, a to nielen pre cirkevné dejiny, ale informujú aj o živote ľudí v danej dobe a lokalite.

Kánonickými vizitáciami sa vyhotovovali inventáre zariadenia kostolov. Sledovala sa aj činnosť a súkromný život zamestnancov inštitúcie (farár, kaplán, rektor, kostolník,…), a taktiež plnenie si ich záväzkov a výška príjmov. Pozornosť sa venovala aj náboženskej a mravnej úrovni ľudu. Výsledkom vizitácie bola písomná správa, v ktorej vizitátor uvádza zistené výsledky. Množstvo zistených údajov a ich obsah dávali podrobný obraz o stave danej farnosti či filiálky, a tak boli často predmetom záujmu i svetskej vrchnosti.

S praktickou stránkou konania vizitácie súviselo zaslanie inštrukcií dekanovi každého dištriktu a prostredníctvom nich aj všetkým farárom, aby si dopredu pripravili písomné odpovede. Otázky boli rozdelené do vecných skupín:

- Spôsob vizitácie - ako má prebiehať vizitácia
- Zariadenie kostolov
- Filiálne kostoly
- Osobnosť farára
- Rezidencia farára
- Kaplánka
- Laici
- Články o organistoch a učiteľoch detí

---

[41] PAŠTEKA, Július – KOL. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska.* Bratislava: LÚČ, vydavateľské družstvo, 2000, s. 1486 - 1487.

[42] *História nitrianskej diecézy: Biskupstvo v kresťanskom novoveku*. Dostupné online [2016-04-26]. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/cirkevne-provincie/p/rimskokatolicka-cirkev/c/historia-nitrianskej-diecezy-3>.

[43] PAŠTEKA, Július – KOL. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska.* Bratislava: LÚČ, vydavateľské družstvo, 2000, s. 1486 - 1487.

[44] Huťka, Miroslav. – Zmátlo, Peter. *Ružomberský historický zborník II*., Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2008, s. 96, EAN 9788080844059.

- Opísanie rezidencie školy a organistu
- Zriadenie inšpektorov
- Otázky o priestupkoch predikantov a nekatolíkov[45]

Vizitátor sa osobne presvedčil o pravdivosti údajov a vyhotovil zápisnicu. Vizitácie sledujú v podstate ten istý okruh oblastí. Biskup Ladislav Erdődi začiatkom 18. storočia nariadil v smernici pre vykonanie vizitácií v Trenčianskom archidiakonáte správcom farností: „*Vopred sa dá na vedomie farníkom, aby sa zbožne zišli ku kostolu. Keď vizitátor bude prichádzať, bude sa zvoniť. Pán farár čaká pri dverách kostola, oblečený do superpelície a má pripravenú svätenú vodu. Vizitátor požehná svätenou vodou ľud a vojde do kostola. Po vzývaní Ducha svätého vizitátor vysvetlí dôvod vizitácie. ...vizitátor oblečie si superpelíciu ...zapália sa sviece, vizitátor prehliadne bohostánok, ...keď skončí prehliadku bohostánku, vyzlečie si liturgické rúcho...ďalej vizituje krstiteľnicu, ...prezrie spovednice, oltáre, kaplnky, obrazy, sakristiu, všetko kostolné zariadenie, chór, lavice, hudobné nástroje, cintorín s kostnicou, vežu so zvonami. Na to prehliada cirkevné budovy, školy, hospitáliá a vôbec posvätné miesta.“*[46]

Nosný a mimoriadne dôležitý informačný zdroj Bošáckej farnosti predstavujú archívne dokumenty. Ide predovšetkým o kánonické vizitácie z rokov 1611 – 2015, ktoré sú svedectvom života farnosti, stavieb či rekonštrukcií sakrálnych objektov a tiež približujú osobnostný profil tu pôsobiacich farárov, kaplánov i obyvateľov. Počas výskumu kánonických vizitácií sa nám podarilo zdokumentovať nasledovné:

1. Kánonická vizitácia Haluzickej farnosti z roku 1611
2. Kánonická vizitácia Haluzickej farnosti z roku 1619
3. Kánonická vizitácia Haluzickej farnosti z roku 1622
4. Kánonická vizitácia Haluzickej farnosti z roku 1629
5. Kánonická vizitácia Haluzickej farnosti z roku 1648
6. Kánonická vizitácia Haluzickej farnosti z roku 1675
7. Kánonická vizitácia Haluzickej farnosti z roku 1691
8. Kánonická vizitácia Haluzickej farnosti z roku 1697
9. Kánonická vizitácia Haluzickej farnosti z roku 1714
10. Kánonická vizitácia Haluzickej farnosti z roku 1728
11. Kánonická vizitácia Bošáckej farnosti z roku 1797
12. Kánonická vizitácia Bošáckej farnosti z roku 1816
13. Kánonická vizitácia Bošáckej farnosti z roku 1829
14. Kánonická vizitácia Bošáckej farnosti z roku 2015

Originály kánonických vizitácií Nitrianskej diecézy sú deponované v Archíve rímskokatolíckej diecézy a kapitulnom archíve v Nitre, ich mikrofilmové kópie sa nachádzajú v Slovenskom národnom archíve a predstavujú súbor 814 vizitačných protokolov. Ich rozsah je rôzny. Najstaršie vizitácie po roku 1674 boli zaprotokolované spočiatku iba na niekoľkých stranách textu. Inventár zaznamenáva v rokoch 1674 – 1714 spolu 319 vizitácií, väčšinou stručných, ktoré dali svojim archidiakonom vykonať rôzni biskupi. V tej dobe bol funkčný len Trenčiansky archidiakonát. Tieto vizitácie môžeme nazvať ako neúplné vizitácie. Posledné vizitácie pred rokom 1828, najmä v mestských farnostiach, predstavujú objemné, aj niekoľko stostranové knihy. Tieto vizitácie, uskutočnené od roku 1728 do roku 1830 môžeme nazvať ako celodiecézne alebo úplné. Biskup Ladislav Erdődy obnovil okrem Trenčianskeho aj činnosť Ilavského, Žilinského, Bytčianskeho a Hradňanského archidiakonátu a poslal vizitovať archidiakonov. Osvietenskí biskupi Ján Gustíni,

[45] JUDÁK, Viliam. Kanonické vizitácie v Nitrianskej diecéze. In *Kanonické vizitácie po tridentskom koncile.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 16 – 26.
[46] JUDÁK, Viliam. Kanonické vizitácie v Nitrianskej diecéze. In *Kanonické vizitácie po tridentskom koncile*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 17, ISBN 978-80-7165-639-5.

František Xaver Fuchs(1787 – 1804), Jozef Kluch (1808 – 1826) a Jozef Vurum (1827 – 1838) vykonali vizitácie vo všetkých farnostiach osobne. Počet farností sa počas ich episkopátu menil. Podľa inventára v Slovenskom národnom archíve je celodiecéznych, teda úplných, vizitácií zaregistrovaných približne 500.

Využívanie kánonických vizitácií na Slovensku pre vedecké účely v období pred rokom 1989 uľahčilo ich presunutie z vtedy neprístupných cirkevných archívov do štátnych archívov. Najstaršie zachované vizitácie v diecéznom archíve majú potridentskú provenienciu. Obsahovo mimoriadne bohaté a z právneho i historického hľadiska najvýznamnejšie vizitácie sa uskutočnili po ukončení rekatolizácie a osvietenských reforiem.[47] Keď biskup Jozef Vurum vydal v roku 1830 prvý diecézny schematizmus,[48] vizitácie a vizitačné protokoly nadobudli inú podobu.

Fond Súpis kánonických vizitácií fár z rokov 1674 – 1683 vo filmotéke Slovenského národného archívu, aj keď nedáva k dispozícii bádateľom originály protokolov, má výhodu v tom, že je bádateľsky dostupnejší a kvalitne katalogizovaný.

Súčasne právne predpisy

Podľa súčasného kódexu kanonického práva z roku 1983 je podľa kánonu 396 - § 1. biskup viazaný každoročne vizitovať diecézu, buď celú, alebo jej časť tak, aby aspoň každých päť rokov vykonal vizitáciu celej diecézy sám, alebo ak by bol zákonne hatený, cez biskupa koadjútora alebo pomocného biskupa, alebo generálneho či biskupského vikára, alebo cez iného presbytera. Nasledujúci kánon 397 – § 1. pokračuje: riadnej biskupskej vizitácii podliehajú osoby, katolícke inštitúcie, posvätné veci a miesta, ktoré sa nachádzajú v obvode diecézy. Kánon 398 - Biskup sa má usilovať pastoračnú vizitáciu vykonať s náležitou svedomitosťou; má dbať na to, aby zbytočnými výdavkami nespôsoboval nikomu ťažkosti a nebol na ťarchu. Tak isto aj dekan je podľa kánonu 555 § 4. povinný vizitovať farnosti svojho obvodu.[49]

Recenzent: doc. ThLic. Mgr. Pavol Zemko, Th. D., Ph.D. h. c., EMBA, LL.M., assoc. prof.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

CZEIZEL, Gábor. *Nyitra multja és a nyitravármegyei monografia*. Nyitra: Huszár István Konyvnyomdája, 1900.

ČECHOVÁ, Františka. Význam a právne dôsledky kanonických vizitácií v dejinách Nitrianskej diecézy v 20. storočí. In *Kanonické vizitácie po tridentskom koncile*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 149-168, ISBN 978-80-7165-639-5.

FEITSCHER, Augustín. *Inventarium fundamentale Ecclesiae et Parochiae Bosaacensis A 1926 exaratum.*

História nitrianskej diecézy: Biskupstvo v kresťanskom novoveku. Dostupné online [2016-04-26]. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/cirkevne-provincie/p/rimskokatolicka-cirkev/c/historia-nitrianskej-diecezy-3>.

*História nitrianskej diecézy: Biskupstvo v kresťanskom novoveku.*Dostupné online [2016-04-26]. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/cirkevne-provincie/p/rimskokatolicka-cirkev/c/historia-nitrianskej-diecezy-3>.

HOLUBY, Ľudovít. *Starobylá soška Panny Márie*. Časopis vlastivedného muzeálneho spolku 1888, roč. 18, s. 170.

Huťka, Miroslav. – Zmátlo, Peter. *Ružomberský historický zborník II.*, Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2008, s. 272, EAN 9788080844059.

[47] ČECHOVÁ, Františka. Význam a právne dôsledky kanonických vizitácií v dejinách Nitrianskej diecézy v 20. storočí. In *Kanonické vizitácie po tridentskom koncile*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 149-168, ISBN 978-80-7165-639-5.

[48] *Schematismus cleri dioecesis Nitriensis pro anno Christo nato MDCCCXXX,* Nitriae, 1830.

[49] *Kódex kánonického práva.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996, kán. 396, 397, 398, 555.

JUDÁK, Viliam. Kanonické vizitácie v Nitrianskej diecéze. In *Kanonické vizitácie po tridentskom koncile*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 231, ISBN 978-80-7165-639-5.

KARLÍKOVÁ, Jana. Trenčianske Bohuslavice do roku 1914. In *Trenčianske Bohuslavice.* Považská Bystrica : UNIPRINT s.r.o., 1998, s.78.

KAŠŠOVIC, Ján. *R. K. Kostol v Bošáci*. Trenčín : Západoslovenské vydavateľstvo Slavín, 1933.

KLEMENT, Martin. *Pramene k dejinám Rímskokatolíckej cirkvi, farnosti Bošáca. Kánonické vizitácie z rokov 1797, 1816 a 1829.* Trnava : Ivona Matúšová, 2017, 249 str., ISBN 978-80-89413-80-5.

KLEMENT, Martin. *Farnosť Bošáca. Vznik, vývoj, premeny.* Trnava : Ivona Matúšová, 2017, s. 206, ISBN 978-80-89413-66-9.

Kódex kánonického práva. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996, 937 s. ISBN 80-7162-061-0.

KULJAČEK, Peter. *Načrtnuté dejiny farnosti Bošáca s osobitným zreteľom na sídlo tejto farnosti.* Rukopis. 2014.

Matricula vel urbarium capituli ecclesiae Nitriensis –

MV SR Štátny archív v Nitre, f. Seniorátny archív Zemianske Podhradie, škat. č. 1, fasc. *I., II., III., VI.*

OCHODNICKÝ, Dušan – DZURÁK, Peter. *Bošácka dolina*. Nitra: Agroinštitút, 1994.

OSTERTAGOVÁ, Alexandra. Kanonické vizitácie ako historický prameň. In *Kanonické vizitácie po tridentskom koncile*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 5 – 10, ISBN 978-80-7165-639-5.

PAŠTEKA, Július – KOL. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava: LÚČ, 2000.

Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kanonická vizitácia z r. 1816.

Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kánonická vizitácia z r. 1797.

Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca, Kánonická vizitácia z r. 2015.

Rímskokatolícka cirkev, Farnosť Bošáca. *Pamätihodnosti Bošáckej fary*. Rukopis, 1798.

Rímskokatolícka cirkev, farnosť Bošáca. *Prípravný spis k súdnemu pojednávaniu o vlastníctve spornej čiastky Bošáckeho cintorína*. 17. 5. 1934.

SEDLÁK, Vincent. *Monumenta Vaticana Slovaciae (Tomus I). Rationes collectorum pontificiorum in annis 1332 – 1337.* Vydavateľstvo: Trnavská univerzita, 2008.

Schematismus Cleri Dioecesis Nitriensis 1947

Schematismus cleri dioecesis Nitriensis pro anno Christo nato MDCCCXXX, Nitriae, 1830.

Schematizmus farnosti. Dostupné online [2015-04-23]. <http://www.abu.sk/arcidieceza/farnosti/>.

STANČEK, Ľubomír. *Rímskokatolícka farnosť Panny Márie Nanebovzatej Bošáca*. Rukopis, 1986.

TUPÝ, Rastislav. Stručná história evanjelickej cirkvi v Zemianskom Podhradí. In DOVINA, Jaroslav (ed.). *Zemianske Podhradie v histórii 1997*. Zemianske Podhradie: Obecný úrad v Zemianskom Podhradí, 1997, s. 140 – 155.

Z DEJÍN KOSTOLA SV. BARTOLOMEJA A FARY V ČADCI

Alena KRKOŠKOVÁ

Abstract: *We wanted to point out the work for a certain historical period from the history of the Church of Sts. Bartholomew and parish in Čadca. We have not been able to get the material from the beginning of the church building to the present. That is why we tried to create an ordered whole with a time sequence from the obtained sources. We mainly came from canonical visits from the 18th and 19th centuries, also from the parish accounts of the 18th Century Čadca. An interesting part of the work is also a translation of the document from 1794, which was found in the repair of the tower of the church in the tower. This document is confirmed by Juraj Intibus, In 1794, a church tower was built in Čadca. Besides the construction of the tower, the document informs us about the current conditions in Chad, but also in the vicinity. An important part of the work is also part of the chapels and public sculptures in Čadca and near the surroundings.*

Key words: *Church st. Bartolomej in Čadci.*

Z dejín mesta Čadce

Mesto Čadca je centrom horných Kysúc. Kysuce už boli osídľované v neskorej dobe kamennej. Sídliská ležali v údoliach v blízkosti vodných tokov, ale aj vo vyšších polohách. Ďalšie nálezy pochádzajú z doby bronzovej, kedy časť Kysúc osídlili ľudia lužickej kultúry. Vyhľadávali polohy v tesnej blízkosti vodných tokov, aj na svahoch a na úpätiach vysokých vrchov. Ľud lužickej kultúry prenikol na Kysuce z juhu.[1]

Najstaršou priamou písomnou správou pre Kysuce je Belova listina z roku 1244, ktorou daroval Bohumírovi, synovi Sebeslava Kysuce – veľký majetok na západ od rieky Kysuca, ktorá vypĺňa územie medzi ňou, riečkou Divinkou a potokom Vranie. Je to v podstate územie neskoršieho budatínskeho panstva. Cez toto územie išla „*magna via*" prichádzajúca po pravom brehu Váhu k Budatínu a cez Jačatín (dnes Kysucké Nové Mesto). Bola to jediná priama cesta spájajúca Uhorsko so Sliezskom. Avšak významným obdobím pre osídlenie Kysúc bolo 14. a 15. storočie.[2] Na Kysuciach vznikali remeselnícke dielne, ktorí vyrábali predmety dennej spotreby (mäsiari, kováči, súkeníci). Na viacerých miestach vznikli vodné mlyny. Na začiatku 30. rokov 15. stor. sa stali Kysuce dejiskom vojnových konfliktov. V roku 1431 vtrhli husitskí Sirotkovia pod vedením Jána Čapka zo Sán zo Sliezska cez Kysuce do Žiliny, kde pravdepodobne ostala husitská posádka, ktorá žila zo svojho okolia, teda aj z Kysúc. Veliteľ žilinskej husitskej posádky, ruské knieža Fridrich, v marci 1434 cez Kysuce, Sliezsko a Poľsko sa pokúšal napadnúť Spiš. V 60. rokoch 15. storočia, keď Matej Korvín postupne ovládol Sliezsko sa územie Kysúc stalo strategicky dôležitým priestorom. Aj cez Kysuce na prelome rpkov 1470/1471 sa vracalo domov do Poľska vojsko poľského kráľa Kazimíra. V roku 1417 ešte celý chotár Čadce bol súčasťou chotára Krásna nad Kysucou. Písomne je osada Čadca doložená roku 1565 (Tczaczka) a ako dedina budatínskeho panstva roku 1572 (Wes Cziatcza). Najstaršou časťou má byť oblasť Podzávozu, Milošovej a Čadečky. Na jej čele bol valašský dedičný richtár. Nároky na územie obce si robilo aj tešínske kniežatstvo. V roku 1712 sa tu spomína 29 daňovníkov a 3 mlyny. V roku 1751 sa spomína aj škola. V roku 1769 sa skončili dlhotrvajúce spory o vlastníctvo tým, že Ján Nepomuk Sugoň predal svoju časť Mikulášovi Jozefovi Esterházymu a odvtedy patrila k strečnianskemu panstvu. 9. januára 1778 výsadnou listinou, vydanou Máriou Teréziou bola Čadca povýšená na mestečko (oppidum) s právom štyroch výročných trhov. Na čele mestečka bol volený richtár a 6 boželníkov. V Čadci existoval panský majer, píla a dom správy panstva. V roku 1850 mala 4013 slovenských katolíckych a 134 židovských (so synagógou) obyvateľov.[3] Kysuce až do konca feudalizmu patrili

[1] GERÁT, Rudolf: *Kysucká encyklopédia*. Čadca : Kysucké múzeum, 1994, s. 7.
[2] BEŇKO, Ján: Osídlenie Kysúc. In: *Správy a informácie*. Čadca: Kysuce, 1980, s. 8 – 9.
[3] MARSINA, Richard: *Kysucká encyklopédia*. Čadca : Kysuce, 1980, s. 13.

k najchudobnejším regiónom Slovenska. Svoje živobytie si chceli zabezpečiť poľnohospodárstvom, drevárstvom, drotárstvom a podomovým predajom.

Veľmi neoddeliteľnou súčasťou čadčianskej histórie bola uhorská šľachtická rodina Thurzovcov, pôvodom zo Spiša. František Thurzo prevzal roku 1563 bytčianske panstvo, ktoré zasahovalo až na Kysuce a na jeho území boli práve v časoch Thurzovcov trvale osídlené obce Turzovka a Olešná.[4]

K mestu Čadca neodmysliteľne patria aj jednotlivé osady. Tieto osady majú svoj pôvod pri valašskom a kopaničiarskom osídľovaní územia. Prvé osady zakladali valasi, ktorí prechádzali po horských hrebeňoch so svojimi stádami ako kočovníci. Kde našli miesto vhodné na pašu, tam si postavili jednoduché koliby s košiarmi a po vypasení trávy sa presťahovali na iné miesto. Cez zimu sa sťahovali do dolín, kde si cez leto pripravili seno pre svoje stáda a bývanie a potraviny pre seba. Ich obydlia s hospodárskymi stavbami sa postupne stávali základom ich trvalých sídiel. Tento spôsob osídľovania podporovali aj zemepáni, ktorí postupne valachov začleňovali do svojej správy a začali od nich vymáhať poddanské dane. Sprostredkovateľom medzi valachmi a panstvom bol valašský vojvoda, ktorého si volili valasi. V chotári Čadca sa takýmto spôsobom obsadzovalo územie od polovice 16. storočia.[5]

Cirkevný vývoj

Aj pri sledovaní vývoja cirkevnej organizácie môžeme vidieť, že intenzívne osídlenie Kysúc je pomerne neskoršie. Najstaršou písomne doloženou farou na Kysuciach (1332) je fara v Radoli, ktorá vznikla už v 13. storočí a zanikla možno už v druhej polovici 14. storočia, keď jej funkciu prevzala fara v Kysuckom Novom Meste. Fara v Radoli patrila k najmenším, ale fakt, že tu jestvoval starý farský kostol, ktorého filiálkami boli všetky dediny na Kysuciach vrátane Kysuckého Nového Mesta je presvedčivým dokladom jej starobylosti. (Nemožno tu vylúčiť ani pradávne kultové miesto).[6] V 14. storočí Kysuce patrili do Žilinského dekanátu Trenčianskeho archidiakonátu Nitrianskeho biskupstva. Podľa zachovaných dokladov bola to jediná fara na celých Kysuciach až do 16. storočia. V 17. storočí v súvislosti s upevňovaním postavenia katolíckej cirkvi vzniklo niekoľko nových fár. Na kysuckom území strečnianskeho panstva vznikli nové fary v Starej Bystrici (1667) a v Čadci (1674).[7]

Najstaršie dejiny kostola sv. Bartolomeja

Pôvodný drevený kostolík z roku 1674 bol veľmi jednoduchý, chudobný bez finančných prostriedkov okrem zvončeka. Bol vyzdobený rozličnými sochami a obrazmi. Mal dvojitý chór, oltár s maľovaným obrazom narodeného Ježiška. Mal tiež dva zvony, dva kalichy, jeden zlatý s paténou a druhý cínový. Duchovným pastierom v tomto období tu bol Ján Rybanský.[8]

Stavba nového kostola

V roku 1734 na mieste starého kostola bol postavený murovaný kostol, ktorý tu stojí dodnes a tiež je zasvätený sv. Bartolomejovi. Dĺžka kostola je 38 m a šírka je 16 m. Veža je vysoká 36 m. O stavbu tohto kostola sa postaral p. Juraj Imrichovič. Na tomto území vykonávali svoju misionársku činnosť aj jezuiti zo Žiliny, ktorých tu usadil ostrihomský arcibiskup Juraj Selepčéni. Patrónom nového kostola a fary sa stala rodina Esterházy, po svojom obrátení na katolícku vieru.[9] Esterházyovci boli významná šľachtická rodina v Uhorsku. Mikuláš Esterházy, manžel Uršuly Deršffy sa od roku 1626 stal majiteľom strečnianskeho panstva a hradu. Jeho potomkovia vlastnili časť hradu a panstva Strečno až do konca feudalizmu. Jeho zvyšky potom roku 1862 prenajali a roku 1868 predali veľkopodnikateľovi s drevom Leopoldovi Popperovi.[10] Kostol bol dostavaný postupne. Uvádza sa, že veža kostola bola dostavaná v roku 1778. Ale pri oprave veže kostola v roku 1984 sa našla listina, v ktorej sa píše, že veža bola postavená v roku 1794. V roku 1751

[4] GERÁT, Rudolf: *Čadčianske pľace*. Čadca : MAGMA, 2007, s. 10.
[5] GERÁT, Rudolf: *Kysuce a Kysučania*. Čadca : TYPO, 1999, s. 31-33.
[6] BEŇKO, Ján: Osídlenie Kysúc. In: *Správy a informácie*. Čadca: Kysuce, 1980, s.13.
[7] MARSINA, Richard: *Kysucká encyklopédia*. Čadca: Kysuce, 1994, s. 11.
[8] BELÁS, Ladislav: *História farnosti sv. Bartolomeja v Čadci, z kázní*. Rukopis.
[9] GERÁT, Rudolf: *Čadčianske pľace*. Čadca: Magma, 2007, s. 45.
[10] MARSINA, Richard: *Kysucká encyklopédia*. Čadca: Kysuce, 1994, s. 1.

a roku 1783 boli pristavené kaplnky z boku veže. Hlavný oltár je z roku 1762. Oltárny obraz sv. Bartolomeja maľoval Jozef Božetech Klemens. Obraz Panny Márie Nanebovzatej je ešte zo starého kostola. Sochy na oltári znázorňujú: sv. Joachima, sv. Annu, sv. pápeža Gregora Veľkého a v pozadí je obraz Zhodenia sv. Jána Nepomuckého z mosta. Socha Panny Márie nad vchodom kostola bol umiestnená v roku 1785. Kostol bol v minulosti renovovaný v roku 1836 a roku 1899.

Listina z roku 1794

Touto listinou potvrdzuje obilný frumentár Juraj Intibus, že roku 1794 bola v Čadci postavená veža kostola. Preklad listiny znie:

„*V mene Pánovom! Na pamäť budúcim!*

Roku 1794 v mesiaci júni štedrosťou Najjasnejšieho Jeho kniežacej dôstojnosti, pána kniežaťa, pána Mikuláša Esterházyho, titulárneho z Galanty v meste Čadca bola postavená táto nová prečnievajúca veža s prispením horlivosti, ochoty a práce farského ľudu: za biskupstva najvznešenejšieho a najdôstojnejšieho pána Františka Xavera Fuchsa, za veľadôstojného pána Lukáša Pažického, dekana a miestneho farára, za kaplána dôstojného pátra Kandida Pavlíka z radu svätého Františka Serafínskeho, za správy najvznešenejšieho pána župana Karola Esterházyho titulárneho z Galanty, za inšpektorátu vznešeného pána Jána Čavčanského, za vedenia urodzeného pána Ignáca Brichtu, za obilného zásobovateľa pána Juraja Intibusa, lesného správcu Ignáca Bartáka a richtára Jána Sýkoru. Boh nech všetkých požehná.“[11]

Pozoruhodnosti tohto roku:

Dňa 22. januára spomedzi živých odišiel na večnosť vznešený pán knieža Anton Esterházy z Galanty, premilý otec kniežaťa správcu, ktorému Boh nech dá večné odpočinutie. 6. mája vážený pán Matej Nandory v Budíne v kúpeli zamenil život za smrť. Vo Francúzsku pretrváva naďalej krutá vojna, kde bol rukami tohto bezbožného ľudu odstránený francúzsky kráľ Ľudovít XVI. aj s kráľovnou. V Poľsku vznikajú veľké vzbury. V zime boli neobvyklé povodne, na jar nepamätné sucho čo hrozí veľmi zlými následkami. Vežu staval tesársky majster Tomáš Roza a zápis urobil frumentár vznešeného správu strečnianskeho Juraj Intibus.

Majetok fary a fundátori omší pre farnosť v roku 1815:

Prvým fundátorom fary bol Juraj Beško, ktorý daroval 100 florénov, ktoré boli určené na 8 omší. Druhým bol Jozef Beško, ktorý daroval tiež 100 florénov za ktoré bolo odslúžených 8 omší. Posledným fundátorom bol Jozef Matlúch, ktorý pôvodne darov 150 florénov, avšak potom to bolo znížené na 31 grajciarov a boli odslúžené 2 omše. Od roku 1802 fare patrila Kňazovská roľa a lúka. Veľkosť role bola v štvorcovej siahe 11071,6. V dňoch 25. – 26. augusta 1813 bola povodeň, ktorá zničila 883,6 role. Výmera lúky v štvorcovej siahe bola 925,6 a pokosov bolo 6/8. Povodeň lúku nezasiahla.[12]

Stav kostola a fary podľa kanonickej vizitácie z roku 1828.

Dňa 14. septembra 1828 navštívil čadčiansku faru p. biskup Jozef Vurum. Ako vyzerala v tých časoch fara a kostol sa môžeme dozvedieť zo zápisu tejto návštevy. Tento kostol bol postavený v zadnej časti stredu mesta smerom na východ, na malom vŕšku, na mieste suchom a pred požiarmi bezpečnom. Mal obyčajnú kryptu bez oddelení s vchodom zo svätyne kostola – čo nesúhlasilo s vtedajšími kráľovskými nariadeniami. Pochovávalo sa do nej zriedka pre vysokú taxu 6 zlatých. S kostolom bol spojený priestranný cintorín. Na cintoríne boli staré i nové hroby, vzdialené na patričnú vzdialenosť od kostolných múrov, podľa vtedajších platných predpisov. Dospelí sa pochovávali za taxu 30 denárov a deti za 15 denárov. Cintorín zdobil umelecký kamenný kríž pred kostolom, postavený z nákladov farníkov. Bol tam aj cintorín mimo mesta, na štvrť hodiny cesty od kostola, ale kedy bol zriadený sa nevie. Mal dookola priekopu, bol na ňom kríž a pochovávalo sa do neho bez taxy. Na obidva cintoríny sa pochovávali len katolíci. Nepokrstené deti sa pochovávali na zvláštne miesto na obidvoch cintorínoch.

[11] Listina z roku 1794, farský archív Čadca.

[12] Vizitácia biskupa J. Vuruma z roku 1815, s. 1 – 11.

Vonkajšia stavba kostola

Kostol bol postavený z pevného materiálu a mal pevné múry. Strecha kostola bola v tom čase nová šindľová z roku 1827. Veža bola postavená z pevného materiálu vystavaná do výšky. Na veži bola tiež urobená nová dubová stolica na zvony z roku 1827, ktorú dal zhotoviť patronát a na tejto stolici boli zavesené 4 zvony: prvý mal 7 centov a biskup Ján Gustíni ho posvätil cti Najsvätejšej Trojice. Druhý mal 4 centy ku cti sv. Bartolomeja, ale bol puknutý a nezvonilo sa na ňom - bolo ho treba preliať. Tretí mal poldruha centa ku cti v. Lukáša evanjelistu a kostolu ho daroval čadčiansky farár Lukáš Pažický. Druhý a tretí zvon konsekroval biskup František Xaver Fuchs 18. augusta 1801. Štvrtý zvon vážil 90 libier. Okrem toho bol v okne veže malý zvon loretánsky, vážil 6 libier a darovala ho grófka Erdody, rodená Esterházy. Vežu ozdobovali hodiny, ktoré sa malo starať mesto o údržbu i opravu. Kľúče od kostola sa uchovávali na fare a kostol mal dobré uzavretie i uzamknutie. Nad svätyňou bola druhá vežička, ktorej vrchol zdobila pozlátená socha sv. Bartolomeja, držiaceho v pravej ruke nôž a v ľavej kožu (pokožku). Na tejto vežičke bol zvonček, ktorý vážil 30 uncií, ktorým sa zvonilo na pozdvihovanie a či bol posvätený nevedno. Veľký dobrodinec a podporovateľ kostola v Čadci bol páter jezuita Juraj Imrichovič. Pričinil sa o postavenie kostola a keď odišiel do Viedne ako predstavený Domu professov, poslal odtiaľ zdobenú medenú a pozlátenú monštranciu, cibórium, vzácny baldachýn, malý baldachýn na vystavovanie Najsvätejšej Sviatosti, 4 hodvábne zástavy a mnoho iných vecí obetoval kostolu. Tento kostol nebol do roku 1828 konsekrovaný.[13]

Kaplnky, verejné sochy a kríže

Ku kostolu boli v roku 1753 a roku 1783 pristavené dve kaplnky z pravej a ľavej strany kostolnej veže. Kaplnka sv. Kríža sa nachádzala napravo od kostolnej veže. Túto kaplnku dal postaviť Juraj Beško, bývalý tridsiatnik jazdy, Jozef Folkman, obilnár panstva Strečno. Základy kaplnky neboli zvonka podrývané a bola v nej malá krypta bez klenby, zatvárala sa len dreveným uzáverom a pochovávalo sa do nej za taxu 6 zlatých. Vchod do nej viedol zo samotnej kaplnky. Mala jeden oltár, na ktorom bol veľký kríž s Umučením a po stranách boli sochy Preblahoslavenej Matky Bolestnej, sv. Jána Evanjelistu a Márie Magdalény, ktorá kríž objímala. Sv. omša sa tu slúžila na sviatok Nájdenia Sv. Kríža a Povýšenia Sv. Kríža. V prvý piatok mesiaca sa slúžila sv. omša za zakladateľa kaplnky. Na ľavej stane veže bola postavená druhá kaplnka ku cti sv. Jána Nepomuckého. Túto kaplnku dal postaviť na vlastné náklady so súhlasom Vrchnosti Lukáš Pažický – vtedajší čadčiansky farár a kysuckonovomestský dekan. Na obraze hlavného oltára bol sv. Ján Nepomucký, ktorého obkľučovali zlaté lúče, dvaja anjeli držiaci svietniky so sviecami, ďalší dvaja anjeli sedeli pod obrazom, jeden držal kľúč a druhý zámok nad obrazom žiaril jazyk svätca medzi dvoma anjelmi, ktorí ukazovali písmená S a H. Mal 4 pozlátené svietniky medzi ktorými bol pozlátený kríž a prenosný oltárny kameň, ktorý konsekroval biskup Anton Révay.

V tom čase farnosť mala na starosti aj správu verejných sôch a krížov. K farnosti patrili 3 kamenné sochy sv. Jána Nepomuckého. Prvá bola pri verejnej ceste smerom na Horelicu. Postavil ju Ondrej Madaj, obyvateľ Čadce. Druhá stála v strede mesta pred budovou Provizória o ktorú sa starali úradníci Panstva a tiež na podstavci sochy zapaľovali svetlo v lampe cez oktávu sv. Jána Nepomuckého. Tretia socha sv. Jána Nepomuckého bola postavená nákladom farníkov v roku 1821 za riekou Kysuca u Luptovca. Sochu posvätil Ján Krstiteľ Bielek.

Prvý verejný kríž bol na cintoríne pri kostole z roku 1822. Bol postavený z milodarov veriacich a starostlivosťou bývalého čadčianskeho farára Jána Krstiteľa Bieleka s kamennými sochami Panny Márie, sv. Jána Evanjelistu a Márie Magdalény. Druhý kríž bol drevený na cintoríne mimo mesta a nie je isté kedy bol posvätený. Tretí kríž bol za mestom na ceste k Rakovej. Štvrtý bol na Podzávoze pri verejnej ceste smerom na Sliezsko postavený v roku 1825 Jánom Jedličákom. Vo filiálke Horelica postavil Jozef Beleš kríž s plechovým Umučením.[14]

[13] Vizitácia biskupa J. Vuruma z roku 1815, s. 1 – 11.
[14] Vizitácia biskupa J. Vuruma z roku 1815, s. 23 – 28.

Správcovia farnosti

V tom čase farárom v Čadci bol Ján Karell, narodil sa roku 1790 v Osuskom v Nitrianskej župe. Gramatické štúdia ukončil v Nitre a humanitné v Pešti a v Komárne. V roku 1809 bol prijatý do kléru a v roku 1815 bol ordinovaný za kňaza a okrem slovenskej reči ovládal i maďarčinu. Po vysviacke bol poslaný za kaplána do Papradna a odtiaľ v roku 1825 bol preložený za farára do Čadce. V nedeľu striedavo s kaplánom mával kázeň a spievanú omšu, poučenia pre deti aj dospelých. Pomocníkom mu bol aj kaplán. V tej dobe to bol Štefan Marko, ktorý sa narodil roku 1798 v Košeci v Trenčianskej župe. Gramatické štúdia absolvoval v Nitre, humanitné v Trenčíne a v roku 1816 bol prijatý do kléru a v roku 1822 vysvätený kňaza. Po vysviacke pôsobil v Považskej Bystrici, odtiaľ prešiel na Vysokú, neskôr pôsobil na Zákopčí a odtiaľ bol preložený do Čadce. Ich pomocníkmi vo výchove a v správe boli organista a kostolník. Organista bol aj učiteľom. V tej dobe pôsobil v Čadci Jozef Eustachius Valter. Okrem slovenského jazyka ovládal aj latinský a nemecký jazyk. Vykonával ešte aj funkciu mestského notára. Kostolníkom bol Martin Polanský, čadčiansky mešťan. Jeho povinnosťou bolo miništrovať obidvom kňazom, obliekať ich do posvätných rúch, zasviecovať sviečky na oltári, na pozdvihovanie zazvoniť, každý týždeň umývať a čistiť kostol.[15]

Život vo farnosti

Ľud v tejto farnosti bol okrem 134 Židov čisto katolícky a okrem slovenčiny neovládal žiadnu reč. Taká istá situácia bola i vo filiálke na Horelici. Život v tej dobe bol veľmi ťažký čo môžeme vidieť i pri vyučovaní. Rodičia sa snažili svoje deti vychovávať kresťansky, posielali ich do školy, na náboženstvo, ale v zime rodičia, ktorí bývali vo väčšej vzdialenosti, nemohli svoje deti posielať do školy, lebo pre chudobu im nemali čo obliecť. Farníci boli nábožní, k sviatostiam pristupovali aj okrem Veľkonočných sviatkov na významnejšie sviatky. Veriaci boli v duchovných záležitostiach poslušní, vždy sa snažili farárovi pomôcť, dávky mu odovzdávali pravidelne. Podľa súpisu duší, čo mal farár k dispozícii, bolo vo farnosti 3936 duší a na filiálke Horelica 1149 duší.

Farská budova

Farníci ju postavili roku 1778 z pevného materiálu – z dreva a tehál. Farár mal tri izby, kaplán jednu a farská čeľaď jednu. Fara mala aj jednu kuchyňu a jednu špajzu, pivnice boli dve s klenbami. Jedna bola väčšia na víno a druhá menšia na zeleninu. Ostatné budovy boli drevené – maštaľ pre kone, maštaľ pre kravy, jedna vozáreň, jedna dreváreň a dva chlievky. V tom čase fare patrilo aj humno, farský dvor s dvoma priľahlými farskými záhradami – zeleninovou a intravilálny pozemok.[16]

Život vo farnosti bol veľmi ťažký. Ale ako môžeme vidieť ľud spolu so svojím duchovným sa snažil žiť jednoducho, skromne. Spolu prijímali ťažkosti, spolu sa tešili z každodenných vecí, ktoré tvorili súčasť ich života, lebo vedeli, že všetko v živote dostávajú od Boha, ktorého stále cítili blízko seba.

Recenzent: doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Farský archív Čadca, listina z roku 1794.
Farský archív Čadca, vizitácia z roku 1815, s. 11 – 1.
Farský archív Čadca, vizitácia z roku 1815, s. 23 – 28.
BELÁS, Ladislav: *História farnosti sv. Bartolomeja v Čadci, z kázní*. Rukopis.
BEŇKO, Ján: Osídlenie Kysúc. In: *Správy a informácie.* Čadca: Kysuce, 1980, s. 8 – 9, 13.
MARSINA, Richard: *Kysucká encyklopédia*. Čadca: Kysuce, 1994, s. 1, 11.
GERÁT, Rudolf: *Kysuce a Kysučania*. Čadca : TYPO, 1999, s. 31 – 33, 45.

[15] GERÁT, Rudolf: *Kysuce a Kysučania*. Čadca : TYPO, 1999, s. 31 – 33.
[16] VELIČKA, Jaroslav: Čadca – Brána Kysúc a Slovenska, Čadca: Kysuce, 2002, s. 59.

GERÁT, Rudolf: *Čadčianske pľace*. Čadca : Magma, 2007, s.10, 31 – 33.
VELIČKA, Jaroslav: Čadca – Brána Kysúc a Slovenska. Čadca : Kysuce, 2002, s. 59.

MIGRAČNÁ KRÍZA V EURÓPE V ROKU 2015: ANALÝZA, ČÍSLA , FAKTY A MIGRAČNÁ POLITIKA

Peter LAZOR

Abstract: *Migration has become today an increasingly important phenomenon for European societies. Patterns of migration flows can change greatly over time, with the size and composition of migrant populations reflecting both current and historical patterns of migration flows. Combined with the complexity and long-term nature of the migrant integration process, this can present challenges to policymakers who need good quality information on which to base decisions. It is important that the statistics should go beyond the basic demographic characteristics of migrants and present a wider range of socio-economic information on migrants and their descendants.*

Key words: *Migration policy. Labour migration. Illegal migration. Imigration. Emigration. Asylum. Slovak Republic.*

Úvod

V posledných rokoch sa veľmi často stretávame s otázkou migrácie, ktorá sa stala fenoménom európskej spoločnosti a veľmi vážnym problémom, s ktorým sa musí vysporiadať nejedna krajina Európy. Migráciou označujeme proces, kedy jednotlivci i celé skupiny ľudí z rôznych dôvodov opúšťajú svoju krajinu a svoj domov. Súčasná mobilita ľudí je vyššia ako kedykoľvek predtým v novodobej histórii[1] a naďalej prudko stúpa, čím sa stáva jednou z určujúcich globálnych otázok 21. storočia. Z približne 200 štátov sveta skoro všetky sú zdrojové, tranzitné alebo cieľové územia pre migrantov.

Bližšie sa pozrieme na migračné pohyby vo svete a aktuálnu situáciu migrácie ľudí z rôznych krajín predovšetkým do Európy.

Základným zdrojom, o ktorý sa oprieme budú údaje a štatistiky Eurostatu – štatistického úradu Európskeho spoločenstva, Medzinárodnej organizácie pre migráciu – IOM, Európskeho policajného úradu – EUROPOLU, údaje pohraničnej agentúry EU FRONTEX a štatistické údaje Prezídia Policajného zboru, Úradu hraničenej a cudzineckej polície, ako aj aktuálne údaje Európskej komisie.

Rok 2015 v znamení migrácie

Rok 2015 sa niesol v znamení veľkých migračných pohybov. Aj preto sa 23. apríla konal v Bruseli mimoriadny summit EÚ k migrácii. Európska únia sa rozhodla strojnásobiť prostriedky pre operácie agentúry Frontex v Stredozemnom mori. O zvolanie summitu požiadalo Taliansko po tom, čo pri líbyjskom pobreží zahynulo približne 1200 ľudí pri snahe dostať sa do Európy.[2]

V roku 2015 sa do niektorej z 28 členských krajín EÚ prisťahovalo celkom 4,7 milióna ľudí. Pokiaľ ide o prisťahovalectvo z nečlenských krajín EÚ do niektorej z krajín EÚ, počet ľudí bol 2,7 milióna. V tom istom roku Nemecko zaznamenalo najväčší celkový počet prisťahovalcov (1 543,8 tis.), nasledovalo Spojené kráľovstvo (631,5 tis.), Francúzsko (363,9 tis.), Španielsko (342,1 tis.) a Taliansko (280,1 tis.).

Nemecko zaznamenalo aj najvyšší počet emigrantov v roku 2015 (347,2 tis.), nasledovalo Španielsko (343,9 tis.), Spojené kráľovstvo (299,2 tis.), Francúzsko (298 tis.) a Poľsko (258,8 tis.). Celkom 17 členských štátov EÚ uviedlo viac imigrácie ako emigrácie v roku 2015, ale v Bulharsku,

[1] Porov. DIVINSKÝ, B.: *Migračné trendy v Slovenskej republike po vstupe krajiny do EÚ (2004 – 2008)*. Bratislava : Medzinárodná organizácia pre migráciu, 2009, s. 12.

[2] Porov. TASR: *Rok 2015 v znamení katastrof a terorizmu: Stali sa udalosti, ktoré navždy zmenili svet*. <http://www.topky.sk/cl/13/1515453/Rok-2015-v-znameni-katastrof-a-terorizmu--Stali-sa-udalosti--ktore-navzdy-zmenili-svet>. (28.12.2017).

Írsku, Grécku, Španielsku, Chorvátsku, na Cypre, Poľsku, Portugalsku, Rumunsku, Lotyšsku a Litve počet emigrantov prekročil počet prisťahovalcov.[3]

Preto Európska komisia 13. mája 2015 navrhla v rámci európskej migračnej agendy rozsiahlu stratégiu, ktorej cieľom bolo riešiť bezprostredné výzvy vyplývajúce z aktuálnej krízy a zároveň zaistiť, aby mala EÚ k dispozícii nástroje, ktoré by jej umožnili lepšie riadiť migráciu zo strednodobého a dlhodobého hľadiska, a to v oblasti neregulárnej migrácie, hraníc, azylu a legálnej migrácie.[4]

Migračné toky do Európy

Súčasný hospodársky, politický, demografický a environmentálny medzinárodný kontext urobil EÚ atraktívnym miestom pre pravidelných a neregulárnych migrantov, ako aj pre vnútorných migrantov, ktorí hľadajú zamestnanie ďaleko od svojich domovských krajín. V roku 2013 Eurostat oznámil, že do jedného z členských štátov EÚ-28 bolo prisťahovaných celkom 3,4 milióna osôb a medzi nimi asi 6,1 tisíc osôb bez štátnej príslušnosti. K 1. januáru 2014 bol počet občanov nečlenských krajín EÚ, ktorí boli občanmi EÚ, 19,6 milióna, čo predstavuje 3,9% obyvateľov EÚ s mediánom veku 28 rokov. Okrem toho bolo v jednom z členských štátov EÚ s občianstvom v inom členskom štáte EÚ 14,3 milióna interných migrantov.[5]

Politická a hospodárska neistota v Sýrii, Líbyi, Pakistane a Afganistane zmenila Európu na bezpečnejšie miesto pre stovky tisíc utečencov a nelegálnych migrantov. V roku 2013 Eurostat nahlásil 435 000 žiadostí o azyl a v roku 2014 625 000 osôb s viditeľne vyšším počtom žiadateľov o azyl do roku 2015 na základe veľkého počtu ľudí, ktorí v prvej polovici tohto roka vstúpili do Grécka a Talianska.[6]

Podľa najnovších údajov Eurostatu sa každoročne zvyšuje pracovná migrácia do EÚ. Najväčší počet migrantov sú nízkokvalifikovaní a nekvalifikovaní pracovníci v poľnohospodárstve, výrobe, stavebníctve, domácej práci a službách. Tento veľký jav pracovnej mobility do EÚ prináša v niektorých prípadoch zneužívajúce a podvodné pracovné praktiky, ktoré zvyšujú riziko prijatých osôb, aby skončili s určitou formou práce alebo sexuálneho zneužívania. V roku 2014 diskusie o právnych dokumentoch prijaté na 103. medzinárodnej konferencii práce vytvorili jasné prepojenie medzi obchodovaním s ľuďmi a nútenou prácou. Existuje spoločná medzinárodná zodpovednosť vlád a zamestnávateľov na ochranu pracovníkov pred podvodnými a zneužívajúcimi praktikami, ktoré môžu skončiť formou moderného otroctva.

Uznáva sa, že najviac rozvinuté krajiny sú najväčšie svetové trhy s nelegálnym tovarom a službami. Korupcia, nátlak a účinná logistika zločineckých sietí spôsobili, že nadnárodný organizovaný zločin je jedným z najsofistikovanejších a najziskovejších podnikov na svete. Keďže obchodovanie s ľuďmi je nadnárodným zločinom, štáty EÚ sa musia pozerať za svoje hranice, aby narušili tak dopytové trhy, ako aj zločinecké skupiny s cieľom chrániť ich zvrchovanosť, posilniť ich bezpečnosť a právny štát.

V súčasnosti čelí Európa po druhej svetovej vojne situácii najväčšieho počtu utečencov a nelegálnych migrantov. Títo ľudia sú mimoriadne zraniteľní voči obchodovaniu s ľuďmi na nútenú prácu a sexuálne zneužívanie. Keďže moderné otroctvo sa stalo hrozbou, ktorá postihuje všetky členské štáty EÚ, majú spoločnú zodpovednosť za reakciu na tento jav. Sú schopní hľadať nové a

---

[3] Porov. DIVINSKÝ, B.: *Migračné trendy v Slovenskej republike po vstupe krajiny do EÚ (2004 – 2008)*. Bratislava : Medzinárodná organizácia pre migráciu, 2009, s. 12.

[4] Porov.: EURÓPSKE NOVINY: *Komisia: Migrácia ešte stále vyvoláva u našich občanov najväčšie obavy.* <https://europskenoviny.sk/2017/11/17/komisia-migracia-este-stale-vyvolava-u-nasich-obcanov-najvacsie-obavy/>. (28.12.2017).

[5] Porov.: TABUSCA, S.M.: *Trafficking in Persons, a Threat to Human Security In The Developed Countries. The Case of European Union In the Era of Globalization 2015.* Bucharest : Romanian Academy - Institute for World Economy: National Strategies Observer No.2/Vol.1, 2015, s. 11.

[6] Porov.: TABUSCA, S.M.: *Trafficking in Persons, a Threat to Human Security In The Developed Countries. The Case of European Union In the Era of Globalization 2015.* Bucharest : Romanian Academy - Institute for World Economy: National Strategies Observer No.2/Vol.1, 2015, s. 11.

inovatívne stratégie? Sú inštitúcie EÚ a vlády členských štátov schopné nájsť účinné reakcie na obchodovanie s ľuďmi?[7]

Príčiny migračných pohybov

Príčiny alebo faktory migračných pohybov obyvateľstva sa najčastejšie rozdeľujú na vysťahovalecké (emigračné) a prisťahovalecké (imigračné). Ako emigračné faktory môžu pôsobiť náhle a silné zmeny prírodného prostredia, ako napr. záplavy, sopečná činnosť, zemetrasenia, ekonomické faktory, politické, náboženské dôvody a pod. Takisto pôsobia aj imigračné faktory. Tu môžeme spomenúť lacnú pôdu, voľné pracovné miesta a ďalšie.

Pri pohyboch európskeho obyvateľstva do zámoria pozorujeme pôsobenie skôr ekonomických a demografických emigračných faktorov, najmä prebytok obyvateľstva v Európe. Dôležitým imigračným faktorom bol spočiatku neobmedzený rozsah pôdy, nové možnosti získania pracovných miest a pod.[8]

No veľmi dôležitým faktorom je neraz strach o holý život. Ľudia utekajú pred vojnou a násilým. V rokoch 2015 a 2016 zaznamenala EÚ bezprecedentný prílev utečencov a migrantov. Do krajín Európskej únie prišiel viac ako milión osôb, pričom väčšina z nich utekala pred vojnou a terorom v Sýrii a ďalších krajinách.9

Môžeme povedať, že súčasná migračná kríza je živená vojnami na Blízkom východe. V hre sú ale aj ďalšie sily, ktoré povedú k tomu, že imigrácia do Európy zostane znepokojujúcim javom aj dlho po ukončení vojny v Sýrii.

Ďalším dôležitým faktorom je to, že Európa je kontinent, ktorý je síce bohatý, ale starne a ktorého obyvateľstvo početne stagnuje. V protiklade k tomu sú spoločnosti v Afrike, na Blízkom východe a v južnej Ázii, ktoré sú mladšie a chudobnejšie a ktorých počet obyvateľov sa veľmi rýchlo zvyšuje.

Tak napríklad v čase vrcholu imperiálnej éry v roku 1900 európske krajiny predstavovali okolo 25 percent svetovej populácie. Terajších zhruba 500 miliónov obyvateľov Európskej únie tvorí len okolo siedmich percent svetovej populácie. Oproti tomu napríklad v Afrike žije teraz viac ako miliarda ľudí. Podľa OSN tam bude v roku 2050 takmer 2,5 miliardy obyvateľov.[10]

V Egypte sa populácia od roku 1975 zdvojnásobila a v krajine dnes žije vyše 80 miliónov ľudí. Obyvateľov v Nigérii bolo v roku 1960 okolo 50 miliónov. Teraz ich je viac ako 180 miliónov a do roku 2050 tu má žiť viac ako 400 miliónov ľudí.

Možnou reakciou Európy je pripustiť, že imigrácia zo zvyšku sveta je nevyhnutná a je potrebné plne ju prijať. Európske ekonomiky sú zadlžené a potrebujú príliv mladých a novú dynamiku.[11]

Prisťahovalci podľa pohlavia, veku a získaného občianstva

Pokiaľ ide o rodové rozloženie prisťahovalcov do členských štátov EÚ v roku 2015, bolo mierne viac mužov ako žien (56% v porovnaní so 44%). Členským štátom, ktorý vykazoval najvyšší podiel mužských prisťahovalcov, bolo Nemecko (63%); Naopak najvyšší podiel žien bol zaznamenaný na Cypre (57%).

---

[7] Porov.: TABUSCA, S.M.: *Trafficking in Persons, a Threat to Human Security In The Developed Countries. The Case of European Union In the Era of Globalization 2015.* Bucharest : Romanian Academy - Institute for World Economy: National Strategies Observer No.2/Vol.1, 2015, s. 11.

[8] Porov.: TASR: *Migrácia a mechanický pohyb obyvateľstva.* <http://www.infoweby.sk/referaty/10-mechanicky-pohyb>. (20.12.2017).

[9] Porov.: EURÓPSKA KOMISIA: *EÚ a Migračná kríza.* Brusel : Európska komisia, Generálne riaditeľstvo pre komunikáciu, Informácie pre občanov, 2017. <http://publications.europa.eu/webpub/com/factsheets/migration-crisis/sk/>. (28.12.2017).

[10] Porov.: TASR: *Masová migrácia do Európy sa nedá zastaviť: Toto sú príčiny ďalšieho prílevu utečencov.* <http://www.topky.sk/cl/1000851/1521193/Masova-migracia-do-Europy-sa-neda-zastavit—Toto-su-priciny-dalsieho-prilevu-utecencov>. (28.12.2017).

[11] Porov.: TASR: *Masová migrácia do Európy sa nedá zastaviť: Toto sú príčiny ďalšieho prílevu utečencov.* <http://www.topky.sk/cl/1000851/1521193/Masova-migracia-do-Europy-sa-neda-zastavit—Toto-su-priciny-dalsieho-prilevu-utecencov>. (28.12.2017).

Prisťahovalci do členských štátov EÚ v roku 2015 boli v priemere oveľa mladší ako celkový počet obyvateľov, ktorí už majú bydlisko v krajine určenia. Dňa 1. januára 2016 bol priemerný vek celkovej populácie v EÚ-28 42,6 roka. Naproti tomu stredný vek prisťahovalcov do EÚ-28 v roku 2015 bol 27,5 rokov.

Najvyšší počet cudzích štátnych príslušníkov žijúcich v členských štátoch EÚ k 1. januáru 2016 bolo v Nemecku (8,7 milióna osôb), Spojenom kráľovstve (5,6 milióna), v Taliansku (5,0 milióna), Španielsku (4,4 milióna) a Francúzsko (4,4 milióna).[12]

Taliansko malo najvyšší počet osôb, ktoré nadobudli občianstvo v roku 2015, na úrovni 178,0 tis. Ďalšie najvyššie úrovne získania občianstva boli v Spojenom kráľovstve (118,0 tis.), Španielsku (114,4 tis.), Francúzsku (113,6 tis.) a Nemecku (110,1 tis.).

Rovnako ako v predchádzajúcich rokoch najväčšou skupinou nových občanov v členských štátoch EÚ boli v roku 2015 obyvatelia Maroka (86,1 tisíc), nasledovali obyvatelia Albánska (48,4 tis.), Turecka (35,0 tis.), Indie (31,0 tis.) a Pakistanu (26,3 tis.).[13]

Krajiny, z ktorých prichádzajú migranti do Európy

Podľa štatistík Eurostatu tvorili ***žiadatelia o azyl*** na území EU plus Schengenu ***v roku 2014*** 625-tisíc ľudí.[14] Približne 25% z toho tvorili imigranti z Európy – predovšetkým z Balkánu (Kosovo, Albánsko, Macedónsko, Srbsko, Bosna), Ruska, Ukrajiny a Kaukazu (Gruzínsko, Arménsko).

Podľa prezídia Policajného zboru, Úradu hraničenej a cudzineckej polície, našu hranicu prekročilo v roku 2014 najviac občanov z Ukrajiny, Srbska, Ruska, Vietnamu a Číny. V nasledujúcich rokoch bolo poradie krajín rovnaké.[15]

Ďalších 20% tvorili občania vojnou zmietanej Sýrie a nasledujúcich 20% imigranti z iných moslimských krajín Stredného Východu a príľahlých oblastí. Ide predovšetkým o krajiny vojnou zmietaného Afganistanu a Iraku, extrémne chudobného Pakistanu, z diktatúr v Sudáne, Iráne, Egypte a Azerbajdžane, z okupovanej Palestíny a Západnej Sahary, ako aj z tradičných imigrantských štátov – Turecka, Alžírska, Maroka a Tuniska. Občania Sýrie boli v roku 2014 v poradí sedemnástou krajinou, z ktorej najviac občanov prekročilo naše hranice. V roku 2015 bola Sýria na siedmom mieste a v prvom polroku 2017 na dvanástom mieste.

Asi 11% tvorili imigranti z východnej Afriky. Patria tu krajiny ako Eritrea, Etiópia a Uganda, kde vládne totalitná diktatúra, ale aj občianskou vojnou zmietané Somálsko a Južný Sudán. Ďalších 11% imigranti zo Západoafrického hospodárskeho spoločenstva – ECOWAS (predovšetkým z Nigérie, Mali, Gambie, Guiney, Senegalu, Ghany a Pobrežia Slonoviny).

Napokon asi 5% z krajín južnej a východnej Ázie (z Bangladéša, Srí Lanky, Číny), asi 2% z krajín strednej a južnej Afriky (DR Kongo, Kamerun, Angola, Rep. Kongo, Stredoafrická republika, Čad, Zimbabwe) a asi 1% z Ameriky a Pacifiku (Haiti, Kuba). Zostávajúce 4% nie je možné identifikovať.

Čo se týka spôsobu ***prílivu imigrantov***, podľa údajov pohraničnej agentúry EU FRONTEX sa ***v roku 2014*** do Európy dostalo cez Stredozemné more asi 220-tisíc a Balkánskou cestou takmer 65-tisíc ľudí.[16]

---

[12] Porov.: EUROSTAT PRESS OFFICE: *Statistics explained; Main statistical findings, Migrations flows 2017.* <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics>explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics#Migration_flows>. (08.12.2017).

[13] Porov.: EUROSTAT PRESS OFFICE: *Statistics explained; Main statistical findings, Migrations flows 2017.* <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics>explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics#Migration_flows>. (08.12.2017).

[14] Porov.: EUROSTAT PRESS OFFICE: *Asylum in the EU .The number of asylum applicants in the EU jumped to more than 625 000 in 2014.* <http://ec.europa.eu/eurostat/documents/2995521/6751779/3-20032015-BP-EN.pdf/35e04263-2db5-4e75-b3d3-6b086b23ef2b>. (09.01.2018).

[15] Porov. ÚHCP PPZ: *Štatistický prehľad legálnej a nelegálnej migrácie v Slovenskej republike.* Bratislava : Odbor analýzy rizík a koordinácie Úradu hraničenej a cudzineckej polície Prezídia Policajného zboru, 2014, s. 10.

[16] Porov. GARASSY, L.: *Odkiaľ imigranti prúdia a kam mieria?* <https://garassy.blog.sme.sk/c/387511/odkial-imigranti-prudia-a-kam-mieria.html>. (10.12.2017).

Z imigrantov ***po mori*** tvorili polovicu občania Sýrie a dvojice východoafrických krajín – Eritrey a Somálska (Sýria 30% resp. Eritrea a Somálsko spolu 19%). Ďalších 12% tvoria občania troch západoafrických krajín (Mali, Gambia a Nigéria) a 14% občania iných krajín Čiernej Afriky (predovšetkým zo Sudánu, DR Konga, Kamerunu, Nigeru, Čadu, Stredoafrickej republiky, Senegalu, Guiney, Ghany a Pobrežia Slonoviny). Afgánci tvorili 6% a Palestínci 3% imigrantov po mori, zatiaľ čo ostatných 16% predstavovali občania mnohých iných krajín sveta a neidentifikovateľní.

Zloženie imigrantov ***Balkánskou cestou*** v roku 2014 bolo jednoduchšie. Celých 50% tvorili prevažne albánski a rómski imigranti z Kosova a Albánska. Sýrčania tvorili 20%, Afgánci 15% a zostávajúcich 15% bola zmes ľudí z rôzných iných krajín.*17*

V prvom polroku roku 2015 dorazilo podľa údajov Medzinárodnej organizácie pre migráciu – IOM do Grécka (Balkánskou cestou) viac než 140-tisíc imigrantov a do Talianska (cez Stredozemné more) asi 90-tisíc.

Na ***Stredomorskej ceste*** tvorili polovicu imigranti zo štyroch krajín – troch východoafrických (Eritrea 25%, Somálsko 7% a Sudán 6%) a zo západoafrickej Nigérie (12%). Naopak, Sýrčania tvorili len 5% ľudí.

Na Balkánskej ceste ***cez Grécko*** (tj. bez imigrantov zo samotného Balkánu) tvorili občania Sýrie a Iraku dve tretiny imigrantov (Sýria 61% resp. Irak 4%). Takmer 30% tvorili občania Afganistanu a Pakistanu (23% resp. 6%).[18]

Poslednou štatistikou bude podiel na takmer 65-tisíc imigrantoch registrovaných ***v Maďarsku*** za ***prvý polrok roku 2015***. Dve pätiny tvorili prevažne albánski a rómski obyvatelia Kosova. Tretinu predstavovali občania Afganistanu, Pakistanu a Bangladéša (27%, 5% resp. 2%) a pätinu občania Sýrie a Iraku (17% resp. 5%). Ostatných asi 7% tvorili občania mnohých iných štátov.

Z posledných dvoch štatistík ***prvého polroku 2015*** (Grécko a Maďarsko) je možné usúdiť, že asi polovicu všetkých imigrantov ***Balkánskou cestou*** tvorili stále prevažne albánski a rómski prisťahovalci z Kosova, Albánska, Macedónska a Srbska. Štvrtinu zrejme tvorili utečenci zo Sýrie a Iraku a ďalšiu štvrtinu ľudia z Afganistanu, Pakistanu a Bangladéša.[19]

Kam utečenci a imigranti mieria

Podľa údajov EUROSTATu mierila v roku 2014 bezkonkurenčná väčšina imigrantov ***z Balkánu*** (Srbska, Macedónska, Albánska) ***do Nemecka*** a nemecky hovoriacich krajín (Rakúska, Švajčiarska). Výnimkou boli ***obyvatelia Kosova***, ktorí vo väčšine mierili do krajín na hranici Schengenu (***do Maďarska***).

Z imigrantov ***z východnej Európy*** (Rusko, Ukrajina) mierila asi tretina do ***Nemecka*** a nemecky hovoriacich krajín, štvrtina do krajín bývalého východného bloku (***Poľsko***, ***Česko***, Pobaltie) a pätina do ***Francúzska*** a Beneluxu.

Utečencov a imigrantov z mimoeurópskych krajín možno zaradiť do štyroch skupín:

Prvú skupinu tvoria utečenci z vojnou zmietanej ***Sýrie, Iraku a Somálska*** a z totalitného režimu v ***Eritrei***, z ktorých tamer polovica smeruje do ***Nemecka*** a nemecky hovoriacich krajín a tretina ďalej do ***Škandinávie*** (predovšetkým ***Švédska***). Zatiaľ čo utečenci zo Sýrie a Iraku sa pohybujú prevažne balkánskou cestou, z Eritrey a Somálska cestou stredomorskou.

Druhú skupinu tvoria imigranti z extrémne chudobného ***Afganistanu, Pakistanu a Bangladéša***, z ktorých dve pätiny žiadali o azyl v krajinách na juhovýchodnej hranici EÚ (***Maďarsko***, ***Grécko***, Bulharsko).

---

[17] Porov.: TELEGRAPH NEWS: *Mapped: How the way migrants come to Europe has changed in 10 years.* <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/11890892/Mapped-How-the-way-migrants-come-to-Europe-has-changed-in-the-10-years.html>. (10.12.2017).

[18] Porov.: TELEGRAPH NEWS: *Mapped: How the way migrants come to Europe has changed in 10 years.* <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/11890892/Mapped-How-the-way-migrants-come-to-Europe-has-changed-in-the-10-years.html>. (10.12.2017).

[19] Porov. GARASSY, L.: *Odkiaľ imigranti prúdia a kam mieria?* <https://garassy.blog.sme.sk/c/387511/odkial-imigranti-prudia-a-kam-mieria.html>. (10.12.2017).

Tretia skupina sa skladá z krajín Západoafrického hospodárskeho spoločenstva (ECOWAS) (***Nigéria, Mali, Gambia, Senegal***). Podobne ako u druhej skupiny, i oni žiadali o azyl na hranici EU, ale na tej južnej (***Taliansko***, Španielsko).

Štvrtú skupinu tvoria jednak obyvatelia niektorých francúzskych kolónií v Afrike (***DR Kongo, Guinea***), ale aj imigranti z utlačovaných národnostných menšín (Darfúrci zo ***Sudánu***, Tamili zo ***Srí Lanky***), ktorí žiadali o azyl z veľkej časti vo ***Francúzsku*** a krajinách Beneluxu.[20]

Fakty a čísla o svetovej migrácii podľa IOM

Podľa odhadu organizácie, celkový počet medzinárodných migranotov vzrástol za posledné roky z odhadovaných 152 miliónov v roku 1990 na 173 miliónov v roku 2000 a až na 244 miliónov osôb v súčasnosti. Počet ľudí, ktorí migrovali do zahraničia, sa tak od roku 2000 do roku 2015 zvýšil o 41 %.[21]

V prípade, že by medzinárodní migranti založili štát, vytvorili by po Číne, Indii, USA a Indonézii piatu najľudnatejšiu krajinu sveta. V zistení organizácie sa ďalej uvádza, že jedna z 30 osôb vo svete je v súčasnosti migrant, ktorý žije za hranicami svojej domovskej krajiny; v roku 1990 sa za migranta považovala jedna z 35 osôb.[22]

Percentuálny podiel migrantov na svetovej populácii vzrástol z 2,9 % v roku 1990 na 3,3 % v súčasnosti. Ku krajinám s vyšším percentuálnym podielom migrantov patria napríklad Spojené arabské emiráty (88 %), Katar (75 %), Kuvajt (74 %) či Singapur (45 %), z európskych krajín Lichtenštajnsko (63 %) a Luxembursko (44 %). Ku krajinám s nízkym percentuálnym podielom migrantov patrí napríklad India a Haiti (po 0,4 %), Eritrea a Peru (po 0,3 %), Somálsko a Filipíny (po 0,2 %), Čína, Indonézia, Mjanmarsko či Vietnam (po 0,1 %), z krajín EÚ Litva, Slovensko, Bulharsko, Rumunsko a Poľsko.[23]

Odhadovaný počet vnútorných migrantov (t. j. migrantov v rámci krajiny, ktorej sú občanmi) je 763 miliónov.[24] Spolu s medzinárodnými migrantmi je na svete asi miliarda migrantov – každý siedmy človek je migrant.

Viac ako polovica medzinárodných migrantov žije v desiatich krajinách sveta.[25] Dve tretiny (67 %) všetkých medzinárodných migrantov v roku 2015 žilo v 20 krajinách. Najviac medzinárodných migrantov žije v Spojených štátoch amerických (46,6 milióna, resp. 19,1 percenta všetkých migrantov), nasleduje Nemecko s 12 miliónmi migrantov, Ruská federácia (11,6 milióna), Saudská Arábia (10,1 milióna), Veľká Británia (8,5 milióna), Spojené arabské emiráty (8,1 milióna), Kanada

---

[20] Porov. GARASSY, L.: *Odkiaľ imigranti prúdia a kam mieria?* <https://garassy.blog.sme.sk/c/387511/odkial-imigranti-prudia-a-kam-mieria.html>. (10.12.2017).

[21] Porov. UNITED NATIONS: *Population Division, Department of Economic and Social Affairs (UN DESA) – Trends in International Migrants Stock: The 2015 Revision (POP/DB/MIG/Stock/Rev.2015, Table 1)*. <http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/data/UN_MigrantStockTotal_2015.xlsx>. (08.12.2017).

[22] Porov.: EUROSTAT PRESS OFFICE: *Statistics explained; Main statistical findings, Migrations flows 2017.* Table 1. <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics>explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics#Migration_flows> (08.12.2017).

[23] Porov.: EUROSTAT PRESS OFFICE: *Statistics explained; Main statistical findings, Migrations flows 2017.* Table 3. <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics>explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics#Migration_flows> (08.12.2017).

[24] Porov.: UN DESA: *Cross-national comparisons of internal migration: An update on global patterns and trends. Technical Paper No. 2013/1*. New York : United Nations, 2013. <http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/technical/TP2013-1.pdf>. (09.01.2018).

[25] Porov.: EUROSTAT PRESS OFFICE: *Statistics explained; Main statistical findings, Migrations flows 2017.* <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics>explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics#Migration_flows> Table 1. International Migration Wallchart 2015. (08.12.2017).

(7,8 milióna), Francúzsko (7,7 milióna), Austrália (6,7 milióna) a Španielsko, v ktorom žije 5,8 milióna migrantov (vrátane ľudí narodených mimo krajiny, ktorých sú teraz občanmi).[26]

Najatraktívnejšou destináciou pre migrantov je Európa. V roku 2015 tu žila skoro jedna tretina z celkového počtu medzinárodných migrantov. Nasleduje Ázia (75 miliónov) a Severná Amerika (54 miliónov).[27]

Ázijský región predstavuje destináciu s najväčším nárastom medzinárodných migrantov od roku 2000. Ich počet do roku 2015 vzrástol o 26 miliónov, za tento nárast môže najmä dopyt po zahraničnej pracovnej sile v krajinách ropného priemyslu v západnej Ázii a v ekonomicky rýchlo rastúcich krajinách juhovýchodnej Ázie ako napríklad Malajzia, Singapur či Thajsko.[28]

Pokiaľ ide o percentuálny podiel žien medzi migrantmi vo svete29, v roku 2015 tvorili ženy viac ako polovicu medzinárodných migrantov v 101 krajinách sveta. Medzi krajinami s najväčším zastúpením žien medzi migrantmi bol Nepál, Moldavsko, Lotyšsko, Estónsko, Poľsko či Čierna Hora.

Z hľadiska priemerného veku všetkých medzinárodných migrantov,[30] jeden zo šiestich medzinárodných migrantov (15 % z globálneho počtu migrantov) má menej ako 20 rokov. Takmer tri štvrtiny celkovej populácie migrantov (177 mil.) sú v ekonomicky aktívnom veku od 20 do 64 rokov.[31]

Napokon z hľadiska odhadovaného počtu utečencov vo svete[32], spolu s 38,2 milióna vnútorne vysídlených osôb je na svete 59,5 milióna utečencov, žiadateľov o azyl a vnútorne vysídlených osôb. Viac ako polovica (53 %) všetkých utečencov na svete pochádza zo Sýrie (3,88 milióna), Afganistanu (2,59 milióna) a Somálska (1,11 milióna). Väčšinu utečencov vo svete prijalo Turecko (1,59 milióna) a malý počet krajín – Pakistan (1,51 milióna), Libanon (1,15 milióna), Irán (0,98 milióna), Etiópia (0,66 milióna) a Jordánsko (0,65 milióna).

Najväčší počet utečencov v pomere k domácemu obyvateľstvu je v Libanone – 232 z 1 000 ľudí na území tejto krajiny je utečencom.

V štátoch Európskej únie žiadalo v roku 2014 o azyl vyše 625-tisíc ľudí, čo je o 191-tisíc (44 %) viac ako v predošlom roku. Najväčšiu skupinu žiadateľov (1/5) tvorili utečenci zo Sýrie (122 790 žiadostí o azyl), nasledovali občania Afganistanu (41 305 žiadostí), Kosova (37 875 žiadostí) a Eritrey (36 990 žiadostí).[33]

---

[26] Porov.: EUROSTAT PRESS OFFICE: *Statistics explained; Main statistical findings, Migrations flows 2017.* <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics>explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics#Migration_flows> Table 1.(08.12.2017).

[27] Porov.: EUROSTAT PRESS OFFICE: *Statistics explained; Main statistical findings, Migrations flows 2017.* <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics>explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics#Migration_flows> Table 1.(08.12.2017).

[28] Porov.: UN DESA : *Population Facts No. 2013/2.* New York: United Nations, 2013. <http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/popfacts/popfacts_2013-2.pdf>. (09.01.2018).

[29] Porov.: EUROSTAT PRESS OFFICE: *Statistics explained; Main statistical findings, Migrations flows 2017.* <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics>explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics#Migration_flows> Table 4. (08.12.2017).

[30] Porov.: UN DESA: *World Population Prospects, The 2015 Revision, a International Migration Wallchart 2015.* New York: United Narions, 2013. <http://esa.un.org/unpd/wpp/publications/files/key_findings_wpp_2015.pdf ahttp://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/wallchart/docs/MigrationWallChart2015.pdf)>. (09.01.2018).

[31] Porov.: UN DESA: *Trends in International Migrants Stock: The 2015 Revision (POP/DB/MIG/Stock/Rev.2015, Table 6)* New York: United Nations, 2013.
<http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/data/UN_MigrantStockByAge_2015.xlsx>. (09.01.2018).

[32] Porov.: UNHCR: *World at War, Global Trends 2014.* <http://unhcr.org/556725e69.html>. (09.1.2018). Počet zahŕňa aj 5,1 milióna palestínskych utečencov pod mandátom Agentúry OSN pre pomoc palestínskym utečencom na Blízkom východe (UNRWA).

[33] Porov.: BITOULAS, A.: *Population and social conditions. Data in Focus 3/2015.* s. 5.

Tretina utečencov, ktorí žiadajú o azyl v Európe, podá svoju žiadosť v Nemecku (v roku 2014 vyše 200-tisíc). V pomere k domácemu obyvateľstvu najviac ľudí hľadá medzinárodnú ochranu vo Švédsku.[34]

Imigračná politika Európskej únie

Európska únia ma za cieľ podporovať spoločnú imigračnú politiku. Európsky hospodársky a sociálny výbor vo svojej Zelenej knihe s názvom: "Ako čeliť demografickým zmenám – nová solidarita medzi generáciami" v časti, ktorá má názov Európska imigrácia hovorí že *"... vzhľadom na svoj demografický vývoj sa Únia nebude môcť zaobísť bez zavedenia harmonizovanej politiky, ktorá by zabezpečila reguláciu a kontrolu nad prijímaním vysoko alebo nízko kvalifikovaných ekonomických migrantov, pričom by sa malo prihliadať na to, aby rozvíjajúce sa alebo novo vznikajúce krajiny neprišli o ľudský kapitál, ktorý je potrebný pre ich vlastný rozvoj".*[35]

Prieskum ukazuje, že k migrácii dochádza u vysoko kvalifikovaných osôb a u študentov, a čo je možno ešte viac prekvapujúce, takisto u dôchodcov. Tento druh migrácie by mal byť jedným z faktorov európskej integrácie. Mobilita vysokokvalifikovaných pracujúcich vzrastá a tento jav do značnej miery súvisí aj s globalizáciou. Osoby, ktoré sú vysoko kvalifikované môžu stimulovať hospodársky rozvoj krajiny alebo daného regiónu. Z tohto dôvodu sú európski činitelia znepokojení nad „odlivom mozgov„ do krajín ako je USA. Môžeme povedať, že v Európe jestvujú viaceré druhy imigrácie. Ich charakteristiky sú do značnej miery podmienené históriou, politickými alebo kultúrnymi putami a geografickými podmienkami. Skutočnosťou však zostáva, že imigrácia je skutočne závažnou problematikou Európskej únie.[36]

Súčasná situácia

I keď migrácia ešte stále vyvoláva značné obavy, môžeme povedať, že celkový počet neoprávnených prekročení hraníc na hlavných migračných trasách klesol v roku 2017 o 63%. Úsilie, ktoré sa vynakladá s cieľom chrániť vonkajšie hranice EÚ, spolupracovať s partnerskými krajinami pri riešení hlavných príčin neregulárnej migrácie, zlepšiť ochranu migrantov a zvíťaziť v boji proti prevádzačom, prináša konkrétne výsledky.

Pokiaľ ide o budúci vývoj, Komisia a vysoká predstaviteľka ***Federica Mogheriniová*** vzhľadom na úzke prepojenie vonkajších a vnútorných záväzkov v oblasti migrácie vyzývajú EÚ, členské štáty a rovnako aj partnerské krajiny, aby naďalej vystupovali jednotne s cieľom postupovať súbežne a na všetkých frontoch zachovať intenzitu úsilia EÚ, a tým spoločne lepšie a efektívnejšie riadiť migráciu.[37]

Ako sa uvádza v správe Európskej komisie z novembra 2017, ***EÚ od septembra zvyšovala svoju podporu s cieľom riešiť hlavné príčiny migrácie.***

V Turecku je EÚ na dobrej ceste uzavrieť zmluvy v hodnote 3 mld. EUR v rámci ***nástroja pre utečencov*** do konca roku 2017. Jeden milión najzraniteľnejších sýrskych utečencov dostáva od októbra 2017 mesačné elektronické prevody peňažných prostriedkov.

T***rustový fond38 EÚ pre Afriku posilňuje*** stabilitu a odolnosť prostredníctvom podpory hospodárskeho rozvoja a riadenia migrácie v krajinách, ktoré čelia krízam rozličnej povahy a

---

[34] Porov.: BITOULAS, A.: *Population and social conditions. Data in Focus 3/2015.* s. 1.

[35] BALÁŽ, C.: *Súčasné migračné pohyby.* <http://www.slovenskezahranicie.sk/sk/stranka/24/sucasne-migracne-pohyby>. (20.12.2017).

[36] Porov.: BALÁŽ, C.: *Súčasné migračné pohyby.* <http://www.slovenskezahranicie.sk/sk/stranka/24/sucasne-migracne-pohyby>. (20.12.2017).

[37] Porov.: EURÓPSKE NOVINY: *Komisia: Migrácia ešte stále vyvoláva u našich občanov najväčšie obavy.* <https://europskenoviny.sk/2017/11/17/komisia-migracia-este-stale-vyvolava-u-nasich-obcanov-najvacsie-obavy/>. (28.12.2017).

[38] **Núdzový trustový fond EÚ pre Afriku** je mechanizmus, ktorý sa využíva v oblasti rozvojovej spolupráce s cieľom združovať rozsiahle zdroje od rôznych darcov. Finančná podpora pre regióny by mala takisto pomôcť riešiť narastajúci tok nútenej migrácie, ktorá zahŕňa trasu cez púšť Sahara, Stredozemné more a iné trasy smerujúce do Európy. <https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/background-information/docs/2_factsheet_emergency_trust_fund_africa_sk.pdf> (12.01.2018).

núdzovým situáciám, pričom doteraz boli schválené programy v hodnote takmer 2 mld. EUR. Ako sa ďalej uvádza v správe, v ***Líbyi*** sa v úzkej spolupráci s UNHCR[39], UNICEF[40] a Medzinárodnou organizáciou pre migráciu (IOM) kladie väčší dôraz na zlepšenie katastrofálnych podmienok, ktorým sú migranti často vystavení. Takmer 4 000 migrantov a viac ako 2 000 vysídlených rodín dostalo lekársku pomoc a základnú podporu. Viac ako 14 000 migrantom v zariadeniach určených na zaistenie bola poskytnutá lekárska starostlivosť a pomoc.

Rovnako sa venuje pozornosť prevádzačstvu a záchrane životov na púšti a na mori. Trustový fond EÚ pre Afriku podporuje Medzinárodnú organizáciu pre migráciu (IOM) a nigerské orgány pri výkone pátracích a záchranných misií v púšti. Vďaka nim sa sa v roku 2017 do bezpečia dostalo viac ako 1 100 migrantov, ktorých prevádzači ponechali ich osudu.

Asistovaný dobrovoľný návrat využilo už viac ako 15 000 migrantov vrátane viac ako 10 000 osôb z Líbye.[41] S 13 nasadenými plavidlami podporovali ***operácie EÚ Triton42 a Sophia43*** aj naďalej akcie členských štátov na mori s cieľom zachraňovať ľudské životy a zadržať osoby, ktoré sú podozrivé z obchodovania s ľuďmi a prevádzačstva.

Presídľovanie na základe ***vyhlásenia EÚ a Turecka*** pokračuje stabilným tempom – celkovo bolo od spustenia systému v roku 2015 presídlených spolu ***viac ako 25 700*** osôb. V septembri tohto roku Komisia spustila ***nový program*** na presídlenie najmenej 50 000 najzraniteľnejších utečencov do októbra 2019 nachádzajúcich sa najmä na trase cez centrálne Stredozemie.

Podľa správy Komisie, sa realizácia ***európskeho systému premiestňovania*** sa po dvoch rokoch chýli ku koncu. V Grécku zostáva len okolo 750 a v Taliansku len okolo 3 100 migrantov, ktorí majú byť presídlení. Doteraz bolo presídlených ***viac ako 31 500 osôb***. Zatiaľ čo takmer všetky členské štáty splnili svoje právne záväzky, Česká republika, Maďarsko a Poľsko neprijali doteraz žiadne opatrenia na nápravu situácie, ktorá je predmetom kritiky uvedenej v odôvodnenom stanovisku Komisie z júla – preto sa naďalej vedú konania o porušení právnych predpisov.[44]

---

[39] **UNHCR** - Úrad vysokého komisára OSN pre utečencov je úrad OSN, ktorý poskytuje ochranu utečencom, ktorí ju nemajú vo vlastnej krajine, teda v podstate dohľad nad dodržiavaním Ženevského dohovoru z roku 1951 a Newyorského protokolu z roku 1967. <https://sk.wikipedia.org/wiki/%C3%9Arad_vysok%C3%A9ho_komis%C3%A1ra_OSN_pre_ute%C4%8Dencov>. (12.01.2018).

[40] **UNICEF** - Detský fond OSN alebo Detský fond Spojených národov je fond/organizácia vytvorený Organizáciou Spojených národov 11. decembra 1946 zameraný na pomoc deťom. V roku 1965 získal UNICEF Nobelovu cenu. <https://sk.wikipedia.org/wiki/Detsk%C3%BD_fond_OSN>. (12.01.2018).

[41] Porov.: EURÓPSKE NOVINY: *Komisia: Migrácia ešte stále vyvoláva u našich občanov najväčšie obavy.* <https://europskenoviny.sk/2017/11/17/komisia-migracia-este-stale-vyvolava-u-nasich-obcanov-najvacsie-obavy/>. (28.12.2017).

[42] Hlavnou úlohou spoločnej operácie **Triton**, ktorá bola spustená v novembri 2014, je kontrola hraníc, no pátranie a záchrana zostáva prioritou agentúry Frontex. Od začiatku operácie plavidlá a lietadlá agentúry pravidelne presmerovali Taliansku pobrežnú stráž na pomoc migrantom v núdzi. Zameranie operácie Triton sa rozšírilo tak, aby prispelo k detekcii pašovania drog, nezákonného rybolovu a znečistenia mora. ***Celkovo 26 krajín EÚ sa zúčastňuje na spoločnej operácii Triton prostredníctvom nasadenia zariadení alebo pohraničnej stráže.*** Všetky plavidlá a lietadlá nasadené v rámci Tritonu pôsobia pod vedením talianskeho ministerstva vnútra. Prevádzková oblasť Tritonu pokrýva teritoriálne vody Talianska, ako aj časti oblastí pátrania a záchrany (SAR) Talianska a Malty. <http://frontex.europa.eu/pressroom/hot-topics/joint-operation-triton-italy—ekKaes>. (28.12.2017)

[43] Operácia **EUNAVFOR MED Sophia** je námorná operácia EÚ, ktorá narušuje obchodný model pašerákov migrantov a obchodníkov s ľuďmi v južnom strednom Stredozemí. Operácia má dve podporné úlohy: výcvik líbyjskej pobrežnej stráže a námorníctva a prispievanie k uplatňovaniu zbrojného embarga OSN na otvorenom mori pri pobreží Líbye v súlade s rezolúciami Bezpečnostnej rady OSN. Dňa 25. júla 2017 Rada predĺžila mandát operácie EUNAVFOR MED Sophia do 31. decembra 2018. <http://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2017/07/25/eunavformed-sophia-mandate-extended/>. (28.12.2017).

[44] Porov.: EURÓPSKE NOVINY: *Komisia: Migrácia ešte stále vyvoláva u našich občanov najväčšie obavy.* <https://europskenoviny.sk/2017/11/17/komisia-migracia-este-stale-vyvolava-u-nasich-obcanov-najvacsie-obavy/>. (28.12.2017).

Ďalšie kroky EÚ k migračnej a azylovej politike

Komisia EÚ uvádza, že na to, aby bolo možné pokračovať vo financovaní podporných programov z ***trustového fondu pre Afriku***, najmä v Líbyi a Severnej Afrike, je potrebné, aby členské štáty zvýšili svoje finančné príspevky.

Pokiaľ ide o ***presídľovanie***, členské štáty by mali aj naďalej poskytovať prísľuby, aby sa dosiahol cieľ najmenej 50 000 miest a mohlo sa začať plánovanie konkrétnych procesov presídľovania. Zároveň by mali by podporovať mechanizmus na evakuáciu z Líbye v spolupráci s UNHCR. Ďalej by mali schváliť štandardné operačné postupy pre dobrovoľný systém prijímania osôb z humanitárnych dôvodov, na ktorom sa dohodli Komisia a Turecko.

Od členských štátov sa požaduje spolupráca, v ramáci ktorej by zbierali a poskytovali lepšie údaje o návratoch migrantov a umožnili tak lepšie posúdenie účinnosti návratov a identifikáciu oblastí, v ktorých by mohla pomôcť európska pohraničná a pobrežná stráž. EÚ by preto mala aj naďalej kolektívne skúmať využitie všetkých stimulov na dosiahnutie pokroku v otázke návratu, tak ako to odsúhlasila Európska rada.

Pokiaľ ide o ***vyhlásenie EÚ a Turecka***, grécke orgány musia zintenzívniť úsilie a poskytnúť primerané zdroje, aby zaistili účinné navracanie migrantov do Turecka. Od marca 2016 doteraz bolo vrátených len 1 969 migrantov.

Predseda Európskej komisie Jean-Claude Juncker pri nástupe do funkcie poveril Dimitrisa Avramopoulosa, komisára osobitne zodpovedného za problematiku migrácie, aby spolu s ostatnými komisármi pracoval na novej migračnej politike ako jednej z 10 priorít politických usmernení Junckerovej Komisie.[45] Jean-Claude Juncker v závere svojho prvého prejavu o stave únie z 13. septembra 2017 vyzýval Európu, aby sa nebála súčasného prílevu žiadateľov o azyl. Pripomenul, že Európa je kontinent, kde *"každý svojím spôsobom bol utečenec"*.46

Vonkajšie hranice Európy sú dnes chránené účinnejšie. V krajinách, ako je Grécko, Taliansko, Bulharsko a Španielsko, dnes k 100 000 hliadkam pohraničnej stráže členských štátov pribudlo vyše 1700 príslušníkov novej európskej pohraničnej a pobrežnej stráže. Podarilo sa z***astaviť neregulárne toky migrantov***, ktoré boli pre mnohých zdrojom veľkých obáv. Aj vďaka dohode s Tureckom sa znížil počet neregulárnych príchodov do východného Stredozemia o 97 %.

V auguste 2017 sa zaznamenalo o 81 % menej príchodov ako za rovnaké obdobie minulý rok. ***Radikálne sa podarilo znížiť straty na ľudských životoch v Stredozemnom mori.***

Juncker ďalej poznamenal, že nie všetky členské štáty prejavujú solidaritu rovnakým dielom, no napriek tomu ***Európa ako celok neprestáva byť solidárna***. ***Európa je a musí zostať kontinentom solidarity. Tu musia ľudia utekajúci pred prenasledovaním nájsť útočisko.47***

Migračná politika Slovenskej republiky

Po vzniku samostatnej Slovenskej republiky, bolo treba venovať zvýšenú pozornosť aj otázke medzinárodnej migrácie. I keď Slovensko nebolo vystavené v tomto období masívnym migračným tokom, predsa po páde železnej opony sa otvorili migračné trasy z východu na západ, čo ovplyvnilo aj Slovensko. Naša krajina sa stala tranzitnou krajinou. Takto je to dodnes, kedy mnohí migranti prechádzajú našou krajinou smerom na západ. Počet žiadosti o azyl sa od roku 2014 postupne znižuje. V roku 2014 to bolo 328 žiadostí, v roku 2015 330 žiadostí, v roku 2016 146 žiadostí a v prvom polroku 2017 92 žiadostí o azyl.[48]

---

[45] Porov.: EURÓPSKE NOVINY: *Komisia: Migrácia ešte stále vyvoláva u našich občanov najväčšie obavy.* <https://europskenoviny.sk/2017/11/17/komisia-migracia-este-stale-vyvolava-u-nasich-obcanov-najvacsie-obavy/>. (28.12.2017).

[46] EURÓPSKA KOMISIA: *Správa o stave Európskej únie 2017.* <https://ec.europa.eu/commission/sites/beta-political/files/state-union-2017-brochure_sk.pdf>. (10.01.2018).

[47] Porov.: EURÓPSKA KOMISIA: *Správa o stave Európskej únie 2017.* <https://ec.europa.eu/commission/sites/beta-political/files/state-union-2017-brochure_sk.pdf>. (10.01.2018).

[48] Porov. ÚHCP PPZ: *Štatistický prehľad legálnej a nelegálnej migrácie v Slovenskej republike.* Bratislava : Odbor analýzy rizík a koordinácie Úradu hraničenej a cudzineckej polície Prezídia Policajného zboru, 2014 - 2017.

Ďalšou dôležitou skutočnosťou bola snaha Slovenska začleniť sa medzi krajiny EÚ. To predpokladalo prijatie istých pravidiel, vrátane v migračnej oblasti. Východiskovým dokumentom, ktorý sa začal zaoberať touto otázkou boli Zásady migračnej politiky Slovenskej republiky, prijaté v roku 1993. Tento dokument zdôraňoval, že rozhodnutie vstupu cudzinca na územie SR je výsostným právom štátu.

Nová Koncepcia migračnej politiky Slovenskej republiky z roku 2005 bola zreteľne ovplyvnená integračnými snahami a následným vstupom SR do EÚ. Táto bola prijatá na obdobie rokov 2005 – 2010. Nasledovala Koncepcia integrácie cudzincov v Slovenskej republike, prijatá v roku 2009. V roku 2011 boli schválené Koncepčné zámery migračnej politiky SR na obdobie rokov 2011 – 2015.[49]

Tieto koncepcie poukazujú o. i. na riešenie problematiky migrácie a azylu na pôde medzinárodných organizácií a zoskupení, pričom je konštatované, že pre SR má kľúčový význam politika EÚ a s ňou súvisiace záväzky jej členských krajín.

V auguste 2011 schválila vláda SR východiskový dokument v oblasti migrácie do roku 2020. Dokument má názov Migračná politika Slovenskej republiky s výhľadom do roku 2020. Základné ciele tohto dokumentu by sa dali zhrnúť do niekoľkých bodov:

„*1. vytvárať podmienky pre legálnu migráciu, avšak so zreteľom na priority, potreby a schopnosti prijímania migrantov, vrátane ich integrácie do spoločnosti;*

2. posilniť účinnosť hraničných kontrol pri pohybe osôb a boj proti nelegálnej migrácii;

3. prispieť k prijatiu spoločného európskeho azylového systému;

4. podieľať sa na budovaní globálneho partnerstva s krajinami pôvodu a tranzitu.“[50]

Cieľ migračnej politiky SR je vytýčený v súlade s vnútroštátnymi záujmami a má prispievať k zvyšovaniu kvality života obyvateľov Slovenskej republiky.

Záver

„Migranti a utečenci: muži a ženy hľadajúci pokoj“.*51 Tak znie názov posolstva Svätého Otca Františka k 51. svetovému dňu pokoja. Svätý Otec sa vo svojom posolstve dotýka vždy aktuálnej témy migrantov a utečencov. Uvádza, že migrantov je viac než 250 miliónov a z toho je 22 a pol milióna utečencov.52*

Európsky parlament ako aj parlamenty jednotlivých krajín Európy hľadajú riešenia, ktoré by na jednej strane pomohli ľuďom utekajúcim pred hrozbou vojny, hladu, diskriminácie či chudoby, no na strane druhej chcú zabezpečiť čo najlepšiu ochranu pre svojich občanov.

V aktuálnom posolstve k Svetovému dňu migrantov a utečencov zo 14. januára 2018 Svätý Otec hovorí, že riešenie tejto otázky musí byť v súlade so základnými princípmi cirkevného učenia. Rozoberá tu otázku prijatia, ochrany, podpory a integrácie migrantov a utečencov.53

V posolstve k Svetovému dňu pokoja 2018 Svätý Otec tiež vyzýva, aby sme zmenili svoj pohľad. Aby sme sa nepozerali na migrantov a utečencov ako na hrozbu. Ale aby sme ich vnímali ako príležitosť „vybudovať zajtrajšok pokoja“. Práve vďaka tomu môžeme objaviť, že títo ľudia

[49] Porov.: BOLEČKOVÁ, M.: *Migračná politika Slovenskej republiky: desať rokov po vstupe do Európskej únie.* In Politické vedy. Bratislava : UMB Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov. Roč. 17, č. 3, 2014. s. 69-70.

[50] BOLEČKOVÁ, M.: *Migračná politika Slovenskej republiky: desať rokov po vstupe do Európskej únie.* In Politické vedy. Bratislava: UMB Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov. Roč. 17, č. 3, 2014. s. 71.

[51] PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Posolstvo Svätého Otca Františka k 51. svetovému dňu pokoja 1. januára 2018.* <http://sk.radiovaticana.va/news/2017/12/14/posolstvo_sv%C3%A4t%C3%A9ho_otca_franti%C5%A1ka_na_51_svetov%C3%BD_de%C5%88_pokoja/1354725>. (10.01.2018).

[52] Porov.: PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Posolstvo Svätého Otca Františka k 51. svetovému dňu pokoja 1. januára 2018.* <http://sk.radiovaticana.va/news/2017/12/14/posolstvo_sv%C3%A4t%C3%A9ho_otca_franti%C5%A1ka_na_51_svetov%C3%BD_de%C5%88_pokoja/1354725>. (10.01.2018).

[53] Porov.: TKKBS: PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Posolstvo Svätého Otca Františka k Svetovému dňu migrantov a utečencov 2018.* <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-k-svetovemu-dnu-migrantov-2018>. (12.01.2018).

nemajú prázdne ruky, ale prichádzajú so svojimi schopnosťami, energiou a úsilím, ktoré nám môžu ponúknuť.[54]

Recenzent: doc. Kamil Kardis, PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BALÁŽ, C.: *Súčasné migračné pohyby.* <http://www.slovenskezahranicie.sk/sk/stranka/24/sucasne-migracne-pohyby>. (20.12.2017).

BOLEČEKOVÁ, M.: *Migračná politika Slovenskej republiky: desať rokov po vstupe do Európskej únie.* In Politické vedy. Bratislava: UMB Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov. Roč. 17, č. 3, 2014. 90 s. ISSN 1335 – 2741.

BITOULAS, A.: *Population and social conditions. Data in Focus 3/2015.* Luxembourg*:* European Union, 2015. 25 s. ISSN 1977-0340.

DIVINSKÝ, B.: *Migračné trendy v Slovenskej republike po vstupe krajiny do EÚ (2004 2008).* Bratislava: Medzinárodná organizácia pre migráciu, 2009. 120 s. ISBN 978-80-970274-2-1.

EURÓPSKA KOMISIA: *EÚ a Migračná kríza.* Brusel: Európska komisia, Generálne riaditeľstvo pre komunikáciu, Informácie pre občanov, 2017. <http://publications.europa.eu/webpub/com/factsheets/migration-crisis/sk/>. (28.12.2017).

EURÓPSKA KOMISIA: *Správa o stave Európskej únie 2017.* 128 s. <https://ec.europa.eu/commission/sites/beta-political/files/state-union-2017- brochure_sk.pdf>. (10.01.2018).

EURÓPSKE NOVINY: *Komisia: Migrácia ešte stále vyvoláva u našich občanov najväčšie obavy.* <https://europskenoviny.sk/2017/11/17/komisia-migracia-este-stale-vyvolava-u-nasich-obcanov-najvacsie-obavy/>. (28.12.2017).

EUROSTAT PRESS OFFICE: *Statistics explained; Main statistical findings, Migrations flows 2017.* <*http://ec.europa.eu/eurostat/statistics>explained/index.php/Migration_and_population_statistics#Migration_flows*>. *(08.12.2017).*

GARASSY, L.: *Odkiaľ imigranti prúdia a kam mieria?* <https://garassy.blog.sme.sk/c/387511/odkial-imigranti-prudia-a-kam-mieria.html>. (10.12.2017).

PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Posolstvo Svätého Otca Františka k Svetovému dňu migrantov a utečencov 2018.* <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-k-svetovemu-dnu-migrantov-2018>. (12.01.2018).

PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Posolstvo Svätého Otca Františka k 51. svetovému dňu pokoja 1. januára 2018.* <http://sk.radiovaticana.va/news/2017/12/14/posolstvo_sv%C3%A4t%C3%A9ho_otca_franti%C5%A1ka_na_51_svetov%C3%BD_de %C5%88_pokoja/1354725>. (10.01.2018).

TABUSCA, S.M.: *Trafficking in Persons, a Threat to Human Security In The Developed Countries. The Case of European Union In the Era of Globalization 2015.* Bucharest: Romanian Academy - Institute for World Economy: National Strategies Observer No.2/Vol.1, 2015. 265 s.

TASR: *Migrácia a mechanický pohyb obyvateľstva.* <http://www.infoweby.sk/referaty/10-mechanicky-pohyb>. (20.12.2017).

TASR: *Rok 2015 v znamení katastrof a terorizmu: Stali sa udalosti, ktoré navždy zmenili svet.* <http://www.topky.sk/cl/13/1515453/Rok-2015-v-znameni-katastrof-a-terorizmu--Stali-sa-udalosti--ktore-navzdy-zmenili-svet>. (28.12.2017).

[54] Porov.: PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Posolstvo Svätého Otca Františka k 51. svetovému dňu pokoja 1. januára 2018.* <http://sk.radiovaticana.va/news/2017/12/14/posolstvo_sv%C3%A4t%C3%A9ho_otca_franti%C5%A1ka_na_51_svetov%C3%BD_de%C5%88_pokoja/1354725>. (10.01.2018).

TELEGRAPH NEWS: *Mapped: How the way migrants come to Europe has changed in 10 years.* <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/11890892/Mapped-How-the-way-migrants-come-to-Europe-has-changed-in-the-10-years.html>. (10.12.2017).

UN DESA: *Cross-national comparisons of internal migration: An update on global patterns and trends. Technical Paper No. 2013/1*. New York: United Nations, 2013. 36 s. <http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/technical/TP2013-1.pdf>. (09.01.2018).

UNHCR: *World at War, Global Trends 2014.* 56 s. <http://unhcr.org/556725e69.html>.(09.01.2018).

UNITED NATIONS: *Population Division, Department of Economic and Social Affairs (UN DESA) – Trends in International Migrants Stock: The 2015 Revision (POP/DB/MIG/Stock/Rev.2015, Table 1).* <http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/data/UN_MigrantStockTotal_2015.xlsx>. (08.12.2017).

ÚHCP PPZ: *Štatistický prehľad legálnej a nelegálnej migrácie v Slovenskej republike.* Bratislava: Odbor analýzy rizík a koordinácie Úradu hraničenej a cudzineckej polície Prezídia Policajného zboru, 2014. 93 s.

CHURCH AS SACRAL, HISTORICAL AND ART DOMINANT OF VILLAGE VALASKÁ DUBOVÁ

Ľubica LENARTOVÁ

Abstract: *The contribution dedicates a history of parish Valaská Dubová, howmuch a history reports interesting information about religionism of population. Next, from the point of historical view, this contribution conducts a survey of church which were stayed in village. It says also about importance and quantity of church, which is not typical for so small villages. The contribution closer determines an importance of this small village and sacred monuments, whichis connected with village. There are sacred objects of religious meaning, which were mainlychurch in the village. In contribution are described alsoo thers sacred monuments, which importance has a religious character and says about history of this place.*

Key words: *Valaská Dubová. Parish. Sacred monuments. Church. History. Religiosity. Sacral Art.*

Úvod

Valaská Dubová sa nachádza na rozhraní dvoch regiónov. Je hraničnou obcou Liptova a Oravy a tak ju historicky možno začleniť do obidvoch regiónov, nakoľko bola striedavo súčasťou každého z nich. Ako hraničná obec medzi dvoma regiónmi, západným Liptovom a južnou Oravou, tvorí prirodzenú hranicu spolu s Chočskými vrchmi a sedlom Brestová. Obec aktuálne patrí pod región Liptov. Farnosť obce Valaská Dubová je tiež súčasťou Liptova, spadajúca pod Ružomberský dekanát a Spišské biskupstvo Rímskokatolíckej cirkvi.[1] Dejiny tejto farnosti siahajú mimoriadne hlboko do minulosti a v ľudovom rozprávaní majú význam legendy.[2] Farnosť v obci bola už pred rokom 1332 a spolu s ňou sa v obci nachádzal aj kostol. Týchto nákladných sakrálnych stavieb v pomerne malej obci ako je Valaská Dubová, nebolo málo. Tento historický fakt je veľmi dôležitým a poukazuje na naozaj zaujímavú históriu farnosti, ako aj na históriu regiónu (regiónov).[3]

Fascinujúcou skutočnosťou obce sú stavby kostolov a tiež súčasný kostol svätého Michala archanjela. Jednotlivé kostoly, resp. záznamy o nich nám môžu ukázať v akom stave sa nachádzala religiozita a konkrétna viera v danom období. Súčasný kostol svätého Michala archanjela nám tiež môže vypovedať nielen o svojom umeleckom význame, ale tiež o historickom a hlavne religióznom význame takejto stavby a tiež samotnej lokality, v ktorej sa nachádza.

Farnosť Valaská Dubová

Pokiaľ sa obec Valaská Dubová (v tom období ešte ako Dubová)[4] stala farnosťou, uvádza sa ako filiálka Martinčeka, kde približne od roku 1260 stojí ranogotický kostolík sv. Martina.[5] Je teda

---

[1] *Schematizmus Spišskej diecézy.* http://schematizmus.kapitula.sk/?display=152. (25.01.2018).

[2] HABOVŠTIAK, A.: *Najkrajšie oravské povesti*. Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2014. s. 44-46.

[3] Obec Valaská Dubová sa nachádza v ružomberskom okrese a v regióne Liptov. Jej lokalizácia je v strede medzi okresnými mestami – Ružomberkom a Dolným Kubínom. Čo sa týka religiozity obyvateľstva, obec sa radí medzi katolícke obce, keďže prevládajúcou cirkvou je Rímskokatolícka cirkev. V poslednom období však badať trend nastupujúceho ateizmu a kresťanskej vlažnosti. BAĎURÍKOVÁ, Z. a kol .: *Ottova praktická encyklopédia Slovensko*. Bratislava : Ottovo nakladateľstvo, 2008. s. 603-604. *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2011*. http://census2011.statistics.sk/tabulky.html. (21.12.2017).

[4] Názov obec sa v priebehu dejín menil. Väčšinou išlo o historické preklady do latinčiny, nemčiny a poľštiny. Počas svojej histórie bola označovaná ako Dubova - Dubowa Walaska - Walaska Dobowa - Dubova Val(achorum) - Oláh-Dubova - Valašská Dubová - Valaská Dubová, ale najzaujímavejším pomenovaním obce je „Prelož“. Dôvodom je, že počas dejín sa viac krát menila príslušnosť obce k regiónu. Z obyvateľov sa stávali Liptáci, inokedy Oravci. Keďže pôda bola málo úrodná, ženy z obce chodili predávať vajíčka alebo domáce výrobky. Potom kupovali rôzny tovar, ktorý prekladali z voza na voz a pri tejto činnosti často používali slovo prelož. Ako posledný dôvod sa uvádza, že muži z obce pracovali ako telefonisti a chodili po celom Rakúsko-Uhorsku, aj na Ukrajinu, kde prekladali káble. NEHRING, K.: *Comitatus Arvensis*. München : Finnisch-Ugrisches Seminar, 1976. s. 49. CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne*

možné, že obec ako filiálka Martinčeka existovala už v 13. storočí. Dátum vzniku farnosti Valaská Dubová nie je presne známy. Určité je, že farnosť vznikla už pred rokom 1332. V rokoch 1332 – 1337 sa farnosť totiž spomína medzi trinástimi farnosťami Liptovskej župy a v popise arcibiskupských povinností.[6] Z tohto vyplýva, že od 14. storočia sa začínali (písať) dejiny farnosti Valaská Dubová. To, kedy presne vznikla farnosť a hlavne kedy sa do tejto oblasti dostalo kresťanstvo je otázne.[7] O tejto problematike sa zmieňuje obzvlášť množstvo povestí, legiend a ľudových rozprávaní, ktoré nie sú historicky podložené. Predpokladá sa, že kresťanstvo sa na Liptove a Orave šírilo vďaka benediktínskym mníchom, ktorí si na Liptove zakladali pustovne. Mohlo to byť už vo veľkomoravskej dobe.[8] Vieme, že prvotná farnosť Valaskej Dubovej mala svoj kostol zasvätený svätému Kozmovi a Damiánovi.[9]

V nasledujúcom období sa o existencii, príp. zániku farnosti nedozvedáme, zmena nastáva až príchodom reformácie. Predpokladáme, že farnosť Valaská Dubová zrejme zanikla. V obci však stále stál pôvodný (prvý) kostol svätého Kozmu a Damiána. Počas tohto obdobia bola Valaská Dubová pričlenená do Žaškova a stala sa z nej filiálka. Aj spolu so susednou dedinou Komjatnou[10] boli fíliami Žaškova.[11] Neobvyklý vývoj reformácie na Orave a Liptove obec nijako zvláštne nepoznačil, až na vyššie spomínané fakty ohľadom obce ako filiálky. Valaskú Dubovú obývalo

---

pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok. Bratislava: Slovart, 2008. s. 273. KOREC, P.: *Kraje a okresy Slovenska: nové administratívne členenie*. Bratislava : Q 111, 1997. s. 175. POVAŽANOVÁ, V.: Zo starších dejín Valaskej Dubovej. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Obecný úrad vo Valaskej Dubovej, 1999. s. 7.

[5] Martinček je obec v Ružomberskom okrese, situovaná medzi obcami Likavka, Lisková a mestom Ružomberok. Kostol v Martinčeku slúžil v minulosti ako kostol pre obce Lisková a Likavka (Likava). V rámci polemík prevláda názor, že mohlo ísť o templársky kostol, ktorým lokalita dokladá svoju tajomnú minulosť. Obec je umiestnená na okrajovom úpätí vrchu Mních, kde bol doložený nález mečov tzv. liptovského typu. Svoju minulosť však lokalita dokladá už spomínaným tajomným kostolíkom sv. Martina. Je približne z roku 1260 a fungoval ako farský kostol, pretože aj obec Valaská Dubová bola istý čas filiálkou Martinčeka (v období pred prvou písomnou zmienkou). Interiér kostola (ale aj exteriér) bol zdobený nástennými stredovekými maľbami. Na začiatku 21. storočia boli niektoré maľby „Biblia pauperum" obnovené, podrobené analýze, výskumu a zreštaurované. O kostolíku sa polemizuje, či slúžil aj templárom, hoci údaje hovoria, že fungoval ako farský kostol. Polemiku podporuje templársky kríž umiestnený v exteriéri kostolíka na stene svätyne. Dnes sa okolo tejto historickej sakrálnej pamiatky sv. Martina rozprestiera cintorín a šachty prikryté drevenými strieškami, ktoré slúžili ako zásobárne úrody. Zastrešené podzemné zásobárne však môžu mať svoj pôvod v slovanskom spôsobe života. Pôvodne mohlo ísť slovanské pohrebné domy, vo význame hrobiek. Ich pozostatkami v slovenskej kultúre pochovávania sú drevené kríže so strieškou, ktoré plnia funkciu náhrobkov na cintorínoch. JESENSKÝ, M. – MATULA, P.: *Po stopách templárov na Slovensku*. Bratislava : GORALINGA, 2008. s. 22-24. ONDICA, S. a kol.: *Duchovné Slovensko*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2010. s. 92. CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava: Slovart, 2008. s. 273.

[6] HRADSZKÝ, J.: *Additamenta ad Initia progressus ac praesens status Capituli scepensiensis.* Szepesváralja : typis Dionysii Buzás, 1903-1904.

[7] Kol. autorov: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 273.

[8] HABOVŠTIAK, A.: *Najkrajšie oravské povesti*. Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2014. s. 44-46.

[9] CÓNOVÁ, I.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 273.

[10] Komjatná je obec dolného Liptova rozprestierajúca sa v doline komjatského potoka. Spadá do Liptovského regiónu. Z pohľadu archeológie Liptova zastáva veľmi silnú pozíciu. Dôvodom je nález mečov a ostatného depotu tzv. liptovského typu, ktoré sa našli v blízkosti obce a to konkrétne v poli niekde medzi Komjatnou a vrchom Hrádok. Tým tento nález dokladá existenciu nejakého miesta, objektu, ktoré malo význam už v období praveku. Ďalším dôvodom je starý zaniknutý kostol s patrocíniou Svätého Ducha, ktorého ruiny boli odkryté a archeologicky skúmané v roku 1982 archeológom Václavom Hanuliakom. Pre oblasť predstavuje spolu s nálezmi včasnostredovekých (veľkomoravských?) až novovekých hrobov neopísateľnú hodnotu. Dokonca sa pri archeologických prácach a vyhodnocovaní skúmaných výsledkov zistilo, že hroby lokalizované v svätyni kostola nie sú v časovom ani priestorovom vzťahu ku samotnému kostolu. Potvrdilo sa, že sú staršie, ako samotné ruiny kostola sv. Ducha, ktorého vznik a architektúra boli datované do románskeho obdobia. V lokalite sa predpokladá existencia ranostredovekej osady. VÍTEK, P. a kol.: *V stopách dávno odviateho času. Monografia obcí Komjatná, Stankovany, Hubová, Švošov a Ľubochňa*. Banská Bystrica : Polygrafia Gutenberg, 2007. s. 24 – 26. STRUHÁR, V.: Ružomberok a okolie v praveku a v dobe prvých historických etník. In: *Ružomberský historický zborník III*. Ružomberok : Filozofická fakulta KU, 2009. s. 135-136. HANULIAK, V.: *Zaniknutý kostol sv. Ducha v Komjatnej*. Záchranný archeologický výskum : nálezová správa. Ružomberok : Liptovské Múzeum, 1982. s. 9-13.

[11] Žaškov je obec dolnokubínskeho okresu v regióne dolnej Oravy. Prvá písomná zmienka o obci je z roku 1380. BAĎURÍKOVÁ, Z. a kol. *Ottova praktická encyklopédia Slovensko*. Bratislava : Ottovo nakladateľstvo, 2008. s. 663.

zopár evanjelických rodín. Predpokladá sa, že evanjelici z Valaskej Dubovej navštevovali artikulárny kostol v Leštinách, nakoľko liptovské evanjelické kostoly boli vzdialené.[12]

Od roku 1550 stál v obci Valaská Dubová drevený kostol zasvätený svätému Imrichovi. Tento údaj dosvedčuje, že reformácia zrejme nemala na danú oblasť (obec) taký dopad, ako v iných liptovských alebo oravských obciach. Tiež môžeme konštatovať, že prvý gotický kostol svätého Kozmu a Damiána už zrejme neplnil svoju funkciu, keďže bolo potrebné vybudovať nový kostol. Pravdepodobne bol poškodený a bolo nebezpečné konať v ňom bohoslužby alebo zanikal postupne s farou a farnosťou.

Po reformácii bola Valaská Dubová fíliou Komjatnej. (Z Komjatnej sa medzičasom stala farnosť s filiálkami okolitých obcí.)[13] V roku 1713 bola vo Valaskej Dubovej vykonaná kanonická vizitácia Pavla Žičiho.[14] Ani v nasledujúcom období sa reformačné hnutie v obci veľmi neudomácňovalo, hoci farnosť nebola obnovená. Počas roku 1750 bol v obci vystavaný murovaný kostol sv. Michala archanjela. Ešte v roku 1801 bola obec stále filiálkou Komjatnej. Valaská Dubová sa povýšenou na farnosť stala až v roku 1815, teda o viac ako štyri storočia. Vtedy už kostol v obci nestačil a tak ho spolu s utvorením farnosti rozšírili.[15] Ešte pred rozšírením kostola sa vo farnosti začala viesť matrika pokrstených, sobášených a zomrelých. V roku 1831 bola v strede obce postavená zvonica[16], v ktorej boli umiestnené tri zvony. Stavba sa uskutočnila preto, že kostol nemal vežu. Počas roku 1833 bola vykonaná ďalšia kanonická vizitácia farnosti. Viedol ju spišský biskup Jozef Bélik.

Rok 1860 začal meniť historickú farnosť na súčasnú. Rozšírený kostol bol zbúraný a začal sa stavať nový súčasný kostol.[17] Ten postavili v neorománskom umeleckom štýle a posvätili v roku 1866.[18]

O kňazoch vo farnosti, resp. filiálke, veľa nevieme. Prvý písomný dôkaz mena kňaza, ktorý vo farnosti pôsobil bol páter Johannes Humaj. Pôsobil v obci v roku 1713 a bol slovenskej národnosti. V pastorácii slúžil 14 rokov. Ďalšie záznamy o kňazoch pôsobiacich v obci sú až z 19. storočia. V rokoch 1815 – 1819 bol vtedajším duchovným správcom farnosti Michal Hancko. Od roku 1819

---

[12] Na Liptove boli dva artikulárne chrámy určené pre evanjelikov. Jeden sa nachádzal v Palúdzi (medzi mestami Ružomberok a Liptovský Mikuláš, dnes zaplavená obec vodným dielom Liptovská Mara) a druhý vo vtedajšom mestečku Hybe (dnes obec Horného Liptova). Kostol z Palúdze bol prevezený a znovu postavený v lokalite Lazisko v obci Svätý Kríž z dôvodu výstavby vodného diela Liptovská Mara. Kostol v mestečku Hybe zrejme zanikol a na jeho mieste postavili nový, murovaný chrám. POVAŽANOVÁ V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Obecný úrad vo Valaskej Dubovej, 1999. s. 10 – 11. KLEIN-TESNOSKALSKÝ, B.: Oppidum Hybe.[online]. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1942. 198 s. [cit. 2018.01.25.] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1551/Klein-Tesnoskalsky_Oppidum-Hybbe. DUDÁŠ, M. - GOJDIČ, I. – ŠUKAJLOVÁ, M.: *Drevené kostoly*. Bratislava : DAJAMA, 2007. s. 37-39.

[13] Hubová, Švošov boli fíliami Komjatnej do roku 1786, Kraľovany, Rojkov a Stankovany do roku 1802. Valaská Dubová najdlhšie do roku 1815. KALESNÁ, J.*: Prehľad matrík na Slovensku do zoštátnenia matričnej agendy* : Archívna správa Min. vnútra SSR. Bratislava. 1982. s. 196.

[14] POVAŽANOVÁ V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Obecný úrad vo Valaskej Dubovej, 1999. s. 10-11.

[15] POVAŽANOVÁ, V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Obecný úrad vo Valaskej Dubovej, 1999. s. 10-11.

[16] Drevené zvonice boli a sú vysokohodnotnou zložkou ľudovej architektúry. Existovali aj vo Valaskej Dubovej. Veža kostola bola veľmi nákladná stavba a tak bola často nahrádzaná práve drevenou zvonicou uprostred obce. Rozšírenie stavby drevených zvoníc začalo od 16. storočia, ale mohli existovať a určite aj existovali už omnoho skôr. V roku 1831 bola v strede obce postavená *zvonica*. Avšak je možné, že zvonica tam stála už v skoršom období, pretože názov dnešného námestia Zvonica je podľa obyvateľov obce používaný oddávna. Boli v nej až tri zvony. Najväčší z troch, bol z roku 1789 ku cti sv. Petra. Posvätený bol 12. 6. 1795 v Komjatnej biskupom Jánom Révayom. Na zvone bol obraz Panny Márie a sv. Petra. Ďalší menší zvon z roku 1732 ku cti sv. Michala archanjela, ale na zvone bol obraz sv. Imricha z titulu, že kostol v obci bol zasvätený spomínanému svätcovi. Najmenší z nich bol zadovážený starostlivosťou farníkov Valaskej Dubovej. Pochádzal z roku 1815. HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. In: *Vlastivedný zborník Liptov 9*. Martin : Osveta, 1987. s. 198-199. POVAŽANOVÁ, V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 11-12.

[17] POVAŽANOVÁ, V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Obecný úrad vo Valaskej Dubovej, 1999. s. 11-12.

[18] *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku III.* Bratislava : VEDA, 1978. s. 227.

bol v obci duchovný Ján Laššák. V roku 1829 sa správcom farnosti stal Imrich Hyroš-Sliacky a po ňom pôsobil v roku 1843 Jozef Juráček (Juracsek)[19], ktorý zomrel 6. 4. 1881. Po ňom nastúpil Pavol Mišaga a roku 1883 ho vystriedal Štefan Haluška. Ešte v ten istý rok Augustín Klinovský[20], ktorý v obci pôsobil do 1.7. 1895.[21]

Nasledujú kompletnejšie údaje o kňazoch vo farnosti Valaská Dubová až do súčasnosti:
Eduard Lahner – od roku 1896 do 27. 5. 1917.[22]
Jozef Hromada – od 23. 7. 1917 do 4. 8. 1938.[23]
Jozef Kútnik[24] – 4. 5. 1938 do 3. 12. 1938.
Jozef Daňko – od 29. 1. 1939 do 3. 6. 1940.
Jozef Hollý – do 10. 8. 1940.[25]
Ladislav Stolárik[26] – od 12. 8. 1940 do 15. 10. 1950.
Od 1. 9. 1950 zastupovali kapláni z Dolného Kubína: Albín Ivák a Ján Marko.
Ján Slodička, od 1. 3. 1950 do roku 1952.
Nastáva zastupovanie farárom z Likavky – Ľudovítom Šefčíkom.
Ján Koperdan – od 22. 4. 1955 do 1. 7. 1960.
Jozef Duraj[27] – do 6. 1. 1975 a 30. 10. 1975 zomiera.
Vo farnosti znova prebiehalo zastupovanie a to nasledujúcich kňazov:
- Peter Fidermak – kaplán v Likavke,
- kaplán Bohuslav Pikala v Liptovskej Lúžnej,
- Imrich Záhuranec – kaplán zo Sliačov (Liptovské Sliače).

Viktor Olos – od 30. 11. 1975 do 30. 6. 2006.
Karol Karaš – od 30.6. 2006 – súčasnosť.

[19] Jozef Juráček bol narodený v roku 1814, ordinovaný bol v roku 1838, pochádzal z Liptovského Mikuláša. Zomrel 6. apríla 1881. *Schematismus Venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis.* 1872. s. 96.
[20] Augustín Klinovský bol narodený 19. augusta 1846 v Rabčiciach. Ordinovaný bol 3. septembra 1871. *Schematismus Venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis.* Leutschoviae : Szepesi Római Katolikus Egyházmegye, 1894. s. 163.
[21] POVAŽANOVÁ, V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Obecný úrad vo Valaskej Dubovej, 1999. s. 11.
[22] Podľa *Schematismus Venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis* Eduard Lahner pôsobil v obci už od roku 1895. *Schematismus Venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis.* Leutschoviae : Szepesi Római Katolikus Egyházmegye, 1897. s. 173.
[23] Od roku 1917 do roku 1932 bol Jozef Hromada vo Valaskej Dubovej len administrátorom. *Schematismus Venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis.* Leutschoviae : Szepesi Római Katolikus Egyházmegye, 1932. s. 81.
[24] Jozef Kútnik – Šmálov (Šmálov bolo jeho umelecké meno). Bol literárny a kultúrny historik, literárny kritik, esejista, prekladateľ. Narodil sa v Hubovej 23.11. 1912 a zomrel 13.12. 1982 v Sliačoch. Poznal sa s Jánom Vojtaššákom. Vo Valaskej Dubovej pôsobil síce len krátko, ale jeho vedecký prínos je významný. MIKULA, V.: *Slovník slovenských spisovateľov.* Bratislava : Kalligram, 2005. s. 329. *Jozef Kútnik-Šmálov bol mnohostranný*. http://www.katolickenoviny.sk/49-2012-jozef-kutniksmalov-bol-mnohostranny/. (22.01.2018).
[25] *Schematismus Venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis.* Leutschoviae : Szepesi Római Katolikus Egyházmegye, 1940. s. 80.
[26] Ladislav Stolárik bol narodený 3. novembra 1911 v obci Hybe. Ordinovaný bol 29. júna 1936. Vo Valaskej Dubovej pôsobil od roku 1940. Je pochovaný na tunajšom cintoríne vo Valaskej Dubovej kde účinkoval od 12. 8. 1940 do 15. 10. 1950, kedy bol odvedený do sústreďovacieho tábora v Močenku. Pre svoju vytrvalosť a neústupčivosť kňazskému povolaniu bol väznený a vyšetrovaný. Jeho väznenie malo trvať 24 mesiacov a zákaz jeho kňazskej činnosti navždy. Medzi trestami na jeho osobu sa vyskytol aj zákaz pobytu v okrese Ružomberok a uverejnenie rozsudku o jeho odňatí slobody a zákaze kňazskej činnosti na tabuli MNV vo Valaskej Dubovej. V roku 1955 bol po amnestii prepustený. Pracoval ako civil na rôznych pracoviskách, ale stále nevyhasínala v ňom túžba po kňazskej činnosti. Nakoniec niekoľko mesiacov pôsobil v Brutovciach, kde 22. 5. 1968 zomiera. Pohreb sa uskutočnil 25. 5. 1968 vo Valaskej Dubovej. *Schematismus Venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis.* Leutschoviae : Szepesi Római Katolikus Egyházmegye, 1944. s. 145-146. OLOS, V.: Pohľad na farnosť Valaská Dubová za posledných 100 rokov. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999.* Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 14-15.
[27] Tohto kňaza ešte aj dnes mnohí považujú za básnika, písal vraj krásne básne a básnické zbierky, ktoré ale nevyšli. Jeho básnické meno bolo *Jozef Duraj Slávičan*.

Kostoly farnosti počas dejín

Čo sa týka kostola obce, ide o nie presne objasnenú sakrálnu stavbu, resp. stavby. Pred súčasným kostolom sv. Michala Archanjela, ako sme už spomínali, ich totiž existovalo niekoľko. Konkrétne išlo o päť nákladných stavieb kostolov, ktoré stáli v obci Valaská Dubová. V nasledujúcom texte si ich bližšie charakterizujeme.

Keďže v rokoch 1332 – 1337 sa spomínala existujúca farnosť Liptova – Dubová, je viac než isté, že obec musela mať kostol. Taktiež musela farnosť vzniknúť už o niečo skôr ako je táto zmienka. Prvý kostol sa spomína ako kostol zasvätený sv. Kozmovi a Damiánovi[28], s najväčšou pravdepodobnosťou gotický. Plány F. Schnircha z Uhorskej kráľovskej komory z roku 1777 dokladajú, že išlo o gotickú jednoloďovú stavbu s trojbokovým polygonálnym záverom svätyne. Predpokladá sa, že stál na mieste súčasného kostola, to je na vyvýšenom mieste na okraji obce.[29] Svätyňa mala mnohouholníkový pôdorys. Loď kostola bola obdĺžnikového pôdorysu. Hlavný vchod sa nachádzal oproti svätyni. Kostolík mal aj bočný vchod. Predpokladá sa, že stál na mieste dnešného kostola. Ďalším dôkazom o jeho existencii je fakt, že obec bola farnosťou a teda musela mať farský kostol.[30]

V poradí druhý kostol bol zasvätený sv. Imrichovi[31] a spomína sa v roku 1550. Bol vyrobený z dreva, bol renovovaný a údajne sa nachádzal na vyvýšenine, ktorá je dnešným námestím Zvonica. V interiéri kostola bol oltár s obrazom Posledného súdu a Svätej Trojice. Nachádzala sa tam kamenná krstiteľnica, drevený chór, strieborný zlátený kalich s paténou, rituál, evanjeliár, kazula, purifikatórium a superpelícia.[32] V súčasnosti nevieme lokalizovať presnú polohu kostolíka, snáď to bolo na mieste neskoršej zvonice. Isté je, že sa nachádzal na súčasnom námestí Zvonica.

Tretím kostolom bol murovaný chrám. Postavili ho na mieste gotického kostolíka (teda aj na mieste dnešného kostola). Mal patrocíniu sv. Michala archanjela[33] (ako dnešný) a postavili ho v roku 1750. Podľa opisov bol ale malý. Boli v ňom dva oltáre. Hlavný oltár bol zasvätený sv. Michalovi archanjelovi a menší na pravej strane sv. Imrichovi (zrejme z predošlého dreveného kostolíka). Steny zdobili štyri obrazy: sv. Jozef, sv. Trojica, sv. Anna a Preblahoslavená Panna Mária. Na krstiteľnici bola soška sv. Jána Krstiteľa s Kristom. V interiéri kostola bol drevený chór, na ktorom bol organ. V kostole bola aj krstiteľnica. Spomínajú sa tri zvony, no najmenší bol po páde preliaty.[34] Kostolík mal vežu, ako to dosvedčujú plány F. Schnircha z roku 1777.

Keď sa v roku 1815 utvorila samostatná farnosť Valaskej Dubovej tretí kostol v obci už zrejme nestačil. Rozšírili ho a prestavali, čím vznikol štvrtý kostol vo farnosti. Kostol nemal vežu, ale v obci postavili v roku 1831 zvonicu. (Tu treba podotknúť zaujímavosť, že kostol nemal vežu, keďže išlo o nákladnú stavbu. Ale aj napriek tomu, zo spomínaných plánov F. Schnircha treba usúdiť, že pôvodný nerozšírený tretí kostol obce vežu mal.) Zvonica sa nachádzala na námestí (odtiaľ názov súčasného námestia Zvonica). Spišský biskup Jozef Bélik počas roku 1833 vykonal v

---

[28] Zaujímavosťou je, že aj iná obec Dubová (dnes Sedliacka Dubová) v tom istom čase mala kostol zasvätený Sv. Kozmovi a Damiánovi. Dodnes sa zachovali jeho ruiny nad obcou Sedliacka Dubová. Tiež súčasný kostol v Sedliackej Dubovej má tú istú patrocíniu ako kostol vo Valaskej Dubovej. Je zasvätený svätému Michalovi archanjelovi. *Kostol sv. Kozmu a Damiána*. http://dubovacolonorum.sk/historia/kostol-sv-kozmu-a-damiana/. (25.01.2018).

[29] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 273.

[30] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 273.

[31] Svätý Imrich – bol synom prvého uhorského kráľa sv. Štefana a sv. Gizely. Mal príkladnú kresťanskú výchovu. Zomrel ešte pred svojou korunováciou na následky zranení z poľovačky v roku 1031. Svätorečený bol spolu so svojím otcom, s biskupom Gerhardom a sv. Andrejom-Svoradom a Benediktom v roku 1083. LIPTOVSKÁ, M.: *Celý rok so svätými*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, 1988. s. 889.

[32] POVAŽANOVÁ V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 10-11.

[33] Michal archanjel – spolu s ďalšími archanjelmi Gabrielom a Rafaelommajú veľmi silné postavenie v dejinách spásy. Objavujú sa na rôznych miestach Svätého Písma, kde plnia významné úlohy. Meno Michal/Michael znamená „Kto ako Boh?“. LIPTOVSKÁ, M.: *Celý rok so svätými*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, 1988. s. 766.

[34] POVAŽANOVÁ V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 10-11.

novovzniknutej farnosti kanonickú vizitáciu. V nej je uvedené, že rozšírený kostol naozaj nemal vežu. O kostole ďalej uvádza, že v interiéri sú dva oltáre, zrejme tie isté ako v nerozšírenom kostolíku – hlavný sv. Michala archanjela a bočný sv. Imricha. Ďalej sa spomína opäť drevený chór, ktorý zdobia obrazy dvanástich apoštolov. Organ mal tri mutácie a zmienka je aj o krstiteľnici.[35]

V roku 1860 bol predchádzajúci kostol zbúraný a na jeho mieste sa postavil terajší (piaty) kostol svätého Michala archanjela. Bol postavený na náklady náboženskej základiny podľa vládneho návrhu.[36] O šesť rokov bol dostavaný a vysvätený. Vtedy vo farnosti pôsobil Jozef Juráček. Architektom kostola bol Martin Vladár z Banskej Bystrice. Na stavbu bola použitá pálená tehla a kresaný pieskovec z lomu v Bielom Potoku na Orave.[37] Počas výstavby piateho kostola svojmu účelu slúžila aj kaplnka v obci, vybudovaná práve kvôli šesťročnej výstavbe kostola. Vďaka nej mohli veriaci navštevovať bohoslužby v rodnej obci.[38]

Súčasný kostol svätého Michala archanjela

Piaty a zároveň súčasný kostol stojí na vyvýšenine v juhozápadnej časti obce v blízkosti cintorína. Nachádza sa v historickej časti dediny – Ma Šoltýstve[39]. K portálu kostola vedie veľké hlavné schodisko orientované na juhozápad. Bočné schodisko je z juhovýchodnej strany. Dnešný geografický popis kostola je na mieste starého kostola tiež zasväteného sv. Michalovi archanjelovi. Stojí medzi penziónom Jánošíková krčma a farským úradom. Je situovaný na vyvýšenine v blízkosti cintorína, ktorý sa nachádza v juhozápadnej časti obce.[40]

Architektúra kostola zodpovedá novorománskemu štýlu. Je mierne strohá, ale vkusne dotvorená cimburím v horných častiach stien. Kostol je jednoľoďový s polkruhovým záverom svätyne. Svätyňa kostola je orientovaná na Severovýchod. V západnom nároží zadnej časti kostola je predsadená veža.[41] V severnom nároží kostola je okrem starej sakristie pristavená nová sakristia s vchodom.

Vchod do kostola je zdobený freskou v teplých farbách a dotvorený volútovým reliéfom. Na freske je znázornený Kristus ako žehnajúci dobrý pastier od pražského reštaurátora J. Jelínku, ktorý reštauroval aj výmaľbu stien svätyne.[42] Nad portálom sú architektonicky umiestnené tri okná – trifórium. A nad nimi je ešte jedno kruhové okno. Kostol má osem veľkých okien, po štyri na každej strane kostola a vpredu v časti svätyne sú dva leptané okná s figurálnou dekoráciou

[35] POVAŽANOVÁ V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 11-12.

[36] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 40.

[37] POVAŽANOVÁ V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 12.

[38] *Kaplnka*, ktorú v súčasnosti pripomína len zarastená hromada skál, ešte pred 15 rokmi vzbudzovala túžbu nazrieť dnu. Lokalizovaná bola medzi dnešným kostolom a námestím Zvonica na historickej časti obce Šoltýstvo. Stála na pravej strane cesty od súčasného kostola. Išlo o jednoduchý obdĺžnikový pôdorys kaplnky. Bola postavená z kameňa (zrejme pieskovca) a mala drevenú šindľovú strechu. Vchod s jednoduchým portálom bol umiestnený na východe. Dvere boli drevené a nad nimi bol pripevnený jednoduchý kríž. Kaplnka nemala vežu, možno snáď na vrchole strechy vyčnieval drevený kríž. V stene, ktorá bola natretá v modrom odtieni, bol výklenok (nika). Vo výklenku bola vložená soška Panny Márie, kde pobožní veriaci pravidelne vymieňali kvetinovú výzdobu. V súčasnosti z kaplnky zostali len zarastené ruiny. Kaplnka bola používaná počas stavby súčasného, terajšieho kostola. Je smutné, že niečo tak svedčiace o nábožnosti sa nezachovalo. Nepodarilo sa nám zistiť ani dôvod zbúrania tejto pamiatky. Starší občania obce kaplnku nazývali kostolík, aj dnes sa o objekte vyjadrujú ako o kostolíku. Obyvatelia si kaplnku pamätajú aj vo farebnom prevedení bielej.

[39] Šoltýstvo/na Šoltýstve – časť obce Valaská Dubová od kostola k námestiu Zvonica. Zrejme tu v minulosti žili a pôsobili šoltýsi.

[40] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 273.

[41] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 273.

[42] POVAŽANOVÁ V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 12.

zvestovania Panne Márii a prežitie Jonáša v útrobách veľryby od Ladislava Záborského.[43] Po bočných stenách svätyne boli v minulosti veľké kruhové okná, ktoré neskôr zamurovali a fádne steny v interiéri kostola oživili nástennými maľbami od Jozefa Hanulu. Tie sú v súčasnosti skryté pod špeciálnou omietkou a je ich možné obnoviť.[44]

Na ľavo od portálu je veža, vchod do veže je len z vnútornej časti kostola pod chórom. Ešte počas pôsobenia kňaza Viktora Olosa[45] v farnosti, bolo možné do veže vchádzať aj z exteriéru kde bol vchod, ktorý časom zamurovali. Veža je výškovou dominantou celej dediny a ukrýva štyri zvony. Vedie ňou pieskovcové točité schodisko, ktoré privádza k dverám na chór, potom na povalu kostola a nakoniec do zvonice k zvonom. Veža má plechovú strechu a na jej vrcholku je umiestnený pozlátený kríž. Kostol má tiež plechovú strechu. V roku 1999 bol posvätený najnovší zvon, ku cti Sedembolestnej Panne Márii, odliaty vo zvonolejárskej dielni M. Tomáškovej - Dytrichovej.[46] Staršie zvony, nachádzajúce sa vo veži kostola sú zvon s názvom Michal z roku 1868, vyrobený v dielni Ignaza Hilzera. Druhý, stredný zvon z roku 1923 a malý zvon, tiež z roku 1923 z dielne Richarda Herolda.[47]

Interiér kostola je pomerne pestrý, avšak miestami pôsobí strohejšie. Nachádza sa tu pôvodné barokové zariadenie zo starého kostola, ako aj nové, ktoré s architektúrou kostola neladí. Zachovanými pamiatkami kostola sv. Michala archanjela sú oltáre, kazateľnica a kamenná krstiteľnica.[48] V kostole sa nachádzajú dva rady drevených lavíc vyrobených z kanadskej jedle. Vpredu je mramorový obetný stôl so zlatým vrypom. Pôvodný bol drevený. Na stenách kostola je zavesených štrnásť obrazov krížovej cesty, ktoré sú maliarsky znázornené na plátne a vložené v drevených vyrezávaných rámoch s krížom v hornej časti rámu. Rámy sú zlátené a striebrené, pred pár rokmi reštaurované spolu s maľbami. V zadnej časti kostola v pilieroch chóru sú výklenky, tzv. niky, v ktorých sú vložené sochy svätcov. Pod chórom je umiestnená staršia drevená spovednica, s presklenými okienkami na dverách.

Klenby kostola sú spestrené barokizujúcim iluzionizmom – výmaľbou od Jozefa Hanulu[49],

---

[43] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 274.

[44] Podľa rozprávania starších občanov a kňaza Viktora Olosa.

[45] Viktor Olos - rodák z Hubovej, ktorý pôsobil vo Valaskej Dubovej viac ako 30 rokov. Narodil sa v obci Gombáš, ktorú v roku 1949 premenovali na obec Hubová. Počas svojho kňazského štúdia bol ťažko skúšaný. Na šesť rokov sa dostal do väzenia a pod neustálu kontrolu svojej činnosti. Jeho kňazský vysviacka sa uskutočnila až v roku 1970. Pôsobil ako kaplán v obci Ludrová a od roku 1972 ako kaplán v Ružomberku. 30.11.1975 sa dostal do Valaskej Dubovej ako farár a správca farnosti. Poznal sa s biskupom Jánom Vojtaššákom. Počas pôsobenia ako kaplán v Ružomberku sa poznal s kňazom Jozefom Durajom, ktorý pôsobil práve vo Valaskej Dubovej. Počas hospitalizácie vo vojenskej nemocnici v Ružomberku mu Viktor Olos nosieval sväté prijímanie a akosi automaticky bral do úvahy, že sa stane jeho nástupcom vo Valaskej Dubovej. Keďže bol jedným z dvoch kaplánov v Ružomberku, voľba pripadla na Viktora Olosa, ktorý sa ujal farnosti. Pre problémy s budovou fary chodieval spávať do Hubovej, kým faru a príslušné hospodárske budovy nedal opraviť. Fara aj hospodárske budovy boli v dezolátnom stave, priam neobytné, s deravou podlahou a nevyhovujúcimi oknami. Na podnet Viktora Olosa boli zbúrané a postavené nanovo. Počas jeho pôsobenia vo farnosti Valaská Dubová nastalo mnoho pozitívnych zmien a úprav. Vďaka nemu kostol v interiéri aj v exteriéri skrásnel a dostalo sa mu novšej a hlavne zreštaurovanej podoby. Počas jeho viac ako tridsať ročného pôsobenia vo farnosti bola vymenená strecha kostola, zaobstarali sa nové lavice z kanadskej jedle, mramorová podlaha (predošlá bola pravdepodobne pieskovcová), zreštaurovali sa obrazy, oltáre, nástenné maľby kostola, krížová cesta. Postavila sa nová fara a hospodárske budovy, či posvätil nový zvon v roku 1999. V roku 2006 odišiel do zaslúženého dôchodku a vrátil sa do svojej rodnej obce Hubovej. Zomrel 31.12.2016. Prial si byť pochovaný vo Valaskej Dubovej, kde pôsobil väčšinu svojho kňazstva. OLOS, V.: *Spomienky z môjho života*. Ružomberok : VERBUM, 2014. s. 4-26. OLOS, V.: Pohľad na farnosť Valaská Dubová za posledných 100 rokov. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 13-14.

[46] *Z dejín farnosti*. http://www.valaskadubova.sk/z-dejin-farnosti.phtml?id3=50142. (10.2.2015).

[47] SPIRITZA, J.: Staré zvony v okrese Liptovský Mikuláš. In: *Liptov 4. Vlastivedný zborník.* Martin : Osveta, 1977. s. 160.

[48] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 274.

[49] Jozef Hanula sa narodil v Liptovských Sliačoch v roku 1863. Bol maliarom a reštaurátorom. Základom maľby sa priučil u tirolského maliara F. Daberta, ktorý je autorom obrazu Panny Márie vo Valaskej Dubovej. Jozef Hanula svojím umením zachoval ideu ľudového Liptova a podnietil vznik Spolku slovenských umelcov. Zomrel v roku 1944

rodáka z Liptovských Sliačov, z roku 1904.[50] Tvoria ju dekoratívne a figurálne motívy sakrálneho charakteru.[51] Ide o zobrazenie svätej Cecílie, štyroch evanjelistov, sv. Izidora, vyhnania peňazomencov z Chrámu, Svätá Trojica, Anjeli a ďalšie. Výmaľba je datovaná nápisom na klenbe nad chórom v juhovýchodnej časti klenbového pola, kde sa nachádza aj maľba erbu obce. Nástenné maľby boli v roku 1957 reštaurované a obnovené pražským reštaurátorom J. Jelínkom, ktorý reštauroval výmaľbu stien svätyne a portál kostola.[52] O tri roky neskôr, v roku 1960 zvyšnú výmaľbu reštauroval O. Husička – Vítek. Reštaurovanie bolo pravdepodobne nevhodné, lebo sa porušili črty Hanulovej maľby, ktoré tým boli pozmenené.[53] V tom istom roku sa vykonali aj opravy drevorezieb a vyzlátenie oltára.[54]

Hlavný neskorobarokový oltár sv. Michala archanjela je z druhej polovice 18. storočia. Je možné, že slúžil už v treťom kostolíku sv. Michala archanjela. Obraz je z 19. storočia a znázorňuje víťazstvo sv. Michala nad Luciferom. Na tmavom pozadí vystupuje postava sv. Michala archanjela, oblečeného v zbroji a s plamenným mečom v ruke. Stojí jednou nohou na hrudi diabla, ktorý má pohľad otočený na pozorovateľa obrazu. Ide o olejomaľbu na plátne. Postava diabla je znázornená veľmi realisticky, na rozdiel od archanjela. Oltárna architektúra má mramorovú polychrómiu a zlátenú rezbu po celom obvode s akantovými listami, mriežkami a rozetami v podobe kvetov. Po stranách oltára sú stĺpy s korintskými hlavicami. Stĺpy nesú hlavice vrcholiace „horiacimi" vázami. Nad obrazom, na ploche oltára je aplikovaný štylizovaný kruh so skratkou IHS, ktorý je obklopený lúčmi svätožiary a kruhom pozostávajúcim z obláčikov. Horný obvod oltára tvorí pás s rokajmi a akantovými listami. Vrchol oltára zakončuje kríž s korpusom. Táto oltárna architektúra je celkovo mohutná, statická a s prvkami baroka. Je doplnená bohatosťou dekoratívnych prvkov, ktoré ju istým spôsobom odľahčujú. Je to jeden z mála zachovaných barokových oltárov v regióne Liptova.[55]

Na pravo od hlavného oltára sa týči oltár Panny Márie. Je tvorený širokým dreveným prerezávaným barokovým rámom z prvej polovice 18. storočia, na ktorom badať škody, ktoré zanechal zub času. Vyrezávaný rám dopĺňa desať plastických okrídlených anjelských hlavičiek a ukončuje ho kríž s gloriolou a holubicou Svätého Ducha. Ďalšou súčasťou oltára je nový obetný stôl a obraz Preblahoslavenej Panny Márie. Obraz pochádza z roku 1877 a jeho maliarom je Félix Daberto, tirolský kostolný maliar, ktorý na Slovensku pôsobil od roku 1870 do roku 1890. Údajne pracoval ako maliar spišského biskupstva. V pravom dolnom kraji obrazu je nápis: F. DABERTO...1877 a čiastočne je tam viditeľné aj slovo TIROL. Najhodnotnejšou časťou oltára je kvalitná, bohato zdobená dekoratívna baroková drevorezba rámu, ktorá je aj najstaršou zložkou oltára.[56] Na mieste obrazu bola pôvodne socha sv. Michala archanjela, ktorá je zrejme od roku 1877 umiestnená na strieške kazateľnice.[57]

Kazateľnica v barokovom štýle je z prvej polovice 18.storočia, tvoria ju štyri strany polygonálneho, čiže mnohouhoľníkového rečniska. Nachádzajú sa na nej dvere vedúce do sakristie. Jej umeleckú hodnotu potvrdzujú maľby, ktoré zobrazujú evanjelistov na neutrálnom pozadí, v

---

v Spišskej Novej Vsi. Jeho maľby môžeme obdivovať v interiéroch kostolov na Liptove i na Slovensku, kde sa venoval práve chrámovej maľbe a reštaurovaniu fresiek. OKÁLOVÁ E.: Slovník výtvarných umelcov Liptova. In: KUFČÁK, E. a kol.: *Liptov 5. Vlastivedný zborník.* Martin : Osveta, 1979. s. 163-164.

[50] *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku III.* Bratislava : VEDA, 1978. s. 227.

[51] OKÁLOVÁ, E.: Slovník výtvarných umelcov Liptova. In: *Liptov 5. Vlastivedný zborník.* Martin : Osveta, 1979. s. 163.

[52] POVAŽANOVÁ V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999.* Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 12.

[53] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 274.

[54] POVAŽANOVÁ V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999.* Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 13.

[55] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 274.

[56] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 274.

[57] POVAŽANOVÁ V.: Z dejín farnosti Valaská Dubová. In: POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999.* Valaská Dubová : Obecný úrad, 1999. s. 13.

kľudných postojoch a so svojimi bežnými atribútmi: sv. Matúš s ľudskou postavou, sv. Marek s levom, sv. Lukáš s býkom a sv. Ján s orlom. Na strieške kazateľnice je spomínaná socha sv. Michala, archanjela s rozprestretými krídlami. V rukách drží váhy a plamenný meč.[58] V súčasnosti je na dverách kazateľnice umiestnený obraz blahoslavenej Zdenky Schellingovej, predtým sa tam nachádzala fotografia Jána Pavla II.

V kostole sa nachádza aj krstiteľnica pochádzajúca z 18. storočia. Domnievame sa, že slúžila v predošlom kostole (a zrejme aj v treťom kostolíku), nakoľko je spomínaná v zariadení kostola. Má masívny tvar a je vyrobená z pieskovca. Jej tvar zodpovedá tvaru kalicha s hrubou pätkou a driekom. Hlavica krstiteľnice je tvorená akoby z vypuklých lupeňov a zakončená profilovaným okrajom z ohýbaného dreva. Povrch je opracovaný do hrubozrnnej štruktúry. Vrchnák je polguľový, tepaný z kovu, otvárajúci sa na kovovom pánte. Na vrchu je pozlátené ríšske jablko. Vo vnútri krstiteľnice je vložená medená misa v tvare valca určená na krstnú vodu.[59] V súčasnosti je krstiteľnica veľmi poškodená, čo naznačuje aj puklina v polovici jej drieku. Pokladá sa za jeden z najvzácnejších artefaktov kostola.

Záver

Tak ako plynie história a tvoria sa dejiny, vznikajú náboženské predstavy a ukazujú sa podoby religiozity. Jednou z takýchto podôb je aj architektúra kostola. Nejde len o umelecký význam, ale tiež o historický a náboženský, ktorý nám poukazuje na stav danej konfesie vo farnosti. Stavali by sa tak nákladné stavby, ako kostoly, v tak malej obci? Postavilo by sa konkrétne päť takýchto sakrálnych stavieb, keby nemali plniť svoju funkciu? Malo by význam postaviť stavby určené pre úctu Boha len tak? Nie. Naši predkovia vedeli ako treba začať a ukončiť sviatočný aj všedný deň. Cítili, že kostol im poskytne útočisko a spojenie s Bohom. Dnes sa kostoly navštevujú pomerne menej ako v minulosti. Dochádza ku kresťanskej vlažnosti a ľahostajnosti a tieto dominanty obcí a miest prestávajú plniť svoju funkciu. Vo Valaskej Dubovej stojí kostol svätého Michala archanjela s prekrásnou architektonickou výzdobou a významnou umeleckou hodnotou. Ešte tu bude stáť. Ale bude aj plniť svoju pravú funkciu a vypovedať o námahe a viere svojich predkov?

Recenzent: doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BAĎURÍKOVÁ, Z. a kol. *Ottova praktická encyklopédia Slovensko*. Bratislava : Ottovo nakladateľstvo, 2008. 672 s. ISBN 978-80-7360-668-8.

CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok*. Bratislava : Slovart, 2008. 287 s. ISBN 978-80-8085-673-1.

DUDÁŠ, M. - GOJDIČ, I. – ŠUKAJLOVÁ, M.: *Drevené kostoly*. Bratislava : DAJAMA, 2007. 127 s. ISBN 80-89226-14-0.

DVOŘÁKOVÁ, V.: *Kultúrne krásy Slovenska. Ľudová architektúra*. Bratislava : DAJAMA, 2008. 110 s. ISBN 978-80-89226-25-2.

HABOVŠTIAK, A.: *Zlaté dukáty v Choči*. Bratislava : Mladé letá, 1970. 205 s. ISBN 66-053-70.

HABOVŠTIAK, A.: *Najkrajšie oravské povesti*. Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2014. 175 s. ISBN 978-80-8115-190-3.

HANULIAK, V.: *Zaniknutý kostol sv. Ducha v Komjatnej*. Záchranný archeologický výskum : nálezová správa. Ružomberok : Liptovské Múzeum, 1982. 23 s.

[58] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 274-275.

[59] CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – okres Ružomberok.* Bratislava : Slovart, 2008. s. 275.

HRADSZKÝ, J.: *Additamenta ad Initia progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis*. Szepesváralja : Typis Dionysii Buzás, 1903 - 1904. 847 s.

JESENSKÝ, M. – MATULA, P.: *Po stopách templárov na Slovensku*. Bratislava : GORALINGA, 2008. ISBN 978-80-970042-0-0.

KALESNÁ, J.*: Prehľad matrík na Slovensku do zoštátnenia matričnej agendy* : Archívna správa MVSR. Bratislava. 1982. 525 s.

KLEIN-TESNOSKALSKÝ, B.: Oppidum Hybe.[online]. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1942. 198 s. [cit. 2018.01.25.] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1551/Klein-Tesnoskalsky_Oppidum-Hybbe.

ONDICA, S. a kol.: *Duchovné Slovensko*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2010. 408 s. ISBN 978-80-7162-820-0.

Kol. autorov: *Súpis pamiatok na Slovensku. Zväzok tretí. R-Ž*. Bratislava : Obzor, 1969. 568 s. 65-060-69.

KOREC, P.: *Kraje a okresy Slovenska: nové administratívne členenie*. Bratislava : Q 111, 1997. 392 s. ISBN 978-80-8540-158-5.

KUFČÁK, E. a kol.: *Liptov 4. Vlastivedný zborník.* Martin: Osveta, 1977. 332 s.

KUFČÁK, E. a kol.: *Liptov 5. Vlastivedný zborník.* Martin: Osveta, 1979. 280 s.

KUFČÁK, E. a kol.: *Liptov 9. Vlastivedný zborník.* Martin: Osveta, 1987. 299 s.

LIPTOVSKÁ, M.: *Celý rok so svätými*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme,1988.

MIKULA, V.: *Slovník slovenských spisovateľov.* Bratislava : Kalligram, 2005. 656 s. ISBN 80-71498-01-7.

NEHRING, K.: *Comitatus Arvensis*. NEHRING, K.: *Comitatus Arvensis*. München : Finnisch-Ugrisches Seminar, 1976. 60 s.

OLOS, V.: *Spomienky z môjho života*. Ružomberok : VERBUM, 2014. 50 s. ISBN 978-80-561-0110-0.

POVAŽANOVÁ, V. (ed.): *Valaská Dubová 1323 – 1999*. Obecný úrad vo Valaskej Dubovej, 1999. 54 s.

STRUHÁR, V.: Ružomberok a okolie v praveku a v dobe prvých historických etník. In: *Ružomberský historický zborník III*. Ružomberok : Filozofická fakulta KU, 2009. ISBN 978-80-8084-508-7. 330 s.

VÍTEK, P. a kol.: *V stopách dávno odviateho času. Monografia obcí Komjatná, Stankovany, Hubová, Švošov a Ľubochňa*. Banská Bystrica : Polygrafia Gutenberg, 2007. 264 s. ISBN 978-80-969820-9-7.

Vlastivedný slovník obcí na Slovensku III. Bratislava : VEDA, 1978. 536 s.

Schematismus Venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis. Leutschoviae : Szepesi Római Katolikus Egyházmegye, 1803 – 1948.

Internetové zdroje:

Kostol sv. Kozmu a Damiána. http://dubovacolonorum.sk/historia/kostol-sv-kozmu-a-damiana/. (25.01.2018).

Schematizmus Spišskej diecézy. http://schematizmus.kapitula.sk/?display=152. (25.01.2018).

Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2011. http://census2011.statistics.sk/tabulky.html. (21.12.2017).

Z dejín farnosti. http://www.valaskadubova.sk/z-dejin-farnosti.phtml?id3=50142. (10.2.2018).

Jozef Kútnik-Šmálov bol mnohostranný. http://www.katolickenoviny.sk/49-2012-jozef-kutniksmalov-bol-mnohostranny/. (22.01.2018).

POSTUPNÁ LIKVIDÁCIA KLÁŠTOROV NA ÚZEMÍ ČESKOSLOVENSKA

Jana LUKÁČOVÁ

Abstrakct: *The present study attempts to approach an important event which is related to the gradual liquidation of the Catholic Church in the 1950s and is the Action "K." The very roots were perceived as centers of anti-state activity and religious as inconvenient persons, crossing the direction of the government of Czechoslovakia Republic. The first part of the study focuses on the status of the Church in Czechoslovakia, as well as the steps taken by the government against the functioning and existence of the Church. The second part of the study represents Action "K", the stage of the government through which it wanted to be realized. As well as the "trigger" event represented by the miracle of Číhošť.*

Key words: *Action "K". Disposal. Greek-Catholic Church. Czecho-Slovakia. Religious.*

Úvod

Európska civilizácia bola vybudovaná na troch základoch: rímskom práve, gréckej filozofii a kresťanskej tradícii. Vojnové udalosti prvej polovice 20. storočia rozdelili Európu do bipolárneho sveta. Sveta západného a východného v ktorých bolo poňatie kresťanstva vnímané rozdielne. Proletárska moc v Československu pripúšťala slobodu vierovyznania, na druhej strane viedla protináboženskú propagandu. Odstraňovala postavenie štátneho náboženstva a výchovu a vzdelávanie realizovala podľa vedeckého materialistického svetového názoru. S náboženstvom sa začal viesť boj pod heslom: *„Boj proti ópiu ľudstva.“* Komunistická strana začala postupne nazerať na Katolícku cirkev ako na politickú silu, ktorá jej bráni pri realizácii stanovených zámerov. Medzi jednotlivé kroky smerujúce proti Katolíckej cirkvi možno zaradiť aj postupnú likvidáciu mužských a ženských reholí. V ktorých štát videl potenciálnu hrozbu.

Postavenie cirkvi v Československu

Na území Československa možno, čo sa týka náboženstva, vidieť v roku 1945 rôzne postavenia cirkvi. V Česku sa stretávame s odporom ku kresťanstvu, ktorý bol známy z čias prvej svetovej vojny. Situáciu v Česku podstatne zmenilo aj vysťahovanie katolíckych sudetských Nemcov, ktoré sa odohralo v rokoch 1945 – 1947. Situácia na Slovensku bola iná a po skončení druhej svetovej vojny boli vzťahy medzi cirkvou a štátom v značnom napätí. Na našom území možno ešte v čase trvania samostatnej republiky pozorovať zastúpenie katolicizmu aj na samotnom prezidentskom poste, ďalej v parlamente, ako aj v ďalších zložkách štátu. Postupne však vznikalo aj na našom území napätie, ktoré viedlo k vzniku konfliktu medzi zákonodarnou mocou a cirkvou. Už počas povstania sa stretávame s viacerými prípadmi otvorenej konfrontácie medzi povstalcami a predstaviteľmi cirkvi. Hoci skupiny povstalcov, tvorili ľudia mnohých národností v boji proti cirkvi boli jednotní.[1]

Katolícka cirkev na Slovensku, bola dokonca obvinená z podpory fašizmu, taktiež dochádzalo aj k zatýkaniu rôznych významných osobností katolíckej cirkvi. Katolíci na Slovensku boli značne utláčaní, nemohli obhajovať svoje práva ani vo voľbách a tak boli prinútení spojiť sa v tomto snažení k prevažne protestantskému vedeniu demokratickej strany. Táto strana vyhrala aj voľby nakoľko získala 62%, pričom komunisti iba 32%.

Po obnove Československej republiky, boli onedlho zrušené aj rôzne katolícke organizácie, rovnako bolo zrušené aj Združenie katolíckej mládeže.[2]

V roku 1947 dôležité miesto na mape Európy zaberá práve Vatikán, ktorý v sebe rovnako ako aj Západný svet nesie možné riziko pre Východný svet. Zrušenie únie s Vatikánom smerovalo ku

[1] Porov. ŠTURÁK, P.: *Porov. ŠTURÁK, P.: Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 –1989*. Prešov : Petra, 1999. s. 38 – 39.

[2] Porov. CORANIČ, J. - ŠTURÁK, P.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2009. s. 63 – 66.

Katolíckej cirkvi, ale najmä k Slovanom, ktorí majú síce východný obrad no patria pod rímsku jurisdikciu, išlo teda o gréckokatolíkov. Stále rastúci vplyv Moskvy znamenal aj rozkvet a rozšírenie pravoslávia. Užívatelia a formovatelia moci a politiky si uvedomovali, že k výraznej podpore ich moci im môže značne pomôcť Pravoslávna cirkev. Táto viera pre nich bola zárukou slovanskej jednoty.[3] Formovatelia tejto koncepcie rátali so spojením slovanskej idey s cyrilometodskou myšlienkou. Hľadiac pri tom na starobylé mesianistické heslo *„Moskva tretí a posledný Rím.“* Práve pravoslávne náboženstvo malo prispieť k spojeniu s Moskvou ako aj k vytvoreniu pravoslávnej cirkvi v Moskve. Dôležité je tiež spomenúť prečo bola spomedzi všetkých cirkví vybraná tá pravoslávna. Jej pozitívom bol predovšetkým odpor proti všetkému cudziemu a najmä proti tomu západnému. V tomto ohľade dostáva Pravoslávna cirkev ponuku, ktorú ochotne prijala. Dňa 2. februára 1945 bol zvolený za nového Moskovského patriarchu Alexej. Práve on videl veľké možnosti rozšírenia Pravoslávnej cirkvi, aj za cenu likvidácie náboženstva.[4]

Medzi prvé prelomové kroky, ktoré mali viest k podmanenie si gréckokatolíkov patrilo založenie prvého pravoslávneho biskupstva, známeho pod názvom Prešovsko - slovanské biskupstvo. Táto myšlienka zriadenia nového biskupstva však v sebe niesla aj mnoho nástrah pred ktorými stáli predstavitelia Pravoslávnej cirkvi. Pri zakladaní pravoslávneho biskupstva sa však zatiaľ nehovorilo o cieli Pravoslávneho prešovsko - slovanského biskupstva.[5]

Pravoslávni boli postupne prezentovaní ako vlastenci a gréckokatolíci ako zradcovia národa. Okrem zriadenia samotného biskupstva bol 12. septembra 1946 posvätený aj „dočasný“ pravoslávny chrám Alexandra Nevského nachádzajúci sa v Prešove.

Roky 1947 a 1948 sa niesli v duchu vytvárania a upevňovania organizačných štruktúr a výstavby kultových zariadení, ktoré slúžili najmä účelom Pravoslávnej cirkvi. 25. apríla 1947 bola schválená ústava a jej základné body boli: Prešov- sídlo budúceho pravoslávneho biskupa a likvidácia gréckokatolíkov – prechod na pravoslávie.[6]

Štruktúra budovania Pravoslávnej cirkvi na Slovensku sa však diala aj za podpory našich najvyšších štátnych úradov. Išlo najmä o aktívnu účasť Dr. Alexeja Čepičku, člena ÚV KSČ. Dôležitú úlohu zohrával aj kontakt medzi exarchom Jelefterijom a moskovským patriarchom. Práve exarcha do Moskvy posielal pravidelné správy o dianí v Československu.[7]

Situácia sa značne zmenila v negatívnom slova zmysle po februárových udalostiach roku 1948 a víťazstve komunistov. *Po februárových udalostiach padli v Československu demokratické zásady a všetko bolo nasmerované k násilným totalitným praktikám, ktoré značne obmedzovali občiansky život a najmä cirkvi.*[8]

Československo sa síce prezentovalo ako ľudovo-demokratická krajina, ktorá sľubovala krajine náboženskú voľnosť, no na druhej strane ju značne poškodzovala. Proletárska moc pripúšťala slobodu vierovyznania, na druhej strane viedla protináboženskú propagandu. Odstraňovala postavenie štátneho náboženstva a výchovu a vzdelávanie realizovala podľa vedeckého materialistického svetového názoru. S náboženstvom sa začal viesť boj pod heslom: *„Boj proti ópiu ľudstva.“* [9] Komunistická strana začala postupne nazerať na Katolícku cirkev ako na politickú silu, ktorá realizácii stanovených zámerov.[10]

---

[3] Porov. FEDOR, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu: 1945 – máj 1950.* Košice : Byzant, 1993, s. 37 – 44.

[4] Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, 1999. s. 81.

[5] Porov. SEMAN, J.: *A znova žijeme: Gréckokatolícku cirkev v Československu v roku 1950 likvidovali, neboli však v stave ju anulovať!* Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Gojdiča, 1997. s. 58 – 59.

[6] Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, 1999. s. 82-84.

[7] Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 –1989.* Prešov : Petra, 1999. s. 88.

[8] SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku.* Košice : Východoslovenské tlačiarne a. s., 1997, s. 25.

[9] Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 –1989.* Prešov : Petra, 1999. s. 85.

[10] Porov. DUBOVSKÝ, J. M.: *Akcia kláštory*. Martin : Matica slovenská, 1998. s. 7.

V tomto období možno sledovať jednostranné riešenie cirkevných a náboženských otázok bez účasti Katolíckej cirkvi. Atmosféru tohto obdobia dopĺňa aj tlačová kampaň, ktorá bola namierená proti politike Vatikánu.

Protikatolícka akcia v Československu bola rozdelená do troch fáz:

Prvá časť mala slúžiť veriacim na uvedomenie si podpory Katolíckej cirkvi, ako aj hierarchickej štruktúry voči Vatikánu, ktorý prostredníctvom nej zneužíva náboženstvo proti politike ľudovodemokratickej vlády.

Druhou fázou bola snaha o izoláciu cirkevnej hierarchie od kňazov a následne aj od veriaceho ľudu.

Poslednú fázu predstavovalo vytvorenie orgánov, ktoré mali pretrhnúť zväzky s Vatikánom a vyhlásiť tak národnú Cirkev.[11]

Postoj voči Gréckokatolíckej cirkvi bol však zložitý, nakoľko sama spadala pod Katolícku cirkev. Prvotný zámer bol vytvoriť akúsi národnú cirkev ako to bolo za prvej republiky, jej dejiny však ukazovali, že tento zámer nevyhovuje po všetkých stránkach. Napriek tomu však táto cirkev, mohla poukázať na to aká cesta ja najlepšia, nakoľko sa časť Československej cirkvi preorientovala na Pravoslávnu. Práve táto cirkev bola po vojne odporúčaná, vzhľadom na jej slovanský charakter a taktiež proti rímsky postoj. Možno však sledovať aj ďalšiu viazanosť k tejto cirkvi a to viazanosť pravoslávnych veriacich Československa, ktorí patrili pod moskovskú jurisdikciu. Predstaviteľ Pravoslávnej cirkvi bol na Sovietskom veľvyslanectve osobitnou direktívou a nadväzoval osobné styky s príslušnými činiteľmi v Československu. I tieto kroky viedli k rozšíreniu a upevneniu Pravoslávnej cirkvi, čo malo výrazne prispieť k negatívnemu prístupu k cirkvi Gréckokatolíckej. Katolícka cirkev aj napriek rôznym okolnostiam bola silná, početná, zomknutá a disciplinovaná.[12] Ďalej však narastalo veľké úsilie o jej podmanenie.

Sloboda vyznania, ktorú tento štát hlásal, bola značne poškodená aj tým, že pri všetkých akčných výboroch bol prítomný cirkevný tajomník. Tlak na Katolícku cirkev však postupoval aj ďalej v marci roku 1948 dochádza k zastaveniu väčšiny katolíckych periodík a koncom roka boli do katolíckych nakladateľstiev dosadzovaní vládni zmocnenci. Nešlo však iba o zastavenie tlače katolíckych periodík, ale taktiež boli likvidované hotové a k expedícii pripravené náklady náboženskej literatúry.[13]

Katolícka cirkev na Slovensku bola poškodzovaná aj rôznymi zákonmi. Cirkvi značne poškodil zákon o pozemkovej reforme č. 44/ 1948 Zb. a rovnako aj vládne zriadenie č. 1/1948, v ktorých sa hovorilo o revízií prvej pozemkovej reformy. Ďalej boli zo škôl odstránené kríže, ale k poškodeniu dochádzalo aj vďaka zákonu o jednotnej škole č. 95/1948 Zb., ktorý bol vydaný 21. apríla 1948. K tomu patrilo aj prepustenie učiteľov a profesorov, ktorí patrili k rozličným rehoľným rádom a zrušenie výučby náboženstva na stredných školách.[14]

Po voľbách, ktoré sa uskutočnili v máji mali biskupi veľkú nádej, že pri prejavení lojality novému prezidentovi, ktorým sa stal Klement Gottwald, podarí sa im zachrániť cirkevné školstvo. Práve z tohto dôvodu pražský arcibiskup Jozef Beran, konal v chráme sv. Víta slávnostné *Te deum*, ktoré malo slúžiť k ucteniu si prezidenta.

Boj, ktorý bol namierený proti cirkvi však aj napriek tomuto úsiliu aj naďalej pokračoval. 29. augusta vydáva zbor biskupov memorandum, v ktorom sa hovorí aj o tom, že vláda cirkev a jej postavenie okupuje viac ako okupačná zóna.[15]

V septembri roku 1947 sa zišli predstavitelia deviatich komunistických strán vo Varšave. Pôvodne malo ísť o stretnutie vzájomnej informatívnosti, ale podstatne viac išlo o zakladajúcu

[11] DUBOVSKÝ, J. M.: *Akcia kláštory*. Martin : Matica slovenská, 1998. s. 7.
[12] Porov. FEDOR, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu: 1945 – máj 1950*. Košice : Byzant, 1993. s. 61 –78.
[13] Porov. VAŠKO, V.: *Neumlčená 2.* Praha : Zvon, 1990. s. 53.
[14] Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, 1999. s. 38 – 42.
[15] Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, 1999. s. 41.

schôdzku orgánu, ktorá je známa pod názvom Informačné byró komunistických a robotníckych strán. Na poradách sa prerokovávali najvšeobecnejšie tézy, ktoré sa mali aplikovať vo všetkých oblastiach teda aj ideologickej.[16] Hoci sa v roku 1950 hlásilo v Československu ku katolíkom 76,42% obyvateľov,[17] napriek tomu sa vláda rozhodla zaujať značný odpor voči cirkvi. K pretrhnutiu vzťahu medzi Katolíckou cirkvou a Vatikánom mal prispieť aj odchod pápežského nuncia Ottaviu da Liva,, ktorý bol v marci 1950 z územia Československa vyhostený.[18]

K postupným krokom smerujúcim k zničeniu Gréckokatolíckej cirkvi možno zaradiť aj kroky podniknuté proti všetkým gréckokatolíckym kláštorom. Napríklad v podobe prehliadok kláštorov ku ktorým došlo 19. júla 1948, 4.augusta 1948 ako aj v noci z 22. a 23. februára 1949, kedy sa uskutočnila prehliadka vo všetkých gréckokatolíckych kláštoroch v Prešove. Proti tomuto postupu voči rehoľníkom sa postavil aj biskup P. P. Gojdič a to priamo u prezidenta Klementa Gottwalda, ako aj u Gustáva Husáka[19], Ladislava Novomeského[20], Ivana Rohaľa-Iľkiva.[2122]

Akcia „K“

Ďalšie kroky v tomto *„boji“* proti cirkvi možno vidieť aj v postupnom odstránení mužských a ženských reholí, ktoré boli centrami duchovného života. V januári bola politika namierená proti kláštorom a v júni boli rehoľníci dokonca obviňovaní z negatívneho postoja voči štátu. Kláštory boli vo svete, ale aj na našom území považované za centrá viery a duchovnosti. Aktívne sa zapájali do výučby a prispievali k rozvoju na našom území.

V lete roku 1949 sa v Bratislave konalo stretnutie predstavených reholí. Na toto stretnutie boli pozvaní všetci členovia reholí, ktorí boli oboznámení s myšlienkou návratu *„k svojmu pôvodnému rehoľnému postaveniu.“* Prax tejto „vznešenej“ myšlienky však bola iná, nakoľko išlo o zrušenie všetkých reholí, ktoré majú menší počet rehoľníkov.

Politika štátu jasne ukázala akým smerom sa bude uberať smerovanie vo vzťahu ku kláštorom a to návrhom, ktorým malo byť zriadené primerané množstvo škôl pre výchovu rehoľníkov a to aj skrze revíziu jednotlivých rádov v Československu. V jari 1949 vláda sa postupne sústredil nápor aj proti reholiam a kongregáciám, ktoré boli poštátnené zákonom č.34 /1945 Zb. n. SNR.[23]

K nim patria:

1. *Levoča, malý seminár pod vedením jezuitov*
2. *Michalovce, saleziánsky ústav, oratórium*
3. *Nitra, biskupský internát a Gustinyho ulici č. 5*
4. *Nitra, malý seminár na Palugyaiho ulici č. 6*
5. *Nitra, výchovný ústav milosrdných sestier sv. Vincenta z Pauly*
6. *Banská Bystrica, ústav sv. Alžbety*
7. *Banská Bystrica, výchovný ústav Vincentínum*
8. *Banská Bystrica, výchovný ústav Apoštolská škola*
9. *Žilina, saleziánsky ústav, orátorium*
10. *Rožňava, výchovný ústav rehole redemptoristov*
11. *Rožňava, výchovný ústav rehole premonštrátov*
12. *Bojná, internát školských bratov*
13. *Trenčín, výchovný ústav školských sestier de Notre Dame na Ďurčekovej ulici č. 2*
14. *Prešov, výchovný ústav rehole sestier sv. Bazila Veľkého*

[16] Porov. FEDOR, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu: 1945 – máj 1950*. Košice : Byzant, 1993. s. 49 – 52.
[17] Porov. VAŠKO, V.: *Neumlčená 2.* Praha : Zvon, 1990. s. 117.
[18] Porov. VAŠKO, V.: *Neumlčená 2.* Praha : Zvon, 1990. s. 61.
[19] Predseda zboru povereníkov
[20] Povereník školstva, vied a umení
[21] Podpredseda SNR
[22] Porov. CORANIČ , J.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku v rokoch 1945 – 1950.* České Budějovice : Sdružení Jana Nepomúckeho při Biskupství českobudějovickém. s. 312.
[23] Porov. DUBOVSKÝ, J. M.: *Akcia kláštory*. Martin : Matica slovenská, 1998. s. 10.

15. Prešov, rímskokatolícky komisariát sv. Františka Assiského
16. Trnava, saleziánskeho ústav a malý seminár na Hollého ul č. 1
17. Komárno, saleziánsky ústav
18. Nitra, výchovný ústav Spoločnosti dcér Panny Márie Pomocnice
19. Michalovce, výchovný ústav redemptoristov
20. Michalovce, výchovný ústav rehole dominikánok na Okružnej ulici č. 10
21. Michalovce, výchovný ústav rehole Dcér Božej lásky v kláštore sv. Terezky na ulici Červenej armády
22. Michalovce, výchovný ústav kongregácie sestier služobníc Nepoškvrneného počatia Panny Márie, na ulici Štefánikovej č. 54
23. Prešov, výchovný ústav Sancta Maria rehole anglických panien na Konštantínovej ulici
24. Bratislava, výchovný ústav sv. Uršule na uršulínskej ulici[24]

Na území Československa žilo v roku 1950 asi 2 400 rehoľníkov a približne 12 000 rehoľníc.[25]

Od septembra roku 1949 dochádzalo tiež k tomu, že do rehoľných spoločenstiev nemali byť prijímaní noví kandidáti. Plán likvidácie reholí nadobudol aj platnosť a to potvrdením zo strany Klementa Gottwalda a rovnako aj vládnej šestky. Ešte v priebehu tohto týždňa sa s týmto návrhom oboznámilo aj predsedníctvo ÚV KSČ a rozhodlo, aby bol pripravený najprv proces s predstaviteľmi jednotlivých radov a následne bola odštartovaná aj samotná akcia proti kláštorom.[26]

22. novembra 1949 v Prahe bol vydaný návrh na postup, ktorý bol namierený proti reholiam a kláštorom, išlo o prípravu na „akciu K." Samotný návrh sa opieral o tieto body: spomaliť vývoj reholí, vyprázdniť kláštory a zmenšiť ich počet, obmedziť materiálnu základňu reholí a prerušiť styky reholí so zahraničím. Spôsob prevedenia tejto akcie bol rozdelený do troch etáp:

1.etapa:
a) vyhotovenie presnej evidencie o dislokácií reholí a kapacite budov
b) vytvorenie presnej evidencie majetku
c) vyhotovenie kádrovej evidencie
d) vytvorenie plánu presnej koncentrácie a činnosti pre jednotlivé rehole
e) pripravenie počtu o potrebe pracovných síl zamestnaných výrobou devocionálií
f) pripravenie odhalenia o nedostatku počtu bytov
g) pripravenie procesu proti rehoľníkom

Táto etapa mala byť ukončená do 31. decembra 1949.

2.etapa:
a) previesť obmedzovacie opatrenia
b) previesť materiálne opatrenia
c) previesť psychologickú prípravu (ktorá má byť publikovaná tlačou, rozhlasom, filmom a verejné prejednávanie procesov proti rehoľníkom)

Táto etapa mala byť ukončená do 31. decembra 1950.

3.etapa:
a) prevedenie koncentrácie
b) prikázanie novej činnosti
c) zriadenie internačných stredísk
d) prevádzanie kontroly

Táto etapa mala byť ukončená do 30. júna 1950.[27]

Štát videl v rehoľných spoločenstvách, ale aj v samotných rehoľníkoch potenciálnu hrozbu, a tak sa snažil nájsť ten najlepší čas, aby mohol vhodne začať konať aj voči nim. Príčinu kedy a čím

[24] DUBOVSKÝ, J. M.: *Akcia kláštory*. Martin : Matica slovenská, 1998. s. 10 – 11.
[25] Porov. DUBOVSKÝ, J. M.: *Akcia kláštory*. Martin : Matica slovenská, 1998. s. 8.
[26] Porov. VNUK, F.: *Akcie K a R: zásahy komunistického režimu proti reholiam v r.1950 – 1956.* Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 1996. s. 78 – 98.
[27] Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, 1999. s. 48.

začať aj našiel a to v udalosti, ktorá sa odohrala v Číhoští. Zázrak, ktorý sa odohral na tretiu adventnú nedeľu, 11. decembra 1949. Kedy z kazateľnice, zazneli slová miestneho farára Josefa Toufara: *„Tu v svätostánku je náš Spasiteľ, ktorého mnohí nepoznajú,"* na čo sa dotkol pravou rukou, pŕs a ľavou ukázal na svätostánok. Práve v tejto chvíli sa podľa svedkov, kríž nad svätostánkom pri hlavom oltári vychýlil z osy a naklonil niekoľko krát vpravo aj vľavo. Správa o zázraku sa rýchlo rozšírila v celej republike a postupne sa informácie dostávali až za jej hranice.[28]

Výsledkom tejto udalosti bolo zatknutie miestneho farára Josefa Toufara. Predstavitelia štátu v tejto udalosti videli jasné kroky Vatikánu, ktorý chcel získať ľud na svoju stranu. Práve prostredníctvom tohto prípadu malá byť odhalená *„neľudská tvár cirkvi"* a verejnosti mala byť odhalená práve táto jej odvrátená stránka, ktorú je treba razantným zákrokom zničiť.[29]

Už pred samotným zatknutím číhošťského farára však vláda začala postupné kroky, ktoré mali viesť k postupnej likvidácií reholí, išlo predovšetkým o sústredenie rehoľníkov. V rozbehnutej kampani im však chýbal dôkaz, ktorým bolo sfalšovanie zázraku v Číhoští. Hoci sa farár Josef Toufar nechcel v tejto veci priznať, po vykonanom fyzickom nátlaku nakoniec získali vynútené priznanie. Cieľom predstaviteľov štátnej moci však bolo, aby tento farár potvrdil, že tento zázrak bol nahovorený „vyššou cirkevnou hierarchiou." Aj keď sa vyšetrovateľom nepodarilo získať toto priznanie, nič im nebránilo, aby si ho vyrobili sami. V spojení s týmto zázrakom však nebol obvinený iba kňaz Josef Toufar, ale taktiež premonštráti Vít Bohumil Tajovský, Augustín Antonín Machalka a Stanislav Barták. Ich výpovede boli zmanipulované a označené za protištátnu činnosť. Išlo teda o „výnimočný a vzácny" materiál. V realizácií plánu však nastala neočakávaná udalosť a to smrť číhošťského farára Josefa Toufara. Napriek jeho smrti sa 27. februára rozhodlo, že v tomto procese sa bude pokračovať a že samotný prípad nebude označený iba ako objednávka Vatikánu, ale aj biskupov. Takto sa začalo s akciou, ktorej prvým krokom bol súdny proces s opátmi Tajovským a Machalkom, aj tieto súdne procesy mali viesť k jasnej kompromitácií reholí. Korunným svedkom mal byť v prípade obžaloby oboch opátov práve zomrelý kňaz Josef Toufar, pred súdom sa však už čítala iba jeho svedecká výpoveď. V ktorej je uvedené, že práve prepojením jeho osoby s opátmi Tajovským a Machalkom, mal vzniknúť aj plán premysleného zázraku v Číhoští, ktorý mal slúžiť k pobúreniu ľudí proti vláde.[30]

Pre proces bola v marci 1950 vybraná vzorka desiatich rehoľníkov označených za „reakčných" duchovných. Sem patrili: spomenutí Augustín Antonín Machalka (odsúdenie na 25 rokov väzenia) a Vít Bohumil Tajovský (odsúdenie na 20 rokov väzenia), ako aj Stanislav Ludolf Barták (odsúdenie na 2 roky väzenia), jezuiti František Šilhan (odsúdenie na 25 rokov väzenia), Adolf Kajpr (odsúdenie na 12 rokov väzenia), František Mikulášek, (odsúdenie na 9 rokov väzenia), redemptoristi Ján Ivan Mastiliak (odsúdenie najprv na doživotný trest väzenia), Ján Blesík (odsúdenie na 10 rokov väzenia), dominikán Josef Silvester Braito (odsúdenie na 15 rokov väzenia) a františkán Josef Jan Urban (odsúdenie na 14 rokov väzenia).[31]

Tieto udalostí mali vypomôcť pri tvrdení, že kláštory ako aj členovia reholí sú pre komunistický režim nepohodlní. Čo viedlo k tomu, že rehoľníci bolo roztriedení do štyroch skupín. Prvú skupiny tvorili spoľahliví rehoľníci. Druhou skupinou tvorili rehoľníci, ktorí neboli celkom rozhodní, ale boli priaznivo naklonení ku zriadeniu. Tretiu skupinu tvorili nepolitickí a štvrtou skupinou boli reakční rehoľníci.[32]

Celú Akciu viedol na Slovensku výbor SLOVÚC-u na ktorého čele bol poverenník pre cirkevné veci Ladislav Holdoš, ďalšími členmi boli: Emnil Göllner, Gombala, Ján Fischer, Rudolf Sádecký, Ľudovít Borteľ, Vladimír Jirkovský, Štefan Malíček, Ondrej Pavlík, Kedro, Zeman.[33]

---

[28] Porov. VAŠKO, V.: *Neumlčená 2.* Praha : Zvon, 1990. s. 123.
[29] Porov. KALOUS, J.: *Instruktážní skupina StB v lednu a únoru 1950. Zákulisí případu Číhošť.* Praha : Tiskárně MV, 2001. s. 11.
[30] Porov. VAŠKO, V.: Neumlčená 2. Praha : Zvon, 1990. s. 139-140.
[31] Porov. MANDZÁK, A. (ed.): *Dokumenty k procesu s Augustinom A. Machalkom a spol.*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2009. s. 21
[32] Porov. MANDZÁK, A.: *Agent a špión Vatikánu.* Bratislava : Ústav pamäti národa, 2008. s. 78-98.
[33] DUBOVSKÝ, J. M.: *Akcia kláštory*. Martin : Matica slovenská, 1998. s. 54.

Likvidácia kláštorov bola presne inštruovaná. Akonáhle povereník vstúpil do kláštora mali byť jeho dvere uzavreté a zaistené bezpečnosťou. Orgány Štb mali zobudiť rehoľníkov a zhromaždiť ich do jednej miestnosti, kde previedli výsluch, pričom si mali vziať najnutnejšie potreby k odchodu. V tom čase mala previesť Štb dôkladnú prehliadku kláštora. Rehoľníci boli autobusmi prevezení do centralizačných kláštorov. Pričom predstavených kláštorov, podrobili výsluchu a spolu s vytipovanými „reakčnými rehoľníkmi previezli do karného kláštora.[34]

V uvoľnenom kláštore zostal dovtedajší zmocnenec, strážny oddiel Zboru národnej bezpečnosti aj druhý zmocnenec určený Krajským národným výborom.[35]

Záver

Kláštory boli vo svete, ale aj na území Československa považované za centrá viery a duchovnosti. Aktívne sa zapájali do výučby a prispievali k rozvoju na našom území. Plán vlády bol jasný, postupnými krokmi chcela spomaliť vývoj reholí, vyprázdniť kláštory a zmenšiť ich počet, ako aj obmedziť materiálnu základňu reholí a prerušiť styky reholí so zahraničím. Po februárových voľbách sa mohli plány aj proti reholiam zrealizovať. Popri všetkých udalostiach, ktoré sa „vykonali“ na rehoľníkoch, azda najtrpkejším dôsledkom sú ich strastiplné osudy v období kedy boli vnímané ako nepohodlné osoby.

.

Recenzent: Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BALÍK, S. – HANUŠ, J.: *Katolická církev v Československu 1945 –1989*. Brno : CDK, 2007. 399 s. ISBN 978-80-7325-130-7.

CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2009. 263 s. ISBN 978-80-8068-932-2.

DUBOVSKÝ, J. M.: *Akcia kláštory*. Martin : Matica slovenská, 1998. 293 s. ISBN 80-7090-499-2.

FEDOR, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu: 1945 – máj 1950*. Košice : : Byzant, 1993. 347 s. ISBN 80-85581-03-5.

MANDZÁK, A.: Agent a špión Vatikánu. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2008. 114 s. ISBN 978-80-89335-03-9.

MANDZÁK, D. A.: *Dokumenty k akcii „P“.* Bratislava : Ústav pamäti národa, 2014. 759 s. ISBN 978-80-89335-70-1.

MANDZÁK, A. (ed.): *Dokumenty k procesu s Augustinom A. Machalkom a spol.*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2009. 587 s. ISBN 978-80-89335-14-5.

SEMAN, J.: *A znova žijeme: Gréckokatolícku cirkev v Československu v roku 1950 likvidovali, neboli však v stave ju anulovať!* Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Gojdiča, 1997. 96 s. ISBN 80-88902-07-X.

SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice : Východoslovenské tlačiarne a. s., 1997. 95 s. ISBN 80-85291-35-5.

ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989.* Prešov : Petra, 1999. 200 s. ISBN 80-967975-4-9.

VAŠKO, V.: *Neumlčená 2.* Praha : Zvon, 1990. 266 s. ISBN 80-7113-035-4.

VAŠKO, V.: *Likvidace řeckokatolické církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2007. 70 s. ISBN 978-80-7195-165-0.

[34] Porov. DUBOVSKÝ, J. M.: *Akcia kláštory*. Martin : Matica slovenská, 1998. s. 59-60.

[35] Porov. DUBOVSKÝ, J.: Likvidácia kláštorných komunít na Slovensku v rokoch 1949-1960. In : *Dejiny a kultúra rehoľných komunít na Slovensku*. Trnavská univerzita, Trnava. 1994, s. 123-126.

VNUK, F.: *Akcie K a R: zásahy komunistického režimu proti reholiam v r.1950 – 1956.* Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 1996. 134 s. ISBN 80-88696-04-6.

LIKVIDÁCIA GRÉCKOKATOLÍCKEJ CIRKVI V ČESKOSLOVENSKU A JEJ DÔSLEDKY

Nikol VOLKOVÁ

Abstract: *Development of the situation in the renewed Czechoslovak Republic after the deliverance in 1945 slowly leads up to communism under the Soviet domination. Rise of the communism means irreconcilable conflict between the Church (religion as such) and the communist worldview. The year 1950 is a milestone in the history of Church. In this very year, the totalitarian power proceeds to liquidate it while following its political interests. The liquidation concerns particularly Greek Catholic Church, which culminates by "Prešov sobor". The entire process is illegal. A guarantee of their survival is only strong faith in better times, which will eventually come. Only in 1989, Greek Catholic Church receives full religious freedom and starts to grow and blossom.*

Key words: *Czechoslovakia. State. Church. Greek Catholics. Bishops. Faith.*

Úvod

Údaje našej dávnej minulosti sú hmlisté, chýbajú historické dokumenty. Tieto naše historické počiatky sú však už ako tak podchytené. Nedávne udalosti sú známe a udalosti, ktoré prežívame, máme v dobrej pamäti. Aj naším zámerom je priblížiť v skratke niektoré fakty, aby nezostali zabudnuté. Teda nasledujúce riadky chcú byť príspevkom k tomu, aby sa zvlášť na roky 1950 – 1968 – 1989 nazrelo z rôznych hľadísk.[1]

Dochádzalo k prenasledovaniu a diskriminácii katolíckej cirkvi, jej predstaviteľov a veriacich, ktorým ľudovodemokratický režim v bývalom Československu v rokoch 1945 –1948 cieľavedome obmedzoval náboženskú slobodu a základné ľudské práva. Mocenské zásahy do života katolíckej cirkvi sú evidované od nastolenia totalitného ľudovodemokratického režimu na Slovensku v auguste 1944. Tieto tendencie boli po roku 1945. Nedemokratický ľudovodemokratický režim poštátnil všetky cirkevné školy a internáty, zlikvidoval kresťanské odbory, spolky a organizácie. Obmedzoval vydávanie katolíckych novín a časopisov, konfiškoval cirkevný majetok, perzekuoval duchovných a veriacich. Viaceré z týchto represívnych opatrení sa v rokoch 1945 – 1948 uplatňovali len na Slovensku a postihovali najmä katolícku cirkev. V Česku bol v tomto období postup ľudovodemokratického režimu voči katolíkom relatívne liberálnejší. Pádom komunistickej totality v roku 1989 a ustanovením demokratického spoločenského systému bolo ukončené 45-ročné prenasledovanie cirkví na Slovensku.[2]

Tieto riadky sú písané predovšetkým preto, že široká verejnosť (nie celosvetová, ale ani naša v bývalom Československu) vie aj dnes toho o gréckokatolíkoch a ich Cirkvi veľmi málo alebo nič a *„ratio scripta manet" – to znamená, čo je napísané, ostáva.* Ľudská pamäť je totiž nestála a priami účastníci, svedkovia týchto udalostí, zvlášť rokov 1950 – 1968 – 1989, pomaly odchádzajú.

Zaujímavý pohľad by mohol byť ako ucelený mozaikový obraz dejín veriacich gréckokatolíkov pod Beskydami a Karpatmi, obraz o ich viere, svedectve a vernosti v časoch skúšky, v časoch úseku od zjednotenia sa so „skalou Petrovou" (porov. Mt 16, 18) s Rímom v roku 1646 až po dnešné časy. Avšak ku skompletizovaniu pohľadu je nutné venovať pozornosť aj histórii a duchovnej, náboženskej rovine, ktorá osobitne hlboko formuje a charakterizuje človeka v jeho individuálnom i spoločenskom rozmere.[3]

---

[1]Porov.: SEMAN, J.: *A znova žijeme*. Prešov : Spolok biskupa Petra Gojdiča, 1997. s. 6.
[2]Porov.: VNUK, F.: *Dokumenty o postavení katolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1948.* Martin : Matica Slovenska, 1998. s. 242.
[3]SEMAN, J.: *A znova žijeme.* Prešov : Spolok biskupa Petra Gojdiča, 1997. s. 6.

2 Mukačevská a Prešovská eparchia od prvej svetovej vojny po násilné zrušenie Gréckokatolíckej cirkvi (1918 – 1950)

Rozpadom Rakúsko-Uhorskej monarchie sa rozdelilo územie Mukačevskej a Prešovskej eparchie medzi Československom a Maďarskom. Čo sa týka Mukačeva, problém bol krajne zložitý. Dohodami Saint-Germain a Trianonu (1918 a 1920) táto eparchia bola rozdelená na viaceré časti. Najkonzistentnejšia časť sa nachádzala na území Podkarpatskej Rusi, západná časť v rodiacom sa Slovensku (ako súčasti Česko-Slovenska) a severovýchodnom Maďarsku. Čo sa týka vyššie spomínaných hraníc, počas týchto rokov sa viedli široké a tvrdé diskusie predovšetkým ohľadom územia Podkarpatskej Rusi s Slovenska, ktoré sa ukončili až na konci roku 1920, hoci riešenie nakoniec nepovažovala za uspokojivé ani jedna zo zúčastnených strán.

Otázka hraníc mala prirodzene vplyv aj na národnostnú otázku. Začiatok takzvaného „poslovenčovania gréckokatolíckej cirkvi", ktorý v tejto súvislosti často uvádzajú niektorí autori, sa môže a musí umiestniť do kontextu oživovania národnej identity slovenského národa. V tomto prípade bol po prvý raz proces jeho národného oživenia podporovaný aj úradnou autoritou (školy, úrady atď.). Tento jav však často cirkevné autority a väčšina duchovenstva dobre nechápali a neprijímali, a to aj preto, lebo naďalej stotožňovali identitu gréckokatolíckej cirkvi v plnom prekrývaní sa s ruténskou („ruskou" či rusínskou) identitou, a to často aj v jej etnickom významovom rozmere. Gréckokatolícke duchovenstvo, ktoré bolo dlhý čas zvyknuté využívať privilégiá starej monarchie, zväčša neprijalo nový politicko-sociálny celok, ktorý sa vytvoril vznikom Československa. Aj tento postoj umožňoval šírenie pravoslávia na územie Podkarpatskej Rusi. Toto hnutie, ktorého príznaky sa objavovali už od začiatku dvadsiateho storočia, podporovali teraz aj vládne antiklerikálne československé kruhy. Počas týchto rokov sme svedkami fenoménu spoločného aj pre iné oblasti Európy, teda mohutného sťahovania obyvateľstva z Mukačevskej a Prešovskej eparchie predovšetkým do Spojených štátov. Tento obchod prispel k vzniku a vytvoreniu ruténskej cirkvi v Pittsburgu, ktorá sa stala neskôr metropolitnou cirkvou.[4]

Druhá svetová vojna a nástup komunizmu (1939 – 1950)

Od roku 1938 európska politická kríza bola nasmerovaná k radikálnemu riešeniu a začínajúc revíziou hraníc stanovených po prvej svetovej vojne smeruje k druhej svetovej vojne. Viedenskou arbitrážou z 2. novembra 1938, ktorú odsúhlasil nemecký a taliansky minister zahraničia, boli stanovené nové hranice Slovenska, Podkarpatskej Rusi a Maďarska. Prakticky išlo o územné zisky v prospech Maďarska. Najdôležitejšia časť Mukačevskej eparchie sa tak znovu ocitla na maďarskom území, hoci východná časť eparchie ostala na zmenšenej Podkarpatskej Rusi s centrom v Chuste. Dňa 15. marca 1939 Čechy a Morava boli vyhlásené za nemecký protektorát, keď Slovensko deň predtým vyhlásilo svoju štátnu nezávislosť. Tieto udalosti završujú rozpad Československej republiky. Aj Podkarpatská Rus vyhlásila svoju nezávislosť 15. marca, ale už na druhý deň ju napadlo maďarské vojsko a po niekoľkodňovom boji bola Podkarpatská Rus znovu pripojená k Maďarsku. Čo sa týka cirkevného života, počas druhej svetovej vojny politicky aj cirkevne patrila Mukačevská eparchia Maďarsku a Prešovská zasa Slovensku spolu so 47 farnosťami Mukačevskej eparchie, ktoré ostali na slovenskom území.[5]

Po druhej svetovej vojne boli obnovené hranice existujúce v prechádzajúcom období. Zároveň sa však začal realizovať plán sovietskej vlády pripojiť Podkarpatskú Rus k Sovietskemu zväzu. Stalo sa tak 29. júna 1945, keď Podkarpatská Rus bola úradne pomenovaná ako „Zakarpatská oblasť Ukrajinskej sovietskej socialistickej republiky" a pričlenená k Sovietskemu zväzu. Asi 80 farností Mukačevskej eparchie, ktoré ostali na Slovensku, boli zverené administrácii prešovského

[4]Porov.: ŽEŇUCH, P. – VASIĽ, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae.* Rím – Bratislava – Košice : Pontifico Instituto Orientale, 2003. s. 287.

[5]Porov.: VASIĽ, C.: *Biskup Peter Pavel Gojdič OSBM, z pohľadu svätej stolice v rokoch krízových zmien – obdobie Slovenskej republiky.* In.: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. – KOPRIVŇÁKOVÁ, J. : *Cirkev v okovách totalitného režimu.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 34.

biskupa, ale príchod komunizmu aj do tejto geopolitickej oblasti mal krátko nato bezprostredné následky aj v živote cirkvi.[6]

Prevratom vo februári 1948 a krátko po ňom vyvrcholil v Československu proces postupnej demontáže zvyškov demokracie a preberania moci komunistami. Vzťahy štátu a cirkvi sa dostali do novej polohy, pričom jedna aj druhá strana mala o strane protikladnej len všeobecne, viac-menej negatívne predstavy. Obidve zatiaľ iba formovali svoje názory na to, ako postupovať voči sebe ďalej. Komunisti chápali náboženstvo ako „ópium ľudstva", relikt minulosti a očakával budúci konflikt ako nevyhnutný, naopak cirkvi hodnotili nový režim ako ateistický a protináboženský. Mali voči nemu ideové výhrady, keď odmietali predovšetkým jeho materializmus a monopol štátneho, respektíve kolektívneho vlastníctva, ale aj prakticko-politické výhrady, sformované ešte v predfebruárovom období.[7]

Tento režim usiloval podriadiť si katolícku, ale aj ostatné cirkvi mocou zákona prostredníctvom tzv. cirkevných zákonov. Najdôležitejším sporným momentom pripravovaných zákonov bola skutočnosť, že hospodárske zabezpečenie činnosti cirkvi spájala štátna moc s podriadením si cirkví a možnosťou zasahovať do ich vnútorného života, čo bolo pre cirkev neprijateľné. Zákony likvidovali autonómiu cirkvi a stavali ich pod tvrdú kuratelu štátu. Protesty cirkvi boli márne a 14. októbra 1949 Národné zhromaždenie „cirkevné zákony" schválilo.

Katolícka cirkev bola jednoznačne najpočetnejšou a najvplyvnejšou cirkvou na Slovensku. Konflikt medzi štátnou mocou a katolíckou cirkvou nastolil aj otázku, čo s gréckokatolíckou cirkvou, ktorá vieroučne bola katolíckou, ale obrady mala takmer totožné s pravoslávnou cirkvou. V mocenských štruktúrach sa táto otázka prvýkrát nastolila v auguste 1948 v súvislosti s myšlienkou o utvorení národnej katolíckej cirkvi a záver znel: *„gréckokatolícka cirkev sa nebude etablovať ako samostatná, ale sa pridruží k pravoslávnej"*. Tento záver nebol náhodný. Na západnej Ukrajine už v marci 1946 na tzv. sobore v Ľvove sa zrušila Únia s Rímom a vyhlásil návrat k „pradedovskej viere" k pravosláviu. Neskôr sa podobným spôsobom zlikvidovala uniatská cirkev v Rumunsku (Sedmohradsko) a na Zakarpatskej Ukrajine. Pre českých a slovenských komunistov boli stanoviská a činy Sovietskeho zväzu smerodajné. Myšlienka spojenia gréckokatolíckej cirkvi s pravoslávnou mala konkrétnejšiu podobu. Organizačnú základňu mali tvoriť tzv. návratové výbory (návrat k pravosláviu), zložené z gréckokatolíkov-komuniastov a ďalších priaznivcov pravoslávia, ktoré mali propagovať návrat k viere otcov. Vychádzalo sa z fiktívnej predstavy, že podobnosť bohoslužobných obradov je dostatočným dôvodom na dobrovoľný prechod uniatov na pravoslávnu vieru. Po návšteve delegácie Ruskej pravoslávnej cirkvi v Československu 31. januára – 15. februára 1950, ktorej poslaním bolo pripraviť pôdu na splynutie gréckokatolíckej cirkvi s pravoslávnou, celá záležitosť dostala charakter politickej akcie známej ako Akcia „P".[8]

Mukačevská eparchia (1918 – 1949)

Už sme naznačili niektoré ťažkosti, ktoré sa vyskytli v živote tejto cirkvi bezprostrednej po prvej svetovej vojne. Základné črty tohto ťažkého obdobia by sa dali sumarizovať aj takto: Odcudzenie sa duchovenstva od záujmov jednoduchých veriacich, prilipnutie k privilégiám, ktoré im zaručoval *ancienne regime*, ťažkosti včleniť sa do nového politického a sociálneho systému. Skutočnosť, že biskup Papp a väčšina duchovných odmietli vyjadriť svoju lojalitu novému československému štátu, mala za následok nezáujem štátnych orgánov o právnu ochranu gréckokatolíckej cirkvi. Túto situáciu využilo pravoslávne hnutie, ktoré bolo podporované niektorými protikatolickými kruhmi novej vlády. Propaganda pravoslávnych vyslancov z Haliče a Bukoviny, sociálna tieseň chudobného ľudu Podkarpatskej Rusi, emigrácia pravoslávnych kňazov

[6]Porov.: ŽEŇUCH, P. – VASIĽ, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae.* Rím – Bratislava – Košice : Pontifico Instituto Orientale, 2003. s. 288.
[7]Porov.: PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *Pod kuratelou moci (Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970).* Bratislava : VEDA 1999. s. 15.
[8]Porov.: PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *Pod kuratelou moci (Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970).* Bratislava: VEDA. 1999. s. 20 – 21.

a rehoľníkov po októbrovej revolúcii v roku 1917 – všetky tieto prvky veľmi prispeli k rozšíreniu pravoslávia. Prechod k pravosláviu bol často sprevádzaný násilnosťami, fyzickými útokmi na kňazov a násilným zaberaním chrámov. Gréckokatolícku cirkev do roku 1930 opustilo viac ako 100 tisíc veriacich. Pravoslávna cirkev, ktorá sa zorganizovala na historickom území Mukačevskej eparchie, sa po dlhých diskusiách medzi prúdmi proruskými, českými a konštantínopolským patriarchátom zaradila pod jurisdikciu srbského patriarchátu.[9]

Prešovská eparchia (1918 – 1950)

Prešovský biskup Štefan Novák v októbri 1918 opustil biskupský stolec a uchýlil sa do Maďarska. Jedným z plodov jeho práce bol príchod sestier baziliánok do Prešovskej eparchie. V roku 1921 začali pracovať v eparchii aj otcovia redemptoristi východného obratu. Dňa 1. októbra 1922 Svätá stolica vymenovala pre Prešovskú eparchiu apoštolského administrátora Dionýza Nyáradiho, biskupa križevackej eparchie v Juhoslávii. Vyčítali mu z pokusov priviesť cirkev pod prílišný ukrajinský vplyv. Tieto kontestujúce hlasy boli výsledkom politického boja medzi jednotlivými frakciami duchovenstva, teda z promaďarsky orientovaného kléru, z kruhov rusofilov, ale aj z vládnych kruhov, ktoré chceli dať najmä v cirkevných školách väčší priestor slovenskému prvku. K týmto obvineniam sa pripájala skutočnosť, že biskup nebol československým občanom. Nyáradi preto požiadal Svätú stolicu, aby ho zbavila poverenia administrátora. Jeho žiadosť bola priaznivo prijatá 14. septembra 1926. Následne Svätá stolica vymenovala nového apoštolského administrátora v osobe Petra Pavla Gojdiča OSBM.

Biskup Gojdič je jednou z najvýznamnejších a najslávnejších postáv v dejinách Prešovskej eparchie. Dňa 7. marca 1927 bol vymenovaný za titulárneho biskupa. Konsekrovaný bol 25. marca 1927 v Ríme v bazilike sv. Klementa súčasne s oslavami 1100. výročia sv. Cyrila. Gojdič začal svoju pastoračnú činnosť. Pozval do eparchie nové rehoľné rády: sestry Kongregácie služobníc Nepoškvrnenej (1928), ktorým v roku 1934 zveril eparchiálny sirotinec v Prešove a reformovaných otcov baziliánov. Jeho vzťahy s vládou boli častokrát poznačené vzájomným nepochopením. V tridsiatych rokoch sa vláda snažila do všetkých cirkevných škôl uviesť ako vyučovací slovenský jazyk, čím podporila oživenie slovenskej národnej identity aj medzi gréckokatolíkmi. Gojdič zasa bránil právo rusínskych a ukrajinských veriacich používať svoj jazyk v školách. V období Slovenského štátu sa celý konflikt ešte vystupňoval s novou intenzitou. Napäté vzťahy boli prekážkou aj cirkevného života a diskriminujúcim faktorom voči celej gréckokatolíckej cirkvi. Biskup Gojdič podal 22. novembra 1939 Svätej stolici návrh na svoje odstúpenie, o ktorom informoval aj slovenskú vládu. Pápež Pius XII. jeho rezignáciu odmietol a 19. júna 1940 ho povýšil z apoštolského administrátora na sídelného biskupa Prešovskej eparchie. Toto rozhodnutie bolo prijaté vládou, avšak, pochopiteľne, bez veľkého nadšenia. Od roku 1947 mu v jeho službe pomáhal pomocný biskup Vasiľ Hopko, bývalý farár v Prahe a profesor v prešovskom seminári. Násilná likvidácia gréckokatolíckej cirkvi na Podkarpatskej Rusi a úplná vládna podpora pravoslávnej propagandy dávali tušiť, aký osud sa pripravoval gréckokatolíckej cirkvi aj na Slovensku. Následná likvidácia rehoľných rádov nastala v noci 14. apríla 1950, keď boli internovaní všetci rehoľníci v Československu.[10]

Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu vyvrcholila na tzv. „Prešovskom sobore" 28.apríla 1950. Gréckokatolíci prišli o svoju katedrálu, bohoslovecký seminár o svoje chrámy, fary a celý majetok, ktorý pripadol v prospech pravoslávnej cirkvi. Tento likvidačný proces sa však začal omnoho skôr, dá sa povedať, že ešte pred koncom druhej svetovej vojny, pričom plne reflektoval na vzniknutú súdobú situáciu, ktorá bola výsledkom povojnového rozdelenia mocensko – politických síl v strednej a východnej Európe. V mocensko – politických kruhoch bola celá akcia-

[9]Porov.: ŽEŇUCH, P. – VASIĽ, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae.* Rím – Bratislava – Košice : Pontifico Instituto Orientale, 2003. s. 289 – 290.

[10]Porov.: ŽEŇUCH, P. – VASIĽ, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae.* Rím – Bratislava – Košice : Pontifico Instituto Orientale, 2003. s. 292.

likvidácia gréckokatolíkov starostlivo pripravovaná v rámci celkovej likvidácie Cirkvi, aby tento ateizačno – likvidačný úmysel nebol taký zjavný.

Koncepciu likvidácie Katolíckej cirkvi v Československu rozpracovalo aj najvyššie vedenie Komunistickej strany, najmä Klement Gottwald, Rudolf Slánsky a Alexej Čepička. Výsledný plán konečnej likvidácie Cirkvi mal byť rozdelený do troch etáp. *Prvú etapu* charakterizovali štyri úlohy: presvedčiť veriacich o kladnom postoji k režimu, odhaliť cirkevnú hierarchiu ako služobníka cudzej moci – Vatikánu, pripraviť zákony zabezpečujúce kontrolu cirkvi štátom a trestne stíhať všetky pokusy o zneužitie náboženstva proti vládnej politike. *Druhá etapa* obsahovala izoláciu cirkevnej hierarchie a vytvorenie nového hovorcu katolicizmu, t. z. z veriacich a kňazov vytvoriť organizáciu českých a slovenských katolíkov, s ktorými vláda rokovala ako s predstaviteľmi cirkvi. *V tretej etape* sa počítalo s vytvorením národnej cirkvi odtrhnutej od Ríma.[11]

Pracovný názov likvidácie gréckokatolíckej cirkvi znel „P“ akcia. Dňa 28. apríla 1950 predstavitelia vlády, štátne orgány v Prešove pod tlakom polície tzv. „Sobor“ vo veľkej sále Čierneho orla nainscenovali vyhlásenie Gréckokatolíckej cirkvi bez súhlasu jej hierarchov a veriacich pripojilo k pravosláviu. Účastníci tohto štátnym aparátom organizovaného stretnutia sa vyhlásili za jediných oprávnených predstaviteľov gréckokatolíckej cirkvi a „jednomyseľne“ odsúhlasili návrat celej cirkvi do pravoslávia, žiadajúc jurisdikciu od moskovského patriarchu.[12] No vládnym dokumentom bola gréckokatolícka Cirkev verejnoprávne zrušená a všetky chrámy, farské a iné budovy boli dané pravoslávnym. Donucujúce orgány šli hneď potom poruke pravoslávnym, aby toto rozhodnutie bolo čím skôr prevedené. V ten istý deň boli internovaní biskup Gojdič a jeho pomocný biskup Hopko. V nasledujúcich dňoch vyslanci pravoslávnych s pomocou žandárov chodili po gréckokatolíckych farách a predkladali duchovným k podpisu prehlásenie prestupu na pravoslávie s tým, že ak podpíšu, ostanú aj naďalej na fare, ak nie, musia ju okamžite opustiť spolu so svojimi rodinami alebo skončiť vo väzení. Mnohí sa teda usadili aj s rodinami na Morave a v Čechách, kde pracovali v priemysle alebo poľnohospodárstve, aby uživili svoju rodinu. V tejto ťažkej voľbe a nátlaku gréckokatolícke duchovenstvo vytrvalo s prekvapujúcou odvahou: z 56 rehoľníkov (baziliánov a redemptoristov) nikto nepodpísal prechod na pravoslávie, z 301 diecéznych kňazov, väčšinou ženatých, iba malá časť sa sklonila pred vydieraním. Úradné gréckokatolícka cirkev prestala jestvovať a meno „gréckokatolík“ bolo dokonca vymazané aj zo slovníkov. Gréckokatolícki veriaci sčasti prešli na latinský obrad, iní aspoň navonok prijali pravoslávie, neidentifikujúc sa však s ním. V mnohých obciach sa v nasledujúcich rokoch veriaci stretávali sami bez kňaza, aby sa modlili, krstili svoje deti, pochovávali svojich zosnulých. Keďže nemali možnosť kontaktu s katolíckym kňazom, odmietli akýkoľvek kompromis a v očakávaní lepších čias uzatvorili svoj náboženský život do rodinného prostredia.[13] Následne po týchto udalostiach Gréckokatolícka cirkev bola nútená v roku 1950 zmeniť formu svojej existencie zmenila sa na katakombálnu, čiže navonok mlčiacu cirkev, ktorú režim, hlavne štátna bezpečnosť, nazývali podzemná cirkev.[14]

Čo sa týka obidvoch biskupoch – Pavla Gojdiča a jeho pomocníka Bazila Hopku, štátna moc ich od svojho stáda odstránila. Biskup Pavol Gojdič zamenil Prešovský biskupský trón za väzenskú celu. Dňa 15. januára 1951 bol Gojdič v zinscenovanom procese odsúdený na doživotné väzenie. Zomrel 17. júla 1960 v leopoldovskom väzení. Jeho pomocný biskup Hopko prežil vo väzení 13 rokov (1950 – 1963) a od roku 1963 do roku 1968 bol internovaný v Oseku, v Čechách. Biskup Gojdič, Vojtaššák a Buzalka boli obžalovaní zo „zločinov“: úklady proti Československej

[11]CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský Sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In.: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. – KOPRIVŇÁKOVÁ, J. : *Cirkev v okovách totalitného režimu.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 63 – 73.

[12]Porov.: LETZ, R. – ŠTURÁK, P. – ZENTKO, J. – HABOVŠTIAK, A.: *Boli soľou i svetlom.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. s. 85.

[13]Porov.: ŽEŇUCH, P. – VASIĽ, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae.* Rím – Bratislava – Košice : Pontifico Instituto Orientale, 2003. s. 293.

[14]Porov.: ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej Cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Náboženské vydavateľstvo Petra, Prešov 2008. s. 106.

republike, velezrada a vyzvedačstvo.[15] Pozostatky Biskupa Pavla Gojdiča boli prenesené z anonymného trestaneckého hrobu číslo 681, ktoré sú dnes uložené v prešovskej katedrále. Pápež Ján Pavol II. dňa 4. novembra 2002 blahorečil biskupa mučeníka Petra Pavla Gojdiča spolu s ďalším mučeníkom gréckokatolíckej cirkvi kňazom redemptoristom Metodom Dominikom Trčkom.[16]

3 Podnety a prípravy k likvidácii reholí

Plán likvidácie reholí nadobudol konkrétnu formu začiatkom roku 1950. Prípravy na zásah proti reholiam mali prebiehať v „prísnej tajnosti", ale veľmi málo z toho, čo v apríli 1950 vyvrcholilo v „barbarskej noci", sa dalo zatajiť. Zároveň bolo potrebné ideologicky odôvodniť tieto opatrenia pred verejnosťou a náležite ich vysvetliť členstvu strany, najmä tým kádrom, ktoré boli určené na prevedenie tejto akcie. Akcia „K" sa teda pripravovala v niekoľkých rovinách. Masy „pracujúceho ľudu" a nižšie kádre strany boli psychologicky spracované agresívnou kampaňou proti reholiam, kým vyššie stranícke orgány, bezpečnostné orgány ministerstva a povereníctva vnútra a Štátny i Slovenský úrad pre veci cirkevné pripravovali mocenský zásah proti mužským kláštorom.

Cieľom prvého zásahu proti reholiam (označeného kódom „K1") boli kláštory šiestich reholí: františkáni, saleziáni, jezuiti, tešitelia, redemptoristi a baziliáni. Bolo prepadnutých 56 kláštorov, rehoľných domov a farských úradov, (v prípadoch, kde rehoľníci bývali na fare, či už ako správcovia farností, alebo boli už predtým z kláštora vyhostení a ubytovaní na fare) v ktorých sa zdržovalo 850 rehoľníkov. Tento zásah v 56 kláštoroch a domovoch predstavoval akciu obrovských rozmerov, ktorá viazala asi 3000 ozbrojených príslušníkov bezpečnostných orgánov a rovnako veľkú masu politicko-administratívneho a straníckeho aparátu. Za daných okolnosti nebolo možné za jednu noc zaistiť všetkých rehoľníkov, a preto akcia „K" mala svoje dozvuky aj v nasledujúcich dňoch (14. – 16. apríla 1950), keď značná časť policajných oddielov bola už voľná pre ďalšie nasadenie. V tých dňoch boli prepadnutí a do Podolínca odsunutí misionári Božieho Slova (verbisti) zo Spišského Štiavnika, dominikáni z Košíc a milosrdní bratia zo Spišského Podhradia.[17]

Akcia „K2„– K sústredeniu ostatných rehoľníkov bola zorganizovaná akcia „K2", ktorá bola spustená začiatkom mája 1950. V rámci tohto zásahu boli v noci z 3. na 4. mája odvlečení do koncentračných kláštorov v Podolínci a vo Svätom Beňadiku verbisti z Nitry a Vidinej (pri Lučenci), kapucínski bohoslovci z Bratislavy a novici z Pezinka, piaristi z Trenčína, Prievidze a Sv. Jura, Iazaristi z Banskej Bystrice, Ladcov a Belušských Slatín, školskí bratia z Močenku. Predstavení týchto piatich reholí boli internovaní v Báči, kam bol medzitým z Pezinka premiestnený koncentračný kláštor pre rehoľných predstavených a reakčných rehoľníkov. Podľa úradného hlásenia do konca mája 1950 (akcia „K 1" a K 2") boli sústredení rehoľní príslušníci v počte 1002 osôb. Mimo sústredenia bolo ponechaných 28 rehoľníkov pre výkon bohoslužobných obradov v kláštorných kostoloch, 16 chorých a 1 zaistený (t.j. uväznený) počas sústredenia.[18]

Akcia „R" – zásahy proti ženským reholiam – Po sústredení rehoľníkov do koncentračných kláštorov v apríli 1950 dalo sa predstaviť, že podobný zásah proti rádovým sestrám je iba otázkou niekoľkých týždňov. A skutočne, po 18 týždňoch, v dňoch 29. – 31. augusta 1950 došlo na Slovensku k násilnému premiestneniu 1962 rehoľníc zo 137 kláštorov a domov do 16 tzv. sústreďovacích kláštorov. Kým zásah proti mužským reholiam sa pripravoval tajne, previedol v noci a mal v sebe určité elementy prekvapenia, zásah proti ženským reholiam už tieto elementy nemal: konal sa v priebehu troch dní, za bieleho dňa pred očami verejnosti. Sestričky však vedeli, čo ich čaká a boli na zásah mentálne pripravené. Nevedeli iba presný čas, kedy ich premiestnia a presné miesto, kam ich deportujú. Pri zásahoch proti rehoľníčkam komunistické úrady už vedeli,

[15]Porov.: LACKO, M. O.: *Gréckokatolíkom.* Košice : Byzant, 1992. s. 57 – 58.
[16]Porov.: ŽEŇUCH, P. – VASIĽ, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae.* Rím – Bratislava – Košice : Pontifico Instituto Orientale, 2003. s. 294.
[17]Porov.: VNUK, F: *Akcie "K" a „R". Zásahy komunistického režimu proti reholiam v r. 1950 – 56.* Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, 1995. s. 19.
[18]Porov.: VNUK, F: *Akcie "K" a „R". Zásahy komunistického režimu proti reholiam v r. 1950 – 56.* Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, 1995. s. 23.

že zo strany obyvateľstva sa nemusia obávať nijakých vážnejších prejavov odporu (aké sa vyskytli napríklad v súvislosti s tzv. Katolíckou akciou v lete 1949). Museli však brať do ohľadu určité okolnosti, špecifické pre túto akciu (nazvanú Akcia „R"), ako bol napríklad počet rehoľných sestier (bolo ich na Slovensku 3272, teda trikrát viac, ako bolo rehoľníkov sústredených v akcii „K" v apríli 1950).[19]

4 Gréckokatolícka cirkev na Slovensku po roku 1968

Toto obdobie môžeme pokladať ešte za súčasť prítomnosti, a preto nie je potrebné ani celkom hovoriť o najnovších „dejinách". V roku 1968, v priaznivej politickej situácii, bolo možné aspoň čiastočne obnoviť legálnu existenciu gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Tisíce veriacich začali posielať šťastným úradom petície za jej obnovenie, desiatky deportovaných kňazov sa začali vracať na Slovensko a niektoré farnosti *via facti* začali pastoračnú prácu. Dňa 19. marca 1968 sa biskup Vasiľ Hopko obrátil na vládu s úradnou žiadosťou o legalizáciu gréckokatolíckej cirkvi a 29. marca podobný list poslali kňazi. V Košiciach sa 10. apríla 1968 zišlo 163 gréckokatolíckych kňazov a 66 laikov, ktorí vytvorili akčný výbor, členmi ktorého boli biskup Hopko, 16 kňazov a dvaja laici. Tento výbor sa dočasne stal zástupcom gréckokatolíckej cirkvi pred štátnymi orgánmi a pripravil riešenie, v ktorom žiadal od vlády:

a) úradné vyhlásenie existencie gréckokatolíckej cirkvi a slobodné vyjadrovanie viery zo strany veriacich;

b) aby gréckokatolícka cirkev bola stabilizovaná a zákonne zrovnoprávnená s ostatnými vyznaniami a náboženstvami;

c) aby čo najskôr boli rehabilitovaní jej biskupi, kňazi, rehoľníci a veriaci laici.[20]

Ako odpoveď na tieto žiadosti, posilnené veľkou podporou veriacich, vláda Československej republiky vydala 13. júna 1968 dekrét 70/1968, ktorým sa legalizovala činnosť gréckokatolíckej cirkvi. Otázka vzťahov s pravoslávnou cirkvou ohľadom použitých cirkevných budov a ostatných zdedených majetkov bola delegovaná rôznym administratívnym orgánom. Obecné úrady jednotlivých oblastí sa starali o rozdeľovanie vo forme plebiscitu. Plebiscit bol uskutočnený v 211 farnostiach. Päť obcí ostalo celkom pravoslávnych, zatiaľ čo v ostatných boli znovu utvorené gréckokatolícke farnosti. Vo zvyšných 30 farnostiach sa plebiscit neuskutočnil, pretože 21. augusta 1968 bolo Československo obsadené vojskami Varšavskej zmluvy. To znamenalo začiatok konca demokratických reforiem, ktoré sa začali na jar roku 1968. Dňa 20.decembra 1968 Svätá stolica vymenovala pre Prešovskú eparchiu apoštolského administrátora Jána Hirku. Udalosťou nie výnimočnou, ale historicky a duchovne významnou bol návrat 78 kňazov s veriacimi z pravoslávnej do gréckokatolíckej cirkvi. Takzvaná Pražská jar, ktorej atmosféra trvala až do prvých mesiacov 1969, napriek svojmu neúspechu umožnila tým, ktorí násilne alebo z nevyhnutnosti počas prvých dvoch desaťročí komunistického režimu boli pohltení inými vyznaniami, vrátiť sa k ich prvotnému vyznaniu.

Legalizácia a znovuzrodenie gréckokatolíckej cirkvi bolo jedným z mála trvalých výsledkov krátkeho politického uvoľnenia v roku 1968. Obdobie takzvanej „normalizácie", čiže znovunastolenia komunistického režimu v 70. rokoch, prežila gréckokatolícka cirkev pod prísnym dozorom a kontrolou štátnych orgánov. Priame prenasledovanie dalo priestor subtílnejším formám útlaku a obmedzovaniu pastoračnej činnosti. Proces prerozdelenia bývalých cirkevných majetkov gréckokatolíckej cirkvi medzi ňou a pravoslávnou cirkvou, ktorý sa začal v roku 1968, zostal na ďalšie dve desaťročia nevyriešený. Pravoslávna cirkev bola štátnym aparátom zjavne uprednostňovaná. V roku 1976 zomrel biskup Hopko a cirkev tak ostala bez biskupa. V tomto období absolventom teológie zabezpečovali udeľovanie kňazských svätení biskupa Križevacskej

[19]Porov.: VNUK, F: *Akcie "K" a „R". Zásahy komunistického režimu proti reholiam v r. 1950 – 56.* Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, 1995. s. 73.

[20]Porov.: ŽEŇUCH, P. – VASIĽ, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae.* Rím – Bratislava – Košice : Pontifico Instituto Orientale, 2003. s. 294.

eparchie v Juhoslávii. Kandidáti kňazstva sa pripravovali v latinskom seminári v Bratislave, ich počet bol však vládou umelo obmedzovaný.

Historické udalosti na konci roku 1989, ktoré spôsobili neodvolateľný pád komunistického režimu, spôsobili značnú zmenu aj v živote gréckokatolíckej cirkvi. Apoštolský administrátor Ján Hirka bol 17. februára 1990 vysvätený za biskupa a gréckokatolíckej cirkvi bola vrátená biskupská rezidencia, zabratá v roku 1950 pravoslávnym biskupom. Vláda Slovenskej republiky potvrdila nezákonnosť procesu z roku 1950 a škodu gréckokatolíckej cirkvi vyhlásila za neplatnosť akéhokoľvek opatrenia, prameniaceho z nezákonnej a antihumánnej činnosti predchádzajúcej vlády.

V akademickom roku 1990 – 1991 bol otvorený eparchiálny seminár a začala fungovať Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta v Prešove. Táto fakulta umožňuje študovať teológiu aj laikom. V eparchii znovu začali verejne pracovať aj rehoľné rády a niektorí študenti boli vyslaní na štúdium do zahraničia. Bolo obnovené cirkevné školstvo od základných škôl až po gréckokatolícke gymnáziá v Trebišove a Humennom. Dňa 29. februára 1992 bol vysvätený pre Prešovské biskupstvo nový pomocný biskup Mons. Milan Chautur, viceprovinciál východnej Kongregácie redemptoristov na Slovensku. Po vytvorení Košického apoštolského exarchátu 21. februára 1997 bol Mons. Milan Chautur CSsR vymenovaný za jeho prvého exarchu. Dňa 11. decembra 2002 Svätý Otec Ján Pavol II. prijal rezignáciu prešovského biskupa Mons. Jána Hirku z dôvodu veku a vymenoval za nového prešovského biskupa Mons. Jána Babjaka SJ. V posledných rokoch vznikajú nové farnosti, zvlášť v mestách a v diaspore na strednom a západnom Slovensku. Náboženská tlač, periodická aj knižná, uspokojuje duchovné potreby veriacich, ktorí sa okrem toho organizujú vo viacerých cirkevných spolkoch a duchovných hnutiach. Po desaťročiach zakázanej alebo obmedzovanej činnosti sa konečne, na prahu tretieho tisícročia, môže súčasná gréckokatolícka cirkev na Slovensku slobodne vyvíjať a lepšie rozvíjať pastoračnú činnosť na spásu duší.[21]

Pádom komunistickej totality v novembri 1989 končí aj prenasledovanie katolíckej cirkvi. Dôsledky toho všetkého boli rôzne formy šikanovania, diskriminácie a úradných zásahov, ktorými ľudovodemokratický režim v rokoch 1945 – 1948 obmedzoval náboženskú slobodu katolíckej cirkvi: poštátnenie všetkých cirkevných škôl a internátov, zrušenie katolíckych spolkov, preverovanie a zatváranie duchovných, zastavenie vydávania všetkých katolíckych časopisov, vylúčenie bohosloveckej fakulty z afiliácie so Slovenskou univerzitou, konfiškácia majetku cirkevných inštitúcií a reholí a ďalšie. Viaceré z týchto opatrení mali čisto regionálny charakter, t.j. postihli iba katolícku cirkev na Slovensku a nevzťahovali sa na katolíkov v českých krajinách.[22]

Pútnické miesta

So životom gréckokatolíckej cirkvi sa spája aj tradícia viacerých pútnických miest, ako sú Ľutina, Klokočov, Krásny Brod, Buková Hôrka, Šašová, Čirč, Rafajovce a ďalšie. Ich vznik je spojený s mimoriadnymi úkazmi, zjaveniami alebo telesnými uzdraveniami. Tieto pútnické miesta sú prejavom ľudovej zbožnosti, príležitosťou na prehlbovanie viery a vzájomné stretávanie sa veriacich a najmä miestom duchovných uzdravení.[23]

Záver

Zámerom bolo priblížiť našich predkov, ktorí zanechali stopy a vykročili na cestu nesfalšovaného, nedeformovaného, pravdivého učenia. Katolíci východného obradu pod Beskydami a Karpatmi v minulosti neboli veľmi známi, *de facto* nemali skoro nijaké dejiny, iba holú existenciu. Až v päťdesiatych rokoch 20. storočia začali gréckokatolícki kňazi spolu so svojimi veriacimi na čele s otcami biskupmi P. Pavlom Gojdičom a ThDr. Vasiľom Hopkom písať dejiny

[21]Porov.: ŽEŇUCH, P. – VASIĽ, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae.* Rím – Bratislava – Košice : Pontifico Instituto Orientale, 2003. s. 295 – 296.

[22]Porov.: VNUK, F: *Dokumenty o postavení katolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1948.* Martin : Matica Slovenska, 1998. s. 5.

[23]Porov.: SZÉKELY, G – MESÁROŠ, A.: Gréckokatolíci na Slovensku. Košice : Slovo, a. s., 1997. s. 59.

svojej cirkvi. Začal sa 18-ročný exil tohto duchovenstva. Cirkev nebola slúžkou totality, nevercov, ale v osobách svojich biskupov a kňazov postavila sa zoči-voči ateistickému režimu. Naši kňazi neboli servilnými „pacifistami", naopak – práve tí mnohokrát zaznávaní ženatí gréckokatolícki kňazi sa osvedčili ako martýri svojej cirkvi.

V roku 1950 išlo o nebytie gréckokatolíckej cirkvi a rôznymi sľubmi, potom hrozbami boli žiadaní o to, aby sa stali hrobármi svojej vlastnej cirkvi. Boli podrobení ťažkej skúške nielen ako kňazi, ale aj ako ľudia. Mali však odvahu postaviť sa červenej totalite a povedať jej svoje rozhodné „NIE", aj keď krutý režim okrem internovania, väznenia doma a vyhnanstva do Čiech hrozil aj vyhnanstvom až na Sibír. Gréckokatolícka cirkev bola za totality 18 rokov akoby v pekle zatratenia, potom viac ako 21 rokov na okraji tohto pekla. Dôležité je, že: *„Neboli, a predsa jestvovali. Postavili ich mimo zákona, ale nezničili ich!"*[24]

Recenzent: doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. – KOPRIVŇÁKOVÁ, J. : *Cirkev v okovách totalitného režimu.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. 474 s. ISBN 978-80-555-0215-1.

DUBOVSKÝ, M. J.: *Komunistický režim na Slovensku v boji proti mužským reholiam v rokoch 1949 -1952.* Martin : Matica Slovenska, 1998. 293 s. ISBN 80-7090-499-2.

FEDOR, M.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi v Československu.* Košice : Byzant, 1993. 347 s. ISBN 80-85581-03-5.

HETÉNYI, M. – IVANIČ, P.: *Cyrilo-metodské dedičstvo.* Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2012. 156 s. ISBN 978-80-558-0060-8.

SEMAN, J.: *A znova žijeme.* Prešov : Spolok biskupa Petra Gojdiča, 1997. 96 s. ISBN 80-88902-07-X.

SZÉKELY, G – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku.* Košice : Slovo, a. s., 1997. 95 s. ISBN 80-85291-35-5.

LACKO, M. O.: *Gréckokatolíkom.* Košice : Byzant, 1992. 88 s. ISBN 80-85581-00-0.

LACKO, M.S.J. : *Slovenská republika 1939-1945.* Bratislava : Perfekt : Ústav pamäti národa, 2008. 206 s. ISBN 978-80-8046-408-0.

LACKO, M.S.J. : Užhorodská únia karpatských Rusínov s katolíckou Cirkvou. Trnava : Dobrá kniha, 2012. 262 s. ISBN 978-80-7141-714-9.

LETZ, R.: *Dokumenty k procesu s katolíckymi biskupmi Jánom Vojtaššákom, Michalom Buzalkom a Pavlom Gojdičom.* Bratislava : Ústav pamäti národa, 2007. 373 s. ISBN 978-80-969296-6-5.

LETZ, R. – ŠTURÁK, P. – ZENTKO, J. – HABOVŠTIAK, A.: *Boli soľou i svetlom.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. 180 s. ISBN 80-7162-367-9.

PAVEL, A.: *Cirkevné dejiny I. Úvod a prvé obdobie cirkevných dejín.* Prešov : Prešovská univerzita, 2009. 224 s. ISBN 978-80-8068-991-9.

PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *Pod kuratelou moci (Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970).* Bratislava : VEDA 1999. 292 s. ISBN 80-224-0589-2.

PEŠEK, J.: *Odvrátená tvár totality.* Bratislava : Historický ústav SAV, 1998. 384 s. ISBN 80-967588-4-5.

PEŠEK, J.: *Nástroj represie a politickej kontroly (Štátna bezpečnosť na Slovensku 1953 – 1970).* Bratislava : VEDA, 2000. 247 s. ISBN 80-224-0662-7.

ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej Cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Náboženské vydavateľstvo Petra, Prešov 2008. 199 s. ISBN 978-80-8099-023-7.

Vedecký projekt VEGA : *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove – GTF, 2006. 93 s. ISBN 80-8068-445-6.

[24]Porov.: SEMAN, J.: *A znova žijeme.* Prešov : Spolok biskupa Petra Gojdiča, 1997. s. 90.

VASIĽ, C.: *Gréckokatolíci. Dejiny – osudy – osobnosti.* Košice : BYZANT, 2000. 144 s. ISBN 80-855 81-23-X.

VNUK, F: *Akcie "K" a „R". Zásahy komunistického režimu proti reholiam v r. 1950 – 56.* Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, 1995. 134 s. ISBN 80-88696-04-6.

VNUK, F: *Popustené putá.* Martin : Matica Slovenska, 2001. 299 s. ISBN 80-7090-598-0.

VNUK, F: *Dokumenty o postavení katolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1948.* Martin : Matica Slovenska, 1998. 242 s. ISBN 80-7090-476-3.

VNUK, F: *Vládni zmocnenci na biskupských úradoch v rokoch 1949 – 1951.* Martin : Matica Slovenska, 1999. 260 s. ISBN 80-7090-551-4.

ŽEŇUCH, P. – VASIĽ, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae.* Rím – Bratislava – Košice : Pontifico Instituto Orientale, 2003. 445 s. ISBN 88-7210-341-X.

RECENZIE / ANOTÁCIE

HALAGOVÁ Emília : *Mediácia – cesta k zmieru*. Prešov : Prešovská univerzita, 2016. 208 s. ISBN 978-80-555-1579-3.



V roku 2016 vyšla nová knižná publikácia pod názvom *„Mediácia – cesta k zmieru“*, ktorej autorkou je ThLic. Emília Halagová, PhD. Táto publikácia je vo forme monografie.

Autorka recenzovanej knihy poukazuje na komunikáciu, ktorá patrí medzi najdôležitejšie a najužitočnejšie ľudské schopnosti. Komunikačné znalosti ovplyvňujú efektivitu nášho súkromného, ale aj profesionálneho života a našich rodinných a pracovných vzťahov, pretože nimi ovplyvňujeme postoje a správanie ľudí okolo nás tak ako akcia evokuje reakciu. Interakčná komunikácia má mnohé podporné a rozvíjacie aspekty, ale tiež devalvačné prvky alebo bariéry, ktoré vedú k nedorozumeniu. Z komunikačného nedorozumenia vzniká konflikt, ktorý eskaluje z osobnostnej indisponovanosti alebo neschopnosti efektívne ho riešiť a môže nadobudnúť patologický charakter pre medziľudský vzťah. Autorka dáva do popredia v svojej monografii práve mediáciu ako metódu urovnávania konfliktov a ako cestu k zmieru medzi ľuďmi. Hlavným cieľom monografie je definovať mediáciu, ktorej predmetom je konflikt a prostriedok jeho riešenia predstavuje komunikácia. Obsah monografie tvorí postupné prenikanie do problematiky a prezentovanie mediácie ako prirodzenej metódy urovnania medziľudských konfliktov, kde autorka sleduje konkrétny zámer a predstavuje tematický náčrt problematiky, ktorá má vymedzené línie a kontúry.

Prvá kapitola pod názvom *„Mediácia a z nej plynúce hodnoty“* zdôvodňuje históriu a legislatívne ukotvenie mediácie. Uvádza koncepciu a principiálnosť mediácie. Do popredia dáva mediátora ako komunikačné médium. Následne predstavuje mediáciu ako medicinálny prostriedok pre rodinu a societu.

Autorka uvádza, že mediácia je veľmi vhodná forma časovo efektívneho riešenia konfliktov, pričom sa strany dohodnú na výsledku mediačnej dohody, tak aby bola vzájomne akceptovateľná. Je nesporné, že mediácia je alternatívnou mimosúdneho riešenia sporov a javí sa ako najvhodnejšia forma urovnávania konfliktov na zachovanie dobrých interpersonálnych vzťahov aj do budúcnosti. Mediácia je faktor zmeny a je potrebné predpokladať, že ľudia, ktorí sa rozhodnú mediáciu využiť, vedia dospieť k spoločnej dohode. Alternatívne riešenie konfliktov účastníkov vedie k prevzatiu zodpovednosti za svoje konanie. Konflikt môže byť vyriešený bez deštruktívnych následkov a vtedy neohrozuje stabilitu väzieb v rodinách i spoločnostiach. Ide o proces vzájomného približovania, v ktorom sa sami účastníci rozhodujú pre spôsob riešenia konfliktu a v tomto procese zohrávajú aktívnu úlohu, pretože sa snažia nájsť najoptimálnejšie riešenie. Tento konsenzuálny prístup zvyšuje pravdepodobnosť toho, že po urovnaní konfliktu sú účastníci schopní pokračovať vo vzájomnom spolunažívaní, čo nielen skvalitňuje ich život, ale humanizuje aj celú societu. Prvú kapitolu končí stručným zhrnutím.

Druhá kapitola nesie názov *„Konflikt prezentujúci predmet mediácie“*, predstavuje vývoj a percepciu konfliktov. Konflikt ako komunikačný problém interpersonálnych vzťahov. Následne negatívne aspekty komunikácie v morálnom kontexte a psychologické faktory interferujúce s komunikáciou.

Autorka poukazuje, že v konfliktných situáciách je komunikácia narušená a týmto trpí vzťah. Je potrebné zdôrazniť, že komunikácia v záťažovej situácii môže len pomôcť, pretože je cestou riešenia konfliktu, ale záťažovej situácie. Z psychologického hľadiska riešenie záťažovej situácie vyžaduje špecifický typ komunikácie a stratégie. Neriešené alebo nevyriešené konflikty majú celý

rad následkov v mnohých oblastiach, v ktorých sa medziľudské vzťahy v komunikácii uplatňujú. Podstatnou mierou sem patrí narušenie rodinných, pracovných vzťahov a komunikácie medzi ľuďmi. Pri stretnutí s ľuďmi v konfliktnej alebo záťažovej situácii často nevieme, čo robiť a povedať. Komunikácia je v takýchto situáciách mimoriadne náročná. Bojíme sa, aby sme neurobili alebo nepovedali niečo nepatričné či nevhodné a práve preto často neurobíme a nepovieme vôbec nič. V týchto prípadoch znie výrok, že komunikáciou sa každý konflikt začína a komunikáciou sa každý konflikt končí paradoxne a ideálne by bolo, keby sa komunikáciou aj vyriešil.

Dáva do popredia, že v živote človeka sa vyskytujú aj situácie, kedy človek nevie a už ani nevládze komunikačne náročnú konfliktnú situáciu vyriešiť vlastnými silami. Najčastejšie sú tieto situácie spojené s problémami v komunikačnej rovine. Človek vtedy potrebuje množstvo síl, energie a pomoc obranných mechanizmov i vedomých postupov k tomu, aby sa náročnou situáciou vyrovnal. Vzhľadom na to, že konflikt niekedy býva vlastnými silami neriešiteľný, strany sa môžu obrátiť na služby prostredníka. Človek požiada o pomoc tretiu nezávislú, nestrannú osobu, teda nezúčastnenú stranu – mediátora, od ktorej očakáva nezaujaté rozhodnutie či pomoc pri komunikačnom nedorozumení alebo riešení konfliktu.

Autorka uvádza, že problematika riešenia konfliktov mediáciou je veľmi perspektívna oblasť. Konflikty sa riešia každodenne a táto alternatívna metóda ponúka rýchlejšie, lepšie a efektívnejšie riešenia. Mediácia vychádza z ľudských hodnôt a princípov, je budovaná na vzájomnom pochopení, porozumení, tolerancii a odpustení a je zameraná na skvalitňovanie medziľudských vzťahov v budúcnosti. Druhú kapitolu končí stručným zhrnutím.

Práve tretia kapitola pod názvom *„Komunikácia ako faktor determinácie mediácie“* poukazuje na komunikáciu ako fundament ľudskej koexistencie. Medziľudskú komunikáciu a vzťah človek – človek. Taktiež koncept efektívnej komunikácie. Zameriava sa na dištinkcie a bariéry v komunikácii podnecujúce konfliktný stav a reflexiu komunikácie vo vzťahoch.

Autorka vyzdvihuje hodnotu ľudskej komunikácie, ktorá spočíva v hĺbke človeka a ak človek kvalitne a efektívne komunikuje ľudia ho akceptujú. Je dobre, keď si človek uvedomí, že kultúra jeho komunikácie ovplyvňuje aj kultúru spoločnosti. Aj v náročných situáciách by sme sa mali vedieť ovládať alebo vyhľadať pomoc mediátora, keďže mediácia je účinná cesta, ktorá človeka vedie prostredníctvom efektívnej komunikácie k vyriešeniu konfliktného stavu. Je cestou zmeny a je spoločenský veľmi prospešnou zmierovacou metódou. Každý človek hľadá pri riešení konfliktu rôzne cesty a práve mediácia nás má doviesť k rovnakému cieľu – zmiereniu a vzájomnej dohode. Tretia kapitola je ukončená stručných zhrnutím.

Štvrtá kapitola pod názvom *„Aplikovateľnosť mediácie“* analyzuje aktuálnosť skúmanej problematiky. Zahŕňa deskripciu výskumu, kde predmetom skúmania bola mediácia a komunikácia ako relatívny spôsob riešenia konfliktov. Zároveň zistiť, aká je komunikačná úroveň ľudí a či je inštitút mediácie známy a uplatňovaný pri riešení interpersonálnych konfliktov v praxi. Cieľom výskumu bola relevantnosť mediácie pri riešení interpersonálnych konfliktov prostredníctvom komunikácie. Úlohou výskumu bolo obohatiť ľudské poznanie a objaviť zákonitosti, ktoré by bolo možné použiť na predikciu javov, posúdiť úroveň komunikácie, zistiť stav využívania mediácie pri konfliktných situáciách a hľadať spôsob riešenia. Autorka v záverečnej interpretácii zistení poukazuje, že inštitút mediácie má veľký potenciál, pretože znižuje napätie a polarizáciu spoločnosti, podporuje kultúru efektívnej komunikácie a spolupráce, predchádza vzniku súdnych sporov a znižuje náklady na súdny systém ešte pred začatím súdneho procesu. Mediácia je moderný verbálny spôsob pomáhajúci ľuďom v konflikte, ktorí sú zmätený, hľadajú zmysel života, sú preťažení hektickým životným štýlom súčasnej doby a nevedia sa orientovať v množstve neistých možností, ktoré im ponúka a predkladá spoločnosť. Mediácia je prezentovaná ako efektívna komunikačná metóda, ktorá pomáha človeku nájsť jeho identitu, hodnoty, zmysel v odpúšťaní, spravodlivosti a zmierení sa. Štvrtá kapitola je ukončená stručných zhrnutím.

Záver tvoria prílohy, ktoré sú: *Smernica Európskeho parlamentu a Rady 2008/52/ES, Zákon č. 420/2004 Z. z. o mediácii v znení neskorších predpisov* a *Etický kódex mediátora*.

Autorka zdôrazňuje, že závery tejto publikácie majú prispiť k frekventovanejšiemu využívaniu mediácie, ktorá vedie urovnávaniu interpersonálnych konfliktov pomocou efektívnej komunikácie, ale aj vzdeláva a humanizuje ľudské spoločenstvo a skvalitňuje medziľudské vzťahy.

V tomto zmysle je knižná publikácia pod názvom *„Mediácia – cesta k zmieru“*, ktorej autorkou je Emília Halagová veľmi aktuálna.

Nikol VOLKOVÁ

PETRO, M.: ***Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania.*** **Námestovo : Štúdio F, 2004. 193 s. ISBN 80-89070-23-X.**



Autor recenzovanej knihy prof. ThDr. Marek Petro, PhD. pôsobí na Prešovskej univerzite v Prešove na Gréckokatolíckej fakulte, ako vedúci Katedry systematickej teológie. V roku 2004 uviedol svoju knihu pod názvom „*Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania".* Aj napriek dnes už nie úplne aktuálnej štatistike, ktorá je v knihe uvádzaná, je pozoruhodný jej teologický obsah, ktorý sa nemení ani vekom knihy.

Autor recenzovanú knihu „*Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania"* rozčlenil na štyri kapitoly, v ktorých poukazuje na fakt, že manželstvo a rodina sú súčasťou Božieho plánu a len vo svetle tohto plánu môžeme objavovať a spoznávať pravú hodnotu týchto inštitútov. Rodina dostala štyri základné úlohy: *utváranie osobného spoločenstva, službu životu, účasť na živote a poslaní Cirkvi, účasť na rozvoji spoločnosti*. V kresťanskom manželstve sa ľudská skutočnosť manželskej lásky ako trvalý stav povyšuje na sviatosť. Modelom manželskej lásky sa stáva Kristova láska k Cirkvi. Vzťah medzi mužom a ženou, partnerstvo a manželstvo je jedným z najdôležitejších medziľudských vzťahov, ktoré vôbec jestvujú.

V súčasnosti azda nijaká iná inštitúcia nie je terčom toľkých útokov ako práve manželstvo a rodina. Manželstvo ako základná jednotka a bunka každej spoločnosti prežíva v dnešnej dobe rôzne krízy. Táto cirkev v malom, ako rodinu nazývajú cirkevné dokumenty, je vystavená mnohým tlakom, ktoré nabúravajú samotné základy rodiny. Kresťanská rodina sa oprávnene považuje za domácu cirkev. Je malým spoločenstvom viery, nádeje a lásky. Hlavným zámerom autora je poukázať na hodnotu manželstva a rodiny a ich vplyv na telesný a duchovný rozvoj muža, ženy a detí. Pretože kresťanská viera zohráva neprekonateľnú stabilizačnú úlohu v manželstve a rodine. Úpadok viery, naopak, oslabuje stálosť manželstva. Kresťanské manželstvo je sviatostným spoločenstvom v dialógu s Bohom. Hlavným aspektom chápania manželstva je bezpodmienečný prísľub milosti, ktorú Boh daruje mužovi a žene, keď si ako pokrstení vo viere vzájomne na celý život sľúbia vernú lásku. Boh drží a nesie, podporuje a lieči krehké „áno" manželov. Aj dnešný svet je dôležité upozorniť na neprekonateľnú hodnotu sviatostného manželstva. Cirkev sa v dnešnej dobe snaží presadzovať pastorálnu starostlivosť o manželstvo a rodinu, aby sa hlavne rodina stala takou, akou v skutočnosti má byť. A skutočnou rodinou sa rodina môže stať iba vtedy, ak bude spĺňať základné úlohy, ktoré už pred vekmi dostala od Boha. Veď svoj základ má vo sviatosti manželstva, z ktorej čerpá potravu. Všetky materiálne, mravné a duchovné podpory, ktoré sa rodine v dnešnej dobe dostávajú, by mali poslúžiť prekonať súčasné rodinné krízy, aspoň trochu mierniť (či znížiť) rozvodovosť a pomôcť dostať sa rodine na tú úroveň, na ktorej ju Boh chce mať.

V prvej kapitole pod názvom ***„Stav súčasného manželstva"*** autor poukazuje na náležitý opis súčasného stavu manželstva, s patričným porovnaním z predchádzajúcich období. Zahrňuje tu spoločenské chápanie manželstva v 50. a 60. rokoch 20. storočia, spoločenské chápanie manželstva v 80. rokoch 20. storočia, chápanie manželstva v dnešnej spoločnosti a jeho narastajúci krízový a konfliktový potenciál.

Druhá kapitola nesie názov ***„Príčiny stupňujúce krízy v manželstve"***, autor v nej analyzuje príčiny stupňujúcich sa kríz v manželstve. Samostatné príčiny sú rozdelené z hľadiska psychologického, sociologického, náboženského.

V tretej kapitole pod názvom ***„Ideál a vlastnosti kresťanského manželstva“*** sa autor zaoberá ideálom a vlastnosťami kresťanského manželstva. Dáva do popredia pohľad na správne i nesprávne chápanie v sexuálnej oblasti a následne poskytuje obraz antropológie i teológie manželstva.

Vo štvrtej kapitole pod názvom ***„Kroky k realizácii úspešného manželstva“*** autor zdôrazňuje, že láska je dar samého seba tomu druhému bez akejkoľvek vypočítavosti. Láska je zameranie rozumu a vôle na pomoc a starostlivosť o toho druhého, je službou a často i obeťou pre jeho dobro. Dáva do popredia, že je potrebné poznať seba a partnera, rozvíjať schopnosť brať ohľad na partnera a rozvíjať manželské „my“.

V závere autor zhrňuje a poukazuje na to, že manželská láska je úplná vtedy, ak v nej majú miesto všetky zložky ľudskej osoby: požiadavky tela a pudov, sily zmyslov a citov, túžby ducha a vôle. Táto láska smeruje k čo najhlbšej osobnej jednote, ktorá ponad spojenie v jednom tele vedie k tomu, aby vytvorila jedno srdce a jednu dušu, vyžaduje nerozlučiteľnosť a vernosť v definitívnom vzájomnom sebadarovaní a otvára sa pre plodnosť. Manželstvo je sviatosť, je to dar od Boha, ktorý vidí potreby svojho ľudu. Autor sa snažil spojiť psychologicko-antropologický spôsob pozorovania manželskej krízy s teologicko-etickým spôsobom pozorovania, aby sa takouto symbiózou napomohlo zdravému prekonávaniu kríz. Aj z naznačených faktov vyplýva, že pre veľkú väčšinu ľudí je manželstvo normálnym životným stavom. Podľa cirkevného učenia sú manželstvo a rodina vzácnymi darmi. Preto je Cirkev a zároveň aj spoločnosť dlžná manželstvu fundamentálnu pomoc, aby obstálo v krízach. Myslí sa na krízu jedného alebo oboch partnerov vo vzťahu k partnerovi v manželstve a k manželstvu s ním. Je zrejmé, že krízy pre manželstvo predstavujú životnú skúšku. Mnohí ľudia dnes totiž stratili dôveru, či ich manželstvo je toho ešte hodné a či je vlastne ešte možné zlepšiť ich spoločný manželský život. Manželstvo a rodina sú v súčasnosti oslabované hodnotovo, morálne, ale aj postavením v spoločnosti a narušujú ich aj nevhodné sociálne a ekonomické podmienky. Deti často vyrastajú bez aktívnej účasti mužov vo výchovnom procese („generácia bez otcov“), čo veľmi negatívne ovplyvňuje ich vývin. Manželom chýba presvedčenie, že pre osobný vývoj môže byť prínosom zdravé prekonávanie dlhšie trvajúcich kríz v manželstve. Je úlohou Cirkvi napomáhať manželom v ich snažení sa o šťastie a vydarené manželstvo. Veď mnohé manželstvá sa nerozpadajú len preto, že manželia iba tak svojvoľne stratili chuť, ale kvôli tomu, že už viac naozaj nevládzu. Pre morálnu teológiu preto ťažkosti v partnerstve a v manželstve predstavujú centrálny problém. Manželia by mali hľadať a nájsť reálnu predstavu o nich dvoch ako „MY“. Na tejto ceste je neodmysliteľná pomoc kresťanskou vierou formovaného svedomia, aby sme mohli reálnym sebapoznaním vykročiť na cestu sebaprijatia a sebazmeny. Problém krízy dnešného manželstva je potrebné hľadať v samotnom človeku, jeho hodnotovej orientácii, postojoch vzťahoch k Bohu, k sebe, k ľudstvu a prírode.

Autor vyzdvihuje hodnotu manželstva a rodiny a ich vplyv na telesný a duchovný rozvoj muža, ženy a detí. Kresťanská viera zohráva neprekonateľnú stabilizačnú úlohu v manželstve a v rodine. Úpadok viery, naopak oslabuje stálosť manželstva. Kresťanské manželstvo je sviatostným *„spoločenstvom v dialógu s Bohom“*. V tomto zmysle je dielo veľmi aktuálne.

Nikol VOLKOVÁ

R.A. Tokarczyk, *Podstawy prawoznawstwa, teorii i filozofii prawa*, Wyższa Szkoła Humanitas Sosnowiec 2017, ss. 376, ISBN 978-83-65682-45-1.



Czytaj całość, jeśli chcesz znać całość – ta sentencja łacińska otwiera szerokie horyzonty myśli prof. Romana Andrzeja Tokarczyka w jego szerokiej monografii poświęconej zagadnieniom zawartym w tytule recenzowanej pozycji. Już na początku należy stwierdzić, iż obszerność poruszanej tematyki, erudycja i swada, z jaką podejmuje dyskurs autor owego podręcznika (świadectwem tego są m.in. szeroko cytowane pozycje nie tylko innych autorów, lecz także osobistych, licznych prac prof. Tokarczyka), pozwala ocenić pozycję od strony treści i formy, jako znakomitą introdukcję w przestrzenie nieodkryte wcześniej przez studentów prawa, jak i przeciętnego czytelnika, amatora prawa. To nie tylko introdukcja, lecz przemyślany wykład, nie pozbawiony przy tym erudycyjnych odniesień do praktyki i teorii prawa, czego najdonioślejszym przykładem są nie tylko wstępne terminologiczne zagadnienia [1], lecz zwłaszcza płaszczyzna rozległej refleksji wokół biojurysprudencji[2]. Od strony dydaktycznej i językowej uwidacznia się doświadczenie i swoista prostota przekazu połączona z kwiecistością języka, która jednak nie zaburza procesu przyjmowania treści, lecz buduje atmosferę porozumienia z czytającym, dzięki czemu lektura podręcznika jawi się jako przygoda poznania, a nie przykra konieczność. Zarówno styl, jak i struktura (oraz wszelkie aspekty wpisujące się, np. w kwestie czcionki, szaty graficznej okładki i zewnętrznego układu) obnażają kompetencję w przedłożonej tematyce i wszelka próba analitycznego podejmowania kolejno, jedno po drugim, tych zagadnień stanowiłaby zbyt obszerny passus, co mijałoby się z celem tejże recenzji.

Celem uniknięcia rozproszenia recenzji na poszczególne części, którymi zajmą się z pewnością inni studenci, warto byłoby podjąć analizę zwłaszcza ustępu o prawie naturalnym[3], gdyż to zagadnienie naglące dla naszej integracji europejskiej na płaszczyźnie społeczno – moralnej. Poza tym, sposób podjęcia tego tematu przez prof. Tokarczyka wymaga komentarza, gdyż z jednej strony uwidacznia się (jak już wcześniej wspomniano, niejednokrotnie) potężny zasób wiedzy, a z drugiej pewne pominięcia, co jest oczywistym zabiegiem służącym syntetycznemu ujęciu tematyki. Niemniej jednak kilka aspektów pozostaje godnymi uwagi. Pierwszy z nich, to ustęp o średniowiecznym ujęciu prawa naturalnego[4]. Zdanie o tym, iż średniowieczna myśl zakładała *powrót do idealnego stanu natury, w którym rozum rządził namiętnościami ludzkimi, a jego posłusznym narzędziem była wola ludzka*[5] - opatrzone jest komentarzem, iż ten stan *jest już niemożliwy w życiu doczesnym człowieka*[6]. Otóż, ten stan nie jest możliwy nie tylko współcześnie – był on niemożliwy także w średniowieczu, a tym bardziej w czasach go poprzedzających. Przyjmując teologiczną interpretację chrześcijańską – bliską współczesnym refleksjom o dobru i złu, jak i w średniowiecznych wariantach, w zasadzie skutki grzechu pierworodnego sprawiły, iż bezpowrotnie człowiek utracił nadprzyrodzone cnoty unifikujące wolę i rozum jako spójność wyrażoną w tylko i wyłącznie prawym postępowaniu. Natura ludzka dalej pozostaje dobra,

[1] Zob. R.A. Tokarczyk, *Podstawy prawoznawstwa, teorii i filozofii prawa*, Sosnowiec 2017, s. 15-32.
[2] Zob. R.A. Tokarczyk, dz. cyt., s. 295-375.
[3] Zob. tamże, s. 181-197.
[4] Zob. tamże, s. 185.
[5] Tamże.
[6] Tamże.

niemniej jest skażona złem i skutki tego zła odczuwamy współcześnie[7]. Słowa wyrażające niemożliwość tej doskonałości wskazują, iż wola ludzka *musiałaby opierać się na bezpośredniej ingerencji boskiej*[8]. Tymczasem, przyjmując chrześcijańską wizję świata, taka ingerencja ma miejsce, uwzględniając pojęcie łaski[9] – nie chodzi o to, by mieszać dyskursy: teologiczny i prawny – lecz sedno problemu tkwi w tym, iż w ogóle (przynajmniej takie są odczucia czytelnika) separuje się, wycina niczym brzytwą Ockhama taką możliwość, popełniając Kantowski błąd minimalnej moralności opartej jedynie na powinności. Moralność jednak wynika nie tyle z powinności, co z odniesienia do wyższego bytu, przynajmniej podobnego do umysłu, którego doświadczenie zakreśla horyzont miłości w działaniach podmiotu[10].

Prof. Tokarczyk podejmuje zagadnienie prawa naturalnego w trzech punktach: 1. Problem prawa natury[11], 2. Zarys historii prawa natury[12], 3. Współczesne nurty prawa natury[13]. Do tych zagadnień warto byłoby dodać, albo wkomponować w te punkty zagadnienie dowiedzenia istnienia takiego prawa, co niesie konsekwencje w perspektywie zakresu jego obowiązywalności i kryterium adaptacji do prawa stanowionego. Do tych zagadnień nieoceniony wkład wniósł Clive Staples Lewis – brytyjski profesor z Cambridge, pisarz, filozof, publicysta, zwłaszcza w swojej książce *Mere Christianity*[14](pol. *Chrześcijaństwo po prostu*). Lewis w tej pozycji dzieli ludzkość wpierw na teistów (których według niego jest stosunkowo więcej niż tych negujących istnienie Boga) i ateistów, dokonując rozróżnienia wśród teistów na: panteistów (którzy poprzez utożsamienie Boga ze światem, unieważniają pytanie o dobroi zło moralne) i tych, którzy twierdzą, że Bóg utożsamia się z dobrem. Tych ostatnich dzielina wyznających pogląd dualistyczny (dobro i zło, jako równe sobie ontologiczne siły, walczące ze sobą w nieskończoność, co było charakterystyczne, np. dla manicheizmu, którego zwolennikiem na pewnym etapie życia był św. Augustyn, lub taoizmu, gdzie dobroi zło się wzajemnie uzupełniają) oraz na chrześcijan, twierdzących, iż świat uległ zepsuciu. Ponadto na potrzeby dalszej dyskusji Lewis przyjmuje, że zło jest brakiem dobra. Lewis obnaża każdy błąd rozumowania, konkludując, iż owszem, *chrześcijaństwo zgadza się z dualizmem, że wszechświat znajduje się w stanie wojny. Nie uznaje jej jednak za wojnę między niepodległymi mocarstwami. Dla chrześcijaństwa jest to wojna domowa, rebelia, my zaś mieszkamy w części wszechświata okupowanej przez rebelianta*. W rozdziale czwartym księgi I, pt. *To, co leżyu podstaw prawa,* znajdujemy przenikliwe refleksje Lewisa oscylujące wokół przejściaz prawa naturalnego, do tego, co jest źródłem jego istnienia. Dla teistów, czymś naturalnym jest stwierdzenie, iż u podstaw prawa naturalnego stoi jakiś Absolut, zgodnie z Katechizmem Kościoła Katolickiego: *Władza urzędu Nauczycielskiego rozciąga się także na przepisy* prawa naturalnego, *ponieważ ich zachowanie, wymagane przez Stwórcę, jest konieczne do zbawienia. Przypominając przykazania prawa naturalnego, Urząd Nauczycielski Kościoła wypełnia istotną część swojego zadania prorockiego głoszenia ludziom, kim naprawdę są, i przypomina im, kim powinni być przed Bogiem*[15]. Warto jednak przytoczyć cenną uwagę papieża Benedykta XVI, że *idea prawa naturalnego jest dzisiaj postrzegana jako nauka specyficznie katolicka, o której rzekomo nie warto dyskutować poza środowiskiem katolickim, toteż ludzie niemal się wstydzą nawet o nim wspominać. (...) Przede wszystkim podstawowe znaczeniema tutaj teza, zgodnie z którą między bytem a powinnością istnieje rzekomo przepaśćnie do pokonania. (...) Podstawą tego stanowiska jest pozytywistyczna koncepcja naturyi rozumu, dziś już niemal powszechnie przyjęta. (...) Pozytywistyczna koncepcja natury, która pojmuje ją w sposób czysto funkcjonalny, tak jak*

[7] KKK 309-324.
[8] R.A. Tokarczyk, dz. cyt., s. 185.
[9] Zob. KKK 1996, 1129, 1265, 1692, 1812; W. Giertych, *Jak żyć łaską? Płodność Boża w czynach ludzkich*, Pelplin 2014.
[10] Por. J. Maritain, *Religia i kultura*, Warszawa 2007, s. 138-142.
[11] Zob. R.A. Tokarczyk, dz. cyt., s. 181-183.
[12] Zob. tamże, s. 183-187.
[13] Zob. tamże, s. 188-197.
[14] C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, Poznań 2002.
[15] Por. KKK 2036.

postrzegają ją nauki przyrodnicze, nie może tworzyć żadnego mostu łączącego ją z etosem i prawem, lecz rodzi jedynie nowe odpowiedzi funkcjonalne. Według niej to, czego nie można zweryfikować lub poddać falsyfikacji,nie należy do dziedziny rozumu, którą wielu uważa za jedynie naukową[16]. Powyższe słowa Benedykta XVI ukazują negatywne skutki pozytywizmu w postrzeganiu prawa naturalnego, prowadząc do wyciszenia sumień i tworzenia nienaturalnych podziałów poprzez hasło typu: *chrześcijańskie prawo naturalne*.Takiemu uproszczeniu nie ulega jednak Lewis, który pragnie zaprosić czytelników do przygody poszukiwania tego, *co leży u podstaw prawa naturalnego*. Rozpoczyna on swoje rozważanie od zagadnienia wszechświata, w którym dane jest nam żyć, równocześnie twierdząc, że *odkąd tylko ludzie posiedli zdolność myślenia, zastanawiamy się, czym naprawdę jest wszechświat i jak powstał*[17]. Widać więc, iż myślenie o sensie istnienia wszechświata, towarzyszyło od wieków naszym praprzodkom, co wskazuje na doniosły wymiar i aktualność tej tajemnicy. Lewis w związku z postawionym zagadnieniem, nie stroni od podziału na dwa stanowiska. Pierwsze dotyczy materialistów, których poziom refleksji nad wszechświatem oscyluje wokół poglądu, iż *materia i przestrzeń istnieją przypadkiem i od zawsze, (...) zachowując się w ustalony sposób, czystym trafem – jakimś szczęśliwym zbiegiem okoliczności – wytworzyła istoty podobne do nas, czyli rozumne*[18].*Cały szereg przypadków sprawił, że z żywych istot rozwinęły się stworzenia podobne do nas*[19]. Opozycją do tego rozumowania wydaje się być zasada antropiczna, która mówi, że w przeciwieństwie do tego przypadku, aby człowiek mógł zaistnieć, warunki początkowe wszechświata nie mogłyby być dobrane w sposób przypadkowy. Potwierdzają to słowa: *parametry i stałe fizyczne nie mogą być inne niż są obecnie, ponieważ gdyby były inne, to we wszechświecie nie mogłoby wyewoluować życie i – w szczególności – nie mógłby pojawić się człowiek*[20].*Filozoficzna wymowa zasady antropicznej jest doniosła; zasada ta ukazuje bowiem daleko idące związki naszego istnienia ze strukturą wszechświata. (...) Nawet niewielkie zaburzenie jego struktury przekreśliłoby możliwość ewolucji życia i uniemożliwiłoby powstanie obserwatora. W tym sensie zasada antropiczna, chociaż stanowi jedynie wynik filozoficznej refleksji nad osiągnięciami współczesnej nauki, staje się autentycznym testem obserwacyjnym, który pozwala ze zbioru wszystkich możliwych modeli kosmologicznych wyeliminować te, które nie przewidują rozumnego obserwatora* [człowieka][21]. Lewis wysuwa drugi pogląd dotyczący powstania i istnienia wszechświata, jakim jest pogląd teistyczny. Stanowisko to zakłada, iż *to, co leży u podstaw wszechświata, ze wszystkich znanych nam rzeczy przypomina umysł. To znaczy – posiada świadomość, ma swoje cele i przedkłada jedne rzeczy nad inne*[22]. To stwierdzenie Lewisa jest rzeczywiście zgodne z aktualnymi poglądami teistów na temat tego, co leży u podstaw wszechświata. Sam Alfred North Whitehead, współautor monumentalnej pracy *Principia Mathematica*, podczas refleksji nad filozoficzną istotą świata, odżegnuje się od pojęcia materii i Arystotelesowskiego pojęcia substancji pierwszej. W tym kontekście Życiński powie: *Łącząc racjonalną refleksję z treścią osobistego doświadczenia religijnego Whitehead używa w swej filozofii terminu „Bóg", gdy usiłuje scharakteryzować element Logosu decydujący o sensie i harmonii wszechświata. Odkrywanie jego obecności w przyrodzie może dokonywać się na różnych drogach. Nie mamy w* Process and Reality*formalnych argumentów za istnieniem Boga, ale cały system filozofii procesu ze swą wewnętrzną logiką wymaga uznania Boga jako czynnika gwarantującego zarówno racjonalność świata, jak i racjonalność naszych filozoficznych poszukiwań. To Bóg stanowi ostateczną podstawę racjonalności i podstawę harmonii kosmosu*[23]. Oczywiście należy zaznaczyć, iż *nadal dzielą nas setki mil od Boga, z teologii*

[16] Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat prawa naturalnego,* Benedykt XVI w Bundestagu, Berlin 22 XI 2011, L'Osservatore Romano. Wydanie polskie, nr 10-11 (337) 2011, s. 40.
[17] C.S. Lewis, dz. cyt., s. 34.
[18] Tamże.
[19] Tamże, s. 35.
[20] M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Kraków 2014, s. 187.
[21] Tamże, s. 198.
[22] C.S. Lewis, dz. cyt., s. 35.
[23] J. Życiński, *Trzy kultury*, Poznań 1990, s. 172.

chrześcijańskiej. [Ustalono jedynie], *że istnieje coś, co kieruje wszechświatem i objawia się we mnie jako prawo, które ponagla mnie do czynienia dobra – a kiedy zrobię coś złego, sprawia, że czuję się odpowiedzialny i niezadowolony z siebie. (...) [To coś] najbardziej przypomina umysł – bo w końcu jedyna rzecz, jaką znamy poza umysłem, to materia, a trudno wyobrazić sobie kawał materii udzielający wskazówek*[24]. Krytykuje przy tym materializm i nie popełnia błędu zawartego w problemie luki w identyfikacji[25].Być może tej ostrożności nabył z powodów, które są widoczne na szlaku jego osobistej, duchowej ewolucji, kiedy w 1929 roku sam stwierdził, że *Bóg jest Bogiem*, nie identyfikując Go jeszcze z chrześcijańskim osobowym Bogiem.C.S. Lewis, twierdzi, że istnienie tych dwóch poglądów: materialistycznego i religijnego było charakterystyczne, dla istot myślących niezależnie od miejsca ich życia.[26] Zauważa jednak, że problem określenia podstawy świata nie jest problemem nauki, gdyż ona zajmuje się empirią i eksperymentami, a nie metafizycznymi zagadnieniami.

Warto przedstawić tutaj zasadę naturalizmu metodologicznego, zgodnie z którą nauki musi wyjaśniać wszechświat samym wszechświatem, a także nie może w tym procesie wyjaśniania odwoływać się do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Zaś nierespektowanie tej zasady prowadzi do błędu, obecnego szczególnie na kartach historii wśród fizykoteologów. Błąd ten polega na „zapychaniu" Bogiem „dziur" w naszej wiedzy (ang. *God of the gaps*). Rozwój nauki „uzupełnia" tę naszą niewiedzę, a wtedy „hipoteza Boga" okazuje się niepotrzebna, co staje się dodatkowo argumentem na rzecz ateizmu. Wówczas mogą pojawić się uproszczenia polegające na przeciwstawianiu wiary rozumowi[27]. W procesie rozumienia dyskursu teologii i nauk przyrodniczych, który łączy wspólne poszukiwanie absolutnej prawdy, dużą rolę odegrała encyklika *Fides et ratio*, a szczególnie jej najważniejszy fragment: *Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy*[28].

Lewis kontynuując myśl potwierdza powyższe sformułowania: *W końcu jest to kwestia zdrowego rozsądku. Wyobraźmy sobie, że w pewnym momencie nauka osiąga pełnię i wie dosłownie wszystko o całym wszechświecie. Czy nie jest jasne, że pytania w rodzaju „Dlaczego istnieje wszechświat?" „Dlaczego trwa taki, jaki jest?" „Czy posiada jakiś sens?" — i tak musiałyby pozostać bez odpowiedzi?*[29] Lewis, wprowadzając takie pytania, czy swoiste wycieczki myślowe, próbuje następnie przedstawić aktualny etap jego rozważań, w którym i on, i czytelnik się znajduje. Stwierdza, że siła, która stworzyła świat, nie może być obserwowalna, tak jak nie można powiedzieć, iż architekt, projektujący dom, nie może być widoczny w ścianie, klatce schodowej, czy kominku w owym domu. Pośród tych słów jawi się krytyka panteistycznego światopoglądu, który za Baruchem Spinozą określa Boga, jako byt równoznaczny ze światem.[30] Lewis dodaje, że

---

[24] C.S. Lewis, dz. cyt., s. 38.

[25] Nacisk położony na fundamentalną różnicę między Pierwszą Przyczyną, Absolutem, a Bogiem wiary. Wyraża to Blaise Pascal ukazując przepaść oddzielającą Boga filozofów i uczonych od Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Np. św. Tomasz z Akwinu stara się wykazać, że to utożsamienie Boga z Pierwszą Przyczyną jest prawdziwe, lecz przyjmuje takie założenia, które niekoniecznie są czytelne dla ateistów. (Por. S. Wszołek, *O dowodzeniu i dowodach na istnienie Boga*, w. *Przewodnik po filozofii Boga i religii* (red. T. Gadacz), t. II (w druku).

[26] C.S. Lewis, dz. cyt., s. 35.

[27] Por. M. Heller, T. Pabjan, dz. cyt., s. 192.

[28] Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio o relacjach między wiarą a rozumem*, wstęp.

[29] C.S. Lewis, dz. cyt., s. 36.

[30] Postać Spinozy przedstawia się zawsze w kontekście panteizmu, lecz nie jest to tak oczywiste. Swoistą rehabilitację Spinozy próbuje przeprowadzić abp Józef Życiński w tekście, pt. *Gorzka miłość Barucha Spinozy*, w: J. Życiński, *Trzy kultury*, Poznań 1990, s. 138-141. Zaś Lewis w innym miejscu opisuje zwolenników panteizmu w następujący sposób: *Panteiści na ogół uważają, że Bóg niejako ożywia wszechświat, tak jak ty ożywiasz własne ciało: że wszechświat nieomal jest Bogiem – gdyby nie było wszechświata, nie istniałby też Bóg, każda zaś rzecz we wszechświecie jest cząstką Boga.(...) Patrząc na raka albo na dzielnicę biedoty, panteista może powiedzieć: „Gdyby się dało na to spojrzeć z boskiego punktu widzenia, pojąłbyś, że i to jest cząstką Boga". Chrześcijanin odparłby: „Nie opowiadaj takich przeklętych bredni". (...) Chrześcijanin uznaje również, że w stworzonym przez Boga świecie wiele rzeczy uległo zepsuciu, a Bóg domaga się – i to natarczywie – żebyśmy je naprawili.* (C. S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, Poznań 2002, s. 47-48.)

warunkiem przyjęcia istnienia *czegoś więcej*, tej siły która stworzyłaby wszechświat i nim kierowała, jest osobista aprobata.[31] Tylko subiektywny wybór może nam odsłonić sens życia. Tę myśl, Lewis streszcza na następującym przykładzie: *Załóżmy, że ktoś zadaje mi takie pytanie: kiedy widzę osobę w niebieskim mundurze, która idzie ulicą i pozostawia przy domach papierowe koperty, skąd mogę przypuszczać, że zawierają one listy? Na takie pytanie odrzekłbym: „Bo za każdym razem, kiedy ta osoba zostawia mi podobną kopertę, stwierdzam, że jest w niej list". A gdyby ów ktoś zaprotestował: „Ale przecież nie widział pan wszystkich listów, które pańskim zdaniem otrzymują ludzie", odparłbym: „Oczywiście, że nie — wcale tego nie oczekuję, bo nie są adresowane do mnie. Wyjaśniam zawartość kopert, których nie wolno mi otwierać, na podstawie tych, które otwierać mogę". Tak samo jest z tym pytaniem. Wolno mi otworzyć tylko jedną kopertę — człowieka. Kiedy otwieram taką kopertę, a w szczególności tę konkretną, którą jestem ja sam,stwierdzam, że nie istnieję sam sobie, że jest nade mną prawo — że ktoś albo coś chce, abym zachowywał się w określony sposób*[32]. W prostej historii autor *Mere Christianity* zawiera doniosłą myśl, iż określenie sensu życia może dokonać się na podstawie osobistego aktu woli. Czymś znamiennym jest fakt, iż ks. prof. Michał Heller formułuje podobną myśl w nieco innych słowach. Przytoczenie tych słów pomaga jaśniej ukazać różne drogi prowadzące do sensu. Heller pisze więc: *A gdy już odkryjemy sens, to warto w jego świetle jeszcze raz spojrzeć na Wszechświat. Ewolucja kosmiczna nie wyszła z metafizycznej próżni i nie zdąża ku nicości, lecz jest przeniknięta Sensem. Chcielibyśmy łatwo oglądać jego ślady wyciśnięte w Kosmosie, tak jak łatwo widzi się ślady kogoś, kto przeszedł po piasku. Jednakże takich śladów nie ma – i to nas często wprawia w zakłopotanie. A nie ma ich, ponieważ sens nie może być wyciśnięty tu i ówdzie; cały Wszechświat jest śladem Sensownej Myśli. I dlatego jego „śladowość" jest tak trudna do zauważenia*[33]. Lewis sygnalizuje, że istnieją sceny pośrednie między materialistyczną wizją świata, a religijnym sposobem ujmowania rzeczywistości, wskazując na pisma Bernarda Shawa i Henriego Bergsona. Prezentują oni taką wizję świata, w której ewolucja nie działa przypadkowo, lecz wynika z *„dążenia" czy też „celowości" tak zwanego pędu życiowego*[34], który zwalnia z odpowiedzialności za swoje czyny, gdyż prezentuje Boga tyle bezsilnego, co oswojonego. *Wśród przyczyn powszechnej atrakcyjności teorii twórczej ewolucji jest fakt, że zapewnia ona właściwie nie mniejszy komfort emocjonalny niż wiara w Boga, a zarazem jest wolna od jej mniej przyjemnych konsekwencji. (...) Siła życiowa, to jakby Bóg oswojony. Można ją włączać, kiedy się chce, ale nikomu nie daje się we znaki. Wszystkie zalety religii bez żadnych jej kosztów. Czyżby pęd życiowy miał się okazać największym osiągnięciem w historii myślenia życzeniowego?*[35]Po czym stwierdza: *Większość z nas skończyła z przedwojennym myśleniem życzeniowym w polityce międzynarodowej. Czas na podobny krok w dziedzinie religii.*[36] Powyższa propozycja Shawa i Bergsona jest przewagą naiwności nad odpowiedzialnością, gdyż Bóg przyjmowany jest hipotetycznie. W pewnym sensie religia islamu prezentuje podobny sposób obrazowania Boga, ponieważ twierdzą, że Allah nie widzi tego co nie dzieje się pod niebem. Stąd dopuszczalne są niektóre wykroczenia w domu, który nie mogłyby mieć miejsca na zewnątrz.

Autor *Mere Christianity* w piątym rozdziale, pt. *Są powody do niepokoju*, odznacza się trzeźwym ujmowaniem rzeczywistości, mówiąc, iż dotychczasowy materiał dowodowy za istnieniem kogoś będącego u podstaw wszystkiego, składa się z dwóch elementów. Pierwszy, wynika ze stworzenia wszechświata. Gdyby jednak uwzględnić tylko ten czynnik – sprawiłby to, iż o tym kimś orzekalibyśmy w kategoriach artysty (z faktu istnienia piękna we wszechświecie), ale byłby on bezlitosnym i niebezpiecznym bytem. Szczególnie zaś wobec ludzkości. Lewis jednak wymienia drugi element materiału dowodowego, którym jest prawo naturalne, zwane prawem moralnym. Suponuje on dodatkowo, że *o Bogu można się więcej dowiedzieć, patrząc na prawo*

[31] Por. C.S. Lewis, dz. cyt., s. 37.
[32] Tamże, s. 37-38.
[33] M. Heller, *Wszechświat jest tylko drogą*, Kraków 2012, s. 53.
[34] C.S. Lewis, dz. cyt., s. 39.
[35] Tamże.
[36] Tamże, s. 44.

moralne,
niż na wszechświat w ogólności – tak jak o człowieku dowiemy się więcej, kiedy przysłuchamy się temu, co mówi, a nie oglądając zbudowany przez niego dom[37]. Na podstawie powyższego rozumowania i odwołania do twierdzenia, iż Bóg jest dobry, dochodzi do punktu, w którym zaczyna się rozumienie Boga osobowego. Przekonanie takie jest możliwe, jeżeli ujmuje się doświadczenie wybaczenia, które jest charakterystyczne jedynie dla osoby. *Wybaczać może tylko osoba. A my nie doszliśmy jeszcze do Boga osobowego – jedynie do siły leżącej u podstaw prawa moralnego, która ze wszystkiego najbardziej przypomina umysł. (...) Jeśli jest to czysty, bezosobowy umysł, być może nie ma co się do niego zwracać o ulgowe traktowanie czy przebaczenie, tak jak nie ma co prosić tabliczki mnożenia, żeby przymknęła oko na nasze błędy*[38]. Następnie wyjaśnia, iż uznanie w Bogu najwyższego, absolutnego dobra rodzi albo największe bezpieczeństwo, albo największe zagrożenie. Stąd też wyznacza to sens ludzkich wysiłków, lecz także sprawia, iż stajemy się Jego wrogami lub sojusznikami. Konkluduje, że próba uniku przed stanięciem przed powyższymi faktami, sprawia, że chrześcijaństwo traci sens. Kluczem otwierającym drogę do chrześcijańskiego Boga i wiary w niego, która warunkuje sens ludzkich wysiłków jest uznanie swojej grzeszności i prawa moralnego, u którego podstaw może być Bóg, jako bezosobowy umysł, *ale zarazem także [będący] osobą*[39]. Uświadomienie sobie grzeszności, to odpowiedź na słowa zawarte
w Ewangelii św. Mateusza: *Lekarz nie jest potrzebny zdrowym, lecz grzesznikom*[40]. Zaś odniesienie do moralności, której kierunek nadał Bóg, jest koniecznością, by zrozumieć ludzkie istnienie. Wyjaśnia to na zasadzie, że *wymogi prawa, których ani ty, ani ja nie mogliśmy wypełnić, zostały wypełnione za nas; jak sam Bóg staje się człowiekiem, aby ocalić człowieka przed niechęcią Boga*[41]. Owe ujęcie zawiera się w swoistym argumencie z moralności, w którym Lewis z polotem łączy wysiłki Immanuela Kanta i J.H. Newmana. Struktura owego argumentu rozpoczyna się twierdzeniem, iż obserwacja moralnego postępowania ludzi ujawnia, że uznają oni istnienie jakiegoś prawa, reguły postępowania. Niesie to ze sobą kolejne wnioski, w których prawo to nazywane zamiennie prawem moralnym, bądź naturalnym ma inną zasadę obowiązywalności w stosunku do praw przyrody. Prawo naturalne (moralne) ujmuje to, co ludzie powinni, a czego nie powinni robić. Następnie orzeka o dwóch możliwych podstawach prawa moralnego, w którym zawiera się faktyczna rzeczywistość ludzkich doświadczeń („materia" prawa), oraz coś, co istnieje ponad i poza aktualnymi faktami[42]. Zaś fakt, iż ludzie mogą nie przestrzegać owego prawa implikuje to, że nie może ono wynikać z faktycznej rzeczywistości ludzkich doświadczeń. Zatem istnieje coś, co kieruje wszechświatem i przejawia się w człowieku jako prawo, które nakłania go do czynienia tego, co słuszne[43]. Z kolei u podstaw prawa naturalnego stoi coś w rodzaju rozumu[44]. Całość wywodu dotyczącego struktury argumentu z moralności znajduje się w książce *Wprowadzenie do filozofii religii*[45].Na uwag zasługuje jeden ustęp dotyczący obiektywności obowiązywalności prawa naturalnego: *Wygląda na to, że sumienie – wedle sloganu spopularyzowanego przez brytyjskiego filozofa analitycznego Bertranda Russela – jest echem głosu rodziców, niań i innych wychowawców, a nie ponadświatowego rozumu. W odpowiedzi C.S. Lewis, za J.H. Newmanem, podkreśla, że różnice w zakresie zasad prawa moralnego (naturalnego) istnieją, ale dotyczą one wyłącznie treści prawa moralnego (naturalnego), a nie samej zdolności odczuwania powinności moralnej. Odróżnienie jest istotne i pokazuje słabość teorii wyprowadzającej prawo moralne z wychowania. Zwolennicy tej teorii są «zwykle przeświadczeni, e*

[37] Tamże, s. 41.
[38] Tamże, s. 42.
[39] Tamże, s. 43.
[40] Mt 9,12.
[41] C.S. Lewis, dz. cyt, s. 43.
[42] Por. tamże, s. 36.
[43] Por. tamże, s. 38.
[44] Por. S. Wszołek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 140.
[45] Zob. Tamże, s. 139-141.

to, czego nas nauczyli rodzice i wychowawcy, musi być jedynie ludzkim wymysłem. Ale oczywiście tak nie jest. Przecież uczyliśmy się wszyscy w szkole tabliczki mnożenia. Nie mogłoby jej znać tylko dziecko, które wyrosło w odosobnieniu, na odludnej wyspie. Ale z tego na pewno nie wynika, że tabliczka mnożenia jest po prostu rzeczą umowną, którą ludzie ułożyli na własny użytek i mogliby ułożyć inną, gdyby tylko chcieli»[46]Zaś piękną prawdę wyrażają słowa Lewisa dotyczące poszukiwania prawdy. Twierdzi on, że jeśli nastąpi poszukiwanie prawdy, to tylko wówczas człowiek odnajdzie pocieszenie. Zaś jeśli rozpocznie od poszukiwania pocieszenia, to *nie znajdzie ani pocieszenia, ani prawdy, a tylko ckliwe bzdury i życzeniowe myślenie na wstępie oraz rozpacz na koniec*[47].Prawnonaturalna refleksja autora *Podstaw…* wprowadza konieczne dystynkcje obrazujące ogólny kształt dyskursu na poziomie stosunku do prawa stanowionego i innych wyzwań współczesnej dyscypliny prawnej. Należy nadmienić, iż wystarczająco opisuje te zagadnienia, niemniej proponowana wyżej kwestia uzasadnienia prawa naturalnego (jak ufa autor recenzji – w dość obiektywnym spojrzeniu, gdyż w książce Lewisa znajdują się nie tylko merytoryczne argumenty, holistyczne ujęcie, racjonalne podejście, lecz również logiczna spójność).

Podsumowując, pozycja prof. Tokarczyka jest nieocenionym źródłem informacji wokół tematyki prawoznawstwa, teorii i filozofii prawa, która winna być przedmiotem zgłębiania i analizowania każdego studenta czy profesora prawa, a styl i jasność wyrazu umożliwiają recepcję zawartych w podręczniku treści także dla amatora, bądź przeciętnego czytelnika.

Krzysztof MYJAK

[46] S. Wszołek, dz. cyt., s. 141.
[47] C.S. Lewis,dz. cyt., s. 44.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

Ing. Mgr. Barbara Baloghová
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
barbara.baloghova@smail.unipo.sk

Mgr. Jana Beňková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
jana.benkova@smail.unipo.sk

ThLic. Krzysztof Czyrka
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
krzysztof.czyrka@smail.unipo.sk

Mgr. Zuzana Čandová
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
zuzana.candova@smail.unipo.sk

Mgr. Daniela Demčišáková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
daniela.demcisakova@smail.unipo.sk

Mgr. Ľubica Fečková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
lubica.feckova@smail.unipo.sk

Mgr. Mariana Gordanová
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
mariana.gordanova@smail.unipo.sk

PaedDr. PhDr. Martin Klement
Doktorand VŠZaSP sv. Alžbety n.o.
Palackého č. 1
P.O. Box 104
810 00 Bratislava
martin.klement@gmail.com

Mgr. Alena Krkošková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
krkoskovaesslm@gmail.com

PaedDr.. Peter Lazor
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
lazorpeter@gmail.com

Mgr. Ľubica Lenartová
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
LubiLenart@gmail.com

Mgr. Jana Lukáčová
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
jana.lukacova1@smail.unipo.sk

Mgr. Krzysztof Myjak
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
k.myjak@gmail.com

Mgr. Andrzej Narojczyk
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
andrzej.narojczyk@smail.unipo.sk

Mgr. Beata Rejman
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
beata.rejman@smail.unipo.sk

Mgr. Paweł Szpunar
Wydział Teologiczny w Tarnowie Uniwersytetu
Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
Kanonicza 25,
31-002 Kraków

PhDr. Nikol Volková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
nikol.volkova@smail.unipo.sk

ADRESÁR RECENZENTOV
ADDRESSES OF REVIEWERS

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
jaroslav.coranic@unipo.sk

doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
frantisek.citbaj@unipo.sk

Dr. h. c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
pavol.dancak@unipo.sk

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
michal.hospodar@unipo.sk

doc. Kamil Kardis, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
kamil.kardis@unipo.sk

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
gabriel.pala@unipo.sk

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

doc. ThDr. ICLic. Bogdan Węgrzyn, PhD.
Państwowa Wyższa szkoła Zawodowa
w Tarnowie
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie
Wydział Teologiczny w Tarnowie
bogdanwegrzyn@op.pl

doc. ThLic. Mgr. Pavol Zemko, Th. D.,
Ph.D. h. c., EMBA, LL.M., assoc. prof.
VŠZaSP sv. Alžbety n.o.
Palackého č. 1
P.O. Box 104
810 00 Bratislava
pavolzemko@gmail.com

INFORMÁCIE PRE AUTOROV

Acta theologica et religionistica je internetový vedecký recenzovaný akademický časopis doktorandov GTF PU v Prešove, ktorý uverejňuje výlučne vedecké štúdie a odborné články doktorandov zo spoločensko-vedných a humanitných odborov, ďalej recenzie, anotácie, glosy doktorandov zo spoločensko-vedných a humanitných odborov a správy týkajúce sa vedeckého a spoločenského života doktorandov. Sústreďuje sa najmä na publikovanie a prezentovanie najnovších výsledkov vedeckého výskumu doktorandov z domácich i zahraničných univerzít, vysokých škôl, vedeckých a vedecko-výskumných pracovísk a inštitútov. Časopis vychádza od roku 2012 dvakrát ročne (máj, november).

Príspevky v rubrikách ***Štúdie*** a ***Archívne materiály*** sú recenzované, pre knižnice na Slovensku uvádzané v kategórií ADF – Vedecké práce v domácich nekarentovaných časopisoch.

V prípade záujmu publikovať v jednom z čísel časopisu, v niektorej z uvedených rubrík, Vás prosíme poslať príspevky šéfredaktorke časopisu Mgr. Barbare Baloghovej (barbara.baloghova@smail.unipo.sk) alebo na emailovú adresu redakcie časopisu (redakcia.ater@gmail.com), vždy do **31.3.**, resp. **30.9.** v uvedenom roku s dvadsaťriadkovým abstraktom a kľúčovými slovami v slovenskom a anglickom jazyku.

Pri spracovaní príspevkov žiadame uvádzať **poznámkový aparát pod čiarou** a poznámky spracovať podľa platnej bibliografickej normy, zodpovedajúcej medzinárodnému štandardu pre publikovanie dokumentov STN ISO 690, resp. STN ISO 690-2. Príspevok poslať v elektronickej podobe vo formáte kompatibilnom s MS WORD, prípadné fotografie, mapy, ilustrácie a pod. materiály preskenované (formát jpg; 300dpi).

Adresa redakcie:
Acta theologica et religionistica
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov, SLOVENSKO
Tel., Fax: +421517732567
E-mail: redakcia.ater@gmail.com
Web: http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/hlavne-sekcie/acta-theol-relig

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

Acta theologica et religionistica is GTF UP in Presov graduant´s electronic peer-reviewed academic journal, publishing exclusively scientific papers and scholarly articles by social sciences and humanities doctoral students, also publishing reviews, annotations, glosses by social sciences and humanities graduants, and reports concerning scientific and social life of doctoral students. In particular, it concentrates on publication and presentation of the latest results of scientific research of graduants from domestic and foreign universities, colleges, scientific and scientific-research institutes. The e-Journal issued twice per a year since 2012 (May, November).

The papers in sections ***Scientific articles*** and ***Archival materials*** are reviewied, for libraries in Slovakia are in category ADF – Scientific papers in the Slovak non-current contents journals.

If you are interested in publication in our e-Journal, in one of the above mentioned sections, please send your contributions to the general editor Mgr. Barbara Baloghová (barbara.baloghova@smail.unipo.sk) or to the email address of redaction (redakcia.ater@gmail.com), until **March, 31**, or **September, 30** of the current year, with the 20-line abstract and keywords in Slovak and English language.

At elaboration of the contributions, the footnotes and notes shall be specified in accordance with a valid bibliographic standard, corresponding with the international standard fot documents publication STN ISO 690 or STN ISO 690-2. The contribution shall be sent in e-form (fórmat compatibile with MS WORD), eventual photos, maps and ilustrations and other materials shall be scanned (jpg format, 300 dpi).

Redaction address:
Acta theologica et religionistica
University of Prešov in Prešov
Greek-Catholic Theological Faculty
Bishop Gojdic Street 2
080 01 Presov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421517732567
E-mail: redakcia.ater@gmail.com
Web: http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/hlavne-sekcie/acta-theol-relig

Acta theologica et religionistica

1/2018

Ročník / Volume VII

Internetový časopis doktorandov GTF PU v Prešove
e-Journal graduands of GTF UP in Prešov
http://unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/hlavne-sekcie/acta/ac

Grafická úprava a sadzba
Graphical layout and typeseting

Ing. Mgr. Barbara Baloghová

©Vydáva

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

©Issued by

University of Prešov in Prešov
Greek-Catholic Theological Faculty

Prešov 2018

ISSN 1338-7251