

**Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta**

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

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

REDAKČNÁ RADA TEOLOGICKEJ REVUE THEOLOGOS

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

EDITOR: *doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.*

ČLENOVIA: *prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., Ottawská univerzita, Kanada*
prof. dr. hab. Andrzej Baczyński, UPJPII Krakow
ks.dr hab. Henryk Ślawiński, prof. UPJPII Krakow
prof. UŚ dr hab. Andrzej Żądło, Uniwersytet Śląski w Katowicach
prof. dr. hab. Tadeusz Zasepa, Katolícka univerzita, Ružomberok
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., KTF KU Ružomberok
prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.
dr hab. Bogdan Węgrzyn
Mons. doc. ThDr. Lubomír Petřík, PhD.
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

RECENZENTI: *prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; prof. ThDr. Gabriel Ragan PhD.; Ks. Prof. zw. dr hab. Maciej Ostrowski; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; JUDr. ICDR. Juraj Jurica PhD.; ThDr. Janka György, PhD.; prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.; prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčič, PhD.; doc. Róbert Lapko, Th.D. et PhD.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. Mgr. Michal Valčo, PhD.; PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; doc. ThDr. Lubomír Petřík, PhD.; doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; doc. ThDr. Peter Borza, PhD.; doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.; ThDr. Radovan Šoltés, PhD.; PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.*

REDAKCIA: THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421 51 77 32 567
E-mail: theologos@unipo.sk
Web: www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/theologos/

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA: *ThLic. Juraj Gradoš*

Teologickú revue Theologos vydáva Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta s cirkevným schválením.

Cirkevné schválenie udelil Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita, pod č.j. 1659/2008.

ISSN 1335 – 5570

OBSAH

MIROSLAV KONŠTANC ADAM O.P. <i>Teologický a kánonicko-právny rozmer rehoľného stavu (kán. 410 KKVC)</i>	9
ALEXANDRU BUZALIC <i>Christianisme cosmique selon Mircea Eliade et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel</i>	24
ISTVÁN IVANCSÓ <i>La "Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù" nella Chiesa bizantina ungherese</i>	39
ARKADIUSZ MODRZEJEWSKI – SLAVOMÍR GÁLIK <i>Od mystiky k fenomenológii. Teologicko – filozofické inšpirácie Karola Wojtylu</i>	56
IVAN MOLČÁNYI <i>Udalosti predchádzajúce tzv. Veľkému prešovskému soboru - 28. apríla 1950</i>	73
LESZEK SZEWCZYK <i>Posługa słowa Bożego w praktyce rekolekcyjnej. Na przykładzie archidiecezji katowickiej</i>	86
BOGDAN WĘGRZYN <i>Doświadczenie mediacji z małżonkami z perspektywy poradni prawno-kanonicznej. Wnioski de lege lata i de lege ferenda</i>	100
ВАСИЛЬ РУДЕЙКО <i>Ти один з Святої Тройци?</i>	111
WILLIAM A. BLEIZIFFER <i>Ad tuendam fidei. - riflessioni canoniche sulla fede -</i>	126

<i>JOZEF JURKO</i> <i>Výzvy k stálej aktualizácii Druhého vatikánskeho koncilu</i> <i>k obnove života zasvätených osôb</i>	148
<i>GABRIELA KOLŠOVSKÁ</i> <i>Epištoly Hildegard von Bingen</i>	166
<i>MARTIN PAVÚK</i> <i>Výchovná a edukačná činnosť Gréckokatolíckej cirkvi</i> <i>v rokoch 1945-1950</i>	176
<i>ANNA ŠVECOVÁ</i> <i>Pedagogicko-literárne aspekty v diele U. Eca</i> <i>so zameraním na tvorivé písanie</i>	187
<i>DANIEL PORUBEC</i> <i>Ontologická sila slova ako symbolu v diele P. A. Florenského</i>	197
<i>VOJTECH BOHÁČ</i> <i>Maďarské gréckokatolícke farnosti na Slovensku II</i>	211
<i>MICHAL HOSPODÁR</i> <i>Človek – hľadač šťastia</i> <i>Antropologicko-spirituálna reflexia o ľudskom šťastí</i>	224
<i>MÁRIA KARDIS</i> <i>Modlitba Manassesa ako pseudoepigraf</i>	232
<i>RADOVAN ŠOLTĚS</i> <i>Od Darwina k „evo-devo“ - historické premeny evolučnej teórie</i>	246
<i>MARTIN TKÁČ</i> <i>Zjednotenie s Kristom vo svätej liturgii – intrapersonálny rozmer</i>	263
<i>ZUZANA ČANDOVÁ</i> <i>Manželský súhlas a jeho vady vyplývajúce</i> <i>z neschopnosti odovzdania manželskej úcty</i>	284
<i>NIKOL VOLKOVÁ</i> <i>Význam manželstva a rodiny pre dnešnú spoločnosť</i>	299

RECENZIE

PETER TIRPÁK

ALBERICH, E. - DŘÍMAL, L.: *Katechetika*. Praha : Portál, 2008. 215 s.
ISBN 978-80-7367-382-6. 310

JURAJ GRADOŠ

ŽEŇUCH, P. *K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku*. Nitra :
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015. 176 s. I
SBN 978-80-558-0740-9 312

IVANCSÓ ISTVÁN

Praeconium. Ausgewählte Schriften von István Pákozdi,
Budapest 2015, 126 p. 314

RADOVAN ŠOLTĚS

VÁCHA, M.: *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis*.
Brno : Cesta, 2014. 215 s. ISBN 978-80-7295-184-0 318

PETER ŠTURÁK

CORANIČ, J.: *Kresťanské cirkvi a spoločenstvá*. Prešov: Prešovská univer-
zita, 2015, 150s. ISBN 978-80-555-1379-9. 321

ADRESÁR AUTOROV

323

CONTENT

MIROSLAV KONŠTANC ADAM O.P. <i>Theological, juridical and canonical dimensions of the religious state (can. 410 CCEO)</i>	9
ALEXANDRU BUZALIC <i>Cosmic Christianity by Mircea Eliade and perspectives of the Christian category future</i>	24
ISTVÁN IVANCSÓ <i>La “Devozione dell’adorazione del Sacro Cuore di Gesù” nella Chiesa bizantina ungherese</i>	39
ARKADIUSZ MODRZEJEWSKI – SLAVOMÍR GÁLIK <i>From mystics to phenomenology. Theological and philosophical inspiration of Karol Wojtyła</i>	56
IVAN MOLČÁNYI <i>Previous events of the so-called Synod (Sobor) of Presov - April 28, 1950</i>	73
LESZEK SZEWCZYK <i>The proclamation of God’s word in spiritual practices on retreat. On the example of the archdiocese of Katowice</i>	86
BOGDAN WEGRZYN <i>Experience the mediation of spouses from the perspective of canonical legal clinic. Conclusions de lege lata and de lege ferneda</i>	100
ВАСИЛЬ РУДЕЙКО <i>Are you the one of the Holy Trinity?</i>	111
WILLIAM A. BLEIZIFFER <i>Ad tuendam fidei. – canonical reflections on the faith –</i>	126

<i>JOZEF JURKO</i> <i>Calls for permanent updating the old Second Vatican Council to the renewal of the life of consecrated persons</i>	148
<i>GABRIELA KOLŠOVSKÁ</i> <i>The epistles Hildegard von Bingen</i>	166
<i>MARTIN PAVÚK</i> <i>Educational activities of Greek Catholic Church in the years 1945-1950</i>	176
<i>ANNA ŠVECOVÁ</i> <i>Pedagogical-literary aspects in the work of U. Eco with a focus on creative writing</i>	187
<i>DANIEL PORUBEC</i> <i>Ontological power of word as symbol in the work of A. P. Florensky</i>	197
<i>VOJTECH BOHÁČ</i> <i>Hungarian Greek Catholic parishes in Slovakia II</i>	211
<i>MICHAL HOSPODÁR</i> <i>A man - seeker of happiness</i>	224
<i>MÁRIA KARDIS</i> <i>Prayer Manasseh as pseudo-epigraphy</i>	232
<i>RADOVAN ŠOLTÉS</i> <i>From Darwin to „evo-devo“ - a historic transformation of the evolution theory</i>	246
<i>MARTIN TKÁČ</i> <i>Unification with Christ in the sacred liturgy - intrapersonal dimension</i>	263
<i>ZUZANA ČANDOVÁ</i> <i>Matrimonial consent and defects resulting from the inability to transfer the marriage of respect</i>	284
<i>NIKOL VOLKOVÁ</i> <i>Importance of marriage and family in contemporary society</i>	299

REVIEW

PETER TIRPÁK

*ALBERICH, E. - DŘÍMAL, L.: Katechetika. Praha : Portál, 2008. 215 s.
ISBN 978-80-7367-382-6. 310*

JURAJ GRADOŠ

*ŽEŇUCH, P. K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku. Nitra :
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015. 176 s.
ISBN 978-80-558-0740-9 312*

IVANCSÓ ISTVÁN

*Praeconium. Ausgewählte Schriften von István Pákozdi,
Budapest 2015, 126 p. 314*

RADOVAN ŠOLTÉS

*VÁCHA, M.: Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis.
Brno : Cesta, 2014. 215 s. ISBN 978-80-7295-184-0 318*

PETER ŠTURÁK

*CORANIČ, J.: Kresťanské cirkvi a spoločenstvá. Prešov: Prešovská univer-
zita, 2015, 150s. ISBN 978-80-555-1379-9. 321*

ADDRESSES OF AUTHORS 323

Teologický a kánonicko-právny rozmer rehoľného stavu (kán. 410 KKVC)¹

MIROSLAV KONŠTANC ADAM O.P.

*Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino (Angelicum),
Facoltà di Diritto Canonico, Roma, Italia*

Abstract: *The author expounds can. 410 CCEO and the corresponding canons 573 and 574 CIC which contain the theological foundations for the “disciplinary” canons that follow in the CCEO and in the CIC respectively. It is for this reason that their content is of an exquisitely theological nature. The Legislator has sought to gather in these canons particularly the doctrine of the Vatican Council II on the topic. The theological and juridical tradition, especially after the collocation given by St. Thomas of Aquinas, identifies status religiosus with status perfectionis. A status is therefore above all a way of stable life, which, in law, situates some persons in a determined typological category, which is called status iuridicus, and which consists in a set of very concrete rights and duties. In the Church there exist three pure states, that is, states of life that mutually exclude each other. They are: the lay state, the clerical state and the state that is currently called the state of the consecrated persons. Lumen gentium (43b) affirms that the status religiosus non est intermedius between the lay and the clerical condition. In other words, it has its own personality, its own autonomy as regards the lay and the clerical states. In short, it is one of the three pure states of the Church. Lumen gentium (44) gives us the theological reason for the same. In fact, the reason given is the “divine and hierarchical constitution” of the Church.*

Keywords: *the religious state, the status perfectionis, the theological aspects of consecrated life, the state of life and the personal condition of the consecrated life.*

¹ Autor povedal prednášku na stretnutí rehoľníkov a rehoľníč s prešovským arcibiskupom a metropolitom Jánom Babjakom SJ, organizovanom na zakončenie „Roka zasväteného života“ v Lutine dňa 6. februára 2016.

Úvod

Nijaký snem v dejinách Cirkvi sa nezaoberal toľko rehoľníkmi než Druhý vatikánsky koncil, a to vo vieroučnej konštitúcii (kapitola VI.) *Lumen gentium* a v dekréte *Perfectæ caritatis*. Na predchádzajúcich konciloch, napr. na Tridentskom sneme, koncilovní otcovia vydávali prevážne disciplinárne predpisy, a v niektorých prípadoch aj trestne normy. Rehoľníkom pripomínali ich záväzky, avšak koncily sa nikdy nesnažili vysvetliť miesto zasväteného života v tajomstve Cirkvi. Bol to práve Druhý vatikánsky koncil, ktorý uvážujúc nad samotnou Cirkvou, v konštitúcii *Lumen gentium*, podal náuku o tom, aké miesto zastáva zasvätený život uprostred rozličných kategórií Božieho ľudu.

I. Technický význam rehoľného stavu (kán. 410 KKVC)

Kánon 410 Kódexu kánonov východných cirkví (KKVC)² slúži ako teologický podklad ku „disciplinárnym“ kánonom, ktoré nasledujú po ňom. Jeho obsah je preto výlučne teologický. Ako uvidíme neskôr, najvyšší zákonodarca Cirkvi (pápež) chcel v tomto kánone podať náuku Druhého vatikánskeho koncilu na túto tému. Pri pohľade na text citovaného kánonu je jasné, že ho nezostavil kánonista ale teológ. Napokon právo Cirkvi, osobitne v materii tak teologickej, akou je rehoľný život, sa nemôže študovať bez poznania teologie sviatosti a ekleziológie. Paralelnými kánonmi v Kódexe kánonického práva z roku 1983 sú kánony 573³ a 574⁴.

Kán. 410 KKVC predpisuje:

„Rehoľný stav je stály spôsob života v niektorom inštitúte schválenom Cirkvou, v ktorom sa veriaci v Krista, pôsobením Svätého Ducha, užšie nasledujú Krista, učiteľa a vzor svätosti, zasväcujú

² KKVC – Kódex kánonov východných cirkví. Lublin: Gaudium, 2012; KKP – Kódex kánonického práva, latinsko-slovenské vydanie. Bratislava: Spolok sv. Vojtecha, 1996.

³ KKP, kán. 573, § 1. Zasvätený život profesiou evanjeliových rád je stála forma života, ktorým sa veriaci, užšie nasledujú Krista pôsobením Ducha Svätého, naplno zasväcujú nadovšetko milovanému Bohu, aby z nového a osobitného titulu oddaní jeho oslave, budovaniu Cirkvi a spásu sveta dosahovali dokonalosť lásky v službe Božieho kráľovstva, a stanúc sa v Cirkvi skvelým znamením, boli predzvesťou nebeskej slávy.

§ 2. Na túto formu života v inštitútoch zasväteného života, kánonicky zriadených kompetentnou cirkevnou vrchnosťou, sa slobodne podujímajú veriaci, ktorí sľubmi alebo inými posvätnými záväzkami podľa vlastných zákonov inštitútov konajú profesiu evanjeliových rád čistoty, chudoby a poslušnosti, a láskou, ku ktorej vedú, sa zvláštnym spôsobom spájajú s Cirkvou a s jej tajomstvom.

⁴ KKP, kán. 574, § 1. Stav tých, ktorí v takýchto inštitútoch konajú profesiu evanjeliových rád, patrí k životu a svätosti Cirkvi, a preto treba, aby ho v Cirkvi všetci podporovali a napomáhali.

§ 2. Boh do tohto stavu zvlášť povoláva niektorých veriacich, aby v živote Cirkvi požívali osobitný dar a aby podľa cieľa a ducha inštitútu boli na osoh jej spásnemu poslaniu.

z nového a osobitného titulu, verejnými sľubmi poslušnosti, čistoty a chudoby, pod legitímnym predstaveným, podľa noriem štatútov, zriekajú sa sveta a úplne sa zasväcujú dosahovaniu dokonalej lásky v službe Božieho kráľovstva, pre budovanie Cirkvi a vykúpenie sveta, ako znaky zvestujúce nebeskú slávu.“

II. Stav dokonalosti (*status perfectionis*)⁵

1. Obdobie pred Druhým vatikánskym koncilom

Teologická a kánonická tradícia na kresťanskom Západe, osobitne od systému vytvoreného sv. Tomášom Akvinským, ztotožňuje „rehoľný stav“ (*status religiosus*) so „stavom dokonalosti“ (*status perfectionis*). „Stav“ (*status*) znamená „spôsob ustáleného života“ a v práve zahŕňa skupinu osôb vo vymedzenej „typologickej kategórii“, a práve tá sa nazýva „právny stav“ (*status iuridicus*). Každý „stav“ v sebe obsahuje veľmi konkrétne „práva a povinnosti“.

V Cirkvi jestvujú tri stavy v pravom slova zmysle a vzájomne sa vylučujú. Sú to: duchovný stav, laický stav a stav, ktorý v súčasnosti voláme stav zasvätených. Avšak zmienený posledný stav je doprevádzaný prídavným menom *perfectionis*. Dokonalá vec sa považuje za takú vtedy, ak jej nechýba nič, ak sú v nej obsiahnuté všetky požadované prvky. Ináč vec nemôže byť definovaná ako dokonalá.

V nadprirodzenom poriadku „dokonalosť“ (*perfectio*) sa vzťahuje na dokonalosť v láske, vo svätosti. *Stav dokonalosti* teda znamená nejaký priamy vzťah ku svätosti ako *stavu*, ako niečo prežívané ustáleným spôsobom. Stojí za zmienku, že v teologickej i kánonicko-právnej tradícii sa pojednávalo o dokonalosti, ktorá ešte nebola dosiahnutá (*perfectio acquirenda*), nie o tej už získanej (*perfectio acquisita*), ktorá podľa teológie tej doby bola vlastná biskupskému stavu. A tak sv. Tomáš Akvinský, s presnosťou, ktorá ho charakterizuje, tvrdí: „Ten, čo vstupuje do rehole, nerobí profesiu, že bude dokonalý, ale že sa vynasnaží, aby sa dokonalým stal.“⁶

⁵ Porov. J. FERNÁNDEZ CASTAÑO: *Gli Istituti di Vita Consacrata (cann. 573-730)*, Roma: Millennium Romæ, 1995, s. 19-54; D. SALACHAS: *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali (CCEO)*: Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2006, s. 41-50.

⁶ „... ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam“ (S. THOMAS/AQ.: *Summa Theologiae*, II-II, q. 186, a. 2). Sv. Tomáš vo svojej Teologickej Summe (II-II, q. 186, a. 1) cituje nasledujúci Origenov text: „Ten, ktorý vymenil bohatstvo za chudobu a rozdal svoj majetok chudobným, aby sa stal dokonalým, nestane sa dokonalým vo chvíli, keď rozdá svoj majetok chudobným, ale počnúc od tejto chvíle kontemplácia Boha začne ho privádzať k všetkým čnostiam“ („... ille qui mutavit pro divitiis paupertatem ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino

Preto teologická tradícia považuje rehoľný život za školu kresťanskej dokonalosti alebo svätosti. Podľa tejto tradície, rehoľný život spočíva v úsilí o svätosť. Z toho vyplýva dynamizmus rehoľného života, ktorý smeruje k dokonalosti lásky. Stav dokonalosti sa však neobmedzuje len na osobné posvätenie rehoľníka, ale smeruje ku službe Cirkvi.

Na otázku, „či je nevyhnutné, aby v Cirkvi jestvovali rozličné úrady a stavy“, sv. Tomáš Akvinský odpovedá kladne. Prvým zdôvodnením jeho tvrdenia je, že „rôznorodosť úradov a rozličnosť stavov je potrebná k dokonalosti samotnej Cirkvi“.⁷

Koncilová dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*⁸ poukazuje na túto službu Cirkvi slovami: „Keďže však evanjeliové rady spájajú svojich nasledovníkov - v láske, ku ktorej smerujú - a osobitným spôsobom s Cirkvou a jej tajomstvom, aj ich duchovný život má sa zasvätiť *dobru celej Cirkvi*. Z toho vyplýva povinnosť pracovať podľa svojich síl a podľa povahy vlastného povolania, modlitbou, alebo aj tvorivou prácou na prehĺbovaní a upevňovaní Božieho kráľovstva v dušiach a na jeho šírení všade na svete.“⁹

Kódex kánonov východných cirkví teda, v kánone, ktorý komentujeme (kán. 410), vyjadruje myšlienku *služby Cirkvi*, ktorá je charakteristická pre rehoľný život. Takto sa pred nami vynárajú tri „skutočnosti“:

1. stav, 2. osobné posvätenie, 3. služba Cirkvi.

Na prvom mieste je rehoľný život nejaký stav, „nejaký ustálený spôsob prežívania kresťanského života“, ktorý spočíva v uživotňovaní evanjeliových rád prostredníctvom verejných sľubov. Napriek tomu, že je nejakým stavom, je osobitným stavom, pretože sa neprejavuje nemennosťou, ba naopak, dynamizmom, pretože smeruje ku kresťanskej dokonalosti. A tak, stav dokonalosti, hoci sa naše tvrdenie bude zdať odporujúcim si, je stavom *dynamickým*. Je tu aj druhá skutočnosť: *osobné posvätenie*. Samozrejme, týmto vstupujeme do oblasti morálky, vnútornej stránky rehoľného života, my však chceme zostať pri teologicko-sociálnych aspektoch rehoľného života, bez toho, aby sme vstúpovali na pôdu asketiky a mystiky. Okrem toho, „rehoľný stav“, „stav zasvätených“ (*status consecratorum*), z vlastnej povahy, je *službou v Cirkvi*, ma charakter výsostne

perfectus: sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes“ [ORIGENES: *Commentarium in Matthæum*, tomus 15. In PG 13, col. 1301]).

⁷ „... diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiae“ (S. THOMÆ AQ.: *Summa Theologiae*, II-II, q. 183, a. 2).

⁸ Slovenský preklad koncilových dokumentov je od pátra Stanislava Polčína SJ: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, I-II. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1993.

⁹ LG 44.

ekleziálny. Kvôli tomu si pripomeňme text kánonu 410 KKVC, v ktorom čítame:

„Rehoľný stav je stály spôsob života v niektorom inštitúte schválenom Cirkvou, v ktorom sa veriaci v Krista, pôsobením Svätého Ducha, užšie nasledujú Krista, učiteľa a vzor svätosti, zasväcujú z nového a osobitného titulu, verejnými sľubmi poslušnosti, čistoty a chudoby, pod legitímnym predstaveným, podľa noriem štatútov, zriekajú sa sveta a úplne sa zasväcujú dosahovaniu dokonalej lásky v službe Božieho kráľovstva, pre budovanie Cirkvi a vykúpenie sveta, ako znaky zvestujúce nebeskú slávu.“

Je treba poznamenať, že „rehoľný stav, hoci neprináleží k hierarchickej štruktúre Cirkvi, predsa patrí k jej životu a svätosti“. Prameňom tohto tvrdenia je koncilová dogmatická konštitúcia *Lumen Gentium*: „A teda stav, ktorý sa zakladá na zachovávaní rád evanjelia, i keď sa netýka hierarchického zriadenia Cirkvi, predsa predstavuje nedotknuteľnú zložku jej života a svätosti.“¹⁰

Bl. pápež Pavol VI. v tejto súvislosti povedal: „Zasvätený život je znamením dokonalej identifikácie s Cirkvou...; je výrazom (vašej) nerozdeľnej príslušnosti ku Kristovi a k Cirkvi.“¹¹

To, čo sme povedali doteraz, v skratke vyjadruje súhrn teologickej a kánonicko-právnej tradície na danú tému pred Druhým vatikánskym koncilom a v Apoštolskej konštitúcii *Provida Mater Ecclesia* pápeža Pia XII¹². Je však treba poznamenať, že prostredníctvom tejto Konštitúcie pápež rozšíril chápanie *status perfectionis*, ktorý bol dovtedy ztotožňovaný s rehoľným životom, aj na sekulárne inštitúty.

2. Počas Druhého vatikánskeho koncilu

Počas rokovania Druhého vatikánskeho koncilu sa ozvalo veľa hlasov proti aplikácii „stavu dokonalosti“ na „rehoľný stav“. Najčastejšie argumenty boli tieto: stav dokonalosti „nie je monopolom rehoľníkov“ (*non est monopolium religiosorum*) ani niečo „ich vlastné a výlučné“ (*quid proprium et exclusivum*), pretože všetci kresťania sú povolani ku kresťanskej dokonalosti či ku svätosti. Táto mienka sa presadila aj vo formulácii dvoch veľmi dôležitých dokumentov, ktoré pojednávajú o rehoľnom živote (*Lumen Gentium* a *Perfectae caritatis*), a tak sa v týchto nikde nenachádza zmienka o „stave dokonalosti“ (*status perfectionis*). Len v chronologicky prvom

¹⁰ LG 44.

¹¹ Porov. PAULUS VI: *Allocutio In questo giorno*. In AAS 64 (1972) 206-212.

¹² Porov. PIUS XII: *Apostolica Constitutio Provida Mater Ecclesia*. 2 februarii 1947. Pars Introductiva. In AAS 39 (1947) 114-124.

koncilovom dokumente, v konštitúcii o liturgii *Sacrosanctum Concilium*¹³, sa pojednáva o „stave dokonalosti“. Pravdepodobne nepozornosťou sa do *Lumen Gentium* prešmyklo slovné spojenie „inštitút a inštitúty dokonalosti“¹⁴.

Profesor kánonického práva José Castaño OP¹⁵ je presvedčený, že konciloví otcovia s prílišnou ľahkosťou kritizovali používanie spojenia výrazov „stav dokonalosti“ (*status perfectionis*). Je treba povedať, že v čase konania Koncilu takéto slovné spojenie znamenalo „*status perfectionis acquirendae*“ a nie „*status perfectionis acquisitae*“; okrem toho, od promulgovania apoštolskej konštitúcie pápeža Pia XII *Provida Mater Ecclesia* sa nepoužívalo len pre rehoľný život, ale aj pre sekulárne inštitúty, členovia ktorých nie sú rehoľníci. Uvažujúc nad týmto, zdajú sa byť prekrásnymi slová svätého pápeža Jána Pavla II:

„Život evanjeliových rád sa často nazýval cestou dokonalosti; a stav zasväteného života stavom dokonalosti. Tieto termíny sa nachádzajú aj v konštitúcii *Lumen gentium* (porov. č. 45), zatiaľ čo dekrét o obnove rehoľného života je titulovaný názvom *Perfectae caritatis* a zaoberá sa dokonalou láskou prostredníctvom evanjeliových rád (PC 1). Cesta dokonalosti zrejme znamená cestu nejakej dokonalosti, ktorú ešte len treba získať, a nie nejakú dokonalosť už získanú, ako jasne vysvetľuje sv. Tomáš Akvinský (porov. *Summa Theol.*, II-II, 184, 5 et 7). Tí, čo sa podujali na praktizovanie evanjeliových rád, v skutočnosti ešte nedosiahli dokonalosť. Títo uznávajú, že sú hriešnici, tak ako všetci ľudia, zachránení hriešnici. Avšak cítia, že sú povolani k tomu, aby **sa výraznejšie snažili o dokonalosť**, ktorá podstatne spočíva v láske (porov. *Summa Theol.*, II-II, 184, 1 et 3). Nemôžeme iste zabudnúť na skutočnosť, že všetci kresťania sú povolani k dokonalosti. Na túto dokonalosť robí narážku i sám Ježiš Kristus: „Buďte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský otec“ (Mt 5, 48). Druhý vatikánsky koncil, zaoberajúc sa všeobecným povolaním Cirkvi ku svätosti, vraví, že takáto svätosť nachádza mnohotvárne zvýraznenie u jednotlivcov, čo smerujú k dokonalej láske vo svojom životnom stave, a tým sú na povzbudenie iným (LG 39; porov. 40). Predsa však táto všeobecnosť povolania nevyklučuje, že niektorí sú povolani **osobitnejším spôsobom** na nejakú cestu dokonalosti. Podľa Matúšovho rozprávania, Ježiš adresoval výzvu bohatému

¹³ Porov. SC 98; 101, § 2. Táto liturgická konštitúcia bola definitívne schválená na verejnom zasadnutí koncilu dňa 4. decembra 1963, prvá zo všetkých koncilových dokumentov.

¹⁴ LG 45.

¹⁵ Porov. J. FERNÁNDEZ CASTAÑO. *Gli Istituti di Vita Consacrata* (cann. 573-730). Roma: Millennium Romæ, 1995, s. 25.

mladíkovi týmito slovami: „Ak chceš byť dokonalým...“ (Mt 19, 21). Myšlienka cesty dokonalosti má evanjeliový pôvod: bohatý mladík sa opýtal Ježiša na to, čo je dobré a v odpovedi dostal výpočet prikázaní. Avšak vo chvíli povolania, bol pozvaný **k dokonalosti, ktorá ide ďalej než prikázania; bol vyzvaný, aby sa vzdal všetkého a nasledoval Ježiša**. Dokonalosť spočíva v **kompletnejšom darovaní seba samého** Ježišovi. V tomto zmysle cesta evanjeliových rád je cestou dokonalosti pre tých, čo sú na ňu povolaní.¹⁶

3. Kódex kánonického práva z r. 1983 a Kódex kánonov východných cirkví z r. 1990

V aktuálnych legislatívnych textoch sa už nenachádza zmienka *de statu perfectionis*, ani *de statu religioso*, ale *de vita consecrata*, *de institutis vitae consecratae* a *de statu consecratorum*.¹⁷

V tejto súvislosti *Lumen Gentium* tvrdí:

„Vzhľadom na božské a hierarchické zriadenie Cirkvi rehoľný stav **nepredstavuje prechod medzi duchovným a laickým spôsobom života**, lebo Boh povoláva niektorých veriacich jednej i druhej zložky, aby mali účasť na tomto osobitnom dare v živote Cirkvi a aby napomáhali, každý svojím spôsobom, jej spasiteľné poslanie.“¹⁸

1. Koncilový text predovšetkým potvrdzuje, že rehoľný stav (*status religiosus*) „nie je prechodným“ (*non est intermedius*) medzi stavom duchovným a laickým. Podľa tohto koncilového textu, „stav zasvätených“ (*status consecratorum*) „nie je prechodným“ (*non est intermedius*), t. j. požíva vlastnú „personalitu“, vlastnú „nezávislosť“, vzhľadom k duchovnému i laickému stavu; aby bolo jasné, je jedným zo „skutočných stavov“ (*status purus*) Cirkvi.

2. *Lumen Gentium* nielen že nám ponúka toto základné tvrdenie nutné ku správne mu pochopeniu rehoľného stavu, ale podáva aj teologický dôvod. Skutočne, dôvodom uvedeným v *Lumen Gentium* je „božské a hierarchické zriadenie“ Cirkvi. Tá istá koncilová dogmatická konštitúcia, že hoci „rehoľný stav sa netýka hierarchického zriadenia Cirkvi, predsa predstavuje nedotknuteľnú zložku jej života a svätosti“¹⁹. Teda, netýka sa hierarchického zriadenia Cirkvi, ale podľa *Lumen Gentium*²⁰, má bezpochybný vzťah k jej božskému zriadeniu.

¹⁶ Porov. GIOVANNI PAOLO II: *La via della perfezione*. Catechesi del Mercoledì. 9 novembre 1994. In *L'Osservatore Romano* del 10 novembre 1994, s. 4.

¹⁷ Porov. KKP: kán. 207, § 2; 574, §§ 1-2; 588, § 1; 598, § 2; a KKV: kán. 412, § 2.

¹⁸ LG 43b.

¹⁹ LG 44.

²⁰ Porov. LG 43b.

3. Posledná poznámka: text *Lumen Gentium* poukazuje na ďalšie dve teologické charakteristiky *rehoľného stavu*:

- a) osobné povolanie zo strany Božej;
- b) požívanie a zúročovanie „osobitného daru“ v živote Cirkvi.

Tieto dve charakteristiky mimoriadným spôsobom obohacujú „rehoľný stav“ (*status religiosus*); prvá poukazuje na vlastnú božskú iniciatívu, na plod lásky a milovania²¹; druhá poukazuje na *stonásobnu odmenu*, ktorú Pán prisľúbil každému, kto sa zriekne všetkého kvôli jeho menu a ho nasleduje²². Práve kvôli tomu Druhý vatikánsky koncil potvrdzuje, že Cirkev „chráni a napomáha svojský charakter rozmanitých rehoľných inštitútov“²³, „práve preto tento svätý cirkevný snem povzbudzuje a chváli mužov a ženy, bratov a sestry, čo v kláštoroch alebo v školách a nemocniciach, ako aj v misiách sú vytrvalou a pokornou vernosťou tomuto zasväteniu na ozdobu Nevesty Kristovej a preukazujú všetkým ľuďom rozmanité ušľachtilé služby“²⁴.

Napokon kán. 411 KKVC predpisuje, že: „Rehoľný stav má byť všetkými podporovaný a napomáhaný.“

Podobne, aj kán. 574, § 1 KKP sa o tom zmieňuje takto: „Stav tých, ktorí v takýchto inštitútoch konajú profesiu evanjeliových rád, patrí k životu a svätosti Cirkvi, a preto treba, aby ho v Cirkvi všetci podporovali a napomáhali“.

III. Zásvätený život

Do nášho spôsobu vyjadrovania sa zaviedol výraz *zasvätený život*, ktorý označuje presne ohraničenú formu kresťanského života, ktorý spočíva v inštitucionalizovanom prežívaní evanjeliových rád. Nie všetci teológovia a ani kánonisti sú zajedno, pokiaľ ide o používanie tohto výrazu na označenie tých, ktorí žijú podľa evanjeliových rád.

Bol to Druhý vatikánsky koncil, ktorý označil *zasvätený život* stav tých, ktorí sa zaväzujú k zachovávaní troch evanjeliových rád „sľubmi alebo inými svojou povahou sľubom podobnými záväzkami“²⁵; avšak, aspoň *Lumen Gentium* identifikuje „zasvätený život“ s „rehoľným stavom“.

²¹ Porov. *Mt* 10,16-22.

²² Porov. *Mt* 10,16-22.

²³ *LG* 44.

²⁴ *LG* 44.

²⁵ *LG* 44.

III.1 Teologický rozmer zasväteného života

Kán. 410 KKVC tvrdí, že:

1. tí veriaci v Krista, ktorí žijú v rehoľnom stave, *užšie nasledujú Krista*;
2. zasväcujú sa *verejnými sľubmi*:
 - *dosahovaniu dokonalej lásky v službe Božieho kráľovstva,*
 - *pre budovanie Cirkvi*
 - *a vykúpenie sveta;*
3. *zriekajú sa sveta*
4. sú predzvestou *nebeskej slávy*.

*Lumen Gentium*²⁶ tvrdí, že život tých, ktorí sa nachádzajú v „zasvätenom živote“ (vlastne sa to vzťahuje na rehoľný život):

1. *väčšmi oslobodzuje rehoľníkov* od pozemských starostí;
2. *očividnejšie poukazuje* všetkým veriacim v Krista na nebeské dobro, jestvujúce už na tomto svete (eschatologický rozmer);
3. *vydáva účinnejšie svedectvo* o novom a večnom živote;
4. *vernejšie nasleduje a trvalo sprítomňuje* v Cirkvi spôsob života, na ktorý sa podujal Ježiš Kristus;
5. *dáva najavo*:
 - veľkosť moci Krista Kráľa,
 - nekonečnú silu Ducha Svätého, čo podivne účinkuje v Cirkvi.²⁷

Jestvuje ešte text *Lumen Gentium*²⁸, ktorý sa zdá byť podstatným pri určovaní teologicko-ekleziálneho rozmeru života zasvätených²⁹. Článok 13, rozdelený do 4 paragrafov, sa priamo vzťahuje na *univerzálnosť* (katicitu) a na *spoločenstvo (communio)* Cirkvi. *Communio*, ako vieme, tvorí centrum ekleziológie Druhého vatikánskeho koncilu.

V tejto prednáške sa nebudem zaoberať štvrtým paragrafom, pretože pre nás sú dôležité len prvé tri.

V prvom paragrafi sa vraví, že *všetci ľudia* sú povolani, aby sa stali súčasťou Božieho ľudu. Ten istý koncilový text tvrdí, že Boží ľud zostáva „jedným a jediným“ (*unus et unicus manens*) v sile Ducha Svätého, ktorý je pre Cirkev, pre všetkých i pre jednotlivých veriacich, „zhromažďujúcim a jednotiacim“ princípom.

Druhý paragraf rozvíja myšlienku „univerzálnosti“ v „jednote“ Ducha, v Kristovi ako v Hlave.

²⁶ Porov. LG 44.

²⁷ Porov. LG 44.

²⁸ Porov. LG 13.

²⁹ *Lumen gentium* v článku 13 sa zmieňuje o rehoľníkoch.

Avšak pre nás je najdôležitejší tretí paragraf. Po všeobecnom úvode nasleduje tvrdenie, až dvakrát po sebe, že *communio* medzi jednotlivými partikulárnymi Cirkvami je typickým pre formovanie Božieho ľudu. Text uvádza nový termín: Boží ľud nielenže sa zhromažďuje z rozličných národov, ale sa aj vnútorne stmeľuje z rozmanitých stavov³⁰.

Podľa ekleziológie Druhého vatikánskeho koncilu „*ordines*“ sú podkladom pre zaradenie *rehoľného stavu* na presné miesto v štruktúre Cirkvi. Odpoveď na otázku, čo sú to „*ordines*“, „*životné stavy*“, sa nachádza v tom istom koncilovom texte. V skutočnosti, medzi členmi Cirkvi, napriek „jednote“ jestvuje „rôznosť“. Vďaka rozličnosti *stavov* teda jestvujú:

- a) služby (*officia*);
- b) zameranie a životný stav (*condiciones et vitae ordinationes*).

A tak vidíme, že koncilový text umiestňuje rehoľný stav nie ku službám, k oficiám, ale ku životným podmienkam a zameraniu života. Pozrieme sa na spomínaný text *Lumen Gentium*:

„A tak ľud Boží nielenže sa zhromažďuje z rozličných národov, ale sa aj vnútorne stmeľuje z rozmanitých stavov. Jeho členovia sa totiž od seba odlišujú či už podľa služieb tým, že niektorí vykonávajú posvätné úrady pre dobro svojich bratov, alebo podľa životného stavu a zamerania tým, že viacerí, uberajúc sa užšou cestou k svätosti v rehoľnom stave, podnecujú bratov svojím príkladom.“³¹

A tak je možné tvrdiť, že „*ordines*“, „*životné stavy*“, vytvárajú jediný Boží ľud. Jeden z týchto stavov, stav, ktorý vychádza z podmienok a zamerania života, je rehoľný stav, predsa však nie je nijako sekundárny alebo doplnkový k tomu, čo vytvára podstatu Cirkvi, ale patrí k jej samotnej štruktúre.

Z týchto textov je možné vydedukovať aspoň päť teologických aspektov zasväteného života:

- teocentrický,
- kristocentrický,
- ekleziálny,
- eschatologický a
- apoštolský.

III.1.1 Teocentrický aspekt

Všetci členovia zasväteného života majú za hlavný cieľ kult, poctu a uctievanie jedného a trojjediného Boha. Rehoľník „sa snaží zavrieť úplne darovanie seba ako obeť, prinesenú Bohu, ktorou sa celá jeho exis-

³⁰ „... non tantum ex diversis populis congregetur sed etiam in se ipso ex variis **ordinibus** conflatur“ (LG 13,3).

³¹ LG 13,3.

tencia stáva nepretržitým kultom Boha v láske³². Zasvätený život spočíva „v nasledovaní Krista v sile Ducha Svätého, darujúc sa úplne Bohu, nadovšetko milovanému“³³. Z toho vyplýva rozmer teologický, zameraný na Boha, ale aj trinitárny rozmer.

III.1.2 Kristocentrický aspekt

Zasvätený život jestvuje v Cirkvi, ba viac, je založený na vyučovaní a na príklade samotného Krista a preto podstatne spočíva v nasledovaní Krista. To preto má zasvätený život rozmer výslovne kristologický. Kristus je prameňom, centrom, príkladom, dôvodom jestvovania zasväteného života.³⁴

III.1.3 Ekleziálny aspekt

Podstata Cirkvi nezávisí od učenia teológov ani od záverov kánonistov, ale od výslovnej vôle jej božského Zakladateľa³⁵. Podstata Božieho ľudu teda spočíva v „*communio*“, v spoločenstve, vytvoreného zo stavov. *Lumen Gentium* okrem iného tvrdí, že:

a) evanjeliové rady (nevraší sa „stav“ ani „zasvätený život“) sú Božím darom, ktorý Cirkev dostala od svojho Pána a ktorý neustále uchováva vďaka jeho milosti³⁶;

b) stav, ktorý sa zakladá na zachovávaní rád evanjelia, i keď sa netýka hierarchického zriadenia Cirkvi, predsa predstavuje nedotknuteľnú zložku jej života a svätosti³⁷.

Posledné tvrdenie má veľmi veľký význam, aby sme pochopili ekleziálny rozmer zasväteného života. Túto časť je možné uzavrieť tvrdením, že zasvätený život patrí k „spirituálnej“ alebo „charismatickej“ štruktúre Cirkvi, nie však k tej „hierarchickej“ (sociálnej).

³² Porov. kán. 607, § 1 KKP, ktorý dodáva, že *rehoľný život* „je prejavom obdivuhodného, Bohom založeného zasnúbenia“.

³³ Porov. kán. 573, § 1 KKP.

³⁴ „Snaha o dokonalú lásku zachovávaním evanjeliových rád má svoj pôvod v učení a príklade božského Majstra a javí sa ako skvelé znamenie kráľovstva nebeského... Hneď odprvoti boli v Cirkvi mužovia i ženy, čo si zaumienili zachovávaním evanjeliových rád slobodnejšie ísť za Kristom a vernejšie ho nasledovať... zasväcujú sa osobitným spôsobom Pánovi, v nasledovaní Krista, čo v panictve a chudobe... svojou poslušnosťou až na smrť na kríži... čím ďalej tým viac žijú pre Krista a pre jeho Telo, to jest pre Cirkev... Preto čím horlivejšie sa spájajú s Kristom týmto sebadarováním, ktoré zahŕňa celý život, tým hojnejšim sa stáva život Cirkvi a plodnejším jej apoštolát“ (PC 1).

³⁵ Porov. LG 13.

³⁶ Porov. LG 43.

³⁷ Porov. LG 44.

III.1.4 Eschatologický aspekt

Už pápež Pius XII. sa vyjadril, že rehoľníci sú „ako Boží anjeli“³⁸. Druhý vatikánsky koncil výslovne uznal eschatologický aspekt zasväteného života, keď formuloval, že takýto život „nemá tuhá trvalého miesta, ale si hľadá budúce“; že „poukazuje všetkým veriacim na nebeské dobro, jestvujúce už na tomto svete“; že „vydáva účinnejšie svedectvo o novom a večnom živote“; a že „je predzvestovateľom budúceho vzkriesenia a slávy nebeského kráľovstva“.³⁹

III.1.5 Apoštolský aspekt

Apoštolát prináleží ku samotnej povahe rehoľného života. Už samotná skutočnosť úplného zasvätenia sa božskému kultu a službe bratom, poukazuje, že rehoľný život obsahuje v sebe „právo“ a „povinnosť“ na apoštolát. Ťažko chorý rehoľník, keby nemohol opustiť lôžko a ísť robiť apoštolát, už samotným tepom svojho srdca obohacuje Cirkve pokladom svojho apoštolátu.

IV. „Životný stav“ (status) a „zameranie“ (condicio) v zasvätenom živote

Tento právny problém nebol príliš študovaný a kvôli tomu je aj dnes medzi teológmi a kánonistami veľa nejasností. Aj dnes je veľa autorov, ktorí nedokážu pochopiť jestvovanie troch stavov v pravom slova zmysle v Cirkvi a ktoré sa navzájom vylučujú.

IV.1 „Životný stav“ (status)

Kánonické právo rozdeľuje kresťanov do troch kategórií alebo životných stavov. Životný stav sa takto stáva právnym inštitútom s presným vymedzením. Konkrétne, životný stav je súhrn vlastných a výlučných práv a povinností istej skupiny osôb.

V Cirkvi sú kresťania rozdelení do troch čistých stavov: do stavu laického, stavu duchovného a stavu zasvätených.

Prvý záver, ktorý z toho vyplýva, je, že nie je možné prináležať súčasne k viacerým životným stavom, ale len k jednému.

Ak totiž laik alebo klerik zloží rehoľnú profesiu, vstúpi do stavu zasvätených a *ipso facto* stráca stav, ku ktorému prináležal predtým.

Laik stráca svoj pôvodný stav pri diakonskej vysviacke a tak vstupuje do duchovného stavu.

³⁸ Porov. PIUS XII: *Litteræ Encyclicæ Sacra Virginitas*. 25 martii 1954. In AAS 46 (1954) 161-191, pričom pápež cituje sv. Cypriána (*De habitu virginum*, 22. In PL 4, col. 462) a sv. Ambróza (*De virginibus*, lib. I. c. 8. n. 52. In PL 16, col. 214).

³⁹ LG 44.

Duchovná osoba po prepustení z duchovného stavu⁴⁰ patrí k laickému stavu.

Samozrejme, v Cirkvi jestvuje aj niekoľko stavov v nie pravom zmysle slova a zaradzujú sa do jedného z vyššie spomínaných životných stavov. Napr. manželský stav patrí k laickému stavu, biskupský stav k duchovnému.

IV.2 „Osobné zameranie“ (*condicio personalis*)

Hneď v úvode je treba poznamenať, že „osobné zameranie“ (*condicio*) znamená kvalitu osoby a nie je kategóriou osôb. Konkrétne, „osobné zameranie“ (*condicio*) v Cirkvi je predovšetkým teológickou skutočnosťou, ktorá charakterizuje osobu. „Osobné zameranie“ (*condicio*) pochádza z krstu alebo zo sviatostnej vysviacky.

Preto v stave zasvätených je možné nájsť kresťanských laikov (*condicio personalis*) a kresťanských klerikov (*condicio personalis*). V súlade s touto náukou v stave zasvätených niektorí majú *condicio personalis* duchovnej osoby iní laickej osoby.

Všetci členovia inštitútov zasväteného života majú „osobné zameranie“ (*condicio personalis*) duchovných osôb alebo laikov, prináležia však ku stavu zasvätených a už nie k duchovnému alebo laickému stavu. Preto je možné rozprávať o zasvätenom laikovi a o zasvätenom klerikovi. Životný stav (*status*) sa v tomto prípade získava zložením rehoľnej profesie, „osobné zameranie“ (*condicio*) krstom a sviatostnou vysviackou.

V. Záver

Použitie slovného spojenia „zasvätený život“ na definovanie istej formy kresťanského života nie je úplne najšťastejšia. V Cirkvi jestvujú predsa ďalšie formy zasväteného života, nie menej dôležité od prežívania zasvätenia tých, ktorí skladajú profesiu evanjeliových rád. Ba viac, najdôležitejšie, prvé, základné, radikálne je zasvätenie sa prostredníctvom „krstu“. Toto zasvätenie je jediné, ktoré má plné právo byť považované za „kresťanské zasvätenie“, lebo nám umožňuje prejsť zo smrti do života, od hriechu k stavu milosti, od nebytia k bytiu, umožňuje nám stať sa Božími deťmi, včleňuje nás do Krista a do Cirkvi a vlastne, umožňuje nám stať sa „kresťanmi“, druhými Kristami.

Kresťanský život, život „všetkých“ kresťanov, je „pravým“ zasväteným životom; kresťania sú „zasvätené osoby“. A tak všetky ostatné zasvätenia

⁴⁰ Porov. KKV, kán. 1436, 1442, 1445, 1453 a 1458; KKP, kán. 1364, § 2; 1367; 1370, § 1; 1387; 1394, § 1; 1395, §§ 1-2.

v Cirkvi sú akoby „pridané“ ku krstnému zasväteniu⁴¹. Je vhodné v tejto súvislosti pripomenúť slová Pavla VI: „Krstné zasvätenie milosti sa stáva vedomým a prejavuje sa v mrávnom, chcenom a rozšírenom zasvätení evanjeliových rád“⁴². Je to preto, lebo krstné zasvätenie je najdôležitejším zasvätením, a tak z neho vychádzajú ostatné zasvätenia v Cirkvi, lebo sú to vlastne kresťanské zasvätenia; sú v línii krstného zasvätenia. Takto o tom pojednáva koncilový dekrét o obnove rehoľného života *Perfectae caritatis*:

„Ved' celý svoj život venovali jeho službe: ide tu o osobitné zasvätenie, ktoré korení hlboko v krstnom zasvätení a je jeho plnším zvyraznením“⁴³

Záverom môžeme povedať, že zasvätenie prostredníctvom evanjeliových rád nie je ontologicky odlišné od krstného zasvätenia, je skôr je rozvinutím, jeho aplikáciou či radikálnym prežívaním.

Bibliografia

- S. AMBROSIUS: *De virginibus*. In J.-P. MIGNE (ed.): *Patrologia Latina* 16. Parisiis, 1880, coll. 197-244.
- S. CYPRIANUS: *De habitu virginum*. In J.-P. MIGNE (ed.): *Patrologia Latina* 4. Parisiis, 1844, coll. 439-464.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dekrét *Perfectæ Caritatis* o primeranej obnove rehoľného života. In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, II. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1993, s. 127-143.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Sacrosanctum Concilium* o posvätej liturgii. In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, I. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1993, s. 181- 223.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Vieroučná konštitúcia *Lumen Gentium* o Cirkvi. In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, I. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1993, s. 62-148.
- FERNÁNDEZ CASTAÑO J.: *Gli Istituti di Vita Consacrata (cann. 573-730)*. Roma: Millennium Romæ, 1995.
- GIOVANNI PAOLO II: *La via della perfezione*. Catechesi del Mercoledì. 9 novembre 1994. In *L'Osservatore Romano* del 10 novembre 1994, s. 4.
- GRÉCKOKATOLÍCKA TEOLOGICKÁ FAKULTA PREŠOVSKÉJ UNIVERZITY V PREŠOVE – FAKULTA PRÁVA, KÁNONICKÉHO PRÁVA A ADMI-

⁴¹ „Ita, fit, ut professio votorum [consiliorum] evangelicorum adiungatur consecrationi quae propria est baptismatis“ (PAULUS VI: Allocutio *Magno gaudio*. In AAS 56 [1964] 567).

⁴² Porov. PAULUS VI: Allocutio *Siate i benvenuti!* In AAS 62 (1970) 622.

⁴³ PC 5.

- NISTRATÍVY KATOLÍCKEJ UNIVERZITY JÁNA PAVLA II. V LUBLINE (ed.): *Kódex kánonov východných cirkví*. Lublin: Gaudium, 2012.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA (ed.): *Kódex kánonického práva*, latinsko-slovenské vydanie. Bratislava: Spolok sv. Vojtecha, 1996.
- ORIGENES: *Commentarium in Matthæum*, tomus 15. In J.-P. MIGNE (ed.): *Patrologia Græca* 13. Parisiis, 1862, coll. 1253-1362.
- PAULUS VI: *Allocutio In questo giorno*. 2 febbraio 1972. In AAS 64 (1972) 206-212.
- PAULUS VI: *Allocutio Magno gaudio*. 23 maii 1964. In AAS 56 (1964) 565-571.
- PAULUS VI: *Alocutio Siate i benvenuti!* 26 settembre 1970. In AAS 62 (1970) 619-624.
- PIUS XII: *Apostolica Constitutio Provida Mater Ecclesia*. 2 februarii 1947. Pars Introductiva. In AAS 39 (1947) 114-124.
- PIUS XII: *Litteræ Encyclicæ Sacra Virginitas*. 25 martii 1954. In AAS 46 (1954) 161-191.
- SALACHAS D.: *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali (CCEO)*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2006.
- SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA (ed.): *Evanjelium podľa Matúša*. In *Sväté písmo. Nový zákon*. Preklad podľa typického vydania Novej Vulgáty, upravenej podľa zásad Druhého vatikánskeho koncilu na príkaz pápeža Pavla VI. a promulgovanej pápežom Jánom Pavlom II. Trnava: Spolok sv. Vojtecha – Bratislava: Cirkevné nakladateľstvo, 1986, s. 35-118.
- S. THOMÆ AQ.: *Summa Theologiæ*, II-II. In S. THOMÆ DE AQUINO: *Summa Theologiæ*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni Paoline, 1988.

Christianisme cosmique selon Mircea Eliade et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel

ALEXANDRU BUZALIC

Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Oradea, România

Abstract: *Eliade understood human beings as religious beings (homo religious) and as symbolic beings (homo symbolicus). Man as homo religiosus is indissolubly connected to the way the Sacred is perceived, to religion and for this reason the spiritual life will accompany humanity in its historical journey. Cosmic Christianity, according to Eliade's theory, refers to a religious development, which characterizes Romania and the South-Eastern Europe, where the theological mystery is projected over the entire nature, with emphasis on the liturgical dimension of human existence in the world. Mircea Eliade sees the monotheistic religions as a turning point between the ancient, cyclic view of time and the modern, linear view of time. Christianity is the ultimate example of a religion embracing linear, historical time: when God is born as a man, into the stream of history, all history becomes a theophany. In Eliade's perspective, Christianity's has a trans-historical message and has always incorporated symbols into its practice, as valuable expressions of truth. Today we need to re-examine the Cosmic Christianity conception in a theological interpretation.*

Keywords: *Cosmic Christianity conception, history, homo religious, homo symbolicus, Sacred, theophany.*

Introduction

La conception anthropologique d'Eliade, reliant l'étude des religions, la philosophie de la religion et les sciences humaines, nous conduit vers une anthropologie intégrale qui peut devenir l'un des fondements, parmi d'autres, pour le discours théologique chrétien et surtout pour la théologie fondamentale. Sur les bases anthropologiques d'Eliade, autrement dit en reconnaissant la capacité de percevoir le sacré comme une fonction fondamentale et constitutive de l'homme, la religion se manifeste dans le

milieu social par le culte religieux et s'exprime dans le langage symbolique des archétypes qui synthétise la doctrine et l'applique d'une manière pratique dans le liturgique ; les signes archétypaux assurent la correspondance dans l'espace et le temps entre la connaissance du Monde et la manière par laquelle les vrais concepts sont transposés dans un langage catégoriel accepté par la culture dans un moment donné de l'histoire.

La religion offre une unité doctrinaire et cognitive en dépassant le *hic et nunc* de l'histoire par un scénario eschatologique qui intègre l'*homo religiosus* dans une logique trans- et métahistorique, d'où le sens de la vie et le salut. Pour la culture contemporaine issue d'une société de consommation, pragmatique, sceptique face à la métaphysique et dans un processus de sécularisation, le grand défi reste de donner un sens au progrès technologique et de l'accorder avec le sens eschatologique de l'histoire ; le progrès technologique n'a pas une valeur « pour soi », mais est une valeur « en soi » quand il accompagne l'homme dans son périple historique et trouve un sens lié au devenir de l'homme.

L'homme, dans une manière constitutive, est et restera toujours *homo religiosus*, il vit dans « l'ère de la globalisation » et de mondialisation des mécanismes socioculturels. Dans ce sens le christianisme, en vertu de son universalité, est de plus en plus confronté avec le pluralisme des écoles théologiques européennes et non-européennes qui ont l'autorité d'une tradition issue des cultures spécifiques où le christianisme s'est développé dans son histoire. Les mécanismes cognitifs de l'*homo religiosus* assurent une plateforme de dialogue et de compréhension de toutes les sensibilisées théologiques, mais sont également l'outil nécessaire qui peut amener vers l'inculturation des valeurs du christianisme en vertu de son devoir « d'enseigner toutes les nations » (cf. Mt. 28, 19).

Christianisme, religions préchrétiens et synthèses culturelles

En étudiant le folklore européen, surtout celui de l'espace des Carpates et des Balkans, Eliade observait la coexistence des idées religieuses archaïques à côté du christianisme officiel, propagé par l'Eglise. Même si l'Eglise ne les a pas encouragées, ces pratiques sont encore aujourd'hui présentes dans les rituels funéraires, à la naissance d'un enfant ou à l'occasion des noces, accompagnant aussi les traditions folkloriques liées aux principales fêtes de l'année. Dans l'Europe de l'Est, dans des régions où les traditions populaires sont fortement ancrées, on peut rencontrer encore par exemple, la pratique d'une exhumation rituelle et d'un second enterrement sept ans après le décès d'une personne, ou bien la présence symbolique d'un jeune marié ou mariée à l'enterrement d'une jeune personne célibataire décédée, ou aussi un système compliqué d'offrandes à l'enterrement, puis à la commémoration de trois, six, neuf mois, puis un

an après le décès, qui accompagnent les moments destinés à ce but dans le calendrier liturgique officiel des Eglises de rite gréco-byzantin.¹

Le christianisme vernaculaire roumain connaît, par exemple, toute une série de contes et légendes populaires dans lesquelles Dieu, le Christ, Saint Pierre, la Sainte Vierge Marie et autres saints sont présents dans des scénarii apocryphes, hétérodoxes, dans lesquels transparissent des éléments bogomiliques, le dualisme gnostique, ou bien des personnages des mythologies antiques, sommairement « christianisés ». Dans les descriptions populaires et dans l'iconographie attribuée aux Saints Elie ou Foca, on peut facilement reconnaître l'image des déités atmosphériques du feu et de l'orage, de même que « le chevalier trac » se retrouve comme forme et motif, transposé dans les icônes représentant Saint Georges, saint omniprésent dans la religiosité des peuples de la zone d'influence du christianisme gréco-byzantin. Il convient d'observer aussi que Zalmoxis – dieu suprême des daces, ou bien les déités suprêmes des religions des celtes ou des germains sont tous disparus sans laisser de trace dans la mémoire collective de leurs descendants, le christianisme prenant la place des doctrines archaïques sur Dieu. Dans l'espace carpatique, l'univers imaginaire archaïque continue à peupler les éléments de la nature : « les esprits de la forêt » (*Muma Pădurii*), « l'esprit des eaux » (*Duhul Apeilor*), des vampires ou des saints pseudo-chrétiens (comme la « Sainte-Vendredi), des éléments présents encore aujourd'hui dans des contes et légendes populaires ou dans les superstitions qui persistent dans certaines régions.

On peut voir encore aujourd'hui des cérémonies dans lesquelles le sapin, ou tout autre arbre décoré à l'occasion d'un enterrement devient « arbre de vie » ou un *axis mundi* réunissant la terre au Ciel, une riche pharmacopée et médecine populaire accompagnées d'incantations, et même des danses populaires témoignant d'anciennes pratiques thaumaturgiques (*Călușul* – en Olténie), l'invocation de la pluie (*Paparuda*), des danses avec des animaux totémiques (*l'ours, la chèvre*), sans oublier les rites archaïques liés à la fin de l'année (les masques et leurs danses de Noël). Tout cela prouve la persistance d'éléments archaïques remontant

¹ Selon le calendrier liturgique roumain, il y a deux moments prévus par l'Eglise pour la commémoration des fidèles défunts : le samedi avant le Mardi gras, officieusement appelé « *moșii de iarnă* » (les ancêtres d'hiver) et le samedi avant la Pentecôte (« *moșii de vară* » – les ancêtres d'été). Le huitième jour après Pâques, lundi, officieusement : « *Paștele Blajinilor* » (La Pâque des Blajini) ou « La Pâque des défunts », est le jour quand les familles font des offrandes dans des cimetières et préparent des œufs rouges comme pour la Pâque, à la mémoire des ancêtres. Le nom « Blajin » est proche du slavon « *blajen* » – heureux, évoquant dans les contes et légendes populaires roumaines des personnages mythiques menant une vie éternelle heureuse.

jusqu'aux peuplades de chasseurs du paléolithique ou aux premiers agriculteurs du néolithique, passant par l'antiquité gréco-romaine et par les courants gnostiques répandus dans la zone, comme le bogomilisme, pour coexister jusqu'aujourd'hui avec le christianisme orthodoxe promu par le clergé, témoignant également d'un christianisme populaire de facture cosmique. Mais ce n'est pas les éléments païens et les réminiscences des croyances archaïques qui sont importantes pour définir un *christianisme cosmique*, mais la manière dont la doctrine chrétienne s'est substituée aux religions antérieures et a pénétré la religiosité des autochtones. Le christianisme populaire se base sur une *religiosité cosmique*. Dans une *religiosité cosmique*, l'homme religieux ne vit pas une rupture entre le cosmos et la divinité, mais il s'intègre dans un monde rempli de signes lui donnant un sens à valeur sotériologique. L'univers est à la fois naturel et religieux, et l'homme peut le percevoir sans rupture ni contradiction.²

Surtout les chrétiens de l'Europe de l'Est vécurent leur foi comme une liturgie cosmique. Le mystère christique est extrapolé à la destinée du Cosmos tandis qu'une solidarité mystique est manifeste envers les rythmes cosmiques. Mêmes si dans les récits non-canoniques nous retrouvons certaines catégories de la pensée mythique, dans le christianisme populaire il y a une théologie dans laquelle tout tourne autour du salut de l'homme par le Christ et sont présentes tous les grands thèmes : la Nativité, l'enseignement de Jésus et ses miracles, la crucifixion et la Résurrection.

Dans la pensée théologique contemporaine, l'universalité du salut dans le Christ a amené la définition du *Christ cosmique*. Cependant, il n'y a pas lieu à associer le concept de « christianisme cosmique » et les références à Jésus Christ de la pensée d'Eliade à l'idée de *Christ cosmique* de Pierre Teilhard de Chardin. De Chardin a une vision théologique fondée sur les données de la géologie et de la paléontologie dans une perspective évolutionniste. Rossino Gibellini fait une synthèse de la christologie de De Chardin ainsi:

« Presque tous les titres que Teilhard attribue au Christ dans sa réflexion christologique sont réductibles à celui de Christ universel, comme ses nuances ou articulations : le Christ cosmique est le Christ considéré comme principe de consistance de toute chose (in quo omnia constant) ; le Christ Omega est le Christ entrevu comme point personnel terminal vers lequel toute chose tend, et qui donnera à toute chose l'accomplissement et la récapitulation (ad quem omnia tendunt) ; le Christ est le Christ entendu en tant que principe énergico-amorisant qui anime le processus du monde et le devenir du

² Wilhelm DANĂ, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași 1998, p. 219.

phénomène humain. Si l'évolution universelle a une direction et un sens, si elle va vers une issue positive et une consommation finale, si les hommes conserveront le goût de l'action et s'il ne se produit pas de grève de dimensions noosphériques, tout cela ne peut se comprendre que dans le Christ universel. »³

Pour De Chardin, le Christ est « cosmique », en tant que point final de l'accomplissement de l'Eschaton, quand toute chose gagnera sa consistance « par lui, avec lui et en lui ». Par contre, Eliade découvre le christianisme cosmique à travers l'analyse du folklore roumain, surtout de la ballade populaire roumaine *Mioritza*.

L'analyse du folklore européen

L'espace culturel des montagnes Carpates et des Balkans, où les éléments archaïques persistent dans les rites et fêtes populaires qui continuent depuis la préhistoire, constituent toutefois un « pont » entre le monde occidental et oriental. Selon ses déclarations, une philosophie de la culture populaire peut être édiflée seulement après les études sur le folklore, l'ethnographie et l'histoire des religions.⁴ L'analyse du folklore révèle pour Mircea Eliade des profondeurs inattendues.

Pour lui l'Inde a été un laboratoire où il a expérimenté le yoga et il a découvert une vision du monde où le sacré fait partie du quotidien. De retour en Roumanie après son périple indien, Mircea Eliade jettera un autre regard sur le folklore européen en constatant la persistance des éléments pré-indo-européens surtout dans l'espace culturel carpatique et danubien, familier pour lui de part ses origines. Il y a des éléments communs entre toutes les cultures paysannes orientales et occidentales. Cet espace est un vrai laboratoire pour étudier les mythes, les religions vernaculaires et la persistance des idées et des rites ancestraux au fil des siècles. La méthodologie scientifique d'Eliade est « l'herméneutique totale ». Appliquée premièrement sur ses écrits de jeunesse, l'herméneutique d'Eliade a été prouvée au fil des années dans ses principales œuvres sur l'analyse du folklore et de la culture spécifique des peuples.

Deux axes dans l'herméneutique totale sont présentés dans ses analyses: *la phénoménologie du sacré* et *la coincidentia oppositorum* – « coïncidence des contraires ».⁵ La phénoménologie du sacré est observée par des phénomènes spécifiques, comme l'abolition du profane par l'immersion

³ Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Les Editions du CERF, Paris 1994, 203.

⁴ Mircea ELIADE, *Meşterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie*, Eikon, Cluj-Napoca 2007, 137.

⁵ Petru URSACHE, dans Mircea ELIADE, *Meşterul Manole, op. cit.*, 14.

dans un lieu sacré, l'instauration du temps et de l'espace originaire par biais des rites, la morphologie du sacré ou les hiérophanies divines, « le camouflage du sacré » dans le monde moderne. La coïncidence des contraires est observée dans le dualisme cosmogonique et connaît des similitudes à l'échelle de toute expérience humaine.

Dans la période entre les deux guerres on a écrit beaucoup sur le folklore roumain dans un milieu nationaliste. Cela a été critiqué par Mircea Eliade, en leur opposant des analyses scientifiques menées avec rigueur méthodologique. Par la continuité des idées religieuses et des rites populaires, les créations populaires roumaines ne sont pas seulement des endémismes, mais des sources pour l'étude du substrat archaïque européen. Eliade va déduire :

« Ici, sur notre terre [la Roumanie], s'est développé un phénomène originaire. Ici se sont manifestés des symboles, ont été transmises des traditions. Ces choses, d'un intérêt médiocre il y a 30-40 ans, sont aujourd'hui d'une grande valeur. Les origines d'un symbole a la même valeur que la découverte d'une dynastie pharaonique. Déterminer le berceau d'un peuple intéresse plus que de déchiffrer un manuscrit médiéval. »⁶

Les études sur les racines de la culture carpatodanubien-pontique ont été recueillies dans le volume « *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacia et de l'Europe orientale* » (1970). Cet ouvrage une ample synthèse sur les traces culturelles pré- et protohistoriques et sur la persistance de ces mythes dans le folklore roumain et Sud-Est Européen. La genèse de ses études comparatives se trouve dans les années 1933-1936, quand il donne des cours de philosophie à l'Université de Bucarest et plusieurs articles ont été publiés plus tard dans des revues de spécialité. Dans l'anthologie *De Zalmoxis à Gengis-Khan* les articles originaires ont été publiés entre les années 1938-1959, seuls les chapitres II et VIII étant inédits jusqu'en 1970. Toutes ces études élaborées à diverses occasions, indépendamment, forment une mosaïque ayant en commun l'analyse des mythes et des idées religieuses archaïques.

Le contenu de ce livre nous révèle la manière spécifique eliadienne de pénétrer dans l'analyse des religions. Le chapitre VIII, « L'Agnelle voyante », en roumain *Mioara năzdrăvană*, titre intraduisible en français (proche de « L'Agnelle doué d'une force surnaturelle »), est construit autour de la ballade *Mioritza*, véritable chef-d'œuvre de la poésie populaire roumaine. L'événement est ancestral, avec des racines en néolithique, quand l'é-

⁶ Mircea ELIADE, *Protohistoire sau Ev Mediu* (« Protohistoire ou Moyen Age »), «Vremea », années X(1937), 17 octobre, nr. 509, 9.

levage et la domestication des animaux remplacent la chasse. Le contenu de la ballade est étrange, un polar préhistorique qui révèle une passivité apparente face à la mort et une sorte d'acceptation heureuse d'un événement tragique⁷ qui est annoncé à un berger par une agnelle voyante. Les conclusions sont paradoxales dans une perspective pratique. Le berger ne veut pas se défendre, en revanche il fait allusion à une existence post-mortem de l'homme. La mort comme mariage posthume est décrite comme noce dans une dimension cosmique.

Ces événements dévoilent quelques significations religieuses profondes, liées aux systèmes des pensées archaïques. Les événements sont anhistoriques (*Pe-un picior de plai, / Pe-o gură de rai...* – « Par les cols fleuris / Seuils de paradis... »), en reliant la vie et la mort par des comportements rituels qui se déroulent dans un univers spirituel complexe. Dans la ballade Mioritza on peut distinguer deux thèmes : la mort considérée comme une noce et la substitution des éléments funéraires populaires avec des éléments cosmiques.

Dans les rites populaires, même aujourd'hui il y a la pratique des noces posthumes effectuées pour des jeunes célibataires décédés. En conséquence, la ballade Mioritza n'est pas une vision pessimiste sur la vie, mais une continuation de la vie par des gestes et des rites symboliques.⁸ Eliade reprend les données ethnographiques de Constantin Brăiloiu,⁹ les variantes de cette ballade ou les chants de Noël existant seulement dans les territoires habités par les Roumains. Ce n'est qu'en Macédoine que l'on trouve le testament du jeune berger dans une forme similaire aux variantes développées dans les territoires roumains.¹⁰ Il faut dire que plusieurs chants de Noël roumains ont une origine préchrétienne, avec des contenus non-bibliques. En revanche, dans la ballade Mioritza il y a le thème d'une existence posthume, un testament qui montre que le berger veut continuer ses activités habituelles et sa vie presque paradisiaque, via des symboles.¹¹

⁷ Deux autres bergers (l'un de Valachie, l'autre de Moldavie), menés par jalousie, veulent tuer le personnage principale de la ballade.

⁸ Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1980, 235.

⁹ Constantin BRĂILOIU, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Genève, 1946.

¹⁰ Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis, op. cit.*, 237.

¹¹ « Si ce soir je meurs / Dans ce val en fleurs / Dis-leur, brebis chère / De me mettre en terre / Près des tous mes biens / Pour ouïr mes chères, / Puis, quand tout est prêt / Mets à mon chevet ; / Un pipeau de charme, / Moulte il a du charme ! / Un pipeau de houx, / Moulte est triste et doux, / Un pipeau de chêne, / Moulte il se déchaine ! / Lorsqu'il soufflera / Le vent y jouera ; / Alors rassemblées, / Mes brebis troublées [...] » traduction en français par Ion Ureche publiée dans le revue *Semne*, III, Nr. 1-3, Paris 1963, p. 1.

En ce qui concerne la ballade, les rites funéraires et le substrat sémantique, tous les trois ont une structure cosmique. La noce symbolique est nécessaire au jeune berger pour qu'il puisse s'immerger dans la plénitude au sein de la nature. La mentalité archaïque va jusqu'à la coïncidence de la naissance, la fertilité et la mort (*coincidentia oppositorum*), la solidarité de la vie et de la mort qui parfois va jusqu'à la confusion entre *éros* et *thanatos*. Pour cette raison la mort du jeune berger a la dimension d'une noce cosmique.¹²

Eliade, observant l'âge préhistorique de la ballade, perçoit dans la mentalité des peuples de l'Europe de l'Est un « christianisme cosmique », différent de la position dogmatique de l'Église.¹³ Le christianisme cosmique, spécifique des populations rurales, est un courant présent surtout dans la spiritualité des orientaux, qui considère que la nature est sanctifiée par les sacrements et par la présence mystique de Jésus. Il y a une solidarité mystique de la liturgie avec les rythmes cosmiques tandis que la vie, la mort et la résurrection de Jésus sont affectées de dimensions cosmiques. Le mystère christologique est présent dans toute la nature, en négligeant les aspects historiques et les liens avec la Bible canonique, mais le même mystère met en avant la dimension liturgique de l'existence humaine. La solidarité mystique de l'homme et de la nature, de facture archaïque, ne conduit pas vers le panthéisme, parce que le Cosmos n'est pas sacré, mais devient sacré par la participation aux rites, en notre cas, aux noces miorithiques.

A la fin, Mircea Eliade entre dans le thème de l'histoire et il voit dans l'attitude du berger une réponse typique pour les peuples qui ont subi des invasions et des événements historiques catastrophiques, un vrai mal existentiel, devant lequel ils sont impuissants à cause de l'impossibilité de changer le cours de l'histoire, mais ils ont la chance d'évader dans un monde transcendant, au-delà de cette histoire. Le berger veut changer son destin tragique dans un événement entrant dans le cours de l'histoire : la mort n'est pas une fatalité, elle est une noce cosmique, une intégration dans une autre dimension de l'existence. Devant l'absurdité des événements, il n'y a pas de lamentation ni d'idée nihiliste, mais le berger transforme l'infortune et la mort dans un mystère sublime comme la noce. Ainsi il peut triompher sur l'histoire et ses événements néfastes.

¹² « *Dis-leur, pour de vrai, / Que j'ai épousé / Reine sans seconde, / Promise du monde ; / Qu'à ces noces-là / Un astre fila ; / Qu'au dessus du trône / Tenaient ma couronne / La Lune, en atours, / Le Soleil, leurs cours, / Les grands monts, mes prêtres, / Mes témoins, les hêtres, / Aux hymnes des voix, / Des oiseaux des bois. / Que j'ai eu pour cieges / Les étoiles vierges, / Des milliers d'oiseaux / Et d'astres, flambeaux !... »*, *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 246.

Ce christianisme cosmique, présent dans la mentalité des populations rurales de l'Europe de l'Est, a permis aux hommes de supporter la terreur de l'histoire. Face à des invasions et des désastres historiques, l'idée que le monde est sanctifié par le Christ, est perfectionné par la mort et la résurrection de Jésus, par biais les symboles et les rites, par l'incarnation qui fait que Dieu est présent dans notre histoire, donne l'envie de vivre par le biais de la liturgie et la spiritualité iconique ensemble avec la Vierge Marie, les anges et les saints du Paradis. Par la participation rituelle et liturgique l'homme peut transcender le drame d'une histoire parfois sans pitié et cruelle.

Mircea Eliade a un regard critique sur les sources folkloriques. Dans la revue *Zalmoxis* (les trois éditions parus en 1939-1940-1942), Eliade et ses collaborateurs ont ouvert une nouvelle dimension des études religieuses et de l'ethnographie, surtout en ce qui concerne l'interprétation des sources. Plus tard, dans la période de maturité conceptuelle il affirma :

« Evidemment, quand nous affirmons qu'à la base des croyances populaires se trouvent des expériences concrètes et non des créations fantastiques, n'oublions pas tous ces processus d'altération et d'exagération de la réalité, que nous connaissons comme spécifiques pour la mentalité primitive. Le folklore a ses propres lois ; la présence folklorique modifie fondamentalement chaque fait concret, en lui donnant des nouvelles significations et valeurs. [...] Quelques croyances ou légendes se sont répandues d'un centre, et ont été embrassées par le peuple parce qu'elles correspondaient à ses lois mentales, à son univers fantastique. Il faut tenir compte, évidemment, des lois de la création folklorique, de l'alchimie obscure de la mentalité primitive. Toutefois, le fait initial est une expérience, et sur ce sujet je n'insisterai pas suffisamment. »¹⁴

Pour cette raison Eliade pose la question si on peut avoir confiance en toutes les croyances populaires et dans les données recueillies par des ethnographes, tandis qu'à la base se trouvent toujours des sources empiriques.¹⁵

Eliade a souligné l'importance de la connaissance de la pensée mythique des autres religions non-européennes, possible seulement par les analyses faites autrement que selon les méthodologies et dans les catégories de la pensée européenne. Cette ouverture peut faire sortir la science moderne, de facture occidentale, de son « provincialisme ». Dans ce sens il parle d'un « provincialisme de la culture Occidentale » en tant qu'elle ne s'ouvre pas vers les religions des autres continents et ni même

¹⁴ Mircea ELIADE, *Arta de a muri. Antologie*, Eikon, Cluj-Napoca 2006, 92-93.

¹⁵ *Idem*.

vers les propres couches archaïques présentes encore dans ses traditions populaires. La compréhension de la valeur des données d'ethnologie, même européennes, peut nous ouvrir des portes vers des côtés obscures et inertes pas encore valorisées.¹⁶

L'importance du folklore européen est égale aux religions asiatiques, australiennes ou africaines, car il représente le substrat culturel le plus ancien, enraciné dans la préhistoire. La mythologie et les croyances populaires, l'univers spirituel des hommes primitifs, c'est-à-dire les œuvres exprimées dans des formes non-écrites, peuvent être étudiés par le biais des recherches du folklore ou de la linguistique. Les études et analyses sur les croyances populaires ont préfiguré les grandes synthèses publiées plus tard par Eliade et elles ont été confirmées par de nombreuses études pendant l'activité didactique lors de ses dernières années de vie à Chicago.

Le « christianisme cosmique » eliadiene et la théologie

Le « christianisme cosmique » présent dans la mentalité des peuples de l'Europe de l'Est est différent de la position dogmatique car il contient des éléments hétérodoxes.¹⁷ Dans ce type de religiosité, le mystère christique est présent dans la nature entière. Ce qui est mis en avant, c'est la dimension liturgique de l'existence humaine selon le modèle des religions archaïques. La même mentalité se retrouve aussi dans l'Occident chrétien : dans les écrits des Pères de l'Eglise il y a de nombreuses analogies qui envoient aux scénarii sotériologiques et eschatologiques de type archaïque ; dans ce sens, Eliade parle de Saint Augustin, qui fait une analogie entre la mort de Jésus et le mystère sponsale, ce qui envoie à l'analogie de la mort avec des noces cosmiques, thème central aussi de *Mioritza*.¹⁸

Dans le « christianisme cosmique » il y a une solidarité mystique entre l'homme et la nature, de facture archaïque mais non-panthéiste, parce que le Cosmos n'est pas sacré en soi-même, mais devient sacré par la projection du mystère christique sur le monde entier. La passion, la mort et la résurrection du Christ transfigurent le visage corrompu du monde et instaurent une existence « sanctifiée » par la participation aux rites liturgiques célébrés par l'Eglise, même si ceux-ci ne sont pas toujours bien compris dans leur signification théologique culte.

¹⁶ Petru URSAÇHE, dans Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, op. cit., 31.

¹⁷ Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis*, op.cit., 246 ss.

¹⁸ « ...procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo, praesagio nuptiarum exiit at campum saeculi, cucurrit sicut gigas exultando per viam usque venit ad crucis torum et ibi ascendendo coniugium... Augustin, *Sermo suppositus*, 120, 8 (*In Natali Domini*, IV).

« Après l'effondrement de la civilisation urbaine, le processus d'homologation et d'unification des traditions religieuses préchrétiennes est appelé à jouer un rôle considérable. Le phénomène est important parce qu'il caractérise la création religieuse de type folklorique, qui n'a pas retenu l'attention des historiens des religions. Il s'agit d'une créativité parallèle à celle des théologiens, des mystiques et des artistes. On peut parler d'un christianisme cosmique puisque, d'une part, le mystère christologique est projeté sur la Nature entière, et que d'autre part, les éléments historiques du christianisme sont négligés ; on insiste, par contre, sur la dimension liturgique de l'existence dans le monde. La conception d'un cosmos racheté par la mort et la résurrection du Sauveur, et sanctifié par les pas de Dieu, de Jésus, de la Vierge et des Saints, permettait de retrouver, ne fût-ce que sporadiquement et symboliquement, un monde chargé de vertus et de beautés dont les guerres et leurs terreurs dépouillaient le monde historique. »¹⁹

Selon les légendes populaires, Dieu a créé le monde tel qu'il est perçu par les autochtones selon l'aspect géographique local. La cosmogonie et l'image de l'Univers appartenant au substrat religieux archaïque ne sont qu'une projection du milieu environnant dans lequel vivent les gens de ce lieu, sans le désir d'extension de cette image au-delà de leur univers cognitif, c'est pourquoi elle ne contient pas les territoires habités par d'autres peuples (sauf peut-être les voisins immédiats). Dans les contes populaires, à côté du Créateur, on rencontre aussi le diable, paire primordiale laissant transparaître des scénarii dualistes païens. Satan est un personnage qui s'oppose à Dieu et à son plan initial, parfait, ce qui laisse sous-entendre que le mal est présent dans le monde seulement par le caprice de « l'ennemi », ou du « non-frère » (en roumain archaïque « nefâr-tat ») et donc que le mal avec ses méfaits n'ont pas de cause rationnelle, nécessaire. Tout simplement le mal « se passe ». On observe aussi une forte croyance dans le destin qui marque les événements de la vie d'un individu. L'homme ne peut lui échapper que par une évasion dans le spirituel.

Concernant les populations rurales d'Europe, Eliade observait qu'au temps des migrations et des invasions caractérisant le passage de l'antiquité au Moyen Âge, les gens ont survécu à la « terreur de l'histoire » en se réfugiant dans la dimension « cosmique » révélée par le mystère christique.²⁰

L'effondrement des valeurs du « monde civilisé » représenté par l'Empire Romain, les crises sociales, la/les rétractation(s) du christianisme

¹⁹ Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses. 2. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Payot, Paris 1981, 385.

²⁰ Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis*, op.cit., 249.

– suite aux invasions des migrants – des territoires où les institutions ecclésiastiques étaient bien représentées, tout cela n'a pas conduit à la disparition du christianisme autochtone, mais au contraire, à un vécu plus profond des valeurs de l'Évangile. Il n'y a pas « d'absurde », ni d'attitude « nihiliste », mais un regard qui se lève vers les réalités transcendantes du monde et vers le sens métahistorique de l'histoire, toujours triomphant.

Les institutions ecclésiastiques de ces temps ont été supprimées ou réduites au stade de catacombes par les envahisseurs, c'est pourquoi elles ne pouvaient plus intervenir d'une façon organisée dans la société, comme en temps normaux de paix. Il s'agit d'un processus similaire à la période des persécutions des premiers siècles, quand le vécu sincère du christianisme a été un refuge psychologique face à la terreur imposée par les vicissitudes de l'histoire.

Dans les périodes de crise, les européens ont eu recours au « christianisme cosmique », car par la participation liturgique à l'ordre transcendantal du monde ils pouvaient retrouver l'harmonie d'un cosmos sanctifié par la passion, la mort et la résurrection du Rédempteur, marchant vers les lieux où, selon les légendes, avaient mis les pieds Dieu, la Sainte Vierge, ou les saints, pour charger ces lieux de vertus et beautés inaccessibles aux non-initiés. Les moments historiques de vicissitude ont été investis par la lumière du mystère pascal. La foi a transfiguré les événements néfastes, permettant la survie de l'identité culturelle d'un peuple et la transmission intergénérationnelle de celle-ci. La mort est aussi une réalité d'intégration de l'individu dans l'ordre cosmique naturel, car l'homme a besoin de passer par toutes les étapes de la vie, soit concrètement (la naissance, assumer un comportement social et une activité spécifique de la vie adulte, le mariage), soit symboliquement (les noces posthumes).

Eliade observait qu'il ne s'agit dans ce cas ni de passivité, ni de pessimisme, mais d'une conception religieuse concrétisant *hic et nunc* au niveau psychologique, les valeurs sotériologiques de l'eschatologie chrétienne.²¹ Les événements tragiques ont été dépassés par la découverte du sens transcendantal de l'histoire, supérieur à l'entendement immédiat, triomphant sur n'importe quelle agression ou force hostile à la vie et/ou à la spiritualité humaine.

Dans les siècles qui ont suivi la transition de l'Antiquité au Moyen Âge, les missionnaires ont rétabli le fonctionnement des institutions ecclésiales, bien sûr sur un nouveau fond historique, et dans des nouvelles conditions sociales adaptées à l'organisation spécifique médiévale.

²¹ *Idem.*

Dans l'histoire de l'Église, après la période obscure du début du Moyen Âge, le missionarisme bénédictin ou gréco-byzantin a rétabli l'ordre spirituel dans les territoires où depuis le temps des Apôtres le christianisme fût déjà présent, en introduisant aussi des nouveaux territoires dans l'*oïkoumène* chrétienne. En Orient, aussi bien qu'en Occident, les moines ont joué le même rôle, car le vécu de la foi et l'acceptation du sens de l'histoire dépassent les intérêts du moment et conduisent vers *un chemin de vie* salutaire aboutissant dans la culture européenne à la découverte de Dieu. C'est seulement à partir de ce moment qu'on peut identifier un spécifique culturel propre à l'Europe. A ce sujet, Joseph Ratzinger affirmait :

« Nous sommes partis de l'observation que, dans l'effondrement de l'ordre ancien et des antiques certitudes, l'attitude de fond des moines était le quærerere Deum - se mettre à la recherche de Dieu. C'est là, pourrions-nous dire, l'attitude vraiment philosophique : regarder au-delà des réalités pénultièmes et se mettre à la recherche des réalités ultimes qui sont vraies. Celui qui devenait moine, s'engageait sur un chemin élevé et long, il était néanmoins déjà en possession de la direction : la Parole de la Bible dans laquelle il écoutait Dieu parler. Dès lors, il devait s'efforcer de Le comprendre pour pouvoir aller à Lui. Ainsi, le cheminement des moines, tout en restant impossible à évaluer dans sa progression, s'effectuait au cœur de la Parole reçue. La quête des moines comprend déjà en soi, dans une certaine mesure, sa résolution. Pour que cette recherche soit possible, il est nécessaire qu'il existe dans un premier temps un mouvement intérieur qui suscite non seulement la volonté de chercher, mais qui rende aussi crédible le fait que dans cette Parole se trouve un chemin de vie, un chemin de vie sur lequel Dieu va à la rencontre de l'homme pour lui permettre de venir à Sa rencontre. »²²

Le christianisme a survécu par la pratique d'un modèle de vie qui ressort de la puissance de la Parole divine et de la grâce. C'est le « vécu » qui a été essentiel en tant qu'attitude existentielle et non forcément la transmission rationnelle des enseignements catéchétiques. C'est seulement après que les structures institutionnelles de l'Église ont pu être refaites dans les territoires où les migrants les avaient supprimées, et aussi après l'établissement des nouvelles structures dans les territoires de mission, que le christianisme s'est affirmé au milieu des peuples d'Europe, en remplissant de nouveau sa fonction sociale comme toute religion majoritaire dans l'espace géoculturel qui lui est donné.

²² *Au monde de la culture*, discours du Pape Benoît XVI, Collège des Bernardins, Paris 12 septembre 2008.

Nous nous arrêterons maintenant sur le rapport entre le « christianisme cosmique » et le « christianisme catégoriel ». On appelle christianisme catégoriel la religion qui prend pour base stricte la Révélation chrétienne, pourvue d'une évolution de la doctrine matérialisée par les définitions acceptées par consensus par toute l'Église et expliquée par une théologie qui se développe dans les limites de l'orthodoxie doctrinaire. La Révélation et la Tradition sont les deux piliers sur lesquels reposent toute définition et formulation magistérielle présente dans la théologie. L'adepte de la religion chrétienne a un certain savoir thématique le guidant vers une pratique consciente et responsable ; c'est pour cette raison que nous pouvons parler d'un christianisme catégoriel.

En revanche, le christianisme acatégoriel est défini par Karl Rahner comme un « christianisme anonyme ». Quiconque mène une vie en acceptant un savoir transcendantal, révélé par Dieu avec le don de l'acte métaphysique de l'existence, répond d'une manière anonyme aux commandements divins en acceptant la grâce comme une existence surnaturelle, par le biais d'une foi acatégorielle, devenant un « chrétien anonyme ».

Le christianisme cosmique repose sur la même révélation athématique, génère un vécu transcendantal de la foi en harmonie avec la nature – aussi bien avec la face visible, qu'avec celle invisible du monde – mais il est centré sur le mystère pascal qu'il extrapole à l'échelle de tout l'univers. Il garde aussi le lien avec le système de signes et symboles archétypaux révélant le sacré, en résonnance avec les principaux repères du calendrier astronomique – c'est pourquoi les fêtes coïncidant aux solstices et aux équinoxes valorisent dans le sens iconique leur signification. Il est rapproché du christianisme catégoriel parce qu'il a « un contenu » exprimé par un langage intersubjectif communicable, mais il valorise la religiosité de type archaïque, en reprenant à son compte des éléments hétérodoxes transmis par un langage mythologique avec une logique symbolique spécifique. Ces éléments disparaissent dès que l'Église intervient par un programme pastoral adéquat.

Le christianisme cosmique s'est avéré efficace en tant que « moment de transmission » entre deux époques historiques et à rendu saisissable la force d'inculturation de la religion chrétienne sur le fond des croyances de type archaïque relique, appartenant aux structures culturelles vernaculaires ou apportées par les migrants.

L'étude du spécifique du christianisme cosmique décrit par Eliade peut trouver une application pratique dans le contexte de la mondialisation. Dans les sociétés sécularisées le message de l'Église n'a plus d'autorité, mais le contenu de la doctrine persiste, codifié au niveau fonctionnel de la religiosité par tout un système d'archétypes restant camouflés dans

la culture profane. La valeur universelle du mystère pascal et de la sotériologie chrétienne ont besoin aujourd'hui encore, d'une revalorisation prenant en compte de quelle manière la culture profane perçoit le sacrifice rédempteur et le rapporte au sens de l'existence. Le message christologique et sotériologique chrétien sont et seront toujours présents dans le « vécu » de la religion ou dans l'actualisation de la religiosité par des formes symboliques profanes codifiant dans un autre plan de communication le message catégoriel de la doctrine chrétienne. Quand la transition de l'époque actuelle à l'époque suivante sera finie, selon la dialectique du sacré, on arrivera à la redécouverte de Dieu et de la valeur de la vie spirituelle.

La théologie aura de nouveau à jouer un rôle majeur dans la traduction du langage symbolique qui a assuré la transmission des valeurs universelles du christianisme et l'actualisation de celui-ci dans le contexte culturel concret. Ainsi, la religiosité de type « cosmique », fortement ancrée dans la capacité de l'homme, en tant que *homo religiosus*, de percevoir le sacré, pourrait constituer un moment important pour assurer la transition du camouflage du sacré dans le profane jusqu'à sa dissolution dans la culture sécularisée, vers la « redécouverte du sacré » et la re-spiritualisation de la culture humaine. Car c'est seulement en abordant la personne humaine à partir de son ouverture vers la transcendance qu'on peut saisir la valeur de l'homme parmi les autres créatures. Selon la dialectique du sacré, ce scénario conduit vers la manifestation plénière de « l'homme total », conformément à sa constitution ontologique le définissant comme *homo religiosus*.

Bibliography

- Constantin BRĂILOIU, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Genève, 1946.
- Wilhelm DANCĂ, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași 1998.
- Mircea ELIADE, *Arta de a muri. Antologie*, Eikon, Cluj-Napoca 2006.
- Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1980.
- Mircea ELIADE, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie*, Eikon, Cluj-Napoca 2007.
- Mircea ELIADE, *Protoistorie sau Ev Mediu* (« Protohistoire ou Moyen Age »), «Vremea », années X(1937), 17 octobre, nr. 509, 9.
- Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Les Editions du CERF, Paris 1994.

La “Devozione dell’adorazione del Sacro Cuore di Gesù” nella Chiesa bizantina ungherese

ISTVÁN IVANCSÓ

Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Nyíregyháza

Abstract: *In the Hungarian Greek Catholic Church 100 years ago (in 1915) appeared in the publication of „Devotion in honor of the Sacred Heart of Jesus”. It appeared during the First World War. It bears the characteristics of war: prayers for victory in it. Not long after, the Basilian Fathers and Prelates made the new spending from the Devotion. The ceremony was a long one, and so he became less popular. Another form of the ceremony, however, became very popular: until 1988 it was present in the Hungarian Greek Catholic Church prayer books. The present study carried out „liturgical investigation”. Intends to demonstrate that existed in our Church this devotion. In fact in some places still performed, even though in the Byzantine Church mentality does not quite match. In the oldest official liturgical books is no sign of them. – Our goal is not restoration of the ceremony. Not to disseminate. Only a liturgy-historical curiosity we wanted to present.*

Keywords: *Devotion. Liturgy. Sacred Heart of Jesus. Hungarian Greek Catholic Church. Liturgical books.*

1. Introduzione: storia e attualità

È un fatto innegabile che nella Chiesa bizantina ungherese esisteva – per un lungo periodo – una forma di devozione dell’adorazione del Santissimo Cuore di Gesù. Devozione che non ha origine orientale. Intanto è vero che non nacque nella nostra Patria, ma è stata importata dalle eparchie vicine, soprattutto da quelle di lingua slave. In quel periodo c’era

almeno una chiesa dedicata alla festa del Sacro Cuore di Gesù.¹ Questa chiesa è vicinissima a me perché sono stato battezzato proprio in essa.²

La Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù è sporadicamente presente anche ancor oggi nella nostra Chiesa greco-cattolica ungherese. In alcune chiese la si celebra nei primi venerdì di mese. Non siamo da soli. Basta esaminare un po' l'internet: possiamo meravigliarci, vedendo quante versioni esistono di questa forma devozionale in lingue slave. La cantano volentieri gli ucraini, i rusini, gli slovacchi, i rumeni e così via. Però, è da affermare che nella nostra Chiesa ungherese è presente in misura ormai sempre più minore. Dalle sue tre versioni si celebra oggi quella più breve,³ come lo vedremo più avanti.

L'attualità del nostro tema la fornisce il fatto storico che un libriccino o piuttosto quaderno – che contiene la Devozione del Sacro Cuore di Gesù⁴ – ha proprio cento anni, cioè festeggia il suo centenario in quest'anno. È intanto vero che questa opera ne è ormai la seconda edizione; fino ad oggi non è stata trovata la prima edizione.

Abbozzato tutto questo, dobbiamo affermare che il nostro scopo non è da restaurare questa forma devozionale. Intendiamo soltanto presentare un fatto storico dalla storia della vita liturgica della Chiesa greco-cattolica ungherese. Cosa che è innegabile, anche se ormai non è da seguire o favorire.

2. La presentazione dell'opera

Come abbiamo detto sopra, la prima edizione del quaderno è sconosciuta per noi. Fino ad oggi non ci è riuscito a trovarne un esempla-

¹ Si tratta della chiesa del paese Nyírtura. Si veda *A hajdúdorogi egyházmegye és a miskolci apostoli kormányzóság schematizmusa*, Nyíregyháza 1982, 79. Però nello schematismo seguente si trova un cambiamento: il titolo della chiesa di Nyírtura ormai è la Santissima Trinità. In *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus név- és címtára*, Nyíregyháza 2001, 42. E poi rimane così.

² Quando sono venuto al mondo, mio padre fu parroco di quella chiesa a Nyírtura. C'era il giorno della festa di patronato della chiesa. Sono nato proprio in quel giorno, la mattina. Pomeriggio, dopo il pranzo solenne, i sacerdoti radunatisi hanno domandato: "Perché non battezziamo questo bambino piangente?" E fu così. Durante i Vespri sono divenuto cristiano nella chiesa del Sacro Cuore di Gesù.

³ Il libro di preghiera greco-cattolico più esteso e popolare – *Emeljük föl szívünket* – dalla sua prima edizione (1958) fino alla settima edizione (1988) contiene la Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù. Nelle successive edizioni (da 1992 fino ad oggi) la è sostituita da diversi acatisti.

⁴ La descrizione di titolo: *Ájtatosság Jézus szent Szíve tiszteletére fegyvereink győzelméért s a mielőbbi tisztos békekötésért*. A hajdúdorogi e. m. főhatóság 1/1915. sz. jóváhagyásával. Második kiadás. Nyíregyháza, 1915. A hajdúdorogi püspökség kiadása. Rorbély Sámuel Nyíregyháza. Ára 10 fillér. 16x10cm. p. 10. (Nei seguenti: *Devozione*.)

re. Così neanche poteva avere posto nella raccolta dei libri di preghiera.⁵ Anzi, non è conosciuta una descrizione dell'opera. Benché sia una edizione nata durante la guerra mondiale, l'anno della sua apparizione verosimilmente è 1914. Pertanto, è possibile che sia già stata pubblicata all'inizio dell'anno 1915, prima della seconda edizione.

Ad ogni caso, il piccolo quaderno può essere precursore del libro di preghiera edita da Szémán István,⁶ dopo un ampio decennio, con cui il movimento, iniziato adesso, dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù è stato rafforzato.

1/ La copertina

Il piccolo quaderno è stato stampato in modo molto semplice. Non ha una copertina rigida; il suo frontespizio è simile alle pagine seguenti. Possiamo condizionare che la causa di una tale semplicità è stata duplice. Da una parte tra le circostanze della guerra mondiale non era facile pubblicare libri di preghiera di alta qualità. D'altra parte invece l'eparchia di Hajdúdorog appena nata⁷ non sovrabbondava dei beni materiali per pubblicare tali libri.

L'autore di questa opera – straniera per la spiritualità e per la mentalità della Chiesa bizantina – non è conosciuto per noi. L'editore, invece, appare sul frontespizio del quaderno: “Edizione dell'eparchia di Hajdúdorog”.⁸

Il titolo della Devozione rispecchia l'epoca in cui è stata composta. In traduzione italiana si vede così: “Adorazione del Sacro Cuore di Gesù, per la vittoria delle nostre armi e per la fiera conclusione della pace al più presto”.

2/ Il contenuto

La Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù è composta dai testi liturgici della Chiesa bizantina. Ha un canto introduttivo, poi un Salmo che è seguito da una parte dell'Acatisto a dolce Gesù. Dopo di queste parti c'è una serie delle suppliche (ektenia), ed alla fine ci sono due preghiere. La prima preghiera è di Papa Leone XIII, la seconda invece è:

⁵ Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja. I. Nyomtatásban megjelent művek*, Nyiregyháza 2006, 297-298. (Nei seguenti: *Documentazione*.)

⁶ Cfr. SZÉMÁN ISTVÁN, *Szívünk Vigasztalója. Oktató és imádságos füzet a Jézus Szent Szívét tisztelő görögkatholikus hívek lelki épülésére*, (Máriapócsi Kiskönyvtár 2-5.), Máriapócs 1927.

⁷ Con la bolla di Papa PIO X, *Christifideles Graeci* di 8 giugno 1912.

⁸ *Documentazione*, 299.

“Oblazione d’Ungheria al Sacro Cuore di Gesù”. Alla fine della cerimonia vi sta un canto (troparion), poi segue il congedo.

Esaminando più dettagliatamente il contenuto, dobbiamo riflettere non soltanto ai testi, ma anche alle rubriche della cerimonia.

La Devozione s’incomincia in modo seguente:

Il sacerdote – in tutti i paramenti liturgici – apre le porte regali (dell’iconostasi). Il chierichetto suona il campanello. Il popolo inginocchiatosi canta il canto seguente.⁹

Però, si deve notare che per il canto ci sono due varianti. La prima versione è un canto per la Santissima Trinità, l’altra invece è semplicemente il “Sanctus” presa dalla Divina Liturgia. La seconda rubrica descrive dettagliatamente la preparazione del Santissimo Sacramento sull’altare.

Durante il canto il sacerdote apre il tabernacolo, si prostra profondamente davanti al Santissimo e lo incensa. Poi, prendendo l’ostensorio, lo colloca sull’altare, al posto dell’Evangelistario, e scendendo alla scala dell’altare, incensa di nuovo il SANTISSIMO SACRAMENTO; poi fa tre inchini profondi. Alla fine del canto esce (dal santuario) all’ambone, davanti alle porte regali e lì stando incomincia.¹⁰

La benedizione iniziale del sacerdote è usuale: “Benedetto il nostro Dio...” che è seguito dall’invitatorio “Venite, adoriamo...”. Dopo del Salmo 19 e la sua chiusura usuale il sacerdote dice: “Sì benedetto Signore Gesù che sei presente nel Santissimo Sacramento”. Ed il popolo canta il primo brano dell’akathistos, cioè il kontakion di cui chiusura, come ritornello, è: “Gesù, Figlio di Dio, abbi pietà di noi”. Il pensiero centrale di questa strofa: “Trionfante condottiere nostro... liberaci da ogni pericolo” che è importante soprattutto nelle circostanze di guerra. Poi la rubrica dice:

Dopo di questo il sacerdote s’inginocchia e legge i seguenti brani dell’akathistos.¹¹

I “seguenti brani” sono: ikos 1-3 e kontakion 2-4. Queste strofe sono prese dall’Acatisto a dolce Gesù. Il sacro ufficio non è stato sconosciuto allora perché veniva già pubblicato in lingua ungherese per la prima volta nel 1890.¹² Nel nostro quaderno ne è stato inserito il primo quarto.

Finito il kontakion 4 e da parte del popolo l’Alleluia (per tre volte) seguono le suppliche (ektenie). Il testo ci dice:

⁹ Devozione, 3.

¹⁰ Devozione, 3.

¹¹ Devozione, 5.

¹² Il testo intero dell’Acatisto a dolce Gesù si trova in MELLES EMIL, *A dicséret áldozata. Görög szertartású katolikus vagyis óhitű imakönyv*, Ungvár ²1890, 130-143. (È da notare che nella prima edizione del libro di preghiera – nel 1883 – non esiste ancora quest’acatisto.)

*Dopo di questi il sacerdote sta e canta l'ektenia seguente.*¹³

Le prime tre suppliche sono ordinarie, cioè usuali. Dopo la prima supplica troviamo scritto:

*Il popolo alla fine di ciascun versetto (canta), secondo la melodia dell'ektenia di litia.*¹⁴

“Signore, abbi pietà di noi” (tre volte). – Questa nota o istruzione significa che il canto del popolo è molto solenne, perché la “litia” è un sacro ufficio che sempre s’inserisce nella veglia delle grandi feste.¹⁵ Dopo la terza supplica c’è un’altra rubrica che dal nostro punto di vista è importante, perché si tratta della Devozione che è nata tra le circostanze di guerra:

*Qui inseriamo le seguenti ektenie dalle ektenie prescritte per i tempi della guerra.*¹⁶

Signore, nostro Dio che sei grandioso e forte nella lotta, noi indegni, ti invochiamo e ti adoriamo con umiltà, chiedendo: Tu ti indossi dell’arma della tua forza e vieni al nostro aiuto; dacci l’arma della vittoria, e allontana con vergogna coloro che vogliono a noi cattivo, conquistali sotto i piedi dei tuoi servi, ti invochiamo: ascoltaci come misericordioso e abbi pietà!

Signore, nostro Dio, guarda giù dal cielo e guarda come i nostri nemici si armavano e si preparavano per fucilare i tuoi servi e massacrare i tuoi veneratori. Con la tua forza onnipotente rompi le loro armi e dà che a loro queste trafigga i cuori, conduci a vittoria a tuoi servi, ti invochiamo, ascoltaci e abbi pietà!

*Signore, noi non confidiamo alle nostre armi, e non saremo salvati da esse, ma invochiamo il tuo aiuto onnipotente contro i nostri nemici, confidando alla tua potenza. Tu li perdi e li dà nelle mani del nostro re apostolico e dei nostri soldati, ti invochiamo, ascoltaci e misericordiosamente abbi pietà!*¹⁷

Il sacerdote finito le tre suppliche speciali, continua con un’altra supplica, prendendola – secondo la prescrizione del nostro quaderno – dalla litia. In quest’ektenia implora, come di solito, affinché Dio nostro Salvatore ci conservi da ogni turbamento. Infine, l’ekfonesis (cioè la chiusura delle suppliche) viene preso allo stesso modo dalla litia.¹⁸

¹³ Devozione, 8.

¹⁴ Devozione, 9.

¹⁵ Si veda: IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgika*, Nyíregyháza 2013, 159-165.

¹⁶ Devozione, 9.

¹⁷ Devozione, 9-10.

¹⁸ I due testi si trovano nel nostro Liturgikon: *A görögyszertartású katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve*, Nyíregyháza 1920, 77.

Il materiale della Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù viene ancora aumentata da due preghiere.

La prima è intitolata: "Preghiera di consacrazione al Sacro Cuore di Gesù secondo Papa Leone XIII". In questa preghiera la consacrazione, fatta dal Papa nel 1899, della Chiesa universale e del mondo intero, ha raggiunto il suo vertice.¹⁹ Oggi ormai è una cosa strana – perché non seguiamo più la prescrizione del quaderno – che il sacerdote dice: "Inginocchiatisi preghiamo il Signore". Questo atto significa in se stesso che si tratta di un'implorazione molto profonda.

La seconda preghiera porta il titolo: "La consacrazione d'Ungheria al Sacro Cuore di Gesù". I vescovi cattolici ungheresi hanno fatto la consacrazione proprio cento anni fa. Il sacerdote anche in questa volta incomincia in modo seguente la preghiera: "Di nuovo inginocchiatisi preghiamo il Signore". Nel centro della preghiera sta il brano caratteristico: "Salvatore, Dio-uomo, che hai una volta versato lacrime su Gerusalemme, guarda pietosamente la nostra Patria e proteggi il nostro Paese cui il nostro primo Santo re confidò alla protezione della tua Madre vergine".²⁰ Le ultime frasi della preghiera sono molto dense: "Sacro Cuore di Gesù, noi crediamo che tu ci ami, Sacro Cuore di Gesù noi confidiamo in te, Sacro Cuore di Gesù ci dà che ti amiamo sempre di più".²¹ Dopo l'Amen del popolo segue il trisaghion (cioè il tre volte santo).

*Durante (il canto) il sacerdote s'avvicina all'altare, incensa il Santissimo, poi trasferendo il turibolo, si rivolge al popolo con il ostiario. Quando il canto finisce, dà benedizione. (Il chierichetto suona il campanello.) Mentre ripone l'ostiario nel tabernacolo, viene cantato il canto seguente.*²²

Il canto è il troparion di martedì e venerdì.²³ Nell'epoca della composizione della Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù il canto conteneva la frase: "Dà vittoria al nostro re apostolico, di retta fede, sopra i suoi nemici". Dopodiché il nostro re apostolico Carlo IV è stato costretto

¹⁹ Così il Papa Leone XIII consacrò, nel 1899, tutta la Chiesa e il mondo intero al Santissimo Cuore di Gesù, mentre il Papa Pio XII consacrò, nel 1942, tutta la Chiesa e il mondo intero al Cuore Immacolato di Maria, mentre il Papa Giovanni Paolo II ha fatto la consacrazione al Cuore Immacolato di Maria nel 1984 e nel 2000. – E possiamo aggiungere che i membri della Conferenza Episcopale Ungherese hanno consacrato, il 2 giugno 2015, tutta l'Ungheria al Sacro Cuore di Gesù, all'occasione del centenario della consacrazione precedente. Cfr. <http://www.magyarokurir.hu/hirek/magyarorszag-felajanlasi-jezus-szentseges-szivenek-61627> [25. 06. 2015]

²⁰ *Devozione*, 13.

²¹ *Devozione*, 14-15.

²² *Devozione*, 15.

²³ Cfr. *Dicséjétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv vasár- és ünnepnapj szent szolgálatok és énekei*, Budapest 1994, 94.

a rinunciare al trono (il 13 novembre 1918), il primo vescovo eparchiale di Hajdúdorog ha cambiato il testo del troparion.²⁴ Da quel tempo, fino ad oggi il brano si vede così: “Dà vittoria alla nostra Patria sopra i suoi nemici”.

L’ultima frase della Devozione è semplicemente: “Congedo del giorno”.²⁵ Dunque, non porta il testo del congedo.

3. La retroscena storica

Prima di esaminare l’appoggio della Devozione, perché come lo vedremo, è stato favorito da alcuni presuli²⁶ e soprattutto dai Padri basiliani, vale la pena riflettere sulla storia e poi sulla lettera circolare del vescovo d’allora István Miklósy.

1/ Un po’ di storia

Mentre in alcuni scritti possiamo trovare tracce sporadiche della storia della Devozione dell’adorazione del Sacro Cuore di Gesù, uno studioso Padre basiliano ha composto un intero articolo dedicato proprio al tema, cioè alla storia della Devozione. Infatti, nel 1938 la Chiesa ungherese festeggiava non soltanto il Congresso Eucaristico Internazionale a Budapest, ma anche l’anniversario 900 della morte del Santo Stefano re apostolico ungherese. E proprio quest’anno “da duecento anni che è presente l’adorazione del Sacro Cuore di Gesù nel nostro rito cattolico orientale”.²⁷

*L’adorazione del Sacro Cuore di Gesù nel rito orientale cattolico non è molto più giovane, anzi, possiamo dire, è coetaneo all’adorazione del Sacro Cuore di Gesù della Chiesa latina. I Padri basiliani nel marzo 1738 a Minsk hanno fondato la prima Associazione orientale del Sacro Cuore di Gesù, e da quel tempo ella funzionava continuamente con più o meno risultato nel rito orientale.*²⁸

²⁴ Cfr. “808/1919. A Szent Kereszt tropárjának és kontájkjának módosítása”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek II* (1919) 7. Si veda anche in IVANCSÓ ISTVÁN, *A magyar görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, Nyiregyháza 1998, 49. (Nei seguenti: *Forrásgyűjtemény.*) Anche: IVANCSÓ ISTVÁN, “Miklósy István hajdúdorogi megyéspüspök liturgikus rendelkezései”, in Damjanovics József (szerk.), *Kitartásban a siker!*, Sátoraljaújhely 2008, 106-107.

²⁵ *Devozione*, 15.

²⁶ Uno di essi scrive nel 1926: “Alcuni anni fa anche per me è stata una novità la Devozione del Sacro Cuore di Gesù”. SZÉMÁN ISTVÁN, “Jézus szentséges Szívének hónapjárá”, in *Máriapócsi Virágoskert* 6 (1926) 97. Poi egli divenne uno dei più zelanti divulgatori della Devozione.

²⁷ LIKY JÁNOS IMRE, “Jézus Szíve tisztelete 200 éves a keleti szertartásban (1738-1938)”, in *Keleti Egyház* 7-8 (1938) 187.

²⁸ LIKY, “Jézus Szíve tisztelete”, 188.

È vero che questa forma della devozione non poteva crescere facilmente tra i fedeli di rito orientale cattolico. In Galizia, tuttavia, era presente. Poi nel 1882 i Padri basiliani riformati ne hanno versato una nuova vita. L'hanno fatto nonostante ciò che i "ritualisti" intransigenti non volevano permettere l'introduzione di una tale devozione nel rito bizantino. Nel 1938 però l'adorazione del Sacro Cuore di Gesù si sviluppava, anzi fioriva. Alcuni quaderni di preghiera dei Padri basiliani hanno aiutato quest'aumento.²⁹

I Padri affermano che nessuno deve essere contro la divulgazione della Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù come devozione privata. Infine, nel libro di preghiera greco-cattolico più popolare – *Emeljük föl szívünket* – da 1958 fino a 1992 conteneva la Devozione.³⁰ Questo libro però è stato composto da una commissione liturgica eparchiale! E così era un libro di preghiera ufficiale.

2/ La lettera circolare del vescovo d'allora

Il primo vescovo eparchiale di Hajdúdorog – Miklós István (1857-1937) – nella sua prima lettera circolare dell'anno 1915 ha scritto un ordinamento intitolato "Consacrazione d'Ungheria al Sacro Cuore di Gesù".³¹ Nella prima parte dello scritto egli abbozza le circostanze di guerra. I soldati tra vicissitudini invernali lottano; i parenti vivono preoccupandosi, tra angosce. Come il vescovo menziona, i fedeli ogni domenica pregano per l'aiuto di Dio con le parole della Devozione: "Signore, noi non confidiamo alle armi – sospirano quotidianamente – e non saremo salvati da esse, ma dalla Tua forza". Anche il re apostolico pensava così. Sapendo le parole del salmista – „invocami nel giorno della sventura; io ti salverò, e tu mi glorificherai" (Sal 49,15) – "consacrò, l'8 dicembre, la sua intera Monarchia Austriaca-Ungherese al Sacro Cuore di Gesù". Con questo fatto dimostrò solennemente per l'intero mondo, per gli amici e per i nemici come egli attende la vittoria soprattutto dal Signore onnipotente dell'universo.

Il vescovo continua la presentazione della situazione nella sua lettera circolare, descrivendo che tutti i membri della conferenza episcopale ungherese e quella austriaca, seguendo l'esempio del loro re, decisero di ripetere la consacrazione in tutte le comunità parrocchiali, affinché tutti

²⁹ *Énekes imafüzér Jézus szentséges Szívéhez és Szupplikáció az Oltárszentséghez, Uzshorod 1932.* – Si veda la presentazione: *Documentazione*, 537-538. Poi: *Énekes imafüzér Jézus szents. Szívéhez és a Boldogságos Szűz Máriához, Užhorod 1936.* (Non c'è ancora nella *Documentazione*.)

³⁰ Cfr. nt. 3.

³¹ "1/1915. Magyarország felajánlása Jézus sz. Szívének", in *Hajdúdorogegyházmegyei Kőrlevelek I* (1915) 1. – *Forrásgyűjtemény*, 16.

i fedeli aggiungano le vostre preghiere all'oblazione, perché "la preghiera del giusto ha una grande efficacia" (Giac 5,16).

Dopo aver descritto la situazione di guerra, il vescovo continua:

Volendo unirsi anch'io all'accordo della conferenza episcopale ungherese, invito i reverendissimi sacerdoti: nella festa della nascita di Gesù Cristo, e cioè la mattina del 7 gennaio,³² durante la predica solenne, parlino anche dell'importanza della consacrazione al Sacro Cuore di Gesù. [...]

Nello stesso giorno, dopo i Vespri di pomeriggio, anche i sacerdoti stessi eseguano il rito della consacrazione sulla base della Devozione pubblicata nel quaderno allegato, e cioè nelle chiese parrocchiali, mentre nelle chiese filiali recitino le preghiere di consacrazione rinchiusse nella stessa Devozione, durante la prossima Santa Liturgia.³³

Dalle parole del vescovo appare come egli stesso ha favorito non soltanto la consacrazione della Patria al Sacro Cuore di Gesù, ma anche la Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù. Infatti, da una parte egli ordinò di celebrare la consacrazione intera (nelle comunità parrocchiali) o almeno le due preghiere principali (nelle comunità filiali). D'altra parte invece è stata sigillata con volontà episcopale questa forma devozionale. Da terza parte è da notare che la Devozione è nata tra circostanze di guerra. Il brano dello scritto del vescovo qui non citato parla abbondantemente della situazione di guerra. Anche i testi della Devozione dell'adorazione fanno lo stesso, come abbiamo già visto.³⁴

3/ La divulgazione della Devozione

Nella nostra lingua ungherese sono stati recentemente composti due eccellenti saggi da parte di Mózes Nóda sulla devozione del Sacro Cuore di Gesù. Mentre nel suo primo scritto egli esamina i fondamenti della devozione del Sacro Cuore di Gesù,³⁵ nell'altro scrive sulla storia dell'evoluzione di medesima devozione.³⁶ Sono buoni e esaurienti articoli editi nella rivista scientifica dell'Università Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, ma per

³² Secondo il calendario giuliano. Infatti, il calendario gregoriano è entrato in vigore soltanto nel 1916 nell'eparchia di Hajdúdorog.

³³ "1/1915. Magyarország felajánlása Jézus sz. Szívének", in *Hajdúdorogegyházmegyei Kőrlevelek I* (1915) 1. – *Forrásgyűjtemény*, 17.

³⁴ Questi due ultimi fatti devono verificare che tutta la Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù è nata durante la guerra mondiale. La prima edizione del sacro ufficio doveva essere nata dopo il 28 luglio 1914 – cioè dopo l'inizio della guerra mondiale –, mentre la seconda edizione porta l'anno 1915.

³⁵ NÓDA MÓZES, "A Jézus Szíve-tisztelet szentírási és teológiai alapjai", in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 2 (2010) 355-367.

³⁶ NÓDA MÓZES, "A Jézus Szíve-tisztelet kialakulásának története", in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 1 (2011) 7-26.

noi rimangono irrilevanti perché trattano il tema dal punto di vista meramente latina e non da quello della liturgia della Chiesa bizantina.

Nella Chiesa bizantina ungherese, oltre ai Padri basiliani di Mária-pócs che hanno pubblicato numerosi scritti e articoli nella loro rivista di spiritualità,³⁷ erano i Presuli – prima Szémán István,³⁸ poi Kozma János³⁹ – che hanno dato uno slancio abbastanza efficace al culto del Sacro Cuore di Gesù.

Szántay, da parte sua, ha composto un libro di preghiera⁴⁰ il cui sottotitolo è: “Quaderno di insegnamento e di preghiera per l’edificazione dei fedeli greco-cattolici che adorano il Sacro Cuore di Gesù”. In questo senso egli tratta – ed allo stesso tempo vuol divulgare – innanzitutto le cause dell’adorazione del Sacro Cuore di Gesù,⁴¹ con il motto: “Quanto è grande la misericordia del Signore, il suo perdono per quanti si convertono a lui!”

³⁷ Si tratta della rivista *Máriapócsi Virágoskert*, tra 1925 e 1938.

³⁸ *Szántay-Szémán István* nacque il 5 luglio 1880 a Abaújszántó, morì 22 dicembre 1960 a Miskolc. Studiava in Eperjes (liceo), in Budapest (pedagogia), in Eperjes (giurisprudenza, teologia). Ordinato: 1903. Fu cappellano in Sósújfalu, poi in Eperjes, poi anche pedagogo nel liceo di Eperjes. Nel 1920 (dopo il patto di Trianon) venne nell’Ungheria, prima a Budapest in diversi ministeri, poi dal 1925 divenne vicario generale dell’Amministrazione Apostolica di Miskolc. 1927: prelado di Sua Santità, 1938: arciprete. Lavorava in molti giornali e riviste; ha fondato la rivista ecumenica *Keleti Egyház (Chiesa Orientale)*. Ha scritto numerosi libri teologici, ecumenici, liturgici e anche letterari. Cfr. PIRIGYI ISTVÁN, “Szántay-Szémán István”, in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2007, vol. XII, 567. PIRIGYI ISTVÁN, *Görög katolikus papi sorsok*, Debrecen 1999, 57-73. VÉGHSEŐ TAMÁS, *Görögkatolikus papok történeti névtára. 1. kötet. A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus 1850 és 1950 között felszentelt papjai*, (Collectanea Athanasiana V/1/1.), Nyíregyháza 2015, 75.

³⁹ *Kozma János* nacque a Mezőzombor il 19 ottobre 1884, morì a Miskolc il 3 gennaio 1958. Studiava teologia in Eperjes (1906) e in Ungvár (1911-1915). Ordinato da István Miklósy a Nyíregyháza, il 14. ottobre 1915. Divenne sacerdote dell’eparchia di Hajdúdorog. Fu cappellano a Sárospatak (1915-1917). Continuava il servizio sacerdotale a Pete (1917-1920), Csegöld (1920-1921), Nyírcsászári (1921-1933). Divenne parroco di Miskolc (1943-1953). È stato nominato decano (1945-1949), consigliere vescovile (1938), canonico onorato (1951). Cfr. PIRIGYI ISTVÁN, “Kozma János”, in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2002, vol. VII, 307-308. PIRIGYI, *Görög katolikus papi sorsok*, 75-86. VÉGHSEŐ, *Görögkatolikus papok történeti névtára*, 109.

⁴⁰ Cfr. nt. 6.

⁴¹ Cfr. anche SZÉMÁN ISTVÁN, “Jézus szentséges Szíve tiszteletének okairól”, in *Görögkatholikus Tudósító* 21 (1923) 3-5. Un altro Presule greco-cattolico, molto studioso, pone l’inizio dell’adorazione del Sacro Cuore di Gesù al 533, al canone del Concilio Ecumenico V (Concilio di Costantinopoli II). Egli spiega il fatto così: “L’essere divino e quello umano di Gesù Cristo sono inseparabili, e quando adoriamo Gesù come Dio, allo stesso tempo adoriamo anche il suo essere umano; la sua divinità per sé stesso, la sua umanità invece per la sua divinità unita con essa”. KOZMA JÁNOS, “Június hava Jézus szent szíve hónapja”, in *Máriapócsi Virágoskert* 6 (1927) 111.

(Sir 17,29). L'autore tiene importante di far conoscere anche i frutti di quest'adorazione presentando i promessi fatti per Margarita d'Alacoque. Ma tutto questo non basta per noi. Dobbiamo conoscere le basi dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù nel rito greco-cattolico. Il nostro autore in un altro articolo scrive con la stessa mentalità:

Esaminando la questione che il nostro rito conosce l'adorazione del Sacro Cuore di Gesù o no, prima di tutto dobbiamo chiarire: che cosa sia l'oggetto di quest'adorazione, cioè che cosa veneriamo, quando adoriamo il Sacro Cuore di Gesù.

Con la Devozione del Santissimo Cuore di Gesù veneriamo in modo speciale:

1. *l'amore immensa del Signore Gesù per gli uomini (filantropia);*
2. *il suo Cuore corporale e vivente come l'espressione di quest'amore.*

Esaminando sia il primo, sia il secondo punto, dobbiamo affermare che nei nostri libri liturgici esiste l'adorazione del Sacro Cuore di Gesù, e in questo modo esiste anche il fondamento della Devozione speciale del Sacro Cuore.⁴²

Per quanto riguarda il primo punto, dobbiamo dar ragione a Szántay, infatti i testi liturgici della Chiesa bizantina sono ripieni, impregnati del concetto della filantropia di Dio. Con il secondo punto, però dobbiamo esser più attenti. Infatti, il famoso Prelato cita esclusivamente gli acatisti.⁴³ Inni che sono più recenti e non sono presenti nei cosiddetti libri liturgici ufficiali.

È dappertutto vero che in alcune chiese greco-cattoliche sono stati eretti altari per il Sacro Cuore di Gesù ancor prima del 1915, l'anno della consacrazione della Patria al Sacro Cuore. Poi i Vescovi greco-cattolici, in diverse lettere circolari, davano sollecitazioni ai fedeli per la venerazione del Sacro Cuore di Gesù. Così hanno appoggiato questo movimento. La nascita delle Associazioni del Sacro Cuore di Gesù ha anche suscitato questa forma della devozione.⁴⁴

⁴² SZÉMÁN ISTVÁN, "Jézus szentséges Szíve tiszteletének alapjai a görög szertartásban", in *Máriapócsi Virágoskert*, 3 (1925) 51.

⁴³ Si tratta dell'acatista della passione di Gesù Cristo e dell'acatista della Santa Croce. Fa lo stesso anche LIKY, "Jézus Szíve tisztelete 200 éves", 190; e poi KOZMA, "Június hava Jézus szent szíve hónapja", 113.

⁴⁴ Per esempio, nella cattedrale dell'eparchia di Prešov, è stata costituita nel 1920 l'Associazione del Sacro Cuore di Gesù. Entro tre settimane se ne sono uniti trecento membri. Nel 1921 si è dovuto ormai pubblicare la seconda edizione del quaderno di preghiera per i membri. Cfr. SZÉMÁN, *Szívünk Vigasztalója*, 31.

3. La versione più lunga e meno conosciuta

Nella Chiesa greco-cattolica esisteva una forma della Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù chiamata "Paraklisis al Santissimo Cuore di Gesù". Come il titolo ci dice si tratta di un "paraklis".

Ad ogni caso dobbiamo stabilire, con il nostro Prelato Szántay, che *quella devozione che noi conosciamo come "Paraklis" è soltanto uno dei paraklisis del rito greco, e cioè la "Paraklis minore di Vergine Maria"... Esistono ancora canone implorante al Signore Gesù, agli angeli, ad ogni Santi etc. Questo fatto verifica già in sé stesso che per il sano sviluppo del nostro rito – oltre la estesa e anche oggi crescente forma dell'acatisto – imposta il paraklis la direzione. La forma devozionale stessa importata da Galizia e Prešov non è altra che un paraklis abbreviato, anche se abbreviato in modo diverso a quello di Vergine Maria.*⁴⁵

La struttura di questa Devozione chiamata Paraklis è la seguente: S'inizia con la benedizione del sacerdote, poi viene recitato il cosiddetto "inizio usuale", secondo la rubrica: "stando". Ne segue l'invitatorio, poi la recitazione del Salmo 45. Quest'ultimo ha una altra rubrica: "Si può pregare seduto". Recitato l'intero Salmo con la dossologia, il sacerdote canta: "Dio è il Signore", e il popolo lo ripete, con i versetti. Seguono i tre tropari, poi il Salmo 50 (letto dal cantore – come scrive la rubrica).

Dopo questa prima parte viene la parte principale dell'ufficiatura: il canone da Teoctisto lo Studita. Differendo dal "Paraklis di Vergine Maria" qui si trovano sei tropari in ciascun'ode. I versetti di esse sono: "Sacro Cuore di Gesù, abbi pietà di noi". Dopo l'ode III c'è una piccola ektenia, poi il kathismalion, mentre dopo l'ode VI c'è di nuovo una piccola ektenia, poi due kontakion.

Qui viene inserita la parte che contiene un brano del Vangelo,⁴⁶ come nel Paraklis ordinario, naturalmente con testi propri. Anzi, come nell'Utrenia, è presente anche l'ektenia "Salva il tuo popolo". Non dobbiamo trascurare che nel testo sono stati inseriti i nomi dei Santi ungheresi! Cioè il sacerdote prega la protezione

*"del Santo Stefano nostro primo re apostolico, del Santo Emerico, del Santo Ladislao, della Beata Margherita d'Ungheria della casa reale degli Arpad ed Elisabetta d'Ungheria".*⁴⁷

Finito questo brano inserito, viene la continuazione del canone: le odi VII-IX con i tropari di sei versetti. Dopo il canone, il popolo canta l'inno alla Madre di Dio: "È veramente giusto proclamare...".

⁴⁵ SZÉMÁN, *Szívünk Vigasztalója*, 9-10.

⁴⁶ Mt 11,27-30

⁴⁷ *Devozione*, 84.

Ne seguono come una nuova parte dell'ufficiatura, gli stihira. Tutti questi canti trattano il Sacro Cuore di Gesù, mentre gli inseriti versetti presi dal Salterio parlano del cuore umano del salmista. Dopo questi canti vengono i tropari preceduti dalla parte "Trisagion, Padre nostro", come di solito.

L'adorazione non finisce ancora, perché segue l'Adorazione del Santissimo Sacramento. Prima il sacerdote recita una preghiera, poi il popolo canta un tropion.

Durante il canto, il sacerdote prende il Santissimo con incensazione e lo espone con il ostiario per adorazione. Esponendo il Santissimo, inizia le suppliche propiziatricie... I versetti vengono cantati prima dal sacerdote, poi da parte del popolo.⁴⁸

Qui dobbiamo osservare un altro brano inserito nell'ufficiatura. Sono sei suppliche propiziatricie speciali, cioè ungheresi. Il Prelato Szántay ha composto anche interi canti per la venerazione dei Santi ungheresi,⁴⁹ qui invece le suppliche seguenti sono:

Santo Stefano, primo nostro re, apostolo della nostra Paese, supplica per il tuo popolo ungherese!

Santo Ladislao re, nostro confessore, adora Dio per noi, peccatori!

San'Emérico principe, confessore prega per la castità dei nostri giovani!

San'Elisabetta madre, implora per le grazie celesti per le nostre madri di famiglia!

Beata Margherita vergine, custodisci le nostre vergini con la tua preghiera.⁵⁰

Il sacerdote, cantando l'ultimo versetto, sta e dopo un'incensazione, si verte al popolo con il Santissimo e canta tre volte: "Salva, Signore, il tuo popolo"; la gente ogni volta la ripete. Poi dà una benedizione con il Santissimo Sacramento, e mentre il popolo continua cantare, depone il Santissimo. L'ufficiatura viene terminata con il congedo usuale.

Come vediamo, la Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù è legata all'Adorazione del Santissimo Sacramento. Perciò non è facile interpretare l'opinione del studioso Padre basiliano Liky che dice: "la Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù è una breve allegazione fortunata del Paraklis ed Acatisto".⁵¹ Dobbiamo piuttosto dar ragione

⁴⁸ *Devozione*, 92.

⁴⁹ Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN, "Magyar szentek tisztelete görög katolikus egyházunk liturgikus kiadványában", in *Athanasiana* 25 (2007) 23-44.

⁵⁰ *Devozione*, 92-93.

⁵¹ LIKY, "Jézus Szíve tisztelete 200 éves", 192.

al prelado Szémán che scrive: quest'ufficiatura è una abbreviazione del Paraklis.⁵²

4. La versione più breve e più popolare

Mentre la versione della Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù sopra presentata non è stata pubblicata più volte – secondo le nostre conoscenze –, esiste una versione più breve e più popolare pubblicata molte volte in diversi quaderni e libri di preghiera.⁵³ Anzi, quest'ultimo sacro ufficio era per lungo tempo in uso nella nostra Chiesa greco-cattolica. La prima invece, forse per la sua lunghezza, non è entrata nella nostra prassi liturgica.

Benché si tratti di un'ufficiatura integra, la possiamo dividere in quattro parti. La prima parte contiene il cosiddetto "inizio usuale" preceduto con la benedizione sacerdotale, poi il troparion e la magnificazione ripetuta dal popolo, con tre versetti: "Ti magnifichiamo, Cristo datore della vita, perché ci sei degnati di partecipare delle grazie del tuo Santissimo Cuore".

La seconda parte è il Vangelo con i brani precedenti (come nel Paraklis e nell'Utrenia). Il brano evangelico è: Mt 11,27-30.

Nella terza parte della Devozione ci sono dodici suppliche con il ritornello: "(Gesù) abbi petà e salva coloro che ti magnificano". Dopo ogni versetto cantato dal sacerdote, il popolo canta come ritornello: "Santissimo Cuore di Gesù abbi pietà di noi". La serie conclude con una preghiera recitata dal sacerdote, mentre tutti i presenti si inginocchiano.

L'ultima parte è composta da suppliche, e cioè dall'ektenia seguita dall'"abbi pietà" (tre volte), in cui vengono inseriti due implorazioni speciali. Nella prima il sacerdote prega per coloro che decorano la chiesa; mentre nella seconda egli implora per l'aumento del numero di coloro che adorano il Sacro Cuore di Gesù, e chiede a loro la benedizione divina.

Questo sacro ufficio divenne molto popolare tra la nostra gente. Da una parte non è tanto lunga. D'altra parte invece le melodie dei versetti e delle suppliche sono dolci e bellissime.

5. Conclusione

Quest'anno ricorre il centenario di un'opera liturgica: della Devozione dell'adorazione del Sacro Cuore di Gesù. Nella Chiesa bizantina ungherese la è stata edita nel 1915 come seconda edizione (l'anno della prima

⁵² Cfr. SZÉMÁN, *Szívünk Vigasztalója*, 9-10.

⁵³ Tra questi forse sia più importante il libro di preghiera molto popolare e fino a 1988 sette volte pubblicato: *Emeljük föl szívünket! Görögkatolikus imakönyv*, Budapest 1958, 108-112. Cfr. *Documentazione*, 845-902. Si veda anche nt. 3.

edizione sarebbe 1914, ma non ne sappiamo sicuro perché finora non ne abbiamo trovato un esemplare). Si tratta di un sacro ufficio che oggi è ormai strano. Non soltanto perché è un'ufficiatura di guerra, ma perché non ha origine nei libri liturgici antichi e ufficiali. È dappertutto vero che la prima versione della Devozione non è stata più pubblicata dopo la prima guerra mondiale.

Però questa prima Devozione è stata seguita da due altre versioni. I Padri basiliani e alcuni Presuli le hanno favorite. La prima versione è abbastanza lunga. Segue la struttura del Paraklis, e ne viene allegata una forma dell'Adorazione del Santissimo Sacramento. Per la sua lunghezza non poteva estendersi tra il nostro popolo. L'altra versione però è più corta ed in sue quattro parti contiene soltanto la Devozione, senza l'Adorazione del Sacramento. Così poteva essere più popolare tra i nostri fedeli. La sua bella e dolce melodia ha aiutato la sua estensione.

Come abbiamo visto, questa forma della Devozione è nata in Galizia da dove è arrivata anche da noi, e cioè fino ai nostri giorni, perché sporadicamente la si celebra nelle chiese greco-cattoliche ungheresi. Szémán István ha profeticamente scritto nel 1927:

*La prassi vivente o la saggezza ecclesiale-governante deciderà se una delle forme (della Devozione) proposte soddisfaccia le esigenze spirituali, perché la legge suprema della nostra Chiesa per redigere sacri uffici è stata sempre questa.*⁵⁴

Una delle forme della Devozione – quella più corta – divenne popolare; l'autorità ecclesiale la ha favorita perché sia i Padri basiliani sia i Vescovi hanno dato il permesso per la sua pubblicazione.⁵⁵ Fino al 1988 è stata presente nel libro di preghiera greco-cattolica ungherese più popolare e esteso. Così la Devozione dell'Adorazione del Sacro Cuore di Gesù aiutava per un lungo periodo la vita liturgica e spirituale del nostro popolo greco-cattolico.

Vedendo tutto questo però vogliamo anche qui, alla fine dell'articolo, affermare che il nostro scopo non è da restaurare un tale sacro ufficio. Non intendiamo neanche favorirlo. Soltanto volevamo far vedere che nella vita liturgica della Chiesa greco-cattolica esistevano diverse versioni dell'Adorazione del Sacro Cuore di Gesù tra cui la prima era una formula di guerra; la seconda era abbastanza lunga e per questo motivo meno popo-

⁵⁴ SZÉMÁN, *Szívünk Vigasztalója*, 10.

⁵⁵ Interessante che in ambedue dei quaderni che contengono la Devozione c'è un imprimatur duplice. Nell'edizione di 1932 si può leggere: "Con il permesso nr. 387/1932 del Padre superiore e con quello nr. 5763/1932 dell'autorità eparchiale di Munkács". Nell'edizione di 1936 invece: "Con il permesso nr. 151/36 del Padre superiore e con quello nr. 2567-1/36 dell'autorità eparchiale di Munkács".

lare; mentre la terza forma ha trapassato e sopravvissuto molti decenni. La sua prima versione ha appena cento anni.

Bibliografia

- “1/1915. Magyarország felajánlása Jézus sz. Szívének”, in *Hajdúdorog-egyházmegyei Körlevelek I* (1915).
- “808/1919. A Szent Kereszt tropárjának és kontákJának módosítása”, in *Hajdúdorog-egyházmegyei Körlevelek II* (1919).
- A görögszertartású katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve*, Nyíregyháza 1920.
- A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus név- és címtára*, Nyíregyháza 2001.
- A hajdúdorogi egyházmegye és a miskolci apostoli kormányzóság schematizmusa*, Nyíregyháza 1982.
- Ájtatosság Jézus szent Szíve tiszteletére fegyvereink győzelméért s a mielőbbi tisztos békekötésért*, Nyíregyháza 1915.
- Dicséjétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv vasár- és ünnepnapi szolgálatok és énekei*, Budapest 1994.
- Emeljük föl szívünket! Görökatolikus imakönyv*, Budapest 1958.
- Énekes imafüzér Jézus szents. Szívéhez és a Boldogságos Szűz Máriához*, Užhorod 1936.
- Énekes imafüzér Jézus szentséges Szívéhez és Szupplikáció az Oltáriszentséghez*, Uzshorod 1932.
- <http://www.magyarKurir.hu/hirek/magyarorszag-felajanalasa-jezus-szentseges-szivenek-61627> [25. 06. 2015]]
- IVANCSÓ ISTVÁN, “Miklós István hajdúdorogi megyéspüspök liturgikus rendelkezései”, in Damjanovics József (szerk.), *Kitartásban a siker!*, Sátorajújhely 2008.
- IVANCSÓ ISTVÁN, “Magyar szentek tisztelete görög katolikus egyházunk liturgikus kiadványaiban”, in *Athanasiana* 25 (2007) 23-44.
- IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgia*, Nyíregyháza 2013.
- IVANCSÓ ISTVÁN, *A magyar görökatolikus körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, Nyíregyháza 1998.
- IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja. I. Nyomtatásban megjelent művek*, Nyíregyháza 2006.
- KOZMA JÁNOS, “Június hava Jézus szent szíve hónapja”, in *Máriapócsi Virágoskert* 6 (1927) 111.
- LIKY JÁNOS IMRE, “Jézus Szíve tisztelete 200 éves a keleti szertartásban (1738-1938)”, in *Keleti Egyház* 7-8 (1938).

- MELLES EMIL, *A dicséret áldozata. Görög szertartású katolikus vagyis óhitű imakönyv*, Ungvár ²1890.
- NÓDA MÓZES, “A Jézus Szíve-tisztelet kialakulásának története”, in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 1 (2011) 7-26.
- NÓDA MÓZES, “A Jézus Szíve-tisztelet szentírási és teológiai alapjai”, in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 2 (2010) 355-367.
- Papa PIO X, *Christifideles Graeci* di 8 giugno 1912.
- PIRIGYI ISTVÁN, *Görög katolikus papi sorsok*, Debrecen 1999.
- PIRIGYI ISTVÁN, “Kozma János”, in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2002, vol. VII, 307-308.
- PIRIGYI ISTVÁN, “Szántay-Szémán István”, in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2007, vol. XII, 567.
- SZÉMÁN ISTVÁN, “Jézus szentséges Szíve tiszteletének alapjai a görög szertartásban”, in *Máriapócsi Virágoskert*, 3 (1925) 51.
- SZÉMÁN ISTVÁN, “Jézus szentséges Szíve tiszteletének okairól”, in *Görögkatholikus Tudósító* 21 (1923) 3-5.
- SZÉMÁN ISTVÁN, “Jézus szentséges Szívének hónapjára”, in *Máriapócsi Virágoskert* 6 (1926).
- SZÉMÁN ISTVÁN, *Szívünk Vigasztalója. Oktató és imádságos füzet a Jézus Szent Szívét tisztelő görögkatholikus hívek lelki épülésére*, (Máriapócsi Kiskönyvtár 2-5.), Máriapócs 1927.
- VÉGHSEŐ TAMÁS, *Görögkatholikus papok történeti névtára. 1. kötet. A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus 1850 és 1950 között felszentelt papjai*, (Collectanea Athanasiana V/1/1.), Nyíregyháza 2015.

Od mystiky k fenomenológii. Teologicko – filozofické inšpirácie Karola Wojtylu

ARKADIUSZ MODRZEJEWSKI – SLAVOMÍR GÁLIK
Instytut Politologii, Uniwersytet Gdański, Polska
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave,
Fakulta masmediálnej komunikácie, Trnava

Abstract: *The article attempts to discuss the question of sources of Karol Wojtyla's personalistic ethics and philosophy. The main discussion about sources of Wojtyla's ethics and philosophy is conducted between Thomistic philosophers and phenomenologists. We can find an announcement of this combination of Thomism and phenomenology in his first theological and philosophical inspiration, i.e. in mysticism of saint John of the Cross where a philosophy of object meets with philosophy of subject.*

Keywords: *Karol Wojtyla, Thomism, phenomenology, mysticism, anthropology, ethics, personalism*

Úvod

Z pomedzi významných intelektuálov dvadsiateho storočia, ktorí pochádzajú zo strednej a východnej Európy, popredné miesto patrí Karolovi Wojtylovi, neskôr pápežovi Jánovi Pavlovi II. Bol to mysliteľ, ktorého diela sa nečítajú len pre jeho postavenie a autoritu, ale najmä pre jeho originalitu. Karol Wojtyla vytvoril vnútorne konzistentný a inovatívny antropologicko-etický systém, ktorý sa označuje aj ako tomisticko-fenomenologický personalizmus¹. V jeho koncepcii sa stretávame s osobitou syntézou dvoch veľkých filozofických tradícií: tomistickej a fenomenologickej. V tomto príspevku sa snažíme poukázať na teologicko – filozofické inšpirácie, ktoré viedli k vytvoreniu antropologicko – etického systému Karola Wojtylu. Hoci je príspevok o tomizme a fenomenológii, na úvod začneme s mystikou sv. Jána od Kríža, ktorá bola prvou inšpiráciou v intelektuál-

¹ Stanisław KOWALCZYK: *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin: KUL, 2010, s. 221.

nej formácii Wojtylu, a ktorej vplyv bol na jeho neskoršie filozofické a teologické diela nepopierateľný.

Náš článok je príspevkom do diskusie k problému filozoficko – teologických východísk Karola Wojtylu. Osobitne sa zameriava na to, čo malo na Wojtylu v antropologických a etických otázkach väčší vplyv, či tomizmus alebo fenomenológia. Túto otázku riešime na základe skúmania Wojtylových prác, ktoré predstavujú dôležitý východiskový materiál. Pri definovaní Wojtylových filozofických východísk, treba brať do úvahy aj jeho veľkú tvorivosť. Lebo ak sa Wojtylovi podarilo spojiť tomizmus s fenomenológiou, tak to znamená, že prekročil rámce, v ktorých sa dovtedy obe tieto tradície pohybovali, a ktoré boli orientované skôr opozične a konkurenčne ako komplementárne a dopĺňajúce.

Stretnutie s mystikou sv. Jána od Kríža

Prvou intelektuálnou inšpiráciou v živote Karola Wojtylu bola nepochybne spiritualita, s ktorou sa stretol ešte v mládeneckých časoch, a ktorá sa neskôr stala predmetom aj jeho vedeckých skúmaní. Stretnutie s tomizmom alebo fenomenológiou, s ktorými sa najčastejšie spája Wojtylova filozofická osobnosť, predchádzali štúdiá mystiky sv. Jána od Kríža, ktorému Wojtyla zasvätil svoju dizertačnú prácu². Ako tvrdia znalci jeho filozofie, práve tieto štúdiá priviedli budúceho pápeža k osobitnému záujmu o fenomenológiu. Veľmi skoro ho začala zaujímať konkrétna a bezprostredná skúsenosť, ktorá umožňuje hlbšie poznanie podstaty vecí. V prípade analýzy diela Jána od Kríža išlo o skúsenosť nadprirodzeného života mystika. Skúsenosť sa stala východiskovým bodom v skúmaní mystiky, ale tiež, čo rozpracoval Wojtyla v jednom svojom príspevku, humanizmus ako taký³.

Na Wojtylov veľký záujem o osobu a texty sv. Jána od Kríža mala nepochybne vplyv aj všeobecná atmosféra, ktorá panovala v povojnovom Poľsku a Európe. Tragické skúsenosti spojené so smrťou jeho najbližších osôb, skúsenosť vojny, nemeckej okupácie a povojnového komunizmu v ňom vyvolávali existenciálne otázky⁴. Bez vplyvu neostala ani jeho cesta do západnej Európy koncom 40. rokov. Cieľom jeho cesty bol Rím, ale i tak v roku 1947 navštívil ešte aj iné západné krajiny, okrem iných Francúzsko, Belgicko a Holandsko. Vlastne už vtedy spozoroval a mal skúsenosť so sekularizáciou, ktorá bola podstatne odlišná od ateizácie prebie-

² Pozri: Karol WOJTYŁA, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków: Wydawnictwo Ojców Karmelitów Bosych, 1990.

³ Karol WOJTYŁA, „O humanizmie św. Jana od Krzyża”, *Znak* 6, no. 1-2 (1951): 7.

⁴ Marian POKRYWKA, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksja nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, Lublin: KUL, 2000, s. 21.

hajúcej v komunistických krajinách. Po rokoch tieto skúsenosti lakonicky opísal vo svojej autobiografii: „[...] čoraz viac sa mi odhaľovala západná Európa, povojnová Európa, Európa spanilých gotických katedrál, a rovnako aj Európa ohrozená procesom sekularizácie”⁵. Sekularizácia, ktorá sa zavrhla v západných krajinách, bola výsledkom modernizácie, ekonomického rozvoja, a najmä teaurizácie spoločenského odvracania sa ľudí od sakrálnej sféry. Tento jav môžeme označiť aj ako krízu duchovnosti⁶, ktorá u Wojtyly prebudila záujem o tvorbu klasika mystiky sv. Jána od Kríža. Jeho záujem o mystické diela sa však neviazali, ako by sa dalo mylne predpokladať, jednostranne na kritike materializmu, ale predovšetkým na analýze fenoménu skúsenosti. Wojtylov prístup k fenomenológii však jeho interpretátori hodnotili ako „nevedomú fenomenológiu”⁷. My by sme radšej v tomto kontexte preferovali používanie termínu „nedefinovaná fenomenológia”. Wojtyla však, po absolvovaní základného kurzu z filozofie, musel vedieť čo je fenomenológia, a hoci jeho metodológia nie je explicitne a rigorózne fenomenologická, tak už v rámci jeho štúdií mystiky pripomína fenomenologický prístup, minimálne v Schelerovskom zmysle. Wojtyla siahajúc po diele mystika, hľadal odpovede na dve kľúčové a navzájom na sebe previazané otázky. Konkrétne, *кто je človек?* alebo *кѳм са человек мѳже а мѳ стат?* Prvá otázka má antropologický charakter, dotýka sa ontologickej otázky – človeka ako špecifického bytia. Druhá je otázka etickej a existenciálnej povahy⁸.

Wojtyla sa pri práci s textami sv. Jána od Kríža nestotožňoval s rolou historiografa *teológie duchovnosti*, ako sa táto disciplína nazýva v Poľsku, ktorá podrobne opisuje teologický prínos majstra mystiky, ale mystikovo myslenie mu slúžilo ako východisko na formulovanie teologických, ale najmä filozofických tvrdení⁹. Na tomto základe sa pokúšal samostatne rozvíjať vlastné chápanie človeka. Mystické myslenie sa stalo podľa Woj-

⁵ JAN PAWEŁ II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków: WAM 1996, s. 54.

⁶ Pozri: Slavomír GÁLIK, *Duchovný rozmer krízy súčasného človeka*, Bratislava: Iris, 2010.

⁷ Jarosław KUPCZAK OP, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków : M-Znak 1999, s. 45; Andrzej PÓŁTAWSKI, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011, s. 189; Jarosław MERECKI SDS, „Źródła filozofii Karola Wojtyły”, *Ethos* 76 (2006), s. 85.

⁸ Pokrywka, op. cit., s. 23.

⁹ Pre Wojtylu je charakteristické prepojenie teologickej a filozofickej reflexie. Niektori mali voči tomuto prepojeniu metodologické výhrady (Tadeusz BARTOŚ, *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*, Warszawa: Sic!, 2008, 30-32). V našom prístupe je toto spojenie oprávnené vzhľadom na náboženský charakter jeho filozofie, pre ktorú bola teológia zdrojom inšpirácie a zdôvodňovania. Je tiež pravda, že Wojtyla autonómiu oboch disciplín nikdy nespochybňoval.

tylu osobitnou metódou na dosiahnutie porozumenia podstaty človeka a ľudstva. V mystických dielach sv. Jána od Kríža nachádzal taký typ antropológie, ktorá umožňovala jednoduchšie pochopiť a vysvetliť ľudský fenomén, teda to, čo je v ňom podstatne ľudské. Poukazoval tu na skúsenosť, okolo ktorej sa koncentrovala jeho filozofia človeka a etika¹⁰.

To, čo obzvlášť zaujímal Wojtylu, inšpirujúc sa sv. Jánom od Kríža, je analýza duality ľudskej prirodzenosti. Prvá vrstva, vnútorná, tvorí biologický (telesný) aspekt ľudského života. Poznáme ju pomocou tzv. vonkajšej skúsenosti. Pomocou našich zmyslov sa nám ukazuje ako naša osobná telesnosť, tak aj telesnosť iných ľudí. Týmto spôsobom poznávame rovnako náš i druhých psychický svet. Druhý rozmer, ktorý sa nám odhaľuje vďaka tzv. vnútornej skúsenosti je duchovný aspekt nášho človečenstva, duchovný rozmer ľudského bytia, teda toho, čo odlišuje človeka od sveta prírody. Pomocou vnútornej skúsenosti sa spoznáva naša duchovnosť. A vlastne tento aspekt určuje podstatu človeka¹¹. Toto poznanie však nemá charakter pozitivistickej vedy. Vyžaduje intelektuálne preniknutie do podstaty ľudskej bytosti. Vyžaduje kontempláciu, duchovnú reflexiu seba i celého ľudstva. V jednom zo svojich článkov venovanej práci sv. Jánovi od Kríža Karol Wojtyla svoje presvedčenie zhrnul takto: „Človek je pravdepodobne jedinou bytosťou, ktorá sa prežíva zvonku i zvnútra. Táto dvojitá skúsenosť oprávnené vyžaduje rozšíriť rozsah skúmania. Prírodovedecké prístupy tu nestačia¹². Na inom mieste toho istého článku poznamenal, že sv. Ján od Kríža „nás stavia na hranice nášho chápania, a to v miere ako tieto skúsenosti prerastajú možnosti človeka, ako v určitom zmysle menia prirodzený rytmus našej psychiky, a ako vôbec nemožno poukázať na prirodzený pôvod týchto síl a schopností, a čo vyžaduje celkom inú sféru, iné základy, ktoré nebudú predmetnej povahy, ale budú nadpsychologické, nadľudské, nadprirodzené¹³. Kontemplácia je vlastnou cestou k poznaniu duchovných základov človeka.

V kontexte odhaľovania duchovnosti človeka sa stretávame s tajomstvom vzťahu, ktorý sa nachádza medzi človekom a Bohom. V tomto vzťahu vyviera žriedlo ľudskej duchovnosti, ktorým je samotný Boh. Duchovná skutočnosť sa síce zakoreňuje v človeku, ale človek nie je jej príčinou. Má teda nadprirodzený charakter. Odtiaľ prerastá prirodzené možnosti človeka a má nepochybné znaky „daru“, ktorý človek získal od Boha. To vyjadruje aj známy výrok o stvorení človeka na obraz a podobnosť Božiu.

¹⁰ Jarosław KUPCZAK OP, *Źródła myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II*, In *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, vol. 9, ed. Jarosław KUPCZAK OP, Dariusz RADZIECHOWSKI, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2011, s. 22.

¹¹ POKRYWKA, *op. cit.*, s. 24.

¹² Karol WOJTYŁA, *O humanizmie św. Jana od Krzyża...*, s. 7.

¹³ *Ibidem*, s. 13.

Duchovnosť je prvkom podobnosti, ktorá nám nie je daná zvonka. Boh je tak príčinou dynamiky nášho vnútorného sveta. Wojtyła, interpretujúc sv. Jána od Kríža, hovorí jednoducho, že zdroj našej duchovnosti je za nami. To je v podstate záležitosť milosti, ktorú sme dostali od Boha¹⁴. Podobnosť Bohu alebo jej výsledok, účasť na jeho živote, má pre človeka morálne a existenciálne konzekvencie. Prostredníctvom kontemplácie môžeme sa pripodobniť Bohu, čo je dar a úsilie zároveň. Z účasti na Božom živote vyplýva zodpovednosť za dar, ktorá sa prejavuje vo vôli i činnosti. Vo vzťahu Boh – človek tak môžeme vidieť neustálu dynamiku stretnutia a dialógu¹⁵.

Štúdiá teológie duchovnosti sv. Jána od Kríža zanechali na Wojtyłovi trvalú stopu a silné presvedčenie, že duchovnosť je podstata ľudského bytia. Tento duchovný rozmer je tiež súčasťou skúsenosti Boha ako zdroja našej duchovnosti. Ale to nie je vec, ktorú by človek pochopil v individualistických kategóriách sebastačnosti. Náš život, osobitne v jeho duchovnom rozmere, je dielom Boha. Boh kladie základ našej duchovnosti. Človek prostredníctvom existenciálneho spytovania hľadá v sebe Boha, s ktorým by nadviazal vzťah a dialóg. Ľudské bytie, potom vo svojom najhlbšom, duchovnom zmysle, znamená rovnako vzťahové, ako aj dialogické bytie. Spojenie s Bohom však neznamená sebastratu, ale obohatenie a výzvu pre tvorivú činnosť v súlade s našou slobodnou vôľou. Rocco Buttiglione, interpretujúc Wojtyłovo myslenie, konštatuje, že „fenomenológia mystickej skúsenosti sv. Jána od Kríža nás od začiatku vedie do neredukovateľného centra osoby a poukazuje na výsledok transcendovania osoby k pravde, ktorou je sám Boh¹⁶”. Prostredníctvom vedomej a slobodnej voľby na účasti života v Bohu je obohatený nielen náš vnútorný svet, ale aj náš vzťah k svetu, naša prítomnosť vo svete.¹⁷

Vo Wojtylových štúdiách o mystike je možné dopátrať sa nielen k jeho fenomenologickým východiskám, ale aj k jeho personalizmu a nepriamo aj univerzalizmu. Stretnutie človeka s Bohom je stretnutie dvoch osôb, čo má personálny charakter. Vďaka daru milosti, ktorý človek dostáva od Boha, človek prebýva v osobnom vnútri Boha a Boh vo vnútri človeka. Avšak to nevedie k stieraniu rozdielov medzi Bohom a človekom. Každý je osobou a zachováva si individuálnu substancialnosť¹⁸. Tento špecifický analogický vzťah sa v antropologických a sociálno-filozofických interpretáciách rozširuje aj na ostatných ľudí. Druhý človek, ktorý samozrejme,

¹⁴ Ibidem, s. 9.

¹⁵ POKRYWKA, *op. cit.*, s. 25.

¹⁶ Rocco BUTTIGLIONE, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010, s. 86.

¹⁷ POKRYWKA, *op. cit.*, s. 26.

¹⁸ BUTTIGLIONE, *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 84.

nie je analogicky na úrovni Boha, ale tým, že vstúpime s ním do komunikácie, bude aj naďalej, rovnako ako v prípade vzťahu Boh - človek, samostatným subjektom a osobou. Na základe činnosti našej vôle spolu s inými ľuďmi sme predurčení vytvárať spoločenstvo osôb. Ako výstižne poznamenal už skôr citovaný Rocco Buttiglione „Konfrontácia s myslením sv. Jána od Kríža vo Wojtyłovi posilňuje presvedčenie o personalistickom charaktere kresťanskej viery, ktorá sa nerodí na základe teórie, ale z vnútornej skúsenosti osoby. Práve ona sprevádza slobodu osoby a bráni voči každému spredmetňovaniu alebo inštrumentalizácii“¹⁹.

V centre tomistického myslenia

Medzi znalcami diela Karola Wojtyły – Jána Pavla II prebieha diskusia o tom, ktorá filozofická tradícia je hlavným zdrojom jeho filozofie a pápežského učenia. Fenomenológovia (predovšetkým Andrzej Póltawski a Karol Tarnowski, obidvaja pochádzajú z krakowského filozofického prostredia) vidia v ňom popredného fenomenológa, s dôrazom na intelektuálne spojenie s filozofiou Edity Steinovej, Romana Ingardena a predovšetkým Maxa Schelera.

Tomisti zasa Wojtyłovi pripisujú inklinácie k tomizmu. Možno sa dokonca stretnúť s tvdením, že tomizmus vytvára základ filozofického systému Karola Wojtyły (okrem iných je to najmä Rocco Buttiglione).

Analýzu Wojtyłovej filozofie začneme tomizmom, čo si vyžaduje aj logika časovej postupnosti. Tomizmus nie je len starší ako fenomenológia, ale v intelektuálnej formácii Karola Wojtyły predstavoval jeho prvú filozofickú skúsenosť. Stretol sa s ním už počas filozoficko – teologických štúdií v krakowskom seminári. Od začiatku vedeckej a akademickej kariéry bol spojený s významnými centrami myslenia sv. Tomáša Akvinského. Doktorandské štúdiá (1946 – 1948) a dizertačnú prácu obhájil na dominikánskej Univerzite sv. Tomáša populárne nazývaného *Angelicum*. Poľským tomistickým centrom – hlavne tzv. existenciálneho tomizmu – bola Katolícka univerzita v Lubline, na ktorej Karol Wojtyła veľa rokov pôsobil ako profesor.

Intelektuálne dedičstvo sv. Tomáša, ktoré žilo v jeho nástupcoch a komentátoroch, sa stalo základom pre vznik tzv. novotomizmu, ktorý sa stal základnou bázou aj pre filozofiu Karola Wojtyły. Obzvlášť blízky mu bol existenciálny tomizmus, ktorého tvorcami boli francúzski filozofi Étienne Gilson (1884-1978) a Jacques Maritain (1882-1973). V Poľsku tento trend reprezentoval, okrem iných, Jacek Woroniecki (1878-1949), Stefan Swieżawski (1907-2004) i Mieczysław A. Krapiec (1921-2008).

¹⁹ Ibidem, s. 92.

Vo všeobecnosti sa tvrdí, že tomizmus mal na Karola Wojtylu štvoraký vplyv. Po prvé, prostredníctvom myslenia sv. Tomáša Karol Wojtyla prišiel k záveru, že metafyzika (ontológia) by mala poskytovať východiskový bod, základ pre antropologické a etické myslenie. Po druhé, vďaka sv. Tomášovi získal dôveru v ľudskú skúsenosť a rozum v procese poznávania pravdy o svete a o človeku. Tomizmus, na rozdiel od rôznych skeptických prúdov, je presvedčenie, že človek, napriek svojim nedostatkom, je schopný nájsť absolútnu a univerzálnu pravdu. To znamená, že tomizmus, a to už od svojho vzniku, predstavuje typ epistemologického optimizmu. Po tretie, tomizmus otvoril Karola Wojtylu pre súčasné filozofické a sociálne problémy čerpajúc pritom z veľkého intelektuálneho dedičstva predchodcov. Po štvrté, tomizmus umožnil Karolovi Wojtylovi nahliadnúť mnohoaspektovosť a bohatstvo ľudskej osoby²⁰.

Tomistická filozofia, a zvlášť tzv. existenciálny tomizmus, vytvorila z metafyziky najdôležitejšiu filozofickú náuku. V tomistickom alebo neskôr v novotomistickom chápaní sa metafyzika stala srdcom a základom filozofie. Problém bytia je v intelektuálnom dedičstve sv. Tomáša dodnes považovaný za fundamentálnu otázku filozofie.

Reflexia bytia má v tomizme prvenstvo pred inými oblasťami filozofie, vrátane epistemológie, ktorá sa od čias Descarta stala základnou filozofickou oblasťou. Zrod novotomizmu nanovo nasmeroval filozofov – samozrejme tých, ktorí sa spájali s dedičstvom myslenia sv. Tomáš Akvinského – k metafyzike, hľadajúcej odpovede na otázky o povahe vecí, ich príčine a účeli existencie. Tomistický prístup tak predstavuje budovanie filozofických koncepcií, ktoré sú založené na metafyzických zásadách. Tento trend môžeme vidieť aj vo filozofii Karola Wojtylu. Pri formulovaní antropologických alebo etických tvrdení sa Wojtyla riadil predovšetkým metafyzickými, konkrétne tomisticko-realistickými východiskami. Wojtylov personalizmus bol teda silne zviazaný s tomistickou filozofiou, o čom sám hovoril vo svojich článkoch²¹.

Co znamená realistická perspektíva podľa tomistov? Predovšetkým je to taký prístup, ktorý ide za predmetné koncepcie filozofického poznania. Skutočnosť ako taká má byť predmetom filozofického myslenia. Mieczysław A. Krapiiec to vysvetľuje takto: „Naša filozofická analýza sa začína analýzou samotného bytia, a nie analýzou zrejmých, fenomenologicky chápaných, vecí“²². Tomizmus stojí viac v opozícii voči idealistickým teóriám (epistemologický idealizmus), ktoré zo samotnej idey – pojmu, našich predstáv o predmete, urobili predmet filozofickej špekulácie. Úlohou filo-

²⁰ KUPCZAK OP, *W stronę wolności...*, s. 42-43.

²¹ Karol WOJTYŁA, „Personalizm tomistyczny”, *Znak* 5 (1961): 664-674.

²² Mieczysław A. KRAPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: RW KUL, 1985, s. 231.

zofa nie je konštruovanie ideálneho sveta, sveta vecí len možných, a preto nie reálnych. Jeho prvoradou úlohou je zamýšľať sa nad reálne existujúcim svetom, nad skutočnosťou, ktorá jestvuje mimo nášho vedomia. Tomizmus vystupuje proti idealistickým koncepciám, ktoré neberú ohľad na jednu z hlavných zásad epistemologického realizmu, ktorej podstatu môžeme vyjadriť nasledovne: „z reálneho do možného (ideálneho) je možný prechod, ale naopak, z ideálneho do reálneho, už nie” (tomizmus to v latinčine formuluje takto: *a posse ad esse non datur illatio*). Predmetom ľudského, a zároveň filozofického poznania, je reálne existujúce bytie, inými slovami skutočnosť, a nie ľudské myslenie o skutočnosti²³.

Tohto prístupu sa podobne na svojej filozofickej ceste pridržal aj Karol Wojtyła. V diele *Lublinské prednášky (Wykłady lubelskie)*, v ktorom uvažoval o základných etických otázkach, polemizoval s idealizujúcou filozofiou Immanuela Kanta a fenomenológiou Maxa Schelera, pri ktorom sa začal aj jeho odklon od realistickej filozofie v aristotelovsko – tomistickom zmysle. Vyjadril to nasledujúcimi slovami: „*Od Schelera, podobne ako od mnohých ďalších moderných mysliteľov, vedie cesta ku Kantovi. Ak podľa súčasného fenomenológa etická hodnota nemôže stanoviť reálny predmet osoby, tak je to preto, lebo Kant, podrobujúc kritike celú filozofiu bytia, vo svojom myslení pretrhol vzťah so skúsenosťou, ktorá zahŕňa ako obsah, tak aj štruktúru. Prečo by malo vadiť, že aristotelovsko – tomistická filozofia bytia tento prístup realizuje pomocou analogických pojmov, ktoré sú rovnako presné na porozumenie celej skutočnosti? A na čo by sa mala používať domnelá intelektuálna presnosť, ak intelekt, ktorý na základe svojho prirodzených možnosti, aj tak nemôže uchopiť celú skutočnosť, alebo prečo by sa „ja” malo chápať len ako „skryté”, ako sme to videli na kantovskom a schelerovskom príklade etického prežívania? V tejto práci [t. j. Lublinských prednáškach – A. M., S. G.] nám ide o vlastný obsah a zároveň celostnú štruktúru etického prežívania ako jednoduchého, základného faktu skúsenosti. Na základe vyššie uvedeného skúmania môžeme tvrdiť, že **iba metóda filozofie bytia je v takomto prípade schopná vedeckej objektivizácie obsahov a zachytenia celostnej štruktúry skúsenosti** [zvýraznenie A. M., S. G.]. A preto, bez popierania významu empiricko – indukčných vied, prichádzame k zásadnému presvedčeniu, že nie je možné zodpovedne skúmať všetky fakty etického života odtrhnuté od filozofie bytia²⁴.*

Vo svojej výskumnej praxi prevzal z aristotelovsko – tomistickej realistickej filozofie kategoriálny aparát. V jeho textoch nájdeme také pojmy

²³ Mieczysław A. KRAPIEC, *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin: RW KUL, 2000, s. 211.

²⁴ Karol WOJTYŁA, *Wykłady lubelskie*, Lublin: TN KUL, 1986, s. 73.

ako je substancia a akcident, prípadne uskutočnenie a možnosť. Tie mu poskytovali nástroje na poznanie ako prírodnej, tak aj spoločenskej skutočnosti.

Tomizmus rovnako vplýval aj na Wojtylov prístup k epistemologickým otázkam, zvlášť vo vzťahu k pravde. Tento aspekt veľmi úzko spájal s etickou problematikou. Epistemologický pohľad podľa neho implikuje určitý etický prístup, či už na úrovni všeobecnej alebo spoločenskej etiky, ktorého príkladom môže byť tzv. *etika médií* alebo *etika medzinárodných vzťahov*.

V aristotelovsko – tomistickej filozofii môžeme o pravde hovoriť na dvoch úrovniach: na úrovni ontologickej a logickej (kognitívnej). V ontologickom zmysle sv. Tomáš Akvinský sformuloval ontologickú zásadu, v zmysle ktorej „bytie“ a „pravdivé bytie“ sú zameniteľnými hodnotami. V pôvodnom latinskom origináli táto zásada zneje: *ens et verum convertuntur*. To, čo existuje je pravdivé, a ak hovoríme o bytí, tak hovoríme o pravdivom bytí²⁵. Podstatou pravdy však nie je naše poznanie, ale bytie – predmet aktuálneho alebo potenciálneho poznania²⁶. Poznanie je jedine výsledkom pravdy – *cognito est qui dam veritatis effectus*²⁷.

Tomáš Akvinský sa opieral o dve ontologické zásady sformulované už v staroveku. Menovite išlo o zásadu totožnosti a zásadu negácie. Napriek tomu, že sa zdajú tautologické, sú hodnotné pre realistické metafyziky. Prvá z nich hovorí, že „bytie je bytím“ a vec je tým, čím je. Druhá tvrdí, že „bytie nie je nebytím“, čiže nie je svojím popretím. Nejde tu však o nejaké aprioristické myšlienky. Oba princípy sú v realistickej filozofii považované za primárne „čítanie“ skutočnosti ako reálne jestvujúcej. V poznaní si uvedomujeme to, že bytie je totožné so sebou samým, a že bytie sa v sebe samom nepopiera. V takomto chápaní sa vylučuje akýkoľvek spôsob interpretovania bytia (napr. hegelianizmus, marxizmus) ako vonkajšej protikladnej štruktúry²⁸.

Klasická definícia pravdy, nazývaná tiež definícia zdravého zmyslu (úsudku), sformuloval na základe úvah obsiahnutých v Aristotelovej Metafyzike Izaak ben Salomon (845 – 940), ktorý ju vyjadril ako „zhodu intelektu (poznania) s vecou (bytím)“. Túto definíciu domyslel sv. Tomáš Akvinský, ktorý tvrdil, že: *veritas est adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse quod non est*, čo sa pre-

²⁵ KRAPIEC, *Metafyzyka...*, s. 175.

²⁶ Étienne GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: PAX, 1998, s. 271.

²⁷ św. TOMASZ Z AKWINU, *De veritatae. O prawdzie*, Lublin: RW KUL, 2011, s. 24.

²⁸ KRAPIEC, *Poznawać czy myśleć...*, s. 275-279.

kladá: „pravda je zhoda intelektu s vecou, nakoľko intelekt vypovedá, že jestvuje to, čo jestvuje a nejestvuje to, čo nie je”²⁹.

Skúsenosť existencie bytia (takého aké je) zakladá podľa Tomáša Akvinského dôvod pravdy a determinuje pravdivosť poznania. Tu tkvie príčina, prečo sa tento prístup označuje ako zdravý zmysel (úsudok) – *sensus communis*. Vďaka zdravému zmyslu poznáme skutočnosť ako takú a vec skutočne pravdivo. Tento typ pravdivého poznania je všeobecný. V poznávajúcej praxi sa každý človek orientuje podľa zdravého zmyslu snažiac sa dosiahnuť poznávaný predmet. Wojtyła bol presvedčený o objektivnosti a realistickom charaktere ľudského poznania. Uznával fakt zakorenenia poznania v bytí, ale zároveň zdôrazňoval aj jeho tvorivý charakter. Avšak, to neznamená, že keď človek myslí, tak si vytvára „svet pojmov a súdov, ktoré sa odchyľujú od skutočnosti, prípadne sú od nej nezávislé”³⁰.

Tomizmus sa stal oporou pri riešení problému vzťahu medzi vierou a rozumom. Tomuto problému bola venovaná encyklika *Fides et ratio*, ktorá sa stal predmetom širokej filozofickej diskusie vo svete, a ktorá mala svojich zástancov i odporcov. Pápež vyzval nasledovať „cestu” vyznačenú sv. Tomášom, zdôrazňujúc komplementaritu filozofického poznania a poznania plynúceho z viery – Zjavenia³¹. Sú to poznania, ktoré sa nevyľučujú. Pravda rozumu nie je negáciou pravdy viery, a naopak, pravda viery nie je negáciou pravdy rozumu. Ján Pavol II. dal tejto tomistickej symbióze viery a rozumu nasledovný výraz: „Viera a rozum (*Fides et ratio*) sú ako dve krídla, na ktorých ľudský duch stúpa ku kontemplácii pravdy”³².

Okrem toho, tomistická filozofia položila základy aj pre diagnostikovanie a morálne hodnotenie súčasnej sociálnej a politickej reality. V druhej polovici 19. storočia tento jej potenciál uskutočnil pápež Lev XIII. Tomizmus mu poskytol nové argumenty v intelektuálnom diskurze s ideologickými a politickými protivníkmi, predovšetkým s antiklerikálnym modernizmom a marxizmom. Na základe ontologických a antropologických predpokladov tomizmu, predovšetkým na základe presvedčenia reality sveta a telesno – duchovnej (hylemorfistickej) existencie človeka, Lev XIII. vytvoril modernú sociálnu náuku cirkvi, ktorá bola odpoveďou katolíckej cirkvi na výzvy, ktoré prinášala moderná industrializácia a s ňou súvisiace ateistické a materialistické ideológie³³.

²⁹ Św. TOMASZ, op. cit., s. 20 a 24.

³⁰ WOJTYŁA, *Personalizm tomistyczny...*, s. 670.

³¹ Pozri: Alasdair. MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities*, London: Continuum International Publishing, 2009, s. 167.

³² JAN PAWEŁ II, *Encyklika Fides et ration: Wprowadzenie*, in *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków : ZNAK, 2007.

³³ Pozri: Arkadiusz MODRZEJEWSKI, *Wstęp*, In: JOACHIM PECCI – LEON XIII, *Kościół i cywilizacja*, Łódź: AHE, 2010, s. 9-10.

Tejto cesty sa pridržal aj Karol Wojtyła – pápež Ján Pavol II. Tomistická perspektíva sa stala základom pre jeho sociálne učenie, ako tomu bolo u pápeža Leva XIII., a podobne aj u iných pápežov dvadsiateho storočia, vrátane koncilových Jána XXIII. a Pavla VI., na ktorých sa Ján Pavol II. často odvolával. Tomizmus bol už od svojho počiatku chápaný ako metodologická orientácia, ktorá sa na jednej strane opierala o intelektuálnu tradíciu a na strane druhej bola otvorená pre súčasné výzvy. Toto otvorenie pre súčasnosť neznamovalo, že by akceptovala súčasné intelektuálne výstrelky, ale skôr to, že jej išlo o hľadanie absolútnej pravdy pomocou realistickej metafyziky, ktorá bola postavená na koncepcii osoby.³⁴ V súčasnosti sa môžeme stretnúť aj s postmodernými interpretáciami myslenia sv. Tomáša, v ktorých sa však Tomášovo chápanie pravdy relativizuje. A so stratou absolútnych epistemologických základov sa celá tomistická tradícia rozkladá.³⁵ Samozrejme, toto nie je prípad Karola Wojtyły, ktorý bol silne prepojený s tradične chápaným tomizmom, ale ktorý však neprijímal úplne a bezpodmienečne. Podľa neho tradičný tomizmus nevenoval dostatok pozornosti skúmaniu rôznych predmetných aspektov ľudského života, čo neskôr našiel vo fenomenológii.

Tomizmus Karolovi Wojtyłovi utváral antropologické, ale aj etické názory, hoci medzi fenomenológmi nájdeme tvrdenia, že ho formovala fenomenológia Maxa Schelera³⁶. To samozrejme nie je nepravdivé tvrdenie, ale neúplné, lebo redukuje Wojtyłovo jedinečné chápanie sveta len na jeden aspekt. Tento aspekt je dôležitý, ale skôr ako doplnok k jeho filozofii, a nie ako alternatíva. Koncepcia človeka, ako ju nájdeme v práci budúceho pápeža, je odrazom názorov sv. Tomáša Akvinského. Karol Wojtyła prijal od neho hlboké presvedčenie, že človek je telesno – duchovná jednotka. Obohatilo ho aj tomistické zdôrazňovanie ľudskej skúsenosti, v ktorej môžeme nájsť vplyvy fenomenológie, ako aj jeho ranú intelektuálnu formáciu, ktorá bola spojená so štúdiami mystiky sv. Jána od Kríža. Wojtyłova antropológia, ako už uviedol Buttiglione, je tomistická. V jednom zo svojich textov Karol Wojtyła zdôraznil „veľmi aktuálnu potrebu konfrontovať metafyzický koncept osoby, s akým sa stretávame u sv. Tomáša, prípadne v tomistických tradíciách, s celostnou skúsenosťou človeka. Na takejto ceste sa široko otvárajú možnosti poznania, na základe ktorých *Anjelský doktor* vytvoril svoju metafyzickú koncepciu. Pri tomto skúmaní sa odкрýva veľké bohatstvo obsiahnuté v týchto zdro-

³⁴ WOJTYŁA, *Personalizm tomistyczny...*, s. 664.

³⁵ Na štúdium môže byť zaujímavá a inšpirujúca práca Tadeusza BARTOSIA *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: WAB, 2010.

³⁶ Pozri: Andrzej PÓŁTAWSKI, *Fenomenologiczne podstawy etyki według Karola Wojtyły*, In: *Postęga myślenia...*, s. 33-40.

joch ako aj ich možnosti čerpania. Tak isto poukazuje na veľký potenciál v konfrontácii so súčasným myslením, a najmä, čo je jeho neoddeliteľnou súčasťou, na vzťah k pravde o skutočnosti³⁷. Ako tomista bol Wojtyła presvedčený, že telo a duša sú konštitutívnymi a neoddeliteľnými súčasťami nášho bytia. V oddelení týchto dvoch súčastí človeka spočíva vážna antropologická chyba, o ktorej už ako vrcholný predstaviteľ katolíckej cirkvi veľaokrát hovoril vo svojich homíliách, encyklikách a iných pápežských dokumentoch, a ktoré boli častokrát antropologickými a etickými prednáškami³⁸. S osobitným zameraním sa venoval polemike s materialistickým a ateistickým marxizmom, ktorý redukoval človeka na úroveň materiálne – biologického bytia.

Ako správne poukazuje jeden z interpretátorov Wojtyľovho filozofického myslenia, napriek tomu, že tomizmus je základom pre jeho antropologický a etický systém, Wojtyła si plne uvedomoval, že filozof je povinný hľadať pravdu prostredníctvom skúseností svojej vlastnej dejinnej epochy. Z tohto dôvodu nemôže nekriticky preberať výroky Tomáša Akvinského, ktoré zazneli pred siedmimi stovkami rokov, ale musí sa snažiť vybudovať novú filozofickú syntézu, ktorá mu umožní plne pochopiť a vyjadriť ako moderný svet, tak aj moderného človeka³⁹. Z tohto dôvodu Wojtyľova reflexia vedie k fenomenológii, ktorá môže byť doplnkom k tomizmu, najmä s myšlienkou intencionálne zameraného vedomia.

Inšpirácia fenomenológiou Maxa Schelera

Karol Wojtyła sa s fenomenológiou stretol počas svojich skúmaní etického systému Maxa Schelera. Išlo o habilitačnú prácu, ktorá bola venovaná tomuto filozofovi. Treba však povedať, že fenomenologická metóda bola prítomná už aj v jeho skorších prácach, osobitne v jeho dizertačnej práci venovanej mystickému mysleniu sv. Jána od Kríža. Predsa len, až stretnutie s etickým systémom Maxa Schelera otvorilo Wojtyľu pre fenomenológiu a v jeho vedeckej práci bol zahájený proces k plnej „uvedomenej fenomenológii“. Pravdepodobne nie bez vplyvu na Wojtyľov výber témy habilitačnej práce bola aj intelektuálna atmosféra, ktorá vládla v tom čase v Krakove. Jagelonská univerzita sa stala dôležitým centrom fenomenologického myslenia, a to najmä vďaka Romanovi Ingardenovi (1893 – 1970), jednému z najdôležitejších fenomenológov študujúcich u samotného Edmunda Husserla (1859-1938)⁴⁰.

³⁷ Karol WOJTYŁA, *Osobowa struktura samostanowienia*, In: Idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL, 2000, p. 432.

³⁸ KUPCZAK OP, *W stronę wolności...*, p. 43.

³⁹ POKRYWKA, *op. cit.*, s. 31.

⁴⁰ MERECKI SDS, *Źródła filozofii Karola Wojtyły...*, s. 86-87.

Karol Wojtyła našiel vo fenomenologickej filozofii odpovede, ktoré boli schopné reagovať na výzvy, pred ktorými stál svet, Európa, katolícka cirkev v druhej polovici 20. storočia. Tomistická tradícia bez zohľadnenia fenomenologického aspektu nebola schopná čeliť týmto výzvam, ktorá bola navyše upriamená na stranu objektu. Pre aristotelovsko – tomistickú koncepciu bolo charakteristické kozmologické videnie sveta a človeka, v ktorom sa človek redukoval, aj keď nie v materialistickom napríklad v marxistickom zmysle. Wojtyłovi išlo o hľadanie takej filozofie, ktorá by zohľadňovala nové problémy a zároveň by vysvetlila subjektovo – prežívajúci aspekt skutočnosti, ktorý by poukázal na to, že v človeku je aj niečo neredukovateľné, čiže jeho osobný rozmer⁴¹.

Karol Wojtyła chápal fenomenológiu takým spôsobom, ktorý bol charakteristický pre Romana Ingardena a Max Schelera, teda ako metódy, ktorá môže byť použitá ku skúmaniu rôznych aspektov skutočnosti, vrátane morálnej problematiky. O skutočnosti a morálke odmietol pojednávať v rámci nejakého filozofického systému⁴².

Fenomenológia navyše nie je jednoliata filozofické hnutie. Jej program možno zhrnúť Husserlovým heslom „späť k veci.“ Fenomenologická metodológia kladie dôraz na opis ľudskej skúsenosti, teda toho, čo sa nám prezentuje vo vedomí, našej skúsenosti a samotného prežívania. Opis skutočnosti z hľadiska fenomenológie začína bezprostrednou skúsenosťou konkrétneho subjektu, ktorú vyčerpávajúcím spôsobom opísal Wojtyła vo svojom *opus magnum*, antropologickom diele *Osoba a čin (Osoba i czyn)*⁴³.

Podľa Karola Wojtyły fenomenologická metóda je užitočná najmä pre etiku. Jej použitie umožňuje úplné pokrytie našich skúseností, vrátane jeho morálneho aspektu. Bol presvedčený, že vďaka nej bude analýza etických faktov jasnejšia a jednoduchšia. A tak, cez skúsenosť človeka v jeho morálnej dimenzii, môžeme objaviť podstatu človeka a ľudstva. Ako načrtnol v jednom zo svojich článkov: „človek sa prežíva a prichádza k sebe prostredníctvom morálky, ktorá vytvára špecifický základ pre porozumenie človeka ako takého“⁴⁴. Etické prežívanie je spojené s reálnou činnosťou človeka, ktorá robí prežívanie etické a zmysluplné. Iba v konkrétnej činnosti naše činy môžeme definovať ako morálne alebo nemorálne⁴⁵.

Je potrebné poznamenať, že hoci Karol Wojtyła prijal fenomenologické predpoklady, na druhej strane svoj systém etiky postavil do opozície

⁴¹ PÓLTAWSKI, *Po co filozofować...*, s. 235.

⁴² POKRYWKA, op. cit., s. 31-32.

⁴³ Karol WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, In Idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologizm*, Lublin: TN KUL 2000, s. 56 *passim*.

⁴⁴ Karol WOJTYŁA, „Problem doświadczenia w etyce”, *Roczniki Filozoficzne* 17 [2] (1969): 19.

⁴⁵ PÓLTAWSKI, *Po co filozofować...*, s. 200.

voči systému Maxa Schelera. Schelerovi vyčítal prílišné odpojenie od Kantovho etického normativizmu, ktorého dôsledkom bolo nadmerné zamera-
nie sa na emócie a hodnoty, a znižovanie významu svedomia v morálnych
skúsenostiach, čo bolo pre Wojtylu neprijateľné⁴⁶.

Schelerove úvahy kladú dôraz na stránku emocionalizmu, čím *de facto* dochádza k porušeniu fenomenologických východísk. Emócie totiž
eliminujú charakter vedomých ľudských činov. Ak sa osoba v morálnej
oblasti riadi emóciami, tak jeho racionálnosť zostane značne obmedze-
ná, ak nie úplne potlačená. V tomto zmysle sa to dotýka aj antropologic-
kej oblasti. Emocionalizmus redukuje základy ľudského chápania člove-
ka ako osoby - *rationalis naturae*. Filozofia Schelera môže byť v podstate
nazeraná ako iracionalistická⁴⁷.

Silné zakorenenie v aristotelovsko – tomistickej tradícii nedovoľova-
lo Wojtylovi ísť v smere emocionalizmu Maxa Schelera. Bol presvedčený
o správnosti objektivistického a racionalistického stanoviska sv. Tomá-
ša Akvinského, ktorý morálne hodnoty ľudských činov spájal s hľada-
ním objektívneho dobra. U Schelera morálne hodnoty nie sú absolútne
a racionálne. Morálka sa viaže na prežívanie samotnej morálnej hodnoty,
ktorá určuje subjekt, a ktorá sa orientuje predovšetkým emocionálnymi
prežívami.

Dôsledkom prežívania hodnôt v schelerovskom zmysle, ako pozname-
nal Wojtyla, je zničenie objektívnej pravdy o dobre. A ako dodáva: „to sa
zdá byť v rozpore so skúsenosťou a v rozpore so skutočnosťou: podstata
morálneho života nie je samotné << prežívanie >> hodnoty (alebo dokonca
dobra), ale len << prežívanie >> pravdy o tomto dobre, ktorá určuje pred-
met činnosti, a ktorá sa v tejto činnosti realizuje“⁴⁸.

Napriek tomu, že Wojtyla kriticky hodnotí etický systém Maxa Sche-
lera, fenomenologickú metódu neodmieta. Vo všeobecnosti sa dištanco-
val len od toho, čo bolo u samotného Schelera „ne-fenomenologické“, čiže
od emocionálnych prvkov jeho systému. O tom, že fenomenológiu prijal,
svedčí aj nasledovné tvrdenie, s ktorým sa stretávame v jeho dizertačnej
práci „Zhodnotenie možnosti založiť katolícku etiku na základe etického
systému Maxa Schelera“:

„Hoci etický systém utvorený Maxom Schelerom nie je vhodný
na interpretáciu kresťanskej etiky, aj tak môže byť užitočný na vedeckú
prácu o kresťanskej etike. Uľahčuje nám, ako na úrovni javiacej, tak aj

⁴⁶ WOJTYŁA, *Wykłady lubelskie...*, s. 25 *passim*.

⁴⁷ BUTTIGLIONE, *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 100 a 370-371.

⁴⁸ Karol WOJTYŁA, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*, In: JAN PAWEŁ II, *Zagadnienia podmiotu moralności...*, s. 377.

skúsenostnej, analýzu etických faktov”⁴⁹. V tomto ohľade Wojtyła uznal rolu hodnôt, ktorá v Schelerovom systéme odkrývala prvotné významy, a ktorá stanovila konštitutívne prvky morálky ako takej. Napriek tomu, že Karol Wojtyła staval na objektivistických pozíciách, bol proti ich jednostrannému chápaniu, jednoznačne uznával, že hodnoty určujú naše vnútorné morálne prežívanie.

Hodnoty určujú čo je morálne dobro a čo je zlo. Samozrejme, morálne dobro predstavuje pozitívnu hodnotu, ktorá je hierarchicky vyššie, zatiaľ čo morálne zlo je negatívne a hierarchicky nižšie. Človek, ktorý zakúša dobro alebo zlo, prežíva morálne hodnoty v ich vzájomnom prepojení. Fenomenologická metóda chápe a skúma morálne skúsenosti ako skúsenosti s hodnotami⁵⁰.

Wojtylov vzťah k etickému systému Max Schelera a fenomenológii môžeme zhrnúť nasledovne:

Skúmanie etického systému Maxa Schelera nás privádza k úvahe o nepopierateľnej úlohe fenomenologickej metódy v etických prácach. Rovnako však tieto skúmania nás presvedčajú, že kresťanský mysliteľ, a zvlášť teológ, ktorý sa riadi vo svojich prácach fenomenologickou metódou, nemôže byť len fenomenológom. Konzekventne, fenomenológia poukazuje na etické hodnoty, ktoré sa javia v prežívaní osoby „ako umožňujúce“ činnosť, zatiaľ čo teológ – etik skúma etické hodnoty tej istej ľudskej činnosti vo svetle objektívnych pravidiel⁵¹.

Tieto slová sa zdajú byť najlepšou charakteristikou Wojtylovho vzťahu k fenomenológii, osobitne k jej schelerovskému chápaniu. Wojtyła je intelektuálne zviazaný s dedičstvom Aristotela a sv. Tomáša Akvinského. Fenomenológia je vo svojej realistickej podstate doplnením aristotelovsko – tomistickej tradície. To umožnilo Wojtylovi uvedomiť si dôležitosť skúsenosti vo filozofických štúdiách. Vďaka fenomenologickej metóde, ktorá sa opiera o metafyzický realizmus tomizmu, vzniklo už aj spomínané ťažiskové dielo Karola Wojtyły – *Osoba a čin*.

Záver

Na svete je málo intelektuálov, ktorí sú pripravení vytvoriť veľké teoretické syntézy. Myslitelia, ktorí sa častokrát predčasne uzamkli vo svojich filozofických, teologických alebo politických koncepciách, sú odsúdení na ideologizáciu, čo vedie k intelektuálnemu fanatizmu.⁵² Takýto postoj

⁴⁹ WOJTYŁA, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej...*, s. 186.

⁵⁰ Ibidem, s. 187.

⁵¹ Ibidem, s. 189-190.

⁵² Pozri: Miloš LICHNER: *Povaha a riziká fundamentalizmu*. *Studia Theologica* 15 (1), (2013): 135-156.

v žiadnom prípade nebol identifikovaný u Karola Wojtyły. Wojtyła dokázal zrelým a vedomým spôsobom kombinovať dve veľké európske tradície filozofie: tomizmus a fenomenológiu, ktoré boli všeobecne považované za protikladné koncepcie. Na základe ich syntézy Wojtyła dokázal vytvoriť originálnu antropologicko – etickú koncepciu človeka.

Na vyriešenie dilemy, či je Wojtyła viac tomista ako fenomenológ, by sme mohli použiť aj vyhybavú odpoveď. V našom príspevku sme však jednoznačne poukázali, že je viac na strane tomizmu, poukazujúc pritom na Wojtylove diela z realistickej filozofie bytia. Nie je to však „ortodoxný“ tomizmus. Wojtyła ako tomista môže byť považovaný za fenomenologického tomistu, za fenomenológa uprostred tomistami. Stručne a výstižne vyjadril Wojtylovu väzbu medzi tomizmom a fenomenológiou Rocco Buttiglione, ktorý je jedným z najvýznamnejších odborníkov a komentátorov Wojtylovej filozofie. V úvode jedného vydania knihy *Osoba a čin* napísal, že: „Metafyzická tomistická antropológia je tu stále a všeobecne ako nejaká základná hypotéza, ktorá je verifikovaná prostredníctvom fenomenologických analýz, a ktorá – z druhej strany – neustále tieto analýzy kontroluje, čo jej umožňuje dosiahnuť väčšiu hĺbku“⁵³.

Nesmieme zabúdať na prvú teologickú inšpiráciu, ale zároveň aj filozofickú, ktorou bola mystika sv. Jána od Kríža. V nej môžeme vidieť nielen *profenomenológiu*, alebo ako niektorí chcú „nevedomú fenomenológiu“, ale tiež ohlásenie novej veľkej tomisticko – fenomenologickej syntézy, prípadne stretnutia filozofie objektu a subjektu.

Bibliografia

- BARTOŚ, T.: *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*, Warszawa: Sic!, 2008.
- BUTTIGLIONE, R.: *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010.
- GILSON, E.: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: PAX, 1998.
- GÁLIK, S.: *Duchovný rozmer krízy súčasného človeka*, Bratislava: Iris, 2010.
- JAN PAWEŁ II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków: WAM 1996.
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika Fides et ratio: Wprowadzenie*, in *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków : ZNAK, 2007.
- KOWALCZYK, S.: *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin: KUL, 2010.
- KRAPIEC, M. A.: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: RW KUL, 1985.

⁵³ Rocco BUTTIGLIONE, *Kilka uwag o sposobie czytania Osoby i czynu*, In K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz...* s. 15.

- KRAPIEC, M. A.: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin: RW KUL, 2000.
- KUPCZAK, J.: *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków : M-Znak 1999.
- KUPCZAK, J.: *Źródła myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II*, In *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, vol. 9, ed. KUPCZAK, J., RADZIECHOWSKI, D.: Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2011.
- LICHTNER, M.: *Povaha a riziká fundamentalizmu*. *Studia Theologica* 15 (1), (2013).
- MACINTYRE, A.: *God, Philosophy, Universities*, London: Continuum International Publishing, 2009.
- MERECKI, J.: „Źródła filozofii Karola Wojtyły”, *Ethos* 76 (2006).
- MODRZEJEWSKI, A.: *Wstęp*, In: JOACHIM PECCI – LEON XIII, *Kościół i cywilizacja*, Łódź: AHE, 2010.
- POKRYWKA, M.: *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksja nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, Lublin: KUL, 2000.
- PÓLTAWSKI, A.: *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- TOMASZ Z AKWINU, *De veritatae. O prawdzie*, Lublin: RW KUL, 2011.
- WOJTYŁA, K.: *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, *Znak* 6, no. 1-2 (1951).
- WOJTYŁA, K.: *Personalizm tomistyczny*, *Znak* 5 (1961).
- WOJTYŁA, K.: *Problem doświadczenia w etyce*, *Roczniki Filozoficzne* 17 [2] (1969).
- WOJTYŁA, K.: *Wykłady lubelskie*, Lublin: TN KUL, 1986.
- WOJTYŁA, K.: *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków: Wydawnictwo Ojców Karmelitów Bosych, 1990.
- WOJTYŁA, K.: *Osobowa struktura samostanowienia*, In: *Idem, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL, 2000.
- WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*, In *Idem, Osoba i czyn oraz inne studia antropologizm*, Lublin: TN KUL 2000.
- WOJTYŁA, K.: *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schellera*, In: *JAN PAWEŁ II, Zagadnienia podmiotu moralności*, Lublin: TN KUL 2001.

Udalosti predchádzajúce tzv. Veľkému prešovskému soboru - 28. apríla 1950

IVAN MOLČÁNYI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej, Lublin, Poľsko

Abstract: *65 years have passed since the so-called Prešov Synod (Sobor), which is a landmark in the history of the Byzantine-Catholic Church in our territory. On April 28th, 1950 the Byzantine-Catholic Church was outlawed, banned, abolished. In this article I want to point out to the fact that the so-called Great Synod was not a single-use and incidental action, but a result of a detailed and elaborate strategy of the Communist regime, assisted by the Orthodox Church. After the seizure of power by the communists in Czechoslovakia one of the main goals was to liquidate the Catholic Church. As a prototype was to be used the liquidation of the Byzantine-Catholic Church by converting it into the Orthodox Church. It was done previously in various countries under the political influence of the Soviet Union – first in Ukraine, then in Romania, in Transcarpathian Ukraine, and finally in Czechoslovakia.*

Keywords: *Synod (Sobor), communism, Byzantine- Catholic Church, persecution of the Church, conversion to the Orthodox Church, year 1950, liquidation of the Byzantine-Catholic Church.*

Dvadsiate storočie prinieslo ľudstvu neobyčajný vedecko-technický pokrok. Vynašli sa dosiaľ nevidané prostriedky tak masovokomunikačné, ako i dopravné, spravil sa obrovský pokrok v medicíne, či v zbrojárskom priemysle. Toto storočie vedecko-technickej revolúcie však možno nazvať aj storočím zločineckým.

Zažilo dve svetové vojny. Len v tej druhej v rokoch 1939-1945 zahynulo viac ľudí, ako vo všetkých vojnách doposiaľ dohromady. Páchali sa rôzne krivdy a neprávosti. Predovšetkým Európa - nositeľka modernej

filozofie a pokroku sa v dvadsiatom storočí zmietala pod viacerými krutovládami.

Jednou z nich bol aj marxizmus-leninizmus, po nej pokračoval stalinizmus. Tento filozofický smer vyhlásil vojnu Bohu. Vodca Veľkej októbrovej socialistickej revolúcie Vladimir Iljič Lenin a šíriteľ myšlienok Marxa a Engelsa a jeho komunistická strana mali na náboženstvo a cirkvi jednoznačný názor: *Proti náboženstvu musíme bojovať. To je abeceda každého materializmu, teda i marxizmu.*¹

Vytýčený smer - boj proti akémukoľvek náboženstvu, boj proti akejkolvek cirkvi chceli využiť a napokon aj využili cirkev pravoslávnu. Pod heslom „rozšíriť a upevniť“ sa im podarilo zlikvidovať gréckokatolícke únie v nimi ovládaných krajinách. Tie v tom čase boli a v súčasnosti po obnovení opäť sú podriadené rímskemu biskupovi, pápežovi - „odvekému“ nepriateľovi komunistov.

O výsledku druhej svetovej vojny bolo rozhodnuté už dávno pred jej ukončením. Sféry vplyvu veľmocí sa rozdelili, dohodlo sa na postupe oslobodzovania jednotlivých území i na povojnovom usporiadaní Európy. Na základe dohôd veľmocí v Jalte povojnové Československo pripadlo do sféry vplyvu Sovietskeho zväzu.

Opäť sa objavila slovanská idea. Jej iniciátorom a formovateľom novej podoby sa stal Ruský národ. *Slovania sa začali zjednocovať aj hospodársky a politicky, pričom do popredia sa dostávala nová ideológia, ktorá riadila tak politiku, hospodárstvo, ako aj kultúru.*²

Vývoj situácie v obnovej Československej republike začal smerovať ku komunizmu pod sovietskou nadvládou. Štátna politika boja proti katolíckej cirkvi mala niekoľko priorít. Predovšetkým podrobenie cirkvi štátnemu dohľadu a kontrole. Boli zriadené dva štátne cirkevné úrady Štátni úrad pro věci církevní a Slovenský úrad pre věci cirkevné - cirkevné oddelenia, cirkevní tajomníci na národných výboroch, do biskupských konzistórií boli dosadení štátni zmocnenci.

*Všetky tieto inštitúcie boli najdôležitejšími nástrojmi moci k podriadeniu cirkvi štátu. Rovnakému účelu slúžil i zákon o hospodárskom zabezpečení cirkví, ktorý z kňazov učinil fakticky štátnych zamestnancov platených zo štátneho rozpočtu a podľa smerníc vlády a cirkevným inštitúciám odňal akúkoľvek možnosť zasahovať do platových záležitostí kňazov.*³

1 FEDOR, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945-máj 1950*. 1. vydanie. Košice. 1993. s. 62

2 Tamže, s. 13

3 BULÍNOVÁ, Marie -JANIŠOVÁ, Milena - KAPLAN, Karel (eds.): *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951*. Edice dokumentů. Svazek I. Církevní komise ÚV KSČ („Církevní šestka“). Duben 1949-Březen 1950. Praha-Brno Doplněk. 1994. s.9

Inou formou nátlaku na kňazov bolo udeľovanie tzv. štátneho súhlasu pre vykonávanie kňazského úradu štátnymi orgánmi. Bez neho bolo vykonávanie kňazských funkcií protizákonné. Štátny úrad, ktorý povolenie udeľoval a odoberal, pritom nebol viazaný stanoviskom cirkevného hodnostára.

Uvedené opatrenia a činnosť štátnych inštitúcií pôvodný zámer, t. j. štátny dozor nad cirkvami, presahovali; štátne úrady prevzali niektoré doposiaľ výlučné právomoci cirkevných inštitúcií, prenikli do cirkevnej organizácie a rozrušili jej štruktúru. Okrem dennej kontroly úradov boli kňazi a ich predstavení pod stálym dohľadom Štátnej bezpečnosti i miestnych funkcionárov KSČ.⁴

Stále rastúci vplyv Moskvy bol citeľný a mal za následok aj zintenzívnenie šírenia pravoslávia. Už v roku 1946 Moskva vyslala do Prahy za pravoslávneho metropolitu exarchu Jeľeferija Voroncova. Ten začal za podpory štátu organizovať silnú protigréckokatolícku kampaň.

Na obranu proti tejto propagande náš biskup Gojdič v pôstnom období v roku 1947 započal rozsiahlu misijnú akciu. Rozoslal do najviac ohrozených farností rehoľníkov a horlivých kňazov, aby bránili katolícku vieru. V jednom zo svojich pastierskych listov napísal:

Máme jasné dôkazy, že medzi našimi veriacimi účinkujú rôzni agitátori, ktorí svojimi sľubmi chcú vytrhnúť našich veriacych z gréckokatolíckej cirkvi. Ako odpoveď na takéto prísluby dávame Vám príklad kresťanov prvých troch storočí, ktorí boli ochotní obetovať nielen svoj majetok, ale aj život, trpezlivo znášajúc ťažké mučenie. Oni vedeli, že večné šťastie je hodné každej obety.⁵

Biskup Gojdič považoval za hlavné úlohy tohto obdobia zjednotenie kňazov a obranu pred šíriacim sa boľševizmom a pravoslavím. Snažil sa to vykonávať udržiavaním neustálych kontaktov s kňazmi i veriacimi. Uskutočňoval pastoračné návštevy v ohrozených farnostiach, rozosielať pastierske listy, rozširoval misijné dielo a podporoval duchovné cvičenia kňazov a laikov. Vsestranne rozvíjal a zveľaďoval svoju diecézu, zriadil sirotinec, gréckokatolícke ruské reálne gymnázium, chlapčenské alumnium, rozšíril dievčenský internát, povolal do eparchie sestry služobnice Nepoškvrnenej Panny Márie, úzko spolupracoval s rehoľou baziliánov.⁶

Gréckokatolícka cirkev v strednej Európe prešla v druhej polovici 20. storočia obdobím ťažkej skúšky. Sily ideológie spojené s komunisticko-ateistickým režimom, pri zneužití pravoslávnej cirkvi vytvorili mašinériu,

⁴ Tamže

⁵ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov. 1997. s. 20

⁶ Porov.: SZÉKELY, G. - MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. 1. vydanie. Košice. 1997. s. 24

ktorá mala gréckokatolíkov, t. j. uniatov, vymazať z povedomia ľudí. Cieľom bolo začleniť všetkých veriacich bez rešpektovania slobody rozhodnutia a použitím najkrutejších metód do východnej cirkvi, ktorá nie je v jednote s rímskym pápežom.⁷

Ešte pred likvidáciou gréckokatolíckej cirkvi v Československu boli zrušené únie v okolitých krajinách – na Ukrajine či v Rumunsku.

Druhá svetová vojna a prvé povojnové roky priniesli gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine ťažké rany. Keď v septembri 1939 obsadili Sovieti západnú Ukrajinu, hneď začali prenasledovať katolícku cirkev, ale zvlášť gréckokatolíkov (uniatov). Arcibiskupa latinského obradu z Lvova poslali do vyhnanstva. Proti metropolitovi gréckokatolíckej cirkvi Andrejovi Šepťickému sa neodvážili zasiahnuť, pretože sa obávali reakcie ľudu. O niekoľko dní nato obsadili Ukrajinu Nemci a na chvíľu bol pokoj. Potom sa však znovu vrátili sovietske vojská. V prvých mesiacoch sa Sovieti správali zdržanlivo. Mali v úmysle vzbudiť dojem, že sa v náboženských otázkach dosiahol nový postoj.

Aký však tento postoj bol v skutočnosti, ukázalo sa už zakrátko. Vo februári 1945 nastúpil nový pravoslávny patriarcha Alexej a čoskoro po svojej voľbe a inštalácii vyzval gréckokatolíkov, aby sa pripojili k ruskej pravoslávnej cirkvi. Znovuzjednotenie celej Ukrajiny s Ruskom si – podľa slov patriarchu – vyžadovalo obnovenie náboženskej jednoty: „*Zapri-
sahávam vás, bratia, zlomte okovy, ktoré vás viažu k Vatikánu. Navráťte sa urýchlene do náručia vašej pravej matky - ruskej pravoslávnej cirkvi.*“ A aby ten návrat mali uľahčený, všetci gréckokatolícki biskupi na západnej Ukrajine boli 11. apríla 1945 zatknutí.⁸

Kňazské semináre boli zatvorené a študenti teológie boli odvedení na výkon vojenskej služby. Mnoho profesorov teologickej fakulty z Lvova a tiež mnoho svetských i rehoľných kňazov zmizlo vo väzeniach. Proti zjednoteniu s pravoslávím sa gréckokatolícky klérus postavil s hrdinským odporom: asi 50% kňazov bolo zatknutých, asi 10% odišlo s vedomím hierarchie včas do exilu, asi 10% sa podarilo v skrytosti zriadiť „tajnú cirkev“. Okolo 30% kňazov prešlo pod tlakom na pravoslávie.⁹

V tom čase sa utvorila tzv. Centrálna iniciatívna skupina pre zjednotenie s pravoslávnu cirkvou, ktorú tvorili traja gréckokatolícki kňazi. Tí v spolupráci so štátnou mocou pripravovali tzv. Lvovský sobor.

⁷ Porov.: KRAJŇÁK, P.: *Skúška vernosti Bohu i pápežovi*, in: Slovo, časopis gréckokatolíckej cirkvi, ročník 39, číslo 19-20/2007, s. 20

⁸ Porov.: MIKLOŠKO, F.: *Nebudete ich môcť rozvrátiť. Z osudov katolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1943-89*. 1. vydanie. Bratislava. 1991. s.264

⁹ Porov.: tamže, s. 265

Legálni cirkevní predstavitelia gréckokatolíckej cirkvi (jeden metropolita a sedem biskupov) boli už od marca 1945 vo väzení. Aby sa sobor mohol javiť aspoň formálne ako kanonický, boli vo februári 1946 dvaja členovia iniciatívnej skupiny prijatí do pravoslávnej cirkvi a patriarchom moskovským a celej Rusi Alexijom povýšení na biskupov. Lenže týmto krokom sa stali vladykovia Michail a Antonij biskupmi pravoslávny, nie gréckokatolíckymi. Od tej chvíle už teda nemohli gréckokatolícku cirkev zastupovať, nie to ešte rozhodovať o jej likvidácii cestou „samorozpustenia“¹⁰.

Verní gréckokatolícki kňazi diecézy Lvov okamžite poslali protestný list predsedovi sovietskej vlády Molotovovi. Žiadali v ňom prepustiť zatknutých biskupov a spolubratov kňazov a dôrazne vystúpili proti Výboru za zjednotenie s pravoslávím a jeho „Výzve“: „Keďže sa celý ukrajinský národ spojil do jednotného štátneho celku, potom sa i jeho cirkev musí zjednotiť.“¹¹ Odvolávali sa pritom na sovietsku ústavu, ktorá zaručuje slobodu svedomia a kultu. Namiesto odpovede vláda o krátky čas vyhlásila, že z jej strany gréckokatolícka cirkev neexistuje.

V dňoch 24. a 25. február 1946 vysvätil pravoslávny kyjevský metropolita Antona Pelveckého a Michala Melnika zo spomínaného Výboru na návrat do pravoslavia za pravoslávnych biskupov. Nasledujúci mesiac - presnejšie 8.-10. marca zasadala vo Lvove „Synoda gréckokatolíckej cirkvi“. Nebol na nej prítomný žiadny gréckokatolícky biskup. Synoda vyhlásila pripojenie gréckokatolíckej cirkvi k pravoslávniu. Na druhý deň zasadania prijali Melnik a Pelvecký spolu s pravoslávny biskupmi Makáriom z Moskvy a Nestóriom z Mukačeva „odprisahanie latinskej herézy“ od 204 kňazov. V ten istý deň sa konala vo ľvovskej katedrále sv. Juraja pod vedením kyjevského pravoslávneho metropolitu slávnostná ďakovná bohoslužba za „znovuzjednotenie s pravoslávnu materskou cirkvou“.

V čase likvidácie mala Mukačevská eparchia 461 tisíc veriacich, 281 fár, 354 kňazov, 85 seminaristov, 8 kláštorov s 85 rehoľníkmi. 39-ročný biskup Teodor Romža odporoval všetkým pokusom o zjednotenie gréckokatolíckej cirkvi na Podkarpatskej Rusi s pravoslávím, preto bol násilne odstránený - zrazilo ho nákladné auto.¹² Zranenia členov posádky však neboli smrteľné, a tak ich najatí vrahovia začali mlátiť železnými tyčami. Prestali, až keď okolo prechádzala poštová dodávka, ktorá dopravila ťažko raneného biskupa i troch spolucestujúcich do nemocnice. Teodor Romža však neumieral, preto tajná polícia poslala agentku, ktorá mu, preobleče-

¹⁰ Porov.: HORŇAK, V.: *Prešovský gréckokatolícky sobor v roku 1950*. samizdat, s. 4-5

¹¹ Tamže

¹² Porov.: MIKLOŠKO, F.: *Nebudete ich môcť...*, s. 265-266

ná za ošetrovateľku, v noci na 1. novembra 1947 podala smrtiacu injekciu.¹³

Prenasledovanie katolíkov v Rumunsku sa začalo hneď v povojnových rokoch. V apríli 1948 boli zrušené novou ústavou článkom č. 27 všetky cirkevné školy. 17. júla 1948 vypovedala rumunská vláda konkordát uzavretý roku 1927 so Svätou Stolicou. 4. augusta 1948 bol publikovaný zákon „O všeobecných pravidlách náboženského života“. Niektoré jeho state stáli v rozpore s kanonickým právom. Medzi iným tiež zmenšil počet katolíckych diecéz na štyri (dve gréckokatolícke a dve latinského obradu). Koncom septembra 1948 pristúpila vláda ku konkrétnym krokom na likvidáciu gréckokatolíckej cirkvi.¹⁴

1. októbra 1948 bola v Cluji získaná skupina 38 gréckokatolíckych kňazov pre pravoslávie. Bol to „malý sobor“. Na ňom bola vydaná výzva k návratu do pravoslávia. Následne 21. októbra 1948 v Alba Julii bola zorganizovaná veľká verejná manifestácia návratu do pravoslávia. Bol tu prítomný aj patriarcha a jeho synoda. Táto manifestácia zodpovedala pojmu „veľký sobor“.¹⁵

Spomínané zhromaždenie tridsiatich ôsmich kňazov (bez prítomnosti jediného biskupa), ktoré sa nazvalo „Synodou“, prijalo 1. októbra 1948 vyhlásenie o návrate gréckokatolíckej cirkvi k ortodoxii. 21. októbra - práve v deň vyhlásenia Únie - sa v meste Alba Júlia konala slávnosť znovuzjednotenia.¹⁶

Všetci gréckokatolícki biskupi sa v tom čase jednoznačne postavili na odpor. Clujský biskup Msgr. Hossu exkomunikoval všetkých účastníkov spomínanej Synody. Koncom októbra, niekoľko dní po slávnosti v Albe Júlii, boli zatknutí všetci gréckokatolícki biskupi. Hneď nato oznámila vláda v Bukurešti, že gréckokatolícka cirkev prestala existovať a Národné zhromaždenie toto vyhlásenie aj uzákonilo. Všetky cirkevné zariadenia gréckokatolíckej cirkvi prešli do rúk ortodoxnej cirkvi.

Treťou oblasťou, kde bola gréckokatolícka cirkev likvidovaná, je Zakarpatsko. Najskôr sa 5. mája 1949 v Užhorode uskutočnila porada gréckokatolíckych duchovných, ktorí vyzvali obyvateľstvo k prechodu na pravoslávie. Bol to - „malý sobor“. „Veľký sobor“ sa uskutočnil 28. augusta 1949 v Mukačeve na odpustovej manifestácii. Bol na nej prítomný Makarij, arcibiskup ľvovský a ternopoľský i mukačevsko-užhorodský, predstaviteľ exarchu Ukrajiny a moskovského patriarchu - a iní.¹⁷

¹³ <http://www.zivotopisysvatych.sk/teodor-romza/>

¹⁴ Porov.: MIKLOŠKO, F.: *Nebudete ich môcť...*, s. 270-271

¹⁵ FEDOR, M.: *Z dejín...*, s. 196

¹⁶ MIKLOŠKO, F.: *Nebudete ich môcť...*, s. 271

¹⁷ Porov.: FEDOR, M.: *Z dejín...*, s. 196

Pred ukončením bohoslužieb predstavený Užhorodského katedrálneho chrámu protojereja Irineja Kontratoviča vyhlásil celému zhromaždenému ľudu, že týmto dňom zakončila svoju existenciu na Zakarpatskej Ukrajine cirkevná únia zakarpatského duchovenstva s Rímom.¹⁸

Nedá sa nevšimnúť, že všetky tieto akcie mali nielen rovnaký cieľ, ale aj prevedenie: na počiatku sa získala malá skupina kňazov, ktorí na „malom sobore“ vyhlásili prinavrátenie sa do pravoslávnej cirkvi a vyzvali ostatných kňazov a veriacich, aby sa k nim pridali. Následne na to sa zorganizoval „veľký sobor“, ktorým boli gréckokatolícke únie zrušené. Tento postup bol uplatnený aj u nás.

Je vhodnejšie používať trpný rod: „boli zrušené“, a nie činný: „sa zrušili“, pretože - ako to napokon uvidíme aj na udalostiach v Československu - tieto únie nerušili gréckokatolíci sami, ale mocensko-politické aparáty jednotlivých krajín v spolupráci s pravoslávnu cirkvou a tiež odpadlými, a teda už nie gréckokatolíckymi(!) kňazmi.

Ako bolo už vyššie spomenuté, cieľom komunistickej ideológie bola likvidácia cirkvi. Po nástupe k moci v roku 1948 začala sa vyostrovať situácia. 25. februára 1948 sa stalo jasným, že pre katolícku Cirkev nastáva čas veľkých skúšok. Otvorený konflikt s komunistami, ktorí sa zmocnili vlády, sa zdal byť nevyhnutný. Predseda vlády Klement Gottwald a generálny tajomník strany Rudolf Slánský už o niekoľko dní označili Cirkev za posledného a najnebezpečnejšieho nepriateľa režimu. Po 25. februári 1948 bolo teda celkom zjavným, že vláda sa chystá na frontálny útok proti katolíckej Cirkvi. Československý episkopát na konferencii 4. marca 1948 v Brne vo svojom liste ministrovi spravodlivosti Alexejovi Čepičkovi napísal:

„Poukazujeme na vážne prechmaty, s ktorými nemôžeme súhlasiť, lebo nimi bolo zasiahnuté do práv cirkevných; najmä pri násilnom zabraní cirkevných budov a ústavov, pri zbavovaní úradu kňazov, rehoľníkov a rehoľníč. Je i to nápadné, že bolo zastavené i vydávanie väčšiny katolíckych časopisov a prekáža sa účinkovaniu katolíckym spolkom.“¹⁹

V lete 1948 bola sformulovaná dlhodobá koncepcia boja s Cirkvou, ktorá obsahovala návrhy na riešenie náboženských otázok. Konečným cieľom bolo oddeliť Cirkev od Vatikánu a premeniť ju na národnú.²⁰

Predsedníctvo ÚV KSČ v apríli 1949 schválilo zásadnú zmenu oficiálnej štátnej politiky vo vzťahu k cirkvi: prechod od jednaní k boju. Konečným cieľom však stále zostávalo vytvorenie národnej katolíckej cirkvi. Vláš-

¹⁸ Porov.: tamže, s. 124

¹⁹ MIKLOŠKO, F.: *Nebudete ich môcť...*, s. 48-49

²⁰ Porov.: tamže, s. 11

da svojvoľne zasahovala do vnútorných záležitostí Cirkvi. V tlači, rozhlase a verejných prejavoch sa proti nej a jej predstaviteľom sústavne útočilo. Prebiehali takisto útoky na katolícke školy, spolky i tlač. Štát znížil náklady katolíckych novín a časopisov, prípadne ich úplne zrušil. Toto zrušenie bolo systematické, úmyselné, s cieľom donútiť Cirkev vydávať samizdaty, pracovať ilegálne.

Potvrďuje to aj záznam zo schôdze cirkevných tajomníkov akčných výborov NF konanej 13. apríla 1949 v Prahe:

*„Jedna zásada: Odo dneška nesmie cirkev a žiadny biskup dostať ani gram papiera, žiadna tlačovina nesmie byť vytlačená. My ich tým donútime, aby oni siahli po ilegálnej činnosti. O čo vlastne ide. Akonáhle im vezmeme legálnu činnosť, musia sa skrývať. Tým ich budeme demaskovať pred očami veriacich. Netrpieť žiadnu ilegálnu činnosť.“*²¹

Cirkev bola zákonom 46/48 Zb. zbavená zvyšku vlastníctva, avšak verejnosti táto skutočnosť nebola vysvetlená. Práve naopak, denná tlač sa snažila vzbudiť dojem, že Cirkev je stále finančne favorizovaná. Štát dokonca zakázal vykonávanie akýchkoľvek cirkevných zbierok.²²

Vyššie boli uvedené len niektoré príklady, ako štát zasahoval do záležitostí Cirkvi, ako jednal protiprávne a protiústavne. Z týchto krokov je možné vybadať, kam to malo viesť: postupne k úplnej likvidácii Cirkvi.

Taktika boja proti cirkvám sa premenila v niektorých prípadoch až do neuveriteľnej podoby a to dokonca proti samotnej pravoslávnej cirkvi, ako to uvádza Ján Babjak - súčasný prešovský arcibiskup a metropolita - vo svojej dizertačnej práci:

*„Mladé spoľahlivé komunistky dostali stranícky príkaz predstierať veľkú zbožnosť a vernosť pravoslávnej cirkvi, zoznámiť sa s mladými študentmi v prešovskom pravoslávnom seminári a potom sa s nimi zosobášiť. Po sobáši ako tajné členky komunistickej strany mali na svojich manželov-kňazov šikovne vplývať, urobiť z nich na začiatku „pokrokových mierových kňazov“, ktorí by vychvaľovali komunizmus ako uskutočnenie kresťanstva na spoločenskom poli, a potom ich postupne o ateizme presviedčať a ak to bude vyžadovať taktika strany, priviesť ich k otvorenému odpadnutiu a vystúpeniu z cirkvi.“*²³

V júni 1948 Klement Gottwald na zasadnutí ÚV KSČ naznačil, že v budúcnosti sa Cirkev môže stať základňou reakcie a pod rúskom nábo-

²¹ BULÍNOVÁ, Marie – JANIŠOVÁ, Milena – KAPLAN, Karel (eds.): *Církevní komise...*, s. 70

²² Porov.: tamže, s. 100

²³ BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ – Informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava. 1997. s. 90

ženstva sa v nej môže maskovať protištátna činnosť. Štát si bol vedomý, že je vo výhodnej situácii. Pri rokovaniach s biskupmi kládol nesplniteľné podmienky (napríklad žiadal, aby tí kňazi, ktorí sa previnili proti štátu, boli trestaní aj cirkevnými trestami). Získaval tým však len čas na to, aby pripravil podmienky na generálny útok. Tie podmienky boli od začiatku cieľavedome vytvárané. Represívny aparát sa ďalej budoval a orgány Národného Frontu dostávali stále novšie úlohy. Sledovali správanie sa kňazov, ba začali ich aj kategorizovať. Každý kňaz musel byť zaradený do niektorej z kategórií: úplne spoľahlivý s kladným vzťahom, apolitický alebo - reakčný. Ako sa neskôr ukázalo, bolo to z ich strany predvídateľné a použiteľné. Orgány NF mali sledovať aj púte, kázne, letáky, tlač, ba aj intenzitu náboženského života. Do akcií bola postupne vťahovaná aj bezpečnosť.

V roku 1949 prebiehala v celej republike tzv. Katolícka akcia, namierená však proti katolíckej Cirkvi. Bola s tým spojená aj podpisová akcia, v ktorej gréckokatolíci sa brali ako členovia jednej katolíckej cirkvi. Táto akcia proti cirkvi skončila však úplným fiaskom.²⁴

Vo februári 1950 zasadala aj tzv. cirkevná šestka ÚV KSČ, ktorej predsedal JUDr. Alexej Čepička. Rokovala o gréckokatolíckej otázke. Ako píše Jaroslava Radouchová vo svojej práci: Bolo rozhodnuté zahájiť akciu vysvetľovacou kampaňou v miestnej tlači a súčasne vo všetkých väčších obciach zakladať návratové výbory, ktoré by získavali veriacich pre prestup²⁵ - teda gréckokatolíkov do pravoslavia.

K celej veci veľa dodávať netreba. Ide tu o organický proces a súčasne aj o dôkaz, a to jednoznačný, že zlikvidovanie gréckokatolíckej cirkvi nebolo izolovaným aktom, aktom bez histórie. Ba máme tu aj argumenty o tom, že proces išiel zvrchu, a že ním nehýbali gréckokatolíci.

Likvidáciou gréckokatolíckej cirkvi však ešte katolícka Cirkev nemala všetky účty vyrovnané. Išlo iba o taktiku, o overovanie postupov, ktoré by boli v prípade úspechu analogické na cirkev rímskokatolícku.²⁶

Komunistická strana pristúpila k definitívnej likvidácii cirkvi od kláštorov – tzv. Akcia „K“ (od slova „kláštor“). Aj táto akcia mala svoje prípravy, nič sa nenechávalo na náhodu. Všetko bolo vopred a dopodrobna premyslené. Okrem ekonomických prekážok, hospodárskeho nátlaku na rehole, v médiách - tlači a rozhlase naviazať na úlohu, ktorú majú hrať u nás rády podľa pokynov Vatikánu. Odhaľovať prípady protištátnej činnosti a hospodárskych machinácií. Ak to bude možné, bude pripravený pro-

²⁴ SEMAN, J.: *Gr. kat. cirkev pod Beskydami a Karpatami. Počiatky, minulosť, dnešok (história, reminiscencie). 1646-1950-1968-1987.* rukopis, s. 15

²⁵ RADOUCHOVÁ, J.: *Návrat k pravoslávii - Dějiny a současnost 1969*, s. 30

²⁶ Porov.: tamže, s. 147

ces proti niektorým rehoľníkom, ktorí prevádzajú v kláštoroch protištátnu činnosť.²⁷

Do každého kláštora boli dosadení tzv. národní správcovia, jeden politický a jeden hospodársky. Prakticky sa správcovia takmer do ničoho nemiešali. Ich úlohou bolo totiž niečo úplne iné: mali študovať plán každého ústavu a podať o tom správu na ďalšie inštanície. Šlo im o to, koľko má ústav vchodov, dverí, schodísk, kade sa ide na vežu, aby pri obsadzovaní nikto nemohol zvoniť na poplach, kde kto spáva atď.²⁸

O likvidácii prvého kláštora píše gréckokatolícky kňaz Michal Fitz vo svojich spomienkach:

„Akousi generálkou pre vyporiadanie sa s rehoľníkmi bola likvidácia gréckokatolíckeho Kláštora otcov baziliánov v Prešove. Stalo sa to už 22. februára 1949. Rozhodnutie o jeho likvidácii padlo dva dni pred akciou na schôdzi predsedníctva Krajského výboru KSS v Prešove.“²⁹

Z tohto obdobia sa zachoval jeden zaujímavý list biskupa Pavla Petra Gojdiča zo dňa 14. marca 1949 provinciálovi kláštora v Ružomberku, ktorom ho prosí o prijatie novicov z rádu baziliánov po ich prípadnom prepustení z väzenia.³⁰

V onú osudnú noc z 13. na 14. apríla 1950 boli pri likvidácii prítomní plne ozbrojení vojaci, nechýbali ani granáty a ľahké guľomety. Žandári vedeli o všetkých vchodoch, dverách a schodiskách a zaiste mali aj rozkazy, kam ktorý má bežať.³¹

Ženské kláštory boli likvidované neskôr ako mužské: v noci z 31. augusta na 1. septembra. Ponechali iba sestry v nemocniciach, bez ktorých by sa vtedy ešte nevedeli zaobísť.³²

Ako už bolo vyššie spomenuté, únie v okolitých krajinách boli likvidované už skôr. Možno povedať, že to bola akási príprava, vzor pre likvidovanie gréckokatolíkov aj v Československu. To prišlo na rad v roku 1950.

23. decembra 1949 dal patriarcha svoje požehnanie *k nastávajúcim udalostiam historického významu*.³³ Do pohybu sa dal príslušný aparát pravoslávnej cirkvi - delegácia ruskej pravoslávnej cirkvi, preberanie gréckokatolíckych chrámov atď.

²⁷ Porov.: BULÍNOVÁ, Marie – JANIŠOVÁ, Milena – KAPLAN, Karel (eds.): *Cirkevní komise...*, s. 321-323

²⁸ Porov.: OCHOTNIK, A.: *Zápisky spoza mreží*. Chicago. 1976. s. 26

²⁹ FITZ, M.: *Trpké roky. Spomienky gréckokatolíckeho kňaza*. 1. vydanie. Košice. 1993. s. 12

³⁰ Ed. BIRČÁK, J.: Slovo episkopa Gojdiča. Prešov. 2004. s. 202-203

³¹ Porov.: OCHOTNIK, A.: *Zápisky spoza mreží*. Chicago. 1976. s. 28

³² Porov.: tamže, s. 212

³³ Porov.: FEDOR, M.: *Z dejín...*, s. 195

Zo schôdze Cirkevnej šestky 4. januára 1950 sa nám zachoval takýto zápis: *Pravoslávna cirkev navrhuje zázjazd moskovskej delegácie do východnej časti Slovenska, spojený s vysvätením nového biskupa. Po uvedení niekoľkých komplikácií spojených s touto návštevou, vzišlo rozhodnutie: S c h v á l e n é - zázjazd vykonať podľa pôvodného plánu, urobiť z neho veľkú politickú demonštráciu, svätenie biskupa vykonať nie v Medzilaborciach, ale v Prešove a jednať o prepožičaní kostola uniátov na túto vysviacku.*³⁴

Pravoslávni chceli predovšetkým vybudovať silné organizačné stredisko v Prešove, kde bude zriadené sídlo eparchie. Nový biskup mal rozbehnúť prácu predovšetkým medzi uniatskými duchovnými. Táto práca mala smerovať k tomu, aby sa vytvoril z gréckokatolíckych duchovných výbor, ktorý by viedol celú akciu za prestup na pravoslávie. Tento výbor by sa vytvoril niekedy v priebehu marca.

*Bude potrebné, aby politické miesta nejakým spôsobom naznačili, že sú na strane pravoslávnych.*³⁵

Bratislava prijala návrh Prahy na zvolanie zjazdu návratových komisií. Do jej realizácie bol angažovaný Ladislav Holdoš, ktorý študoval aj postupy, ako sa pravoslavizovalo inde. Bol dohodnutý program asi v takomto zmysle: za určitých podmienok - ak priebeh malého soboru ukáže, že dostatočný počet veriacich a duchovných je za prestup - môže byť usporiadaný tzv. Veľký sobor.

Začalo sa teda hovoriť o dvoch soboroch. Definovaný bol tzv. malý sobor: mala sa na ňom získať skupina gréckokatolíkov, ktorí by súhlasili s pravoslavizáciou. Ten druhý mal definitívne vyriešiť otázku gréckokatolíckej cirkvi, a to na základe výsledkov malého soboru.³⁶

O malom sobore sa môžeme podrobne dočítať vo viackrát už citovanej knihe *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi* od Michala Fedora. Podľa neho je všeobecne známe, že pravoslávna cirkev v Ružbachoch, kde sa konal prvý z dvoch soborov, nevystupovala. Vyplývalo to z charakteru podujatia - podobne nevystupovala ani v Cluji v Rumunsku, ani v Užhorode na Ukrajine. V Ružbachoch ako hlavný vystupoval JUDr. doc. Ivan Rohaľ-Il'kiv. On fakticky organizoval a viedol tak „Malý sobor“ v Ružbachoch ako aj „Veľký sobor“ v Prešove.

V Ružbachoch malo ísť iba o menšiu skupinu gréckokatolíckych kňazov, ktorí mali s „návratom“ na pravoslávie súhlasiť a vydať Výzvu - Manifest. Väčšiu časť týchto duchovných mali tvoriť tí, ktorí sa predbežne ukazovali ako poddajní. Tí však nemohli byť autoritou u ostatných, preto

³⁴ Porov.: BULÍNOVÁ, Marie –JANIŠOVÁ, Milena – KAPLAN, Karel (eds.): *Církevní komise...*, s. 327

³⁵ tamže, s. 330

³⁶ Porov.: FEDOR, M.: *Z dejín...*, s. 195

boli dovezení aj kňazi s dobrou povestou. Rátalo sa tiež s psychologickým nátlakom. Voľba Ružbách takisto nebola náhodná: bolo to miesto bez gréckokatolíckeho zázemia. Zároveň sa nachádzalo blízko Podolínce, kde boli pod prísnyim dozorom už zlikvidovaní rehoľníci.

Schôdzku viedol spomínaný Rohaľ-Il'kiv. On a tí, ktorí stáli za ním, si boli sebou takí istí, že text rezolúcie z tohto „malého soboru“ i manifest mali už dopredu pripravený. Kňazi však nespĺnili ani jeden predpoklad, ktorý organizátori od nich očakávali. Michal Fedor ďalej uvádza s odvolaním sa na Jaroslavu Radouchovú, že väčšina z nich, a pritom išlo o zvlášť vybraných kňazov, nebola presvedčená o správnosti prechodu na pravoslávie. Jasnú požiadavku pravoslavizovať jednoznačne odmietli. Proti prestupu sa postavili nielen kňazi, ale aj veriaci. Tí výrečným spôsobom prejavili solidarnosť so svojimi kňazmi.

Malý sobor sa teda skončil úplným fiaskom. Pripravená rezolúcia a manifest nemohli byť ani prečítané. Gréckokatolícki kňazi aj napriek mimoriadnemu nátlaku sa postavili proti pravoslavizácii. K ich postojom sa postavili aj veriaci. Svoju vernosť k svojej cirkvi prejavili v atmosfére psychologického zastrašovania a pred ľuďmi, ktorí by sa uspokojili aj s minimálnym zakolísaním.

Organizátori likvidačnej akcie sa takto ocitli v nečakanej a pre nich neprijemnej situácii. Predpoklad, že sa na ňom zídenní gréckokatolícki kňazi „vrátia“ pravoslávia a vydajú výzvu k ostatným gréckokatolíkom, aby ich nasledovali sa nepodaril splniť a tak sa musel meniť scenár tzv. „Veľkého soboru“, ktorého príprava bola už v plnom prúce a ktorý sa mal uskutočniť o štyri dni v Prešove.³⁷

Postupne sme sa dostali k podstatnému dátumu pre gréckokatolícku cirkev v bývalom Československu - 28. apríl 1950, kedy bola na tzv. „Veľkom sobore“ v Prešove zrušená. Hoci je tento deň bezpochyby významný, ba najvýznamnejší z dejinného pohľadu, je potrebné si uvedomiť, že je len organickou zložkou likvidačnej akcie organizovanej od februára 1950 a tá zase organickou zložkou rozsiahleho hnutia, ktoré prebiehalo už od roku 1945.³⁸

³⁷ Porov.: ŠTURÁK, P.: Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989. Prešov. 1999. s. 97

³⁸ Porov.: FEDOR, M.: *Z dejín...*, s. 200

Bibliografia

- BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ – Informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava. Vydavateľstvo Dobrá kniha. 1997. 418 s. ISBN 80-7141-155-8
- BIRČÁK, J. (Ed.): *Slovo episkopa Gojdiča*. 1. vydanie. Prešov. Vydavateľ Lana Prešov. 264 s. 2004. ISBN 80-969053-5-X
- BULÍNOVÁ, Marie –JANIŠOVÁ, Milena – KAPLAN, Karel (eds.): *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951*. Edice dokumentů. Svazek I. Církevní komise UV KSČ („Církevní šestka“). Duben 1949-Březen 1950. Praha-Brno Doplněk. 1994. 505 s.
- FEDOR, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945-máj 1950*. 1. vydanie. Košice. Byzant. 1993. ISBN 80-85581-03-5
- FITZ, M.: *Trpké roky. Spomienky gréckokatolíckeho kňaza*. 1. vydanie. Košice. Byzant. 1993. 95 s. ISBN 80-85581-07-8
- HORŇAK, V.: *Prešovský gréckokatolícky sobor v roku 1950*. samizdat,
- KRAJŇÁK, P.: *Skúška vernosti Bohu i pápežov.*, in: *Slovo*, časopis gréckokatolíckej cirkvi. Ročník 39. číslo 19-20/2007.
- MIKLOŠKO, F.: *Nebudete ich môcť rozvrátiť. Z osudov katolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1943-89*. 1. vydanie. Bratislava. Archa. 1991. 283 s. ISBN 80-71150-16-9
- OCHOTNIK, A.: *Zápisky spoza mreží*. Chicago. 1976. 239 s.
- RADOUCHOVÁ, J.: *Návrat k pravosláví - Dějiny a současnost 1969*
- SEMAN, J.: *Gr. kat. cirkve pod Beskydami a Karpatami. Počiatky, minulosť, dnešok (história, reminiscencie). 1646-1950-1968-1987*. rukopis
- SZÉKELY, G. - MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. 1. vydanie. Košice. Vydalo Slovo a.s. 1997. 96 s. ISBN 80-85291-35-5
- ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov. Vydavateľstvo Michala Vaška. 1997. ISBN 80-7165-085-4
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*. Prešov. Petra. 1999. 199 s. ISBN 80-967975-4-9
- <http://www.zivotopisysvatych.sk/teodor-romza/>

Postługa słowa Bożego w praktyce rekolekcyjnej. Na przykładzie archidiecezji katowickiej

LESZEK SZEWCZYK¹

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Abstract: *The purpose of this paper is to present the importance of preaching the Word of God during retreats. It is done through presentation of a contemporary theological reflection on retreat and its characteristic elements. The said elements can be seen in the context of another event during which the Word of God is preached - namely a parish mission. The next stage of the analysis is focused on the practice of preaching within a retreat. To illustrate the practice research carried out in the archdiocese of Katowice is presented. Due to the need to narrow the analysed material down the paper refers mainly to parish retreat for the grow-ups. The remaining forms of retreat for the grown-ups are referred to very superficially, whereas retreat for children and the young are utterly omitted, since they call for a broader analysis.*

Keywords: *Retreat, the Word of God, preaching, the archdiocese of Katowice*

W dniach od 7 do 28 października 2012 roku odbyło się w Watykanie XIII Zgromadzenie Zwyczajne Synodu Biskupów. Zgromadzenie obradowało nad zagadnieniem: „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”. 2 lutego 2011 roku zaprezentowano *Lineamenta* przed tym Zgromadzeniem. W jedenastym punkcie tego dokumentu znajdują się następujące słowa: „Kościół nabiera własnej formy właśnie poprzez

¹ Leszek Szewczyk, prezbiter archidiecezji katowickiej, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie homiletyki, dyplomowany logopeda. Adiunkt w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Ważniejsze publikacje: *Recepcja liturgicznego wymiaru homilii. Studium homiletyczne w świetle przepowiadania kapłanów archidiecezji katowickiej w latach 1972–1999*, Katowice 2003; *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009.

realizację [...] zadania głoszenia Ewangelii i przekazywania wiary chrześcijańskiej. Spodziewanym owocem tego spotkania jest wprowadzenie ludzi w relację Syna z Jego Ojcem, aby poczuć siłę Ducha. Celem przekazu wiary, celem ewangelizacji jest doprowadzenie człowieka «przez Chrystusa do Ojca w Duchu» (por. Ef 2,18); to właśnie jest doświadczeniem nowości Boga chrześcijańskiego. W tej perspektywie przekazywać wiarę w Chrystusa oznacza stwarzać warunki dla wiary przemyślanej, świętowanej, przeżywanej i przemodlonej; oznacza to włączać w życie Kościoła². Taki cel ewangelizacji w znacznym stopniu zbieżny jest z celem formacji wierzących, która dokonuje się w ramach rekolekcji. Rekolekcje są bowiem ważnym środkiem odnowy życia religijnego, gdyż mogą wzmocnić wiarę i ubogacić życie wewnętrzne.

Niniejsze opracowanie ma na celu ukazanie znaczenia posługi przepowiadania słowa Bożego podczas rekolekcji. W tym celu ukazana będzie współczesna refleksja teologiczna dotycząca rekolekcji oraz specyfikujących je elementów. Specyfika ta jest widoczna w kontekście innego wydarzenia, w czasie którego dokonuje się posługa kaznodziejska – misji parafialnych. Kolejny etap rozważań skoncentrowany będzie na praktyce przepowiadania kaznodziejskiego w ramach rekolekcji. Dla zilustrowania tejże praktyki wykorzystane zostaną badania przeprowadzone na terenie archidiecezji katowickiej. Z powodu konieczności ograniczenia omawianego materiału opracowanie dotyczyć będzie zwłaszcza rekolekcji parafialnych dla dorosłych. Pozostałe formy rekolekcji dla dorosłych omówione zostaną bardzo pobieżnie, a całkowicie pominięte będą rekolekcje dla dzieci i młodzieży; te bowiem formy rekolekcji wymagają obszerniejszej analizy³.

² *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej – Lineamenta* przed XIII Zwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów, poświęconym zagadnieniu „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202lineamenta_men-ta-xiii-assembly_pl.html (dostęp 20.07.2012 r.)

³ Pominięte w niniejszym opracowaniu będą zagadnienia rekolekcji szkolnych oraz rekolekcji dla dzieci i młodzieży. W sumie w wakacyjnych rekolekcjach ministranckich uczestniczy około 800–900 ministrantów wywodzących się z archidiecezji katowickiej. Liczba uczestników rekolekcji „Dzieci Maryi” oscyluje corocznie wokół 2500 osób. Kaznodziejstwo rekolekcyjne szczególnie mocno dochodzi do głosu w ramach formacji dokonującej się w Ruchu Światło-Życie, który jest jednym z ruchów odnowy Kościoła i gromadzi ludzi różnego wieku i powołania. Trzy wymienione grupy, a mianowicie: służba ołtarza, Dzieci Maryi i Ruch Światło-Życie wciąż gromadzą znaczną liczbą uczestników w organizowanych przez siebie rekolekcjach. Zob. B. Biela, *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*, Katowice 1993, s. 139–158; J. Lisczyk, *Formacja ministrantów w diecezji katowickiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 15 (1982), s. 18, 19; *Katolickie ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty modlitewne w Archidiecezji Katowickiej*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2000, s. 47; A. Wodarczyk, *Ruch Światło-*

1. Z teorii rekolekcji

Rekolekcje są zwyczajnym, nieodzownym i powszechnie stosowanym sposobem intensywniejszej formacji duchowej wiernych. II Polski Synod Plenarny (1991-1999) zalicza rekolekcje do zwyczajnych środków duszpasterskich, podkreśla ich wkład w osiągnięcia polskiego duszpasterstwa, wiąże z nimi wielkie nadzieje i zaleca je organizować⁴.

Adam Ludwik Szafrąński ukazuje rekolekcje jako cykl „kazań, konferencji, nabożeństw, trwających kilka dni, poza zwyczajnym tokiem nauczania niedzielnego i świątecznego”⁵. Dla Józefa Kołodziejczyka, rekolekcje to „działalność duszpasterska Kościoła, która realizuje się poprzez słowo i sakrament i zmierza do odnowy chrześcijańskiego stylu życia w wiernych oraz budowania Kościoła i lepszego świata przez przepojenie duchem ewangelicznym spraw doczesnych”⁶.

Dla Gerarda Siwka rekolekcje ogólnoparafialne są „akcją duszpasterską, której celem jest kontynuacja, umacnianie i pogłębianie życia chrześcijańskiego odnowionego, względnie ożywionego przez misje ludowe czy też rekolekcje ewangelizacyjne”⁷.

Rekolekcje parafialne należą według tradycyjnego podziału do rekolekcji otwartych. Do grupy rekolekcji otwartych należą także rekolekcje stanowe, specjalistyczne, mieszane i ponadparafialne. Rekolekcjami stanowymi są objęci małżonkowie, osoby samotne, kobiety, mężczyźni, dzieci i młodzież. Rekolekcje specjalistyczne najczęściej kierowane są do służby zdrowia, nauczycieli, prawników, studentów, pracowników naukowych, biznesmenów. W rekolekcjach mieszanych uczestniczy ogół parafian i specjalne grupy równocześnie, a w ponadparafialnych rekolektanci pochodzący z różnych parafii. Drugim rodzajem rekolekcji są rekolekcje półzamknięte, a trzeci rodzaj to rekolekcje zamknięte, stanowiące klasyczną formę rekolekcji w sensie ścisłym. Tabela nr 1 ukazuje poszczególne rodzaje rekolekcji oraz ich cechy charakterystyczne.

-*Życie. Osoba założyciela, historia ruchu i rozwój w archidiecezji katowickiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 27/28 (1994/95), s. 347–351.

⁴ *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, s. 167, p. 29; s. 169, p. 38; s. 170, p. 41; s. 202, p. 68; G. Siwek, *Rekolekcje dla dorosłych*, Kraków 1999, s. 5.

⁵ A.L. Szafrąński, *O rekolekcjach. Uwagi i sugestie*, „Ateneum Kapłańskie” 105, 3 (1985), s. 444.

⁶ J. Kołodziejczyk, *Kazania misyjne i rekolekcyjne*, „Materiały Problemowe” 20, 2 (1988), s. 112-114.

⁷ G. Siwek, *Rekolekcje dla dorosłych...*, s. 9.

Tabela nr 1: Rodzaje rekolekcji.

RODZAJE REKOLEKCJI			
	OTWARTE	PÓLZAMKNIĘTE	ZAMKNIĘTE
Miejsce pobytu uczestników	Uczestnicy nie przerywają codziennych obowiązków domowych i zawodowych, a na ćwiczenia duchowe udają się do kościoła lub kaplicy, uczestnicząc w ciągu dnia w jednym lub kilku ćwiczeniach rekolekcyjnych, takich jak Eucharystia, kazania rekolekcyjne i nabożeństwa	Rekolektanci dzień rekolekcyjny przeżywają w obranym na ten cel miejscu, na noc wracają do swych domów	Uczestnicy rekolekcji zamieszkują w domu rekolekcyjnym lub innym miejscu odosobnienia i wyłączają się z codziennych zajęć, aby zapewnić sobie dogodne warunki odosobnienia, ciszy i skupienia
Przykład	Parafialne, stanowe, specjalistyczne, mieszane, ponadparafialne	Obozowo-wędrowne, pielgrzymkowe	Odprawiane indywidualnie lub zespołowo, przez osoby konsekrowane, prezbiterów, seminarzystów, a także przez osoby świeckie ⁸

Oprócz rekolekcji parafialnych do najczęściej występujących w praktyce duszpasterskiej archidiecezji katowickiej należą: rekolekcje szkolne dla dzieci i młodzieży, rekolekcje zamknięte i rekolekcje specjalistyczne prowadzone dla różnych grup religijnych. We współczesnej homiletyce polskiej zagadnieniu przepowiadania rekolekcyjnego poświęcono wiele opracowań, a same rekolekcje doczekały się również wielu określeń akcentujących ich rolę i miejsce w duszpasterstwie, znaczenie czynników je współtworzących i ich relacji do misji parafialnych. Współcześnie odchodzi się od tradycyjnego rozumienia rekolekcji parafialnych jako „misji w miniaturze”, a pojmuje się je jako akcję duszpasterską zmierzającą do nieustannego

⁸ Tenże, *Rekolekcje*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006, s. 728.

połączenia życia religijnego, systematycznie i gruntownie odnawianego przez akcję reewangelizacyjną, czyli misje parafialne. Tabela nr 2 wskazuje na specyfikę charakterystyczną dla misji i rekolekcji

Tabela nr 2: Specyfika misji i rekolekcji.

	MISJE	REKOLEKCJE
Adresat	Cały Lud Boży parafii, regionu jako całości	Różne grupy wiernych: inteligencja, małżeństwa
Cel	Doprowadzenie wiernych do fundamentalnego nawrócenia; domagają się zwrotu w życiu słuchacza (esse – być)	Pogłębienie życia duchowego – cel szczególnie – (jak żyć?)
Kerygmat	Podstawowa treść Dobrej Nowiny – istota chrześcijaństwa, doprowadzenie do nawrócenia – prawdy wiary	Poruszane szczegółowe zagadnienia odnoszące się do relacji człowiek – Bóg
Forma homilii i kazań	Oreńdzie wieszczące fakty zbawcze, mocne treściowo, wzywające do podejmowania życiowych wyborów; misjonarz – prorok	Podobne do katechetycznego wykładu, refleksyjne, spokojne prowadzenie słuchaczy
Prowadzący	Dwóch i więcej	Jeden
Misje to przejście wśród gromów, błyskawic, a rekolekcje to łagodny deszczyk użyźniający		

2. Praktyka rekolekcji parafialnych w archidiecezji katowickiej

W celu ukazania stanu faktycznego praktyki rekolekcyjnej na terenie archidiecezji katowickiej wykorzystane zostaną badania ankietowe przeprowadzone wśród kapłanów tejże archidiecezji w okresie od lipca 2006 roku do maja 2007 roku. Do analizy zakwalifikowano 175 odpowiedzi ankietowych. Na ankietę zatem odpowiedziało 25,0% prezbiterów archidiecezji katowickiej spośród 700 pełniących obowiązki typowo duszpasterskie. Wśród 175 ankietowanych duszpasterzy było 66 proboszczów (37,7%) i 109 wikariuszy (62,3%). Ankietowani kapłani posługują duszpastersko w 109 parafiach archidiecezji katowickiej, co stanowi 34,5% z ogólnej liczby 316 parafii znajdujących się na terenie archidiecezji. W tej grupie znalazło się 19 parafii wiejskich, 29 parafii o charakterze wiejsko-miejskim i 61 parafii miejskich. Średnia wieku dla respondentów wynosiła 39 lat i 7

miesiący, a staż kapłański – 13 lat i 10 miesięcy. Ankietowani prezbiterzy archidiecezji katowickiej wypowiedzieli się na temat organizacji i przebiegu 410 serii rekolekcji wygłoszonych w ciągu trzech ostatnich lat przed przeprowadzeniem badania ankietowego, czyli w latach 2006–2009⁹.

a) **Organizacja rekolekcji parafialnych**

I Synod Diecezji Katowickiej zalicza rekolekcje do tradycyjnych form głoszenia słowa Bożego. Rekolekcje sprzyjają „zastanowieniu się nad sobą, są konfrontacją z celem wyznaczonym przez Boga, umacniają wiarę i więź z Kościołem, stawiają słuchaczy w obliczu konieczności podjęcia decyzji życiowych. Wytwarzają postawy czynne, przygotowują do aktywnego życia sakramentalnego i życia z wiary”¹⁰. Synod zachęca do przeprowadzania rekolekcji przede wszystkim w okresie wielkiego postu. Z przepowiadaniem rekolekcyjnym powinno się docierać do ogółu parafian, ale w szczególności powinny nim być objęte następujące grupy: dzieci, młodzież szkolna, młodzież pracująca i akademicka, rodzice oraz poszczególne grupy zawodowe¹¹. Rekolekcje parafialne w archidiecezji katowickiej przeprowadzane są najczęściej raz w roku, w okresie wielkiego postu. Taka sytuacja występuje w parafiach, gdzie posługuje 153 ankietowanych prezbiterów (87,4%). W pozostałych parafiach, gdzie pracuje 22 respondentów (12,6%), rekolekcje odbywają się dwa razy w roku, najczęściej w okresie wielkiego postu i adwentu. Przeprowadzony w kilku parafiach eksperyment organizowania rekolekcji tylko w okresie adwentu się nie powiódł. Uczestniczyła w nich zdecydowanie mniejsza grupa parafian jak w tradycyjnych rekolekcjach wielkopostnych. W parafiach organizujących rekolekcje parafialne dwukrotnie, rekolekcje adwentowe skoncentrowane są na treści charakterystycznej dla tego okresu liturgicznego i mają za zadanie bezpośrednio przygotowanie do obchodów Bożego Narodzenia. Rekolekcje takie często ograniczają się do głoszenia nauk ogólnych, bez dodatkowych nauk stanowych¹². Józef Kołodziejczyk proponuje przyjęcie dwóch typów rekolekcji: pierwszy – o przewadze tematyki kerygmatycznej, ewangelizacyjnej, zbliżonej do tematyki misyjnej, drugi – o przewadze tematyki katechetycznej i homilijnej. Pierwszy typ, czyli tzw. „misję w miniaturze” można przeprowadzać co kilka lat. Potrzeba taka wynika z faktu, że w sprzyjających warunkach na rekolekcje przychodzą także katolicy zaniebujący się, a nawet religijnie obojętni¹³.

⁹ L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa Bożego...*, s. 8, 268, 269.

¹⁰ *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, Katowice–Rzym 1976, s. 22, 23.

¹¹ Tamże, s. 23.

¹² L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa Bożego...*, s. 269.

¹³ J. Kołodziejczyk, *Kazania misyjne i rekolekcyjne...*, s. 121.

b) **Rekolekcjonista**

W organizowaniu rekolekcji parafialnych bardzo ważną czynnością jest wybór właściwego rekolekcjonisty. Rekolekcjonista musi być świadkiem głoszonej prawdy i powinien posiadać właściwy charyzmat i mandat Kościoła do służenia nim (EN 41. 76; RMs 23, 87), a wezwaniu do nawrócenia powinno towarzyszyć permanentne nawracanie głoszącego (RMs 47). Rekolekcjonista powinien też odznaczać się prostotą i pokorną dyspozycyjnością wobec działającej przezeń łaski Bożej oraz mieć świadomość, że jest organizatorem ćwiczeń duchowych, a nie ich głównym motorem i przyczyną sprawczą (RMs 30)¹⁴.

W parafiach archidiecezji katowickiej, w których posługują ankietowani prezbiterzy, rekolekcje najczęściej prowadzili rekolekcjoniści wywodzący się z tej archidiecezji (w 199 przypadkach – 48,5%). Niewiele mniejszy odsetek rekolekcji prowadzili członkowie zgromadzeń zakonnych (170 razy – 41,5%). W 41 przypadkach prowadzenie rekolekcji powierzono księdzu diecezjalnemu z innej diecezji w Polsce (10,0%). Rekolekcje parafialne w zdecydowanej większości (w 378 przypadkach – 92,2%) prowadzone są przez jednego rekolekcjonistę. W 29 przypadkach (7,1%) rekolekcje prowadziło dwóch księży, a w 3 przypadkach (0,7%) rekolekcjonistów było kilku¹⁵.

Rekolekcje najczęściej (92,2%) prowadzi jeden rekolekcjonista. Prawie połowa rekolekcjonistów (48,5%) wywodzi się z archidiecezji katowickiej i praktyka powierzania prowadzenia rekolekcji księżom własnej archidiecezji staje się coraz powszechniejsza. Praktykę tę potwierdza także Gerard Siwek: „Rekolekcjonistami służyły od dawna głównie instytuty życia konsekrowanego. Od jakiegoś czasu nasilają się ich krytyki. Zarzuca się im powtarzanie od lat tego samego zestawu konferencji, najczęściej wybranych kazań misyjnych, co zyskało nazwę »jeżdżenia z misiem«. Upowszechniająca się praktyka idzie w dwóch kierunkach: proszenie o rekolekcje kapłana z sąsiedztwa względnie poszukiwanie »rekolekcyjnych sław«. Obydwa kierunki budzą wątpliwości. Sąsiad może wygłosić kilka wartościowych kazań, ale najczęściej nie będzie w stanie (choćby ze względów czasowych) poprowadzić rekolekcji z prawdziwego zdarzenia. Sławni rekolekcjoniści też mogą zawieść, gdyż – jak sami rekolektanci stwierdzają – czasem słuchanie rekolekcjonisty o nieznanym nazwisku daje więcej niż uznanych sław”¹⁶. Podobnie jak w przypadku misji parafialnych również w

¹⁴ M. Chmielewski, *Rekolekcje*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 750, 751.

¹⁵ L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego...*, s. 270.

¹⁶ G. Siwek, *Rekolekcje parafialne formą katechezy dorosłych*, „Homo Dei” 29, 1 (2005), s. 32.

czasie rekolekcji parafialnych udział wiernych świeckich w zespole rekolekcyjnym jest znikomy, bowiem byli oni zaangażowani w prowadzeniu tylko 6,8% rekolekcji. Udział świeckich w zespole rekolekcyjnym stwarza większe możliwości docierania ze słowem Bożym do większego grona rekolektantów, umożliwia prowadzenie dialogu w grupach oraz indywidualnych rozmów, a tym samym znacznie poszerza program rekolekcyjny. Prowadzenie rekolekcji parafialnych przez zespół osób, wśród których są osoby świeckie, jest wyraźniejszym znakiem Kościoła powszechnego, zróżnicowanego i przyczynia się poprzez dawane świadectwo do budowania wspólnoty Kościoła miejscowego¹⁷. Potwierdzeniem tego stanu rzeczy jest rozbudowanie rekolekcji parafialnych o dodatkowe formy spotkań rekolekcyjnych. W trakcie 19 serii (4,6%) odbywały się spotkania w małych grupach, a w trakcie 12 serii (2,9%) dodatkowo rekolektanci mieli możliwość prowadzenie rozmów i dyskusji z prowadzącymi rekolekcje parafialne. Na terenie archidiecezji katowickiej w ramach rekolekcji parafialnych taka forma występuje sporadycznie. Najczęściej w ramach rekolekcji głosi się konferencje stanowe dla mężczyzn i kobiet, rzadziej dochodzi do głosu podział słuchaczy według kryterium stażu małżeńskiego, na małżeństwa młodsze i starsze. Z obserwacji wynika, że coraz częściej także organizowane są osobne konferencje dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych¹⁸.

c) **Treść posługi słowa podczas rekolekcji parafialnych**

Współcześnie odchodzi się od tradycyjnego rozumienia rekolekcji parafialnych jako „misji w miniaturze”, a pojmuje się je jako akcję duszpasterską zmierzającą do nieustannego pogłębiania życia religijnego, systematycznie i gruntownie odnawianego przez akcję reewangelizacyjną, czyli misje parafialne. Kaznodziejstwo w ramach rekolekcji traci systematycznie znamiona kaznodziejstwa misyjnego na rzecz kaznodziejstwa katechetyczno-homilijnego. Kerygmat rekolekcyjny różni się zasadniczo od kerygmatu misji parafialnych. W misjach kerygmat jest jednorodny i trwały, koncentrując się na podstawowych wydarzeniach zbawczych, które stanowią podstawę wezwań do uwierzenia i nawrócenia. W kerygmacie rekolekcyjnym podstawowe fakty zbawcze i wezwanie do nawrócenia ujęte są bardziej szczegółowo. Kerygmat zaś ujawnia większą tematyczną elastyczność, różnorodność, zmienność oraz zdolność adaptacji do konkretnych potrzeb środowiska¹⁹.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego...*, s. 271.

¹⁹ G. Siwek, *Rekolekcje dla dorosłych...*, s. 12.

Rekolekcje parafialne są osadzone w roku liturgicznym, a adwent i wielki post są czasem intensywniejszego rozważania tajemnicy odkupienia. Rekolekcje głoszone w tych okresach roku liturgicznego powinny odkrywać zbawcze znaczenie Narodzenia Pańskiego i Jego Paschy i w swoim eklezjalnym kontekście przyczyniać się do głębszego rozumienia Misterium Chrystusa, a tym samym odnawiać w wiernych Jego obecność²⁰.

Forma przepowiadania rekolekcyjnego jest wyznaczona przede wszystkim poprzez podstawowy ich cel, jakim jest „odnowa wiary i życia chrześcijańskiego” (RMs 2). Wskazane jest włączać w przeżycie rekolekcyjne Liturgię Godzin, nabożeństwa biblijne itp., w kontekście których głosi się homilie lub konferencje²¹.

Posługa kaznodziejska w czasie trwania rekolekcji parafialnych odgrywa zasadniczą rolę. Przewodnim tematem serii kazań rekolekcyjnych powinny być szczegółowe zagadnienia „dotyczące prawd wiary i życia chrześcijańskiego, wypowiedziane przez okres roku liturgicznego, okoliczności rekolekcji (odpust, jubileusz), program duszpasterski, pilne potrzeby duszpasterskie parafii, życzenia duszpasterzy, propozycję rekolekcyjną”²². Synod Diecezji Katowickiej księżom rekolekcyjnym oraz tym, którzy przeprowadzają rekolekcje w parafiach zaleca, aby zawsze w konferencjach poruszali problem wiary, podkreślając potrzebę wiary osobistej i podając sposób jej zdobycia²³.

Kazania rekolekcyjne nie powinny zamienić się w serie wykładów światopoglądowych, biblijnych, ekumenicznych, etycznych, ale powinny wprowadzać uczestników do refleksji nad własnym życiem religijnym oraz przygotować do owocnego korzystania z sakramentu pokuty i Eucharystii²⁴. W kazaniach rekolekcyjnych powinno dojść do skonfrontowania człowieka uwikłanego w aktualną problematykę świata, wątpliącego w to, że jedyną nadzieją zagubionego człowieka jest Dobra Nowina głoszona przez Jezusa Chrystusa. Kazania rekolekcyjne muszą mieć wzgląd na „czas świata” (KDK 4; 11; EN 55), czyli powinny uwzględniać kontekst życia, aby na tle negatywnych zjawisk i różnorodnych doświadczeń człowieka „zajaśniał na nowy sposób Chrystus jako jedyny wyzwoliciel z sytuacji beznadziejnych, granicznych”²⁵.

²⁰ H. Simon, *Teologiczne podstawy rekolekcji*, „Ateneum Kapłańskie” 104, 3 (1985), s. 392

²¹ T. Olszański, *Odnówić się Duchem. Kazania rekolekcyjne*, Kraków 1989, s. 5; G. Siwek, *Rekolekcje dla dorosłych...*, s. 12.

²² G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 172.

²³ *Wiara, modlitwa i życie...*, s. 11.

²⁴ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego...*, s. 172.

²⁵ H. Simon, *Teologiczne podstawy...*, s. 392.

W trakcie 57 serii rekolekcji (32,6%) rekolekcjoniści w czasie prowadzenia rekolekcji parafialnych skoncentrowali tematykę wokół zagadnień grzechu człowieka, potępienia, śmierci i zbawienia. W pozostałych 118 seriach rekolekcji (67,4%) dominowała tematyka istotna dla konkretnej wspólnoty parafialnej. W praktyce przepowiadania słowa Bożego w archidiecezji katowickiej podczas rekolekcji parafialnych często przy opracowywaniu rozkładu tematów kaznodzieje kierują się tradycyjną zasadą: *averte a malo et fac bonum*. W pierwszej części rekolekcji w jednostkach przepowiadania zachęca się do zerwania z grzechem i złem, a w drugiej podaje zasady postępowania, których należy przestrzegać, aby wytrwać w dobrym. Wśród dominujących tematów pojawiają się zagadnienia dotyczące grzechów, potępienia, śmierci i zbawienia. Ta tradycyjna metoda opracowywania tematów nauk rekolekcyjnych zastępowana jest coraz powszechniej przez wybór tematyki istotnej w obecnej chwili dla danej wspólnoty parafialnej. Tematyka taka dominowała w 67,4% serii rekolekcji, o których wypowiedzieli się respondenci. Wskazane jest, aby zespół miejscowych duszpasterzy z proboszczem na czele uzgadniał tematykę rekolekcyjną z rekolekcjonistą, któremu zleca się prowadzenie rekolekcji parafialnych²⁶.

d) **Jednostki kaznodziejskie podczas rekolekcji parafialnych**

Ponieważ spotkania w ramach misji i rekolekcji parafialnych często łączą się z uczestnictwem w Eucharystii, jednostki przepowiadania, wygłaszane podczas niej, powinny przybierać postać homilii. Homilia jako część liturgii Eucharystii posiada większą skuteczność, dlatego kaznodzieja rekolekcyjny powinien w treści swojego przepowiadania wyraźnie nawiązywać do tekstów świętych i do sprawowanego misterium Eucharystii.²⁷ Kazania misyjne i rekolekcyjne powinny być głoszone poza mszą św.²⁸ Z obserwacji wynika, że kaznodzieje bardzo często głoszą w ramach mszy św., w miejscu przewidzianym dla homilii, kazanie tematyczne. Praktykę taką należy uznać za niewłaściwą. Możliwym do zaakceptowania rozwiązaniem wydaje się wygłoszenie, w miejscu do tego przewidzianym, krótkiej homilii, a kazania tematycznego po zakończeniu Eucharystii lub, w ostateczności, przed błogosławieństwem końcowym i rozesłaniem wiernych.²⁹ Tematyka kazań rekolekcyjnych powinna odpowiadać rzeczywistym problemom wspólnoty parafialnej.

²⁶ L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa Bożego...*, s. 328.

²⁷ L. Petrik, *Kerygma v homílii a zrod živej viery...*, s. 113, 114.

²⁸ G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego...*, s. 172.

²⁹ L. Petrik, *Homiletika (nielen) pre gréckokatolíkov...*, s. 187.

Bardzo cenną wydaje się propozycja stworzenia specjalnego zespołu kaznodziejów – rekolekcjonistów. Rekolekcjoniści ci byliby odpowiedzialni za głoszenie rekolekcji dla dorosłych i rekolekcji szkolnych w ramach poszczególnych dekanatów. Ci kaznodzieje mogliby pełnić także funkcję promotorów dalszej odnowy kaznodziejstwa w archidiecezji katowickiej. Powyższe propozycje wydają się współgrać z opinią ks. prof. Józefa Kudasiewicza: „Księża niewiele interesują się teologią. Późniejszą formację uważają jedynie za ciężar. Dlatego według mnie tę formację powinno się podjąć dla tych, którzy chcą (dla ochotników) – na pewno w każdej diecezji taka grupa się znajdzie. I tych ludzi poważnie formować. Zachęcać ich, dawać im różne bodźce. Dobrać konkretny program, fachowych ludzi. I ci kapłani będą w diecezjach takim ewangelicznym zaczynem. Masówki duchownym nic nie dają. Jedynie frustrują wykładowców i słuchaczy”³⁰.

e) **Inne formy rekolekcji w archidiecezji katowickiej** **Rekolekcje przedwizytacyjne**

Elementem wyróżniającym rekolekcyjne przepowiadanie w archidiecezji katowickiej jest występowanie rekolekcji poprzedzających wizytację kanoniczną biskupa w parafii. Rekolekcje mają „służyć odnowieniu wspólnoty parafialnej w Duchu Świętym i wzmocnieniu więzi parafii z Kościołem lokalnym i powszechnym”³¹. Na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia Biskup Ordynariusz powołał w diecezji grupę rekolekcyjną, składającą się z kilku kapłanów diecezjalnych (najczęściej trzech lub czterech), wyłączonych z pracy duszpasterskiej w parafii i skierowanych do pracy rekolekcyjno-misyjnej. „Ich naczelnym zadaniem było głoszenie rekolekcji o tematyce rodzinnej w wyznaczonych parafiach, aby umocnić i pogłębić życie rodziny katolickiej na Śląsku. [...] Misjonarze zaczęli towarzyszyć Biskupom w czasie ich wizytacji pasterskiej, przygotowując wcześniej parafię na te ważne dni. Po pewnym czasie ukształtował się zwyczaj, że każdego z księży Biskupów poprzedza stale jeden i ten sam misjonarz diecezjalny, głosząc rekolekcje i przygotowując parafię na czas wizytacji”³². Tematyka rekolekcji przedwizytacyjnych skoncentrowana jest na zagadnieniach eklezjologicznych i pneumatologicznych. Przygotowując wiernych do wizytacji biskupa, rekolekcjoniści ukazują znaczenie wspól-

³⁰ S. Dyk, *Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem: Stan postęgu słowa Bożego w Kościele polskim*, „Przegląd Homiletyczny” 5-6 (2001), s. 101.

³¹ H. Bednorz, *Wskazania duszpasterskie dotyczące misji i rekolekcji parafialnych*, „Wiadomości Diecezjalne” (katowickie), 1980, 2, s. 43.

³² Z. Bednarek, *Rekolekcje przed wizytacją kanoniczną księdza biskupa jako forma pogłębienia życia religijnego w Duchu Świętym*, Katowice 1982, s. 2 (mps, Biblioteka WTL US).

noty Kościoła lokalnego oraz działanie w niej Ducha Świętego, zwłaszcza w kontekście sakramentu bierzmowania.

Rekolekcje ewangelizacyjne

Jedną z inicjatyw ks. Blachnickiego, w zakresie przepowiadania słowa Bożego, były parafialne rekolekcje ewangelizacyjne. Miały one ukazać podstawowe prawdy wiary określane jako kerygmat oraz wyłonić osoby, które po zakończeniu rekolekcji chciałyby kontynuować formację w małych grupach Ruchu Światło-Życie. Nowością rekolekcji ewangelizacyjnych było skoncentrowanie treści przepowiadania na zaproszeniu ludzi do otwarcia się na dar Bożej miłości, objawionej grzesznemu człowiekowi w Jezusie Chrystusie-Zbawicielu. Rekolekcje prowadził zespół ewangelizacyjny, w skład którego wchodził ksiądz i wierni świeccy. Członkowie zespołu ewangelizacyjnego dzielili się z uczestnikami rekolekcji świadectwem wiary w Chrystusa. Spotkania rekolekcyjne zawierały orędzie ewangelizacyjne, wygłaszane przez prezbitera, który zapraszał do zawierzenia życia Chrystusowi oraz podjęcia dalszej formacji w małych grupach, których celem było umożliwienie uczestnikom rekolekcji dalszego pogłębienia wiary. W następnych rekolekcjach czynny udział brały osoby, które przeżyły swoje nawrócenie podczas wcześniejszych spotkań ewangelizacyjnych. Rekolekcje ewangelizacyjne były przygotowywane przez utworzenie w parafii zespołu ewangelizacyjnego. Członkowie zespołu przygotowywali się do posługi na specjalistycznych rekolekcjach czterodniowej Oazie Rekolekcyjnej Animatorów Ewangelizacji. Poznawali metodę i założenia rekolekcji ewangelizacyjnych, szczególnie znaczenie świadectwa wiary, które składali wobec innych podczas rekolekcji. Ta forma rekolekcji odegrała dużą rolę w dziele rekolekcyjnego przepowiadania słowa Bożego w diecezji katowickiej, a także w skali ogólnopolskiej, zwłaszcza w latach 1976–1981³³.

Rekolekcje zamknięte

Bardzo ważną rolę w przepowiadaniu kaznodziejskim archidiecezji katowickiej odgrywają rekolekcje zamknięte. Co roku w rekolekcjach zamkniętych bierze udział ponad 5000 uczestników. Wszystkie te jednostki przepowiadania kaznodziejskiego uwzględniają konkretną sytuację egzystencjalną słuchaczy, a zatem także ich przynależność do danego stanu, grupy modlitewnej czy apostołskiej. I tak do grup maryjnych adresowane są kazania i konferencje dotyczące kultu Najświętszej Maryi Panny, do grupy świeckich szafarzy Komunii świętej zagadnienia dotyczą-

³³ A. Wodarczyk, *Prorok żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) – życie i działalność*, Katowice 2008, s. 407, 408.

ce Eucharystii, a do grupy misyjnej zagadnienia odnoszące się do działalności misyjnej Kościoła. Rekolekcjoniści często też omawiają zagadnienia modlitwy, słowa Bożego, sakramentów, nawrócenia i kultu miłosierdzia Bożego. Konferencje oparte są na tekstach biblijnych i zawierają aspekt kerygmaticzny. Dla większości grup w ramach rekolekcji prowadzone są także kręgi biblijne. Rekolekcjoniści starają się wykorzystywać również inspiracje płynące z programów duszpasterskich. Rekolekcjoniści posługujący w domach rekolekcyjnych archidiecezji katowickiej dostrzegają wzrastające zainteresowanie rekolekcjami dla małżeństw, a za największy mankament postrzegają słabą współpracę z duszpasterzami parafialnymi w celu większego zaangażowania rekolektantów we wspólnotach parafialnych, do których należą.

Wydany w 2000 roku przez Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej w Katowicach 11 zeszyt Materiałów Duszpasterskich zamieszcza opis celów i metod działania poszczególnych stowarzyszeń, ruchów i wspólnot działających na terenie archidiecezji katowickiej. W zeszycie zamieszczono opis 17 ruchów i wspólnot religijnych oraz 13 stowarzyszeń katolickich. Zdecydowana większość z wymienionych ruchów, wspólnot i stowarzyszeń w ramach formacji przewiduje dla swoich członków udział w rekolekcjach. Najczęściej są one prowadzone przez moderatorów poszczególnych grup i koncentrują się na zagadnieniach związanych z ich charyzmatem i działalnością.

Analizując obecny stan rekolekcji dla grup religijnych w archidiecezji katowickiej oraz jakość posługi słowa Bożego podczas tych rekolekcji, można zauważyć bogactwo możliwości stojących przed wiernymi, pragnącymi pogłębić swoje życie religijne poprzez tę postać formacji religijnej. Niektóre formy rekolekcji przeżywają okres stagnacji, inne, jak na przykład rekolekcje szkolne, wymagają jeszcze wiele wysiłków organizacyjnych, a inne zdają się przeżywać etap odrodzenia. Do tych ostatnich należą rekolekcje zamknięte, gromadzące coraz większą liczbę uczestników. Również bardzo optymistyczny jest fakt istnienia nowych form rekolekcji organizowanych przez nowo powstałe grupy, ruchy i stowarzyszenia religijne.

Bibliografia

- Bednarek Z., *Rekolekcje przed wizytacją kanoniczną księdza biskupa jako forma pogłębienia życia religijnego w Duchu Świętym*, Katowice 1982, (mps, Biblioteka WTL UŚ).
- Bednorz H., *Wskazania duszpasterskie dotyczące misji i rekolekcji parafialnych*, „Wiadomości Diecezjalne” (katowickie), (1980), nr 2, s. 41-43.

- Biela B., *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistnienia się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*, Katowice 1993.
- Chmielewski M., *Rekolekcje*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 744-751.
- Dyk S., *Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem: Stan posługi słowa Bożego w Kościele polskim*, „Przegląd Homiletyczny” 5-6 (2001), s. 95-102.
- II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001.
- Katolickie ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty modlitewne w Archidiecezji Katowickiej*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2000.
- Kołodziejczyk J., *Kazania misyjne i rekolekcyjne*, „Materiały Problemowe” 20, 2 (1988), s. 111-124.
- Liszyk J., *Formacja ministrantów w diecezji katowickiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 15 (1982), s. 7-22.
- Olszański T., *Odnović się Duchem. Kazania rekolekcyjne*, Kraków 1989.
- Petrík L., *Homiletika (nielen) pre gréckokatolíkov. Vybrané kapitoly zo základnej homiletiky. Upravené a rozšírené vydanie*, Prešov 2015.
- Petrík L., *Kerygma v homílii a zrod živej viery. Teologicko-homiletická reflexia o význame kerygmy v kontexte novej evanjelizácie*, Prešov 2014.
- Simon H., *Teologiczne podstawy rekolekcji*, „Ateneum Kapłańskie” 104, 3 (1985), s. 390-396.
- Siwek G., *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 131-179.
- Siwek G., *Rekolekcje dla dorosłych*, Kraków 1999.
- Siwek G., *Rekolekcje parafialne formą katechezy dorosłych*, „Homo Dei” 29, 1 (2005), s. 32.
- Siwek G., *Rekolekcje*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006, s. 725-731.
- Szafranski A.L., *O rekolekcjach. Uwagi i sugestie*, „Ateneum Kapłańskie” 105, 3 (1985), s. 444-451.
- Szewczyk L., *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009.
- Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, Katowice-Rzym 1976.
- Wodarczyk A., *Prorok żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) – życie i działalność*, Katowice 2008.
- Wodarczyk A., *Ruch Światło-Życie. Osoba założyciela, historia ruchu i rozwój w archidiecezji katowickiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 27/28 (1994/95), s. 347-351.

Doświadczenie mediacji z małżonkami z perspektywy poradni prawnokanonicznej. Wnioski de lege lata i de lege ferenda

BOGDAN WĘGRZYN

Państwowa Wyższa szkoła Zawodowa w Tarnowie, Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II w Krakowie- Wydział Teologiczny w Tarnowie

Abstract: *In the Code of Canon Law, in Canon 1676, we can read that: Before the judge accepts a case and whenever he sees the hope of a good outcome, he should apply pastoral means so that the married couple, if it is possible, could be led to validation of their marriage and to the renewal of their matrimonial life. Among these pastoral means, which are mentioned in the Code of Canon Law, we should notice mediation between a wife and a husband. Annually, about 200 married couples are seen in legal and canonical counseling service. Before I give legal and canonical help regarding a divorce and the possibility of confirmation the invalidity of the marriage, I always talk with the married couple about reconciliation. In accordance with canonical adjective law, on each and every stage the wife and the husband can come to terms with themselves. People resort to ecclesiastical court in order to have litigation, yet they still often come to counseling service with the problem of serious matrimonial crisis.*

The institution of concordat marriage is a legal event created on the basis of mutual relations between the Church and Polish state. These two different realities serve the same man who, at the same time, is a catholic and a citizen of society. The Church mainly cares about spiritual matters, however the state is concerned about the whole economic and social realm. From the perspective of legal and canonical counseling service, I must say that the marital crisis is possible to go through. A lot of spouses, who come to the counselling service, have just been experiencing the crisis. It is never too late. It is a daring conclusion- but it is real. Both, the wife and the husband, must want it. People have to know how to get back together. The conclusion raises the question if it will not be better to compulsory initiate strong emphasis on mediation between the spouses before the civil and

canonical process takes place. I have mentioned the emphasis because the canonical and civil law says about mediation. If we really care about the mediation, it will make sense. Since, this way a lot of married couples have been saved.

Keywords: concordat, legal and canonical counselling service, marriage, crisis, mediation

Wstęp

Tematyka małżeństwa od samego początku pozostaje w centrum uwagi Kościoła. Nie tylko jednak Kościół zainteresowany jest małżeństwem. Szczególny charakter małżeństwa sprawia, że nie pozostaje ono obojętne także i państwowym systemom prawnym. Kościół uznając ów nieodwracalny dualizm prawa małżeńskiego dążył od dawna do tego, aby małżeństwo – ważne tak na forum kościelnym jak i państwowym – było zawierane jednym aktem. Miało to oznaczać w praktyce zawieranie małżeństwa w formie kanonicznej z jednoczesnym wywieraniem przez to zdarzenie prawne skutków przewidzianych w prawie państwowym¹.

1. Definicja konkordatu.

Ważnym wydarzeniem współczesnej historii Kościoła w Polsce było podpisanie i ratyfikacja Konkordatu. Pośród wielu zagadnień w nim poruszanych jest również możliwość uzyskania dla małżeństwa kanonicznego skutków cywilnych. Zawarta umowa konkordatowa stworzyła zatem możliwość zawarcia tzw. małżeństwa konkordatowego.

Proces relacji pomiędzy Kościołem a Państwem posiada długą i złożoną historię.

Najogólniej można powiedzieć, że historia ta rozpoczęła się w IV wieku, sukcesywnie przybierała bardziej konkretną formę w wiekach średnich, kiedy to zaczęła kształtować się instytucja konkordatu. Poprzez następne stulecia relacje Kościół – Państwo stawały się coraz bardziej ściśle i wzajemnie się uzupełniające. W dzisiejszych czasach tego rodzaju umowy jak konkordat, należą w państwach demokratycznych do zwykłych i unormowanych prawem państwowym umów międzynarodowych. Można zatem powiedzieć, że najbardziej ogólnie konkordat definiuje się jako instrument regulacji prawnych między Kościołem i Państwem².

Konkordaty są zawierane przez Stolicę Apostolską z tymi państwami, gdzie istnieje mniejsza lub większa liczba katolików i gdzie władza świec-

¹ W. Góralski, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego w Polsce*, Warszawa 1998, s. 9 n.

² W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993r.*, Płock 1994, s.5.

ka wyraża wolę współdziałania dla dobra ogólnego. A dobrem tym jest nie tylko dobro małżonków i mającej powstać rodziny, ale również i dobro całego społeczeństwa i narodu. Konkordaty mają na celu uregulowanie wzajemnych relacji Kościoła i Państwa w porządku dobra wspólnego.

Konkretnie zakres przedmiotu objętego konkordatem zależy od sytuacji historyczno – kulturalnej danego narodu, od konkretnych problemów wymagających rozwiązania, od potrzeby nadania niektórym rozwiązaniom charakteru bardziej stałego³. Wypada także zaznaczyć, że instytucja konkordatu jest wytworem europejskiej kultury prawnej. Formalnie ma swój początek w średniowieczu, ale w sensie materialnym jest wynikiem dłuższego procesu historycznego sięgającego momentu pojawienia się dualizmu religijno – politycznego w starożytnym Cesarstwie Rzymskim⁴.

Pierwszym elementem warunkującym powstanie regulacji stosunków między Państwem a Kościołem jest dualizm religijno – polityczny charakterystyczny dla religii i kultury chrześcijańskiej, czyli wyodrębnienie dwóch niezależnych od siebie władz: duchowej i doczesnej. Powstały one w kontekście interpretacji ewangelicznej zasady:

„Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to co należy do Boga”⁵. Głębokie przeświadczenie pierwotnego chrześcijaństwa o odrębności tych porządków stało się podstawą dla prawnego uniezależnienia obu społeczności⁶. Konsekwencje tego dualizmu ujawniły się najpierw w proklamacji przez Państwo wolności religijnej, a następnie w regulacji relacji między Państwem i Kościołem w formie dwustronnej umowy.

Drugim elementem, który bezpośrednio zaważył na powstaniu instytucji konkordatów, stała się charakterystyczna dla kultury rywalizacja suwerennych w swoim porządku dwóch władz: władzy papieża w porządku duchowym i władzy cesarza w porządku doczesnym. Historia relacji Państwo – Kościół uczy, że w polityce cesarzy ujawnił się cesaropapizm, zmierzający do podporządkowania sobie Kościoła dla celów politycznych. Po stronie kościelnej zaś powstała przeciwstawna tendencja. Prowadziła ona nie tylko do uniezależnienia władzy papieskiej od carskiej, ale również do supremacji władzy papieskiej nad carską. W celu kompromisowego przezwyciężenia powstałych napięć między tymi suwerennymi władzami znalazła zastosowanie dwustronna umowa, zwana często konkordatem⁷.

Konkordat jest umową międzynarodową, zawieraną przez strony posiadające podmiotowość publicznoprawną, regulującą sprawę interesu-

³ H. Misztal, *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2000, s. 52.

⁴ J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, Lublin 2000, s. 177.

⁵ Mt 22,21.

⁶ W. Adamczewski, *Współdziałanie Państwo – Kościół na przykładzie współczesnych konkordatów*, w: Bolewski (red.), *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*, Kraków 1999, s. 94 n.

⁷ Por. J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, dz. cyt., s. 177.

jące obydwą podmioty prawne⁸. W tym przypadku są to Stolica Apostolska oraz konkretne Państwo, które jest zainteresowane zawarciem konkordatu. Umowa ta pomaga między innymi w usuwaniu istniejących konfliktów między Kościołem i Państwem, naturalnie o ile istnieją, oraz służy umacnianiu wzajemnej współpracy. Konkordat tak rozumiany jest aktem prawnym nadrzędnym w stosunku do prawa wewnętrznego w danym państwie. Może on utracić swoją moc prawną jedynie na drodze wzajemnej zgody obydwu stron, a także przez wypowiedzenie jednej z nich; o ile w samej umowie sformułowana została taka klauzula, a samo wypowiedzenie dokonuje się zgodnie z zasadami prawa międzynarodowego⁹.

Podział dychotomiczny na definicje słowną i rzeczową konkordatu proponuje Józef Krukowski¹⁰.

Etymologicznie słowo „konkordat” pochodzi z języka łacińskiego *concordare* – zgadzać się, układać się. Słowa tego używa się powszechnie na określenie umowy zawartej między Stolicą Apostolską i Państwem w celu zgodnego uregulowania interesujących ich spraw. Tego rodzaju umowa w historii prawa posiada różne nazwy, np.: *Concordia*, *pactum*, *pax*, *concordata*, *conventio*, *modus vivendi*¹¹.

Najwcześniej używaną nazwą jest *concordia* lub *pax*. Podpisany w 1122r.

Konkordat Wormacki nosił nazwę *pax wormatiensis*, lub *formule pacis*¹². Kończył on bowiem ówczesny spór o inwestyturę i wprowadzał pokój między Kościołem a Cesarstwem¹³.

Konkordaty z Konstancji, zawarte pomiędzy papieżem Marcinem V a przedstawicielami narodów obecnych na Soborze w Konstancji [1414 – 1418], nazywano: *concordata* lub *capitula concordata*; kończyły one okres schizmy zachodniej¹⁴.

W czasach nowożytnych wszystkie konkordaty, na czele z Konkordatem Francuskim z 1801r., określane były nazwą *conventio*, *tractatus* lub *pacta conventa*¹⁵.

W XX wieku pojawiła się nowa nazwa *modus vivendi*. Pierwszy raz użyto jej w umowie Stolicy Apostolskiej z Czechosłowacją z dnia 17 grudnia 1927r.¹⁶.

⁸ W. Góralski, W. Adamczewski, *dz. cyt.*, s. 10.

⁹ Por. jw.

¹⁰ J. Krukowski, *Konkordaty współczesne*, Warszawa 1997, s. 22 – 26.

¹¹ Tenże, *Kościół i Państwo*, *dz. cyt.* s. 163.

¹² Tenże, *Konkordaty*, *dz. cyt.*, s. 23.

¹³ Por. T. Włodarczyk, *Konkordaty*, Warszawa 1974, s. 9.

¹⁴ Por. jw.

¹⁵ J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, *dz. cyt.*, s. 164.

¹⁶ J. Krukowski, *Konkordaty*, *dz. cyt.*, s. 23.

Po II wojnie światowej na określenie umów ściśle konkordatowych używano nazwy „protokół z przeprowadzonych rozmów” lub „porozumienie”. Nazwę taką nadano między innymi układowi podpisanemu dnia 25 czerwca 1966r. między Stolicą Apostolską a komunistycznym rządem Jugosławii¹⁷.

W okresie po Soborze Watykańskim II Stolica Apostolska zawarła ok. 60 umów konkordatowych, które to umowy otrzymały różne nazwy. Tylko trzy z nich otrzymało oficjalnie nazwę „konkordat”. Były to umowy z Dolną Saksonią, Kolumbią i Rzeczpospolitą Polską. „Konwencja” – to nazwa szesnastu umów, a „układem” nazywano trzydzieści sześć umów. W grupie tej znajdujemy również cztery „protokoły”, po jednym *modus Vivendi* i jeden raz pojawia się określenie „wymiana listów między stronami”¹⁸.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983r. używa nazwy *conventio* lub *concordatum*¹⁹.

Ogólnie można powiedzieć, że według aktualnej praktyki zawierający umowę decydują jaka nazwa zostanie użyta na określenie porozumienia.

Podsumowując spojrzenie na temat definicji słownej konkordatu trzeba stwierdzić, że współczesna literatura kanoniczna używa słowa „konkordat” jako terminu technicznego na określenie każdej umowy dwustronnej zawartej między Państwem i Kościołem, bez względu na to, jaki jest zakres regulowanych spraw²⁰.

Mówiąc na temat definicji rzeczowej trzeba powiedzieć, że prawo międzynarodowe i kościelne prawo publiczne posługują się wieloma definicjami „konkordatu”. Przykładowo J. Krukowski określa konkordat jako „konwencje międzynarodową, zawartą w celu wprowadzenia odpowiednich zmian w prawie wewnętrznym każdej z dwóch społeczności, czyli w prawie kanonicznym i w prawie państwowym”²¹. Trochę inny aspekt tego rodzaju umów podejmuje W. Uruszczak: „Konkordat jest umową międzynarodową, którą spośród innych umów tego rodzaju wyróżniają: po pierwsze to, że jedną ze stron jest Stolica Apostolska, która nie występuje tutaj jako państwo, lecz jako zwierzchność Kościoła Powszechnego; po drugie to, że przedmiotem zawieranej umowy są sprawy związane z istnieniem i działalnością Kościoła w obrębie danego państwa, a więc sprawy w istocie swej wewnętrzne”²².

¹⁷ Por. jw.

¹⁸ J. Krukowski, *Konkordaty*, dz. cyt., s. 24.

¹⁹ KPK, kan. 3; 365 § 1, 2.

²⁰ J. Krukowski, *Konkordaty*, dz. cyt., s. 24.

²¹ J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, dz. cyt., s.200.

²² W. Uruszczak, *Konkordat nadziei. Refleksje o znaczeniu Konkordatu z 1993r. dla Państwa Polskiego*, w: J. Dyduch (red.), *Rola i znaczenie Konkordatu 1993r.*, Kraków 1994, s. 53

Wymienieni autorzy, a więc specjaliści od prawa kościelnego i świeckiego akcentują różne elementy umowy, zgodnie jednak podkreślają jej charakter międzynarodowy. Powszechnie konkordat określany jest jako „umowa zawierana między Stolicą Apostolską i Państwem, normalizująca wszelkie stosunki między władzą świecką a kościelną, ustalająca zakres kompetencji w sprawach interesujących obydwie strony”²³.

Wspólną cechą konkordatów przed soborowych, z wyjątkiem konkordatów opartych na zasadach określonych w Konstytucji Weimarskiej z roku 1919 były gwarancje stwarzające Kościołowi katolickiemu uprzywilejowaną pozycję w stosunku do innych kościołów, a jednocześnie ograniczające swobodę Stolicy Apostolskiej w zakresie nominacji biskupów. Taka koncepcja konkordatu stała się trudna do pogodzenia z zasadami poszanowania wolności religijnej, charakterystycznej dla państw demokratycznych²⁴.

Zasadniczą zmianę w pojmowaniu treści konkordatów zainicjował Sobór Watykański II. Przełomowe znaczenie w tej materii ma przyjęcie tezy, że podstawą wolności religijnej jest wrodzona każdemu człowiekowi godność osoby ludzkiej²⁵.

Dlatego też współcześni teoretycy publicznego prawa międzynarodowego jak również kościelnego prawa publicznego zgodnie przyjmują, że konkordat w ścisłym znaczeniu jest uroczystą umową międzynarodową między Stolicą Apostolską i najwyższymi organami władzy państwowej, w sprawach interesujących obie strony bez względu na zakres regulowanych spraw, zawartą na zasadzie partnerstwa i wywierającą skutki dla obu stron. Natomiast konkordatem w szerszym znaczeniu jest jakakolwiek umowa między Stolicą Apostolską, a danym Państwem, regulująca sprawy dotyczące sytuacji Kościoła na jego terytorium²⁶.

Na końcu tej krótkiej analizy warto dodać, że w nauce prawa istnieją różnice w zapatrywaniu na to czy konkordat to jakaś szczególna umowa, czy też jest to umowa międzynarodowa we właściwym tego słowa znaczeniu. Stwierdza się powszechnie, iż konkordat jest umową międzynarodową we właściwym znaczeniu, gdyż jak każda tego typu umowa jest zawierany przez strony wyposażone w atrybut podmiotowości publiczności – prawnej i wywołuje skutki prawne dla obu stron²⁷.

²³ *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 3, s. 165.

²⁴ J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, dz. cyt., s. 179.

²⁵ jw., s. 180.

²⁶ jw., s. 182.

²⁷ Por. jw.

2. Małżeństwo konkordatowe.

Konkordat podpisany 28 lipca 1993 r. między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską określa wiele relacji między Kościołem i Państwem. Jedną z ważnych dziedzin objętych regulacją prawną jest również instytucja małżeństwa. W Polsce po raz pierwszy małżeństwo stało się przedmiotem umowy konkordatowej, albowiem poprzedni Konkordat z 10 lutego 1925 r. nie podejmował tego tematu.

Regulacja Konkordatu polskiego w dziedzinie małżeńskiej obejmuje dwie podstawowe kwestie: zawieranie małżeństwa [ar. 10, ust. 1]²⁸ oraz orzekanie w sprawach małżeńskich [art. 10, ust. 3 - 5]²⁹. Kwestią natomiast drugorzędą, związaną z zawieraniem małżeństwa, jest przygotowanie do jego zawarcia [art. 10, ust. 2]³⁰.

Wejście w życie umowy konkordatowej spowodowało równocześnie konieczność dokonania zmian w prawie polskim, a to w związku z art. 10, ust. 1 podpisanej umowy konkordatowej. Dotyczy ono sposobu regulacji zawarcia małżeństwa konkordatowego, tj. związku kanonicznego wywołującego skutki cywilno - prawne³¹. Mając na względzie konieczność zmian prawnych wynikających z postanowień konkordatu Sejm RP powziął w dniu 24 lipca 1998r. Ustawę o zmianie Ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP oraz niektórych innych ustaw³². Ustawa ta weszła w życie z dniem 15 listopada 1998 r. Od tego terminu ustawodawca polski uznaje akt zawarcia

²⁸ „Od chwili zawarcia małżeństwo kanoniczne wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim, jeżeli: 1) między nupturientami nie istnieją przeszkody wynikające z prawa polskiego, 2) złożą oni przy zawieraniu małżeństwa zgodne oświadczenie woli dotyczące wywarcia takich skutków, 3) zawarcie małżeństwa zostało wpisane w aktach stanu cywilnego na wniosek przekazany Urzędowi Stanu Cywilnego w terminie pięciu dni od zawarcia małżeństwa; termin ten ulega przedłużeniu, jeżeli nie został dotrzymany z powodu siły wyższej, do czasu ustania jej przyczyny.” *Konkordat*, art., ust. 1.

²⁹ „Orzekanie o ważności małżeństwa kanonicznego, a także w innych sprawach małżeńskich przewidzianych w prawie kanonicznym, należy do wyłącznej kompetencji władzy kościelnej. Orzekanie w sprawach małżeńskich w zakresie skutków określonych w prawie polskim należy do wyłącznej kompetencji sądów państwowych.” *Konkordat*, art.10 ust. 3.

³⁰ „Przygotowanie do zawarcia małżeństwa kanonicznego obejmuje pouczenie nupturientów o nierozzerwalności małżeństwa kanonicznego oraz o przepisach prawa polskiego dotyczących skutków małżeństwa.” *Konkordat*, art. 10, ust. 2.

³¹ W. Góralski, *Zawarcie*, dz. cyt., s. 11.

³² Dz. U. 1998 r. nr 117, poz. 757.

małżeństwa wyznaniowego spełniający określone warunki za zdarzenie cywilnoprawne³³.

W zaistniałej sytuacji koniecznym było, aby także duszpasterze właściwie rozumieli nową formę i warunki zawierania małżeństwa. Dlatego też Konferencja Episkopatu Polski biorąc pod uwagę pilną potrzebę dokonania objaśnień i regulacji obowiązujących stronę kościelną wydała 22 października 1998 r. „Instrukcję dla duszpasterzy dotyczącą małżeństwa konkordatowego”³⁴. Zawiera ona kościelne przepisy wykonawcze do regulacji konkordatowej.

W ten sposób powstała w rzeczywistości polskiej instrukcja małżeństwa „konkordatowego, czyli małżeństwa kanonicznego pociągającego za sobą skutki cywilno – prawne.

Instytucja małżeństwa konkordatowego jest wydarzeniem prawnym powstałym na bazie wzajemnych relacji Kościoła i Państwa w Polsce. Te dwie odmienne rzeczywistości, tj. Kościół i Państwo służą temu samemu człowiekowi, który jest katolikiem i obywatelem społeczeństwa zrazem. Kościół dba głównie o sprawę duchowe, Państwo natomiast o całą sferę gospodarczo – społeczną.

3. Działalność mediacyjna poradni prawno-kanonicznej.

Idąc tym tokiem myślenia powinniśmy stać na straży ochrony małżeństwa i rodziny. W Nowym Sączu na terenie diecezji tarnowskiej, działa poradnia prawno-kanoniczna, w której przyjmuje Petentów raz w tygodniu, w której pomagam małżonkom. Na co dzień zaś pełnię urząd sędziego audytora Sądu Diecezjalnego w Tarnowie. Poradnia prawno-kanoniczna działa obok ARKI czyli Zespołu poradni specjalistycznych i telefonu zaufania w Nowym Sączu. Korzystanie z porad jest bezpłatne, wszyscy pracujący w Arce czynią to społecznie, poświęcając swój wolny czas. Od poniedziałku do piątku przyjmuje 42 specjalistów, wśród nich jest: psycholog, pedagog, prawnik świecki, doradca rodzinny, mediator, specjalista do spraw sekt, lekarz psychiatra, lekarz ginekolog, lekarz pediatra, ksiądz duszpasterz i ksiądz prawnik w mojej osobie. Poradnia prawno kanoniczna w Nowym Sączu jest jednostką wewnętrzną

³³ „Małżeństwo zostaje również zawarte, gdy mężczyzna i kobieta zawierający związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu kościoła albo innego związku wyznaniowego w obecności duchownego oświadczą wolę jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającemu prawu polskiemu i kierownik urzędu stanu cywilnego następnie sporządzi akt małżeństwa. Gdy zostaną spełnione powyższe przesłanki, małżeństwo uważa się za zawarte w chwili złożenia oświadczenia woli w obecności duchownego.” K. r. o., art. 1 § 2.

³⁴ *Instrukcja dla duszpasterzy dotycząca małżeństw konkordatowych*, Biuletyn KAI z 13 listopada 1998 r., s. 53 – 63.

przy Sądzie Diecezjalnym w Tarnowie. W tej poradni zajmuję się sprawami dotyczącymi w zasadzie małżeństwa, tylko niekiedy udzielam porad dotyczących spraw rodzinnych. W Kodeksie Prawa Kanonicznego w kanonie 1676 czytamy, że: „Sędzia zanim przyjmie sprawę i ilekroć dostrzeże nadzieję dobrego wyniku, powinien zastosować środki pastoralne, by małżonkowie, jeżeli to możliwe, zostali doprowadzeni do uważnienia małżeństwa i do wznowienia wspólnego życia małżeńskiego”³⁵. Wśród tych środków pastoralnych, o których wspomina Kodeks Prawa Kanonicznego należy dostrzec mediację między małżonkami. W poradni prawno-kanonicznej rocznie przyjmuje około 200 małżonków. Zawsze zanim udzielam pomocy prawno-kanonicznej dotyczącej rozwodu i możliwości stwierdzenia nieważności małżeństwa, zawsze rozmawiam z małżonkami o pojednaniu. Zgodnie z prawem procesowym kanonicznym na każdym etapie może dojść do pojednania stron. Do sądu kościelnego przychodzi każdy już po proces, natomiast do poradni jeszcze przychodzi często z problemem poważnego kryzysu małżeńskiego. Pomocni mi są w tym właśnie Ci wyżej wspomniani specjaliści w Arce, razem współpracujemy. W tym w szczególności sposób: psycholog wierzący i mediator wierzący. Do poradni coraz częściej przychodzą bardzo młodzi małżonkowie i mówią mi, że się już pogubili. Pytam w czym? Pytam kiedy? Już? Tak szybko? Czemu służy przygotowanie do małżeństwa? Narzeczeni często to przygotowanie traktują po macoszemu. Niech nam ksiądz podbije pieczęć, bo pracujemy za granicą, nie mamy czasu, chcemy szybko zrobić ten kurs przedmałżeński. W przemówieniach ostatnich papieży często pojawia się mocny akcent o solidnym przygotowaniu do małżeństwa. A więc nie chodzi tu o szybki kurs, tylko o formację narzeczonych, o głęboką formację.

4. Doświadczenie mediacji z małżonkami.

Prowadząc mediacje z małżonkami dostrzegam między innymi następujące problemy. Małżonkom zbyt szybko powszednieje bliskość wzajemna, małżonkowie zbyt szybko przestają dbać o siebie. Po pierwsze małżonkowie przestali być dla siebie atrakcyjni. Nie dbają o siebie. Bliskość nie może ranić. Po drugie trzeba pamiętać, że bliskość fizyczna jest także ogromnym darem w małżeństwie. Tu nie może być targowania się, tu nie może być humorów. Po trzecie jakże ogromnie ważna jest uczciwość w małżeństwie. Małżonkowie muszą potrafić czekać na siebie, powinni potrafić tęsknić za sobą. Żeby umieć być dla siebie podmiotem. Po czwarte małżonkowie nie powinni porównywać się kimś innym. Sami bowiem dla siebie są skarbem. Po piąte pytam zawsze małżonków, kiedy ostatnio powiedzieliście sobie coś miłego, dobrego. To nie jest byle co. Kiedy dwo-

³⁵ KPK, kan. 1676.

je ludzi decyduję się na wspólną drogę, muszą być gotowi na wszystko. Naogłądali się ludzie filmów „M jak miłość” i się rozchodzą. To nie jest styl na życie. Jeśli rodzą się kryzysy między małżonkami, to trzeba je próbować rozwiązywać dla małżonków i dla dzieci. Dzieci doskonale to widzą. Dzieci budzą się w nocy, dzieci moczą się w nocy. To nie dzieje się znikąd, to dzieje się z relacji między małżonkami. Mówię to Państwu na podstawie doświadczeń wieloletnich z poradni prawno-kanonicznej. Kiedyś przyszedł do mnie młody chłopak, który nie został przyjęty do Wyższego Seminarium Duchownego z powodu padaczki i zapytał czy prawo kanoniczne zabrania mu zostać księdzem? Tak bardzo chciał być kapłanem. Jego ojciec był alkoholikiem, pewnej nocy jako dziecko obudził się i zobaczył nad sobą pijanego ojca z siekierą, skutkiem podobnych zachowań ojca jest padaczka syna. Nie ma żadnej okazji, która usprawiedliwia nadużywanie alkoholu. Z tego tytułu prawnego jest ogromna ilość stwierdzonych nieważnie zawartych małżeństw, mówię to choćby na przykładzie statystyk naszego Sądu Diecezjalnego w Tarnowie. Dziecko się boi powrotu takiego taty. To wpływa na zachowanie dzieci. Czy to jest miłość? To nie jest miłość. Być dla siebie wzajemnie, żeby inni byli dla siebie szczęśliwi. Patrząc z perspektywy poradni prawno-kanonicznej muszę Państwu powiedzieć, że kryzys małżeński jest możliwy do przejścia. Dużo przychodzących małżonków do poradni przeżywa właśnie kryzys. Nigdy nie jest za późno. To odważny wniosek, ale prawdziwy. Muszą tego chcieć obydwójce małżonkowie. Trzeba umieć do siebie wrócić. Jako wniosek rodzi mi się pytanie czy nie byłoby dobrze wprowadzić obowiązkowo mocnego akcentu na mediację między małżonkami przed procesem cywilnym i kanonicznym? Wspominam o akcencie, gdyż prawo kanoniczne i cywilne mówi o mediacji. Żebyśmy się naprawdę przejęli tą mediacją, ona naprawdę ma sens. W ten sposób udało się uratować bowiem wiele małżeństw.

Zakończenie

Kiedyś przypadkowo gdzieś w moje ręce trafił tekst przysięgi małżeńskiej z XI wieku, z Katalonii (Hiszpania). Pozwolę sobie Państwu na koniec zacytować fragment tej przysięgi małżeńskiej: „ Będę Cię miłował dopóki krew krąży w moich żyłach i oddech pulsuje w moich piersiach. Dziś, jutro, zawsze. Nie odstąpię Ciebie dla kobiet piękniejszych, ponieważ jesteś jedyną gwiazdą mojego życia, ani dla bogatszych, ponieważ złoto nigdy nie sprzyja miłości. Będę Cię miłował i wtedy, gdy zmarszczki pokryją Twoją twarz maleńkimi drobinami popiołu i kiedy złoto Twoich włosów zamieni się w stare srebro. Gdyby przyszła na nas wojna, głód lub choroba, będę Twoim mężczyzną w złym i najgorszym. Przyniosę Ci kubek wody, kiedy będziesz spragniona i owsiany placek, kiedy będziesz

głodna”. To są słowa pana młodego. W podobnym stylu brzmiała przysięga panny młodej.

Bibliografia

Źródła

- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r., w: Dz. U. 1998 r. nr 51, poz. 318.
- Instrukcja dla duszpasterzy dotycząca małżeństwa konkordatowego, Biuletyn KAI z 13 listopada 1998 r., s. 15 – 17.
- Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallotinum 1984 r.
- Kodeks rodzinny opiekuńczy, w: Dz. U. 1964 r. nr 9, poz. 59, 1998 r. nr 117, poz. 757.

Opracowania

- Adamczewski W., *Współdziałanie Państwo – Kościół na przykładzie współczesnych konkordatów*, w: J. Bolewski (red.), *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*, Kraków 1999 r., s. 92 – 109.
- Góralski W., *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą*
- Adamczewski W., *Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994 r.
- Góralski W., *Zawarcie małżeństwa konkordatowego w Polsce*, Warszawa 1998 r.
- Krukowski J., *Konkordaty współczesne*, Warszawa 1995 r.
- Krukowski J., *Kościół i Państwo*, Lublin 2000 r.
- Misztal H., *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2000 r.
- Uruszczak W., *Konkordat Nadziei. Refleksje o znaczeniu Konkordatu z 1993 r. dla Państwa Polskiego*, w: J. Dyduch (red.), *Rola i znaczenie Konkordatu 1993*, Kraków 1994 r., s. 53 – 67.
- Włodarczyk T., *Konkordaty*, Warszawa 1974 r.

Ти один з Святої Тройці?

ВАСИЛЬ РУДЕЙКО

Ukrajinská katolícka univerzita, Lvov

Abstract: *In this article the author deals with the present practice in the Ukrainian Greek Catholic Church in which they often omit the second antiphon during the divine liturgy. Based on the historical sources the author shows that the structural unity of three antiphons is one of the basic liturgical elements not only of byzantine tradition. From the point of view of Church Fathers this structural unity of three antiphons is perceived as an icon of the Holy Trinity.*

Keywords: *three antiphons, byzantine liturgy, Ukrainian Greek Catholic Church*

Сучасний чин Божественної Літургії, згідно із служебником УГКЦ, передбачає можливість скорочення чину трьох антифонів на початку богослужіння. Зазвичай опускають весь другий антифон із малою ектенією та заключною молитвою, долучаючи типовий для другого антифону піснеспів «Єдинородний Сину» до «Слави» першого антифону.¹

Ця можливість у нашій церкві стала вже настільки загальною, що священики чи дяки, які намагаються відновити спів другого антифону на літургії, наражаються на жорстку критику і виглядають в очах «двоантифонників» майже відступниками від послуху синодів УГКЦ, переступниками традицій і закостенілими рублицистами.

Спробуймо глянути на цей феномен із перспективи історичної літургії та логіки самого богослужіння.

¹ Священна і божественна літургія святого отця нашого Йоана Золотоустого (Видання Синоду УГКЦ 1988 р.Б.), 25.

Теорія розвитку трьох антифонів о. Хуана Матеоса

Науковим поштовхом і своєрідним «дозволом» до скорочень у структурах візантійської Літургії Слова стала серія статей викладача Східного Інституту в Римі о.Хуана Матеоса, які згодом з'явилися як монографічне видання у науковій серії згаданого Інституту.²

Основні аргументи о. Матеоса щодо присутності трьох антифонів у візантійській літургії позначені тодішнім баченням розвитку візантійського богослужіння взагалі і зводяться до наступних кількох позицій:

- із писань св. Йоана Золотоустого (†407) неможливо побачити присутність жодних інших *початкових обрядів* (вступний виголос, ектения, антифони, трисвяте), окрім мирствування;

- триантифонна структура хоча й зустрічається у багатьох богослужіннях константинопольської традиції, але відсутня у богослужіннях Єрусалиму, і в Божественній Літургії є пізнім елементом;

- антифони радше походять із притаманного Константинополю *стаційного богослужіння* і лише згодом стають частиною Літургії Слова;

- у «Містагогії» св. Максима Ісповідника (†662), яка мала б свідчити про давнішу константинопольську традицію, неможливо побачити існування особливих початкових обрядів;

- перший, хто виразно згадує про три антифони Божественної Літургії, – св. Герман Константинопольський (†740), але навіть за умови існування традиції трьох антифонів у 8-му столітті цілковито вона прийнялася не швидше 12-го століття;

- ані з текстів антифонів, ні з молитов, які їх супроводжують, неможливо вивести їх причетність до початку Літургії Слова візантійської церкви.

Спробуємо переглянути аргументацію о.Хуана Матеоса.

Цитування творів Йоана Золотоустого:

Починаючи дискусію щодо чину трьох антифонів, Матеос цитує чотири наступних тексти з писань св.Йоана Золотоустого:³

² Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: Etude historique [= OCA 191]. Rome 1971 (рос. пер.: Х. Матеос. Служение Слова в византийской литургии: Исторический очерк [= История литургии свт. Иоанна Златоуста, т. 1]. Омск 2010). Також тут: Mateos J. The Evolution of the Byzantine Liturgy Parts I-IV in: John XXIII Lectures Vol.I-IV, New York, 1966, 76-112 (Укр. пер.: Х.Матеос, Розвиток візантійської літургії, Львів 2000).

³ Детальніше дослідження текстів св.Йоана Золотоустого з огляду на структурі елементи Літургії див. F. Van de Paverd, Zur Geschichte der Messliturgie in Antio-

1. Тому треба докласти всіх зусиль, щоб насолоджуватись ним як вдома, так і в церкві. І в церкві предстоятель подає мир, і це служить образом миру, який дарує Христос; і тому предстоятеля треба приймати достойно, надаючи йому не стільки трапезу, скільки свою увагу. (Бесіда на Євангеліє від Матея 32 (33), 6:)

2. Тому й отець наш (єпископ), ввійшовши (в церкву), не виходить на цю катедру, перед тим ніж випросити всім вам мир; і вставши, не починає вчити вас, перед тим ніж подати всім мир. (Проти Юдеїв 3, 6)

3. Тому хоча тут, коли входимо до вас, приймайте нас з любов'ю. І коли я скажу: «мир вам», ви скажіть: і духові твоему; скажіть не голосом лише, а й серцем, не устами лише, а й духом. (Бесіда на Євангеліє від Матея 32 (33), 6)

4. Предстоятель (ὁ προεστώς) церкви (τῆς ἐκκλησίας) подає його нам і раз, і два, і три, і багато разів, мовлячи: «Мир вам». (Бесіда на Послання до Колосян 3, 4)

Логіка аргументації Матеоса при цитуванні цих уривків була наступною: прихід єпископа означає справжній початок богослужіння, а оскільки перше, що робить єпископ, це мирствування, то, згідно із наведеними уривками, за часів Йоана Золотоустого перед мирствуванням нічого іншого не було.

Проблема такого аргументування є подвійною і полягає у наступному. Передусім у цих писаннях св.Йоан не говорить конкретно про хід літургії взагалі. Так, він говорить про вхід єпископа і мирствування, але не з огляду на послідовність перебігу літургійного богослужіння. Жоден із наведених Матеосом текстів не заперечує ані існування псалмодії перед входом єпископа, ані вхідного піснеспіву, який міг супроводжувати вхід єпископа на катедру. Св.Йоану йдеться передусім про центральність передавання миру людям і про необхідність прийняття цього миру ними. Приклади 1 і 3 говорять про те, що важливо приймати мир від єпископа. Приклади 2 і 4, у свою чергу, вказують, що мир настільки важливий, що єпископ не робить жодної важливої літургійної дії, не передавши попередньо мир Господній церкві. Взагалі із наведених Матеосом текстів видно, що увагою своєї пастви єпископи не дуже втішалися, а тому їм треба було часто нагадувати про те, наскільки важливо з увагою ставитись до служіння один одного і до мирного співслужіння божественної літургії.

cheia und Kostantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos (Orientalia christiana analecta 187), Rome 1970.

З іншого боку, аргумент щодо того, що справжнє богослужіння починається із приходом єпископа, принаймні нині, не витримує жодної критики. В давнину богослужіння не обов'язково починались із приходом єпископа. Радше навіть навпаки, вони у більшості випадків починались перед приходом єпископа. Інколи – задовго до приходу єпископа. І саме тому багато таких богослужінь починались довшою псалмодією – частиною, яка все ж належала до богослужіння, була його інтегральною складовою. До прикладу, щоденна вечірня 4-го століття у Єрусалимі починалась із обряду запалення вечірнього світла (основоположного елементу вечірні!) без присутності єпископа:

А в десятий час (що називається тут лісісісон, а ми називаємо вечірнею) подібним чином всі збираються у Воскресінні, запалюють всі лампади і свічки, і настає велике світло. А вогонь не приносять ззовні, але подають з нутра печери, де вдень і вночі горить негасима лампада, тобто внутрі перегородки. Співають вечірні псалми і більш тривалі антифони. Тоді звіщають єпископа, який сходить і сідає на підвищенні, як і пресвітери сідають на своїх місцях; співають пісні та антифони. (ПЕ 24)⁴

З цього уривку «Паломництва» Етерії (? 386) ясно видно, що вечірню починає предстоятель (священик?) перед приходом єпископа. Останнього повідомляють про те, що він має взяти участь у богослужінні аж після того, як завершуються «більш тривалі антифони». Подібне знаходимо і в описі щонедільного воскресного чування:

А на сьомий день, тобто у неділю, до співу півнів, збирається все множество народу, яке може бути в цьому місці, ніби на пасху, і збирається при базиліці, не у Воскресінні, але поза ним, де задля цього висять лампади. І зі страху запізнитись туди до співу півнів, приходять перед тим і сидять там. І співають пісні, також як і антифони, а після кожної пісні і антифона мовлять молитви. Бо пресвітери і диякони завжди готові в цьому місці для чування задля натовпу, який збирається. Існує такий звичай, що до співу півнів святі місця не відкривають. (ПЕ 24)

Це означає, що регулярні богослужіння під проводом священиків могли тривати до приходу єпископа і у подвір'ї храму (у притворі).

⁴ Критичне видання: Egeria. Itinerarium. Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus <De Locis Sanctis>. Die Heiligen Stätten / пер. G. Röwekamp [= Fontes Christiani, 20]. Freiburg 1995.

Триантифонні структури в Єрусалимі

Аргументація Матеоса щодо існування триантифонних структур в літургії Константинополя і їх «відсутності» в літургії Єрусалиму виглядає досить дивною, особливо на тлі його публікацій стосовно давньоєрусалимського богослужіння, у яких він сам намагається віднайти тексти трьох антифонів єрусалимського воскресного чужання.⁵ Насправді саме звідти є перші свідчення про три антифони перед читанням Євангелія на воскресному чужанні – богослужінні, яке було центральним для Єрусалиму і вже тоді мало вплив на інші богослужіння:

А коли заспіває перший півень, відразу сходить єпископ і входить всередину печери у Воскресінні. Відкривають всі двері і весь народ входить у Воскресіння: там вже горять численні лампади і, відразу як увійде народ, хтось з пресвітерів співає псалом, і всі відповідають; тоді мовлять молитву. Після цього псалом співає хтось із дияконів, і подібно мовлять молитву; співають і третій псалом хтось із клиру, мовлять третю молитву, і відбувається поминання всіх.

Після співу цих трьох псалмів⁶ і трьох молитов в печеру Воскресіння вносять кадильниці, так що вся базиліка Воскресіння наповнюється пахощами. І тоді єпископ стає за перегородку, бере Євангеліє і, підійшовши до дверей, сам єпископ читає про воскресіння Господне. (ПЕ 24).

З цього опису ясно видно не лише те, що у Єрусалимі існував обряд трьох антифонів, але і те, що єпископ був присутній під час їх співу, як також і те, що ці три антифони були пов'язані із читанням Святого Письма у цьому випадку Євангелія. З тексту також ясно, що прихід єпископа вказував на центральну частину богослужіння – читання Святого Письма.

⁵ Особливо цих двох: J.Mateos, *La vigile cathedrale chez Egérie* // OCP 27 (1961) 281 – 312; J.Mateos, *L'Office dominical de la Résurrection* // *Revue de Clergé Africain*, Mai 1964, 263 - 288. Із новіших досліджень див. V. Rudeyko, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Orthros*. Historische Vergewisserung für eine heutige Praxis der Gemeindeliturgie, Hamburg 2010, 129-138; Stig Simeon R. FRØYSHOV, *The Resurrection Office of the First Millennium Jerusalem Liturgy and Its Adoption by Close Peripheries. Part I: The pre-Gospel Section* // Hawkes-Teeple S., Groen B., Alexopoulos S., *Studies on the Liturgies of the Christian East. Selected Papers from the Third International Congress of the Society of Oriental Liturgy*, Volos, May 26-30, 2010 (Leuven - Paris - Walpole, MA, 2013), 31-57.

⁶ Етерія не вживає послідовно терміни, які стосуються псалмодії: «псалми», «піснеспіви», «антифони» часто стосуються того самого елемента богослужіння.

У найдавнішому відомому грецькому часослові палестинської традиції за уставом лаври св.Сави (Sin863)⁷ із 9-го століття можна віднайти триантифонні структури як частину кожного богослужіння добового кола⁸ подібну до триантифонних структур у катедральному часослові храму св.Софії у Константінополі.⁹ Зокрема дуже цікавим є той факт, що у таких богослужіннях константинопольської традиції, як *трітексті*¹⁰ чи *паніхіс*,¹¹ триантифонні структури відіграють подібну як і у євхаристійних богослужіннях роль – передують читанню Святого Письма.

Феномен стаційного богослужіння

Під *стаційною літургією* літургійній науці мають на увазі феномен літургійного благочестя, згідно з яким богослужіння у конкретних церквах супроводжували процесійними ходами із зупинками у певних визначених місцях, на яких могли відбуватись певні частини богослужіння чи литії – просительні зупинки покаянного змісту.¹² Досліджуючи типік Великої Церкви,¹³ Матеос натрапив на приписи, які вказували, що у певних моментах три антифони співали не на початку літургії, а у часі процесії при стаційних богослужіннях під час ходи чи на якомусь конкретному місці, наприклад, у форумі. Все ж, тут треба розуміти, що стаційні богослужіння у Константінополі були радше святковим винятком, ніж щоденною чи навіть недільною практикою. Насправді не дуже відомо, від якого часу існували такі стаційні богослужіння. І навіть у тих випадках майже завжди приписи вказують на те, що, оскільки антифони молились під час

⁷ Його також вперше опублікував Матеос: Un Horologion inédit de Saint-Sabas, Le Codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle) / вид. Mateos J. // Melanges Eugene Tisserant, т. 3. Citta del Vaticano 1964, с. 47-77; S. Parenti. Un fascicolo ritrovato dell'orologion Sinai gr. 863 (IX secolo) // Orientalia Christiana Periodica 75 (2009) 343-358.

⁸ Н. Рудейко, Малі часи візантійського обряду // «Світло еси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, 257-259.

⁹ Реконструкцію цих богослужінь за древніми джерелами див. Михаил Арранц, Молитвы и псалмопение по константинопольскому песенному последованию: Дополнение к диссертации СПб Духовной Академии 1978 г. Рим, 1997.

¹⁰ Див. М.Арранц, Как молились Богу древние византийцы, Ленинград 1979, 221-256.

¹¹ Див. М.Арранц, Как молились Богу древние византийцы, Ленинград 1979, 179-220.

¹² До цього див. J. Baldovin, The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy (OCA 228) Rom 1987.

¹³ J. Mateos, Le Typikon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, Xe siècle, Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes, (Orientalia Christiana Analecta, 165-166), 2 vols, Rome, 1962-1963.

ходи, то у храмі їх вже не треба було повторювати. Цей факт звичайно ж не означає автоматично, що антифони не були частиною літургії, радше вказує на те, що літургія обіймала ширший від храму простір – робила церквою ціле місто. Більше того, це виходить із самої логіки перебігу візантійського (але також і єрусалимського) богослужіння, яке сприймали не як *статичну* (так як нині всі стоять і не рухаються), а *динамічну* дійсність, у якій літургія церкви трактувалась як реальний вхід і участь церкви у Царстві Божому, як це видно із давньої, нині забутої молитви «малого входу» з літургії св.Йоана Золотоустого: «*Благодітелю всіх і Творче всього творіння, прийми Церкву твою, яка входить, і сповни кожному те, що на користь, і приведи всіх до досконалості, і сотвори нас достойними Царства Твого. Благодаттю і щедротами і чоловіколюб'ям єдинородного Твого Сина, з яким Ти благословенний з Пресвятим Твоїм Духом навіки віків*».¹⁴

«Свідчення» св.Максима

Св. Максим Ісповідник: *...вхід народу в Церкву разом з єрархом означає навернення невіруючих від незнання і облуди до пізнання Бога, а також перехід віруючих від нечестя і незнання до чесноти і відання.*

Цитований уривок дуже цікаво побачити в контексті. З контексту писання св. Максима дуже чітко видно, що його завданням як і у випадку згаданих вище уривків з писань св. Йоана Золотоустого, не є виклад літургії в деталях, а пояснення окремих елементів: перший вхід архиєрея (можливо, в притвор), вхід церкви разом з архиєреєм в храм, тоді читання, тоді піснеспіви, тоді мирствування, тоді знову зупиняється на читанні Євангелія. Цей текст жодним чином не можна наводити як аргумент відсутності чи співу трисвятого, чи трьох антифонів, чи якогось іншого з елементів сучасної Літургії Слова. Це не типікон. Це – *пояснення* важливих для св. Максима пунктів богослужіння.

До речі, Матеос замовчує символізм «першого» входу архиєрея, який мав би означати сотеріологічний вхід Сина Божого: «*перший вхід архиєрея під час цього священного Зібрання є образом і зображенням першого пришествя у плоті в цей світ Сина Божого, Христа Спасителя нашого*». Цей вислів св. Максима міг би навіть бути доказом для факту існування піснеспіву «Єдинородний Сину» як елементу привітання архиєрея при вході в церкву. І подібне трактування, але вже із конкретною вказівкою на антифони (множина!) якраз наводить св. Герман Константинопольський: «*Антифони літургії, ніби пророки, які*

¹⁴ С.Паренти/Е.Велковска, Евхологий Барберини гр. 336. Издание текста, предисловие и примечания, Омск 2011, 87.

колись віщали про пришествя Сина Божого, мовлять: Він явився на землі і з людьми співжив (Варух 3, 38) і Він у велич зодягнувся (Пс. 92, 1), являючи воплощення...».

Молитви антифонів

Аналізуючи молитви трьох антифонів, Матеос використовує структурно-порівняльний аналіз і аргументує проти їх первинності у структурі божественної літургії з огляду на їх прив'язання до псалмодії.¹⁵ Справді, якщо використовувати саме такий підхід, тексти молитов і їх місце виглядають дещо дивними. Проте якщо подивитись на ці молитви з огляду на біблійні алюзії, які в них використані (а саме це часто і є надзвичайно важливим для трактування також і місця молитов у контексті літургійних структур), та сприймати передусім не як впровадження до конкретних псалмів, а як впровадження до входу в храм і слухання Святого Письма (а ми віримо, що саме це було їх первинним призначенням), все виглядатиме цілком інакше:

Молитва першого антифону: Господи Боже наш, влада якого незрівнянна і слава неосяжна, милість безмірна** і чоловіколюб'я невимовне: сам, Владико, згідно з милосердям твоїм **споглянь на нас і на святий дім цей**,*** і подай нам і тим, які моляться з нами багаті милості твої і щедроти твої. Ви(голос): Бо подобає тобі вся слава, честь**** і поклоніння, Отцю і Сину і Святому Духові нині і повсякчас, і на віки віків.*

** Дан.9.15: І тепер, Господи, Боже наш, що вивів еси народ твій з землі Єгипетської сильною рукою і сотворив собі ім'я, як воно є й нині, - ми согрішили, поводитися зле.*

*** Молитва Ман. 6: Ти, Господи, з безмежної доброти твоєї дав змогу покаяння і відпущення тим, що нагрішили перед тобою, і з безмежного милосердя твого призначив покаяння для грішних на спасіння.*

****3(1) Цар.8.28,29: Однак зглянься, Господи, мій Боже, на молитву й на благання слуги твого й вислухай взивання та мольбу, якими слуга твій оце сьогодні тебе молить. Нехай очі твої споглядають уночі й удень на храм цей, на місце, про яке ти сказав: Ім'я моє буде там! - Вислухай молитву, якою слуга твій молитиметься на цьому місці!*

¹⁵ Під псалмодією маються на увазі будь яке літургійне виконання псалмів. Щодо цього див. Х. Матеос. Псалмодія у візантійському обряді // «Світло еси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень / упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, 287-311.

**** 1 Тим.1.17: Цареві ж віків, нетлінному, невидимому, єдиному Богу честь і слава на віки вічні! Амінь.

Молитва другого антифону: Господи Боже наш, * спаси народ твій і благослови насліддя твоє, ** **повноту церкви твоєї в мирі збережи, освяти, тих які люблять красу дому твого;***** ти їх прослав божественною силою твоєю і не залиши,**** Боже, нас, які на тебе уповають.***** Ви(голос): Бо твоя - влада, і твоє єсть царство, і сила і слава на віки віків.*****

*Дан.9.15: *І тепер, Господи, Боже наш, що вивів еси народ твій з землі Єгипетської сильною рукою і сотворив собі ім'я, як воно є й нині, - ми согрешили, поводитися зле.*

** Пс.27.9: *Спаси народ твій і благослови твоєю спадщину, паси її носи їх повік-віки.*

*** Пс. 25.8: *Люблю, о Господи, оселю твого дому, місце перебування твоєї слави.*

**** Пор.Пс.26.9: *Не ховай обличчя твого від мене, не відпихай слуги твого в гніві Ти моя поміч, не відкидай мене і не залишай мене, Спасителю, мій Боже!*

***** Пор.Пс.16.7: *Яви твою предивну милість, ти, що від ворогів рятуєш тих, хто прибігає під твою десницю.*

***** Мт.6.13: *Бо Твоє є царство і сила і слава навіки. Амінь.*

Молитва третього антифону: Ти, який дарував нам спільні ці і суголосні молитви, і двом чи трьом, які погодилися в ім'я Твоє, прохання подати обіцяв, * сам і нині прохання рабів своїх на користь сповни, ** **подай нам в нинішньому віці пізнання твоєї істини,***** а в майбутньому даруй життя вічне. Ви(голос): Бо ти - Бог благий і чоловіколюбний, і тобі славу возсилаємо Отцю, і Сину, і Святому Духові нині, і повсякчас, і на віки віків.

* Пор.Мт.18.19-20: *Знов істинно кажу вам: Коли двоє з вас згодиться на землі просити що б там не було, воно буде дано їм моїм Отцем Небесним; бо де двоє або троє зібрані в мое ім'я, там я серед них.*

** Пс.19.6: *Радіймо твоїй перемозі, і йменням нашого Бога стяги піднесімо! Нехай Господь здійснить усі твої прохання!*

*** Пор.1Тим.2.4: *Це добре й приємне в очах нашого Спаса Бога, який хоче, щоб усі люди спаслися і прийшли до пізнання істини. Євр.10.26: Бо коли ми, одержавши повне пізнання істини, грішимо добровільно, то вже немає за гріхи жертви, а якесь страшне очікування суду й вогонь помсти палаючий, який має пожертви супротивників.*

Молитви першого і другого антифону починаються із вигуку, в основі якого лежить текст молитви із книги Даниїла 9.15, який ставить прошення про визволення молільника у контекст події виходу і створення Богом нового народу для прослави Його імені.¹⁶ Далі в обидвох молитвах йдеться про встановлення місця поклоніння Богові – храму – і висловлюються прошення за тих, які на це місце приходять, дбають за нього і сповняють у ньому те, до чого Господь кличе свій, виведений Ним із єгипетської неволі, народ – до прослави Його імені. Зокрема у першій молитві згадується якраз про благословення новозбудованого храму (Див. 3(1) Цар.8.28,29), а у другій використано цілу низку псалмічних алюзій висловів любові до перебування в храмі, прибігання під десницю Господа, прохання про прийняття молільника ним. Особливо гарним у цій молитві є згадка про «повноту церкви», яка дуже добре пасує якраз до моменту приходу єпископа і входу зібраної спільноти разом із ним у храм. Те, що саме такий самий текст повторюється і наприкінці літургії на заамвонній молитві, теж дуже добре вписується у богословське розуміння літургії, бо ця молитва в давнину була останньою молитвою літургії, яку молились вірні разом з єпископом (= повнота церкви): *прихід і відхід єпископа* позначається молінням за «повноту церкви».

Третя молитва дещо відрізняється від двох попередніх, і це пояснюється тим, що її «завданням» є підвести вірних до читання Святого Письма і його таїнственного значення у контексті Божественної Літургії. Ключова біблійно-богословська тема у ній є наступна: пізнання істини через слухання і прийняття Святого Письма мало б привести нас до спільного прохання в Господа того, що принесе нам користь і дасть можливість осягнути Його Царство. Ця молитва, як і обидві попередні, стоїть точно на своєму місці і задає тон цілій Літургії Слова.

Богословські теми трьох антифонів

У своєму дослідженні Матеос багато уваги приділяє псалмічним стихам окремих антифонів, але здається, трохи замало уваги надає пошукові логіки приспівів до них. Досить важко говорити відразу про певну логіку у приспівах константинопольської традиції, оскільки тексти антифонів т.зв. малих часів не збереглися. Тому спочатку звернемось до антифонів, збережених у палестинському часослові

¹⁶ Це не єдиний випадок коли молитви дві молитви підряд починаються із тої самої фрази. Подібним чином тою самою фразою (Від ночі лине до Тебе дух мій... Іс 26:9) також починаються 2-га та 3-я молитви Утрени, які у сучасному богослужінні священник читає під час співу шестипсалм'я і виголоси яких містяться на малих ектенях після другого стихослов'я та поліелею.

св.Сави (Sin 863), який, правдоподібно, зберіг антифони богослужінь добового кола єрусалимської традиції.

У ньому дуже послідовно використовується наступна логіка:

- приспівом до першого антифону є «Алилуя»;
- приспівом до другого антифону є христологічний тропар;¹⁷
- приспівом до третього антифону є псалмічний вірш (третій піснеспів у цих часах, правдоподібно, є прокіменового типу), який найчастіше висловлює надію на Божі захист і прихильність до молільника.¹⁸

Така послідовність приспівів до антифонів ставить триантифонну структуру богослужінь добового кола у сотеріологічну перспективу: молитва йде від прославлення Господа творця (= старозавітне «Алилуя») через усвідомлення спасительної дії Христа (= христологічний тропар) до надії що Господь, який діяв у цілій історії спасіння, не залишить також конкретного молільника тут і тепер.

Здається, подібну логіку мали також і константинопольські триантифонні структури. Їх дуже важко прослідкувати детально, оскільки серед ранніх джерел богослужіння добового кола за уставом

¹⁷ **Час 1:** Світло істинне, що просвічує кожну людину, яка приходять у світ, нехай знаменується на нас світло лица Твого, щоб у ньому побачили ми світло неприступне.* І направ стопи наші на виконання заповідей Твоїх, заступництвом Богородиці, і спаси нас.

Час 3: Господи, Ти пресвятого Твого Духа в третю годину апостолам Своім послав,* Його, Благий, не відійми від нас, але онови у нас, молимося.

Час 6: В шостий час до хреста прибитий, Ісусе, Боже наш, Ти і гріхи умертвив на дереві, і своєю смертю померлу людину оживив, творіння рук Твоїх, омертвлене гріхом. Умертви мої пристрасті Твоїми життєдайними страстями* і цвяхами, якими Ти був прибитий, від тлінних прив'язань визволи ум мій, як Чоловіколюбце.

Час 9: Ти, що, висячи на дереві о дев'ятій годині душу Отцеві передав і розбійнику, розп'ятому з Тобою вхід до Раю відчинив, не забудь про мене, не відкинь мене, Благий, але освяти душу мою і просвіти думку, і безсмертної насолоди Таїнств Твоїх причасником мене яви, щоб, вкусивши благосні Твоєї, пісню невмовкаючий приносив я Тобі, понад усе прагнучи краси Твоєї – * Христе, Боже наш, слава Тобі.

¹⁸ **Час 1:** Стопи мої спрямуї за словом твоїм і нехай ніяке беззаконня не опанує мене. (Пс. 118,133)

Час 3: Господь Бог благословен, благословен Господь день у день, сприяти буде нам Бог спасення нашого. Бог наш – Бог-Спаситель. (Пс. 67:20-21)

Час 6: Не пам'ятай беззаконь наших давніх; нехай скоро опередять нас щедроти твої, бо ми зубожіли дуже; поможи нам, Боже, Спасителю наш. (Пс. 78:8-9)

Час 9: Не відкидай же нас навіки імени твого ради, і не розривай завіту твого. Не забирай від нас милости твоєї. (Дан. 3:34-35)

Вечірня: Нині відпускаєш раба твого, Владико, по глаголу твоєму з миром; бо виділи очі мої спасення твоє, яке Ти уготовив перед лицем усіх людей: Світло на одкровення народам і на славу людей твоїх Ізраїля. (Лк. 2:29-32)

Повечір'я: Увечері, і вранці, і опівдні буду оповідати і звіщати, і вислухає голос мій. (Пс 54. 18)

св. Софії Константинопольської не збереглося часослова із текстами антифонів, подібного до поданого вище.¹⁹ З найдавнішого відомого євхологіона (Ваг 336) з кінця 8-го початку 9-го століття можна побачити, що малі антифони вечірні зберігають певну сталу послідовність, у центрі якої стоїть христологічний тропар. Приспіву до трьох малих антифонів вечірнього богослужіння є наступними:

1-ий антифон – «Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас».

2-ий – тропар «Єдинородний Сину»

3-ій – Трисвяте.²⁰

Щось подібне можна також ствердити для константинопольського постового богослужіння із назвою «трітексті», яке за структурою майже дорівнює візантійській Літургії Слова. Приспіву трьох малих антифонів у цьому богослужінні слідує наступній структурі:²¹

1-й антифон – «Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас».

2-й антифон – «Спаси нас, Сину Божий, співаємо Тобі: Алилуя!» (або просто «Алилуя»)²²

3-й антифон – Алилуя, алилуя (або тропар «Єдинородний Сину»)²³.

Антифони візантійської Божественної Літургії також слідує цій системі:

1-й антифон – Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас.

2-й антифон – Тропар «Єдинородний Сину»

3-й антифон – Спаси нас, Сину Божий, що воскрес із мертвих (або у святих дивний ти).

¹⁹ На подібність логіки антифонів Літургії, утрени та вечірні у Константинополі, здається, вказує також і св.Герман Константинопольський коли пише: «*Треба зауважити, що на початку всякої утренної і вечірної служби співають спочатку псалми Старого Завіту (стихи), потім пісні нової благодаті (приспіву), як і в цих антифонах – останні стихи; бо Старий Завіт передує і Законоположник його Той Самий, роджений в останні дні, пояснив нам його, щоб всі могли знати, що узаконивший те і інше є Один і Той самий Бог і Господь Христос*». Подібну думку повторює і Симеон Солунський: «*Співці співають антифони, зображаючи лик пророків, і розділяють їх на три статті, в честь Тройці; в них передусім співають вони стихи, вибрані з псалмів, а потім пісні нової благодаті: і словами псалмів звіщають проповідане древніми вочлення Слова Божого, піснями ж нової благодаті вказують вже на саму благодать звершену і на Сина Божого, який воплотився і все для нас зробив*».

²⁰ Трисвяте присутнє і в часолові Sin 863, але як окремий пісенспів, який слідує після третього антифону, подібно до того, як це є у сучасній візантійській літургії.

²¹ I. Φουντουλη, Κεϋενα λειπουρικης ΤΑ` Ακουλουθια του νυχτημερου, Θεσσαλονικη 1994, 21-30.

²² М.Арранц, Как молились Богу, 241.

²³ М.Арранц, Как молились Богу, 242.

Послідовну присутність богородичного тропаря на першому малому антифоні²⁴ у богослужіннях константинопольської церкви досить легко пояснити – катедра св. Софії була особливим місцем почитання Богородиці. Але навіть із цією особливістю логіка трьох антифонів не дуже змінюється: через Богородицю (вибрану з юдейського народу Діву) відбулось спасительне Вочлочення Сина Божого, через яке ми маємо надію на участь у ангельському піснеспіві (Трисвяте чи Алілуя).

Підсумок

Із наведених прикладів можна обережно ствердити, що структура трьох малих антифонів була притаманною широкому колові богослужінь як константинопольської, так і єрусалимської церкви. Правдоподібно, її витоки треба шукати у єрусалимському недільному чужанні – богослужінні, яке було центральним для єрусалимської спільноти вже у 4-му столітті і як таке вплинуло на формування богослужбових структур не лише у Святому Місті, а й у столиці візантійської імперії.

Ця структура має досить чітко визначене богословське значення, центром якого є оспівування Вочлочення Сина Божого у ширшому контексті історії спасіння, який включає як минуле, так і сучасне.

Сучасний стан джерельного матеріалу не дозволяє точно прослідкувати ані гіпотетичний розвиток триантифонної структури від одного антифону до трьох, ані не може підтвердити запропоновану Матеосом гіпотезу походження антифонів із стаційного богослужіння Константинополя.

Триантифонна структура є *цілісним* літургійним елементом, і через відкидання одного чи більше з антифонів ламається його цілість і втрачається можливість правильного розуміння цього елемента у контексті цілості літургійного богослужіння.

У святоотцівському трактуванні триантифонна структура є образом Божественної троїчності із вказівкою на центральність таїнства Вочлочення Сина Божого і його спасительного діла для світу, яке актуалізується у проповідуванні Слова та участі у Його таїнственному Тілі і Крові.

При пасторальній потребі скорочення богослужіння існує багато інших елементів, які справді є чужими первинному ходові евхаристійного богослужіння і радше затемняють його розуміння, ніж дають можливість глибше його пережити. Зокрема до таких належать:

²⁴ У богослужіннях добового кола давнього Константинополя розрізняли «великі» (вступні) та «малі» (основні) антифони.

- Ектенія усильного благання – елемент *литійного богослужіння*, який до певної міри продублював і витіснив Мирну ектенію, яку початково виголошували перед молитвами вірних;
- Рецитування клиром «Херувимської пісні» та тропаря «Благообразниці Йосиф» зі стихами 50-го псалма перед та після перенесення Дарів з проскомидійника на престіл, які насправді є *елементом приватного благочестя*, яке з часом стало частиною Літургії і спровокувало подовження співу під час перенесення Дарів;
- Символ віри – елемент із *хрестильної літургії*, який став частиною Божественної Літургії і до певної міри дублює молитву анафори;
- Елементи приватного благочестя чи дияконських вказівок для престарілих єпископів (поклони та дияконські заклики), які переривають природний хід молитви анафори та інших елементів літургії і подовжують час на її звершення;
- Вся частина Літургії після заамвонної молитви, відсутня у давніх євхологіонах, яка проковує літургійну нелогічність – заклик вийти, на який ніхто (ні священники, ні вірні) не реагує.

Ці елементи богослужіння можна спокійно усунути без шкоди для його природного звершення. Натомість усунення співу антифонів – природного для активної участі вірних літургійного елементу – суперечить самому значенню слова «літургія» – «спільна справа», як також і сутнісному значенню християнського богослужіння, яке, за святим апостолом Павлом, звично називають «логічною службою» (Рим 12.1).

Bibliografia

- ARRANZ, M.: *Как молились Богу древние византийцы*. Ленинград 1979.
- FRØYSHOV, R. S.: The Resurrection Office of the First Millennium Jerusalem Liturgy and Its Adoption by Close Peripheries. Part I: The pre-Gospel Section. In: HAWKES-TEEPLES S., GROEN B., ALEXOPOULOS S. (eds.): *Studies on the Liturgies of the Christian East. Selected Papers from the Third International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Volos, May 26-30, 2010* (Leuven - Paris - Walpole, MA, 2013), s. 31 – 57.
- MATEOS, J.: *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: Etude historique* (Orientalia Christiana Analecta). Rome 1971.

- MATEOS, J.: *Le Typikon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no 40, Xe siècle, Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes*, (Orientalia Christiana Analecta, 165-166), 2 vols, Rome, 1962-1963.
- PARENTI, S.: Un fascicolo ritrovato dell'orologion Sinai gr. 863 (IX secolo). In: *Orientalia Christiana Periodica*, 75 (2009), s. 343 – 358.
- RUDEJKO, V.: Малі часи візантійського обряду. In: KVINLAN, E., RUDEJKO, V. (eds.): «Світло еси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень. Lvov 2012, s. 257 – 259.

Ad tuendam fidei.
- riflessioni canoniche sulla fede -

WILLIAM A. BLEIZIFFER¹

*Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca,
Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Oradea, România*

Abstract: *On October 11th 2011 Pope Benedict XVI, on his own initiative, published the Letter Motu Proprio Porta fidei, which was announcing the carrying on of a Year of Faith. This „will begin on 11 October 2012, the fiftieth anniversary of the opening of the Second Vatican Council, and it will end on the Solemnity of Our Lord Jesus Christ, Universal King, on 24 November 2013. The starting date of 11 October 2012 also marks the twentieth anniversary of the publication of the Catechism of the Catholic Church, a text promulgated by my Predecessor, Blessed John Paul II, with a view to illustrating for all the faithful the power and beauty of the faith.” The moment actually coincided with another important and major event of the Catholic Church: the carrying on of the 13th General Assembly of the Synod of Bishops, which was to debate on the theme of the new evangelization of the transmission of Christian faith, which took place in Vatican between October 7th to 28th, 2012.*

These events, related to faith and the new evangelization, allow us a reflection upon the way in which they are interpreted from a canonical perspective. Therefore we endeavour a canonical retrospective of the term „faith” as we can find it in Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.

Key words: *faith, evangelization, revelation, magisterium, hierarchy, faithful, munus docendi, the deposit of faith, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Codex Iuris Canonici*

¹ Docente di diritto canonico orientale presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Università „Babeş-Bolyai” Cluj Napoca, Romania. Autore di vari libri e studi di diritto canonico e teologia. william_bleiziffer@hotmail.com

Premessa

L'11 ottobre 2011, il Santo Padre Benedetto XVI, pubblicava di propria iniziativa la Lettera Apostolica *Porta Fidei* con la quale proponeva l'anno della fede². „Esso avrà inizio l'11 ottobre 2012, nel cinquantesimo anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II, e terminerà nella solennità di Nostro Signore Gesù Cristo Re dell'Universo, il 24 novembre 2013. Nella data dell'11 ottobre 2012, ricorreranno anche i vent'anni dalla pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, testo promulgato dal mio Predecessore, il Beato Papa Giovanni Paolo II³, allo scopo di illustrare a tutti i fedeli la forza e la bellezza della fede.”⁴

Il momento coincide praticamente con altro evento di maggiore importanza per la Chiesa Cattolica: lo svolgimento della XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi, che ha preso in dibattito il tema della *nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, svoltosi in Vaticano nel periodo 7-28 ottobre 2012.

Questi importanti momenti legati alla fede della Chiesa ed alla sua diffusione attraverso la nuova evangelizzazione ci permettono una riflessione sul modo in cui queste realtà vengono interpretate attraverso una dimensione canonica. Ci proponiamo quindi una retrospettiva canonica del termine “fede” così come si presenta nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*⁵.

Che cosa crediamo?

Il sacramento del battesimo segna il momento centrale con il quale la persona entra a far parte di una comunità ecclesiale che condivide la stessa fede, vive e celebra gli stessi sacramenti e si rifà alla stessa autorità ecclesiastica. La fede, quale forma di conoscenza personale attraverso cui, per l'azione della grazia, viene ricevuta la rivelazione di Dio attraverso Gesù Cristo, deve essere coltivata in una maniera continua. Per il fatto che viene a rapportarsi ad una rivelazione che si compie in Cristo, la fede comporta una molteplicità di relazioni che non possono definirsi a senso

² Lettera apostolica in forma di motu proprio *Porta fidei* del Sommo pontefice Benedetto XVI con la quale si indice l'anno della fede
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_it.html

³ Cf. Giovanni Paolo II, Costituzione apostolică *Fidei depositum* (11 ottobre 1992): AAS 86 (1994), 113-118.

⁴ *Porta fidei*, 4.

⁵ AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887; PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995.

unico. Da qui risulta anche la coscienza che la fede cristiana può essere concepita solo se illuminata dalla grazia.

Ed è proprio per questo che l'anno della fede ha potuto rappresentare un momento propizio per riflettere e riscoprire la fede, ma anche per capire e vivere più intensamente questa fede. Il capire di ciò che si crede, secondo al famosa espressione di S. Anselmo, *Credo ut intelligam*, richiede alla fede uno sforzo intellettuale. E la coincidenza data dall'inizio dell'anno della fede, quando furono commemorati i 50 anni dell'apertura del Concilio Vaticano II, rappresenta indubitabilmente un'occasione per capire che i testi lasciati in eredità dal Concilio appaiono per la Chiesa stessa come un notevole guadagno.

Essi rappresentano, per usare una formula stessa del Pontefice "una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre"⁶ e per il necessario rinnovamento della Chiesa, che è chiamata a proporre all'uomo contemporaneo il suo messaggio di salvezza.

Ogni celebrazione eucaristica diventa un'occasione di condivisione come anche di manifestazione della fede: infatti, recitiamo insieme *Credo in un solo Dio, Padre Onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili...* ed ogni articolo del Credo apostolico mette in evidenza in una schietta maniera il contenuto di ciò che noi crediamo e confessiamo. La fede viene quindi relazionata ad un contenuto che la determina. Il contenuto della fede cristiana è fondato soprattutto sulla rivelazione fatta attraverso Gesù Cristo e la prima professione di fede che la sintetizzò si fonda essenzialmente sulle realtà legate alla passione, morte e risurrezione del Signore⁷: questi eventi rappresentano la realtà stessa della fede, a tal punto che, se questo evento non esistesse realmente come fatto storico anche la predicazione apostolica sarebbe vana ed inutile. Ed è proprio questa dimensione della fede che richiede che gli eventi in cui si crede siano anche realmente esistiti.

La fede, come atto personale ed intimo, si esprime esteriormente come una risposta alla automanifestazione di Dio che si rivela pienamente e definitivamente in Cristo. La fede coinvolge l'uomo in una radicalità e totalità di scelte personali che sono definitive ed irreversibili, ispirate dalla rivelazione ricevuta, e che si trasformano in motivo di salvezza personale. Quale patrimonio della comunità ecclesiale la fede non si riduce al proprio patrimonio personale dell'individuo, anzi, appartiene al *depositum fidei* di tutta la Chiesa. Un deposito sintetizzato lungo la storia bimilenare della Chiesa in varie formule ed asserzioni del magistero autentico della Chie-

⁶ Porta Fidei, nr. 5.

⁷ 1 Cor. 15, 3-5.

sa, che rappresenta altresì la garanzia della purezza del deposito stesso.⁸ Un deposito professato attraverso varie formule di fede, ma soprattutto attraverso una vita coerente ai valori autentici.

Fede, magistero, gerarchia

Il primo canone del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali traccia i limiti di competenza del Codice stesso: *Can. 1- (cf 1) I canoni di questo Codice riguardano tutte e sole le Chiese orientali cattoliche, a meno che, per quanto riguarda le relazioni con la Chiesa latina, non sia espressamente stabilito diversamente.*

La precisazione, per quanto sembra semplice, tanto è importante: che norma si applica? E soprattutto a chi? Uno dei fondamentali diritti che appartengono ai *crisofideles*, e generalmente a tutti gli uomini, così come viene presentato nel can. 595 è quello di esserle predicato il Vangelo, quindi il contenuto di fede⁹. La formulazione del canone si riferisce ad una prerogativa propria della Chiesa come istituzione, alla quale viene riconosciuto il diritto nativo, libero da qualsiasi potestà umana, e il dovere di predicare il Vangelo a tutti gli uomini, senza alcuna distinzione¹⁰.

Nonostante ciò possiamo affermare senza paura di sbagliare che nella prospettiva del Codice qualsiasi valutazione giuridica implica costantemente un rapporto intersoggettivo: ciò che dal punto di vista giuridico un soggetto può realizzare, lo può realizzare solo di fronte ad un *altro*, e la facoltà giuridica significa proprio la capacità di esigere qualcosa agli *altri*. Nel caso previsto dal canone sopraindicato, all'obbligo della Chiesa di promuovere la fede attraverso la predicazione della Parola, corrisponde, sempre nella logica del diritto, il diritto stesso dei fedeli di ricevere la predicazione e di esserle spiegato il contenuto della fede.

Mentre le valutazioni di ordine morale sono *soggettive* ed *unilaterale*, quelle giuridiche sono, al contrario, *oggettive*, perché ad un determinato comportamento o azione corrisponde una determinata ricompensa o

⁸ Cf. *Fede*, Dizionario Teologico Enciclopedico, Edizioni Piemme, 1994, pp. 406-407.

⁹ Can. 595 - §1. (cf 747) La Chiesa, alla quale Cristo Signore ha affidato il deposito della fede affinché, con l'assistenza dello Spirito Santo, custodisse santamente la verità rivelata, la scrutasse profondamente, la annunciasse e l'esponesse fedelmente, ha il diritto nativo, indipendente da qualsiasi potestà umana, e il dovere di predicare il Vangelo a tutti gli uomini.

§2. E' compito della Chiesa annunciare sempre e dappertutto i principi morali, anche riguardanti l'ordine sociale, come pure dare il suo giudizio su qualsiasi realtà umana nella misura in cui lo esigano la dignità della persona umana e i suoi diritti fondamentali, oppure la salvezza delle anime.

¹⁰ Peraltro, anche il primo canone del Titolo XVI, *De evangelizatione gentium*, parla del carattere missionario di tutta la Chiesa. Il nostro studio non tratta questo aspetto, ma preferisce soffermarsi piuttosto sulla componente magisteriale.

sanzione stabilita tassativamente dalla norma in vigore. Fra queste due specie di determinazioni etiche (quella soggettiva o morale, e oggettiva o giuridica) esiste una necessaria coerenza. Fra la morale, quale forma del vissuto concreto dei principi fondati sulla fede, e il diritto esistono, dunque, una serie di *relazioni costanti* che si possono determinare *a priori* in quanto necessità logiche. La fondamentale relazione fra morale e diritto si potrebbero esprimere in questa massima: “ciò che è un dovere è sempre un diritto; e non può essere un dovere ciò che non è un diritto”.¹¹

Questa parentesi ci aiuta a capire, sempre in riferimento al ricordato canone 595, quale sia il nesso intimo fra il diritto/dovere della Chiesa nella predicazione del Vangelo ed il corrispondente diritto/dovere dei fedeli cristiani nell'accogliere questa predicazione, così come viene presentato dal can. 10.¹²

Ma chi sono questi fedeli cristiani e quali diritti ed obblighi hanno in merito alla fede? Il can. 7 offre una definizione canonica del *christifideles*: *I fedeli cristiani sono coloro che, essendo stati incorporati a Cristo mediante il battesimo, sono costituiti come popolo di Dio e per questo motivo, partecipando nel modo loro proprio alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, sono chiamati, ciascuno secondo la sua condizione, ad esercitare la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo.*

§2. *Questa Chiesa, costituita e ordinata in questo mondo come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui.*

Il canone, caratterizzato da un profondo carattere teologico costituisce il punto di partenza per la codificazione di tutti i diritti e doveri dei fedeli cristiani. Attraverso il battesimo qualsiasi persona viene incorporato in Cristo ed inserito nel Suo corpo che è la Chiesa. In tal modo viene ad essere espresso il doppio carattere con cui viene segnato il battezzato: uno visibile, di appartenenza ad una determinata comunità; un altro invisibile, di appartenenza alla grazia e ai doni di Cristo. Sia l'inserimento in Cristo che nella Chiesa avvengono istantaneamente, cioè nello stesso momento del battesimo, in quanto Cristo non può essere separato dalla Sua Chiesa, né la Chiesa dal suo Fondatore. Il documento conciliare LG 31 sta peraltro alla base della formulazione del § 1: “i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi (*suo modo participes facti*) dell'uf-

¹¹ G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano 1965¹³, p. 230.

¹² Can. 10 - I fedeli cristiani, profondamente attaccati alla parola di Dio e inoltre aderendo al vivo magistero autentico della Chiesa, hanno l'obbligo di conservare integralmente la fede, custodita e trasmessa a prezzo altissimo dai loro antenati, e di professarla apertamente, come pure di approfondirla sempre più con l'esercizio e di farla fruttificare nelle opere di carità.

ficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte (*pro parte sua*) compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano”. Dallo statuto di figlio di Dio inserito nel Suo popolo, proprio attraverso il carattere sacramentale del battesimo, esiste fra tutti i fedeli cristiani una *sostanziale uguaglianza*, e nello stesso tempo anche un *diversità funzionale (pro parte sua)*.

Il paragrafo §1, sottolinea quindi implicitamente quale sia la *distinzione*, la *diversità* che troviamo all'interno del popolo cristiano: laici, chierici e monaci-religiosi, ... “*partecipando nel modo loro proprio alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, ... ciascuno secondo la sua condizione...*”, sono chiamati a compiere la missione che la Chiesa deve compiere in questo mondo. La diversità di diritti ed obblighi che le variate categorie di fedeli hanno, nasce proprio dalla differenziazione di ordine giuridico del proprio status e dal modo in cui partecipano alla missione della Chiesa: ognuno secondo la propria vocazione, secondo i carismi assegnati, ha l'obbligo di co-rispondere ai sussurri dello Spirito Santo che interpella intimamente e personalmente.

La differenziazione di status giuridico a livello delle varie categorie di *crisifideles* implica senza dubbio anche una differente partecipazione per quanto riguarda l'assimilazione della fede e la sua messa in pratica: nel caso dei chierici e delle persone consacrate la fede rappresenta un'esigenza elementare affinché un candidato possa accedere al corrispondente stato clericale o monacale,¹³ mentre per i laici, ai quali viene riconosciuta la dignità nell'indagare ed approfondire la fede, il codice stabilisce come compito proprio quello della ricerca del Regno di Dio nel mondo secolare imponendo allo stesso tempo sia come obbligo, che come diritto, l'acquisizione di quella conoscenza della dottrina rivelata di Cristo, affinché la propria vita, saldamente ancorate nella fede sia il riflesso dell'autentico magistero della Chiesa proposto al mondo¹⁴. In questo contesto possiamo affermare che i primi destinatari della missione della Chiesa, che è proprio la trasmissione della fede attraverso vari mezzi, sono i *crisifideles*.

Proprio a causa di questa sua intima qualità, la Chiesa, titolare del triplice mandato di insegnare, santificare e governare (*tria munera*) ha come finalità della sua missione *salus animarum hominis viatorum*: se la funzione santificatrice si materializza in qualche misura nella celebrazione ed amministrazione dei sacramenti, e quella di governo nell'esercizio della missione gerarchica, *munus docendi*, la funzione di insegnare si

¹³ La Professione di Fede e il Giuramento di fedeltà nell'assumere un ufficio da esercitare a nome della Chiesa rappresentano un'esigenza canonica, come osserveremo in seguito.

¹⁴ Can. 401, 404 §1 406.

esercita attraverso la predicazione del contenuto di fede autentica sotto la tutela del magistero. Proprio per questo sembra necessaria una riflessione che prenda in considerazione il rapporto fra la fede predicata e la garanzia della sua autenticità, così come viene essa proposta da parte del magistero autentico della Chiesa.

Il canone 595, il primo del Titolo XV, *De magisterio Ecclesiastico*, descrive la natura, la finalità ed il contenuto di questo *munus docendi* affidato da Cristo alla Chiesa nella sua totalità, cioè all'intero popolo di Dio. La Chiesa nel suo insieme e la depositaria di questo *munus*, e questa realtà no deve essere ridotta alla sua sola dimensione gerarchica. "Il fondamento del magistero ecclesiastico si ritrova così nella stessa missione che Chiesa ha in rapporto al deposito di fede rivelato dal Signore Gesù. Intendendo col termine Chiesa l'intero popolo di Dio chiamato alla salvezza attraverso la fede e nella pratica dei sacramenti, si sottintende il fatto che questo popolo è chiamato nella sua totalità e pienezza, anzi è addirittura obbligato, a custodire, scrutare, annunciare ed esporre con fedeltà la verità rivelata".¹⁵

Alla base di qualsiasi missione, ministero o mandato nella Chiesa si trova il sacramento del battesimo: attraverso la ricezione del sacramento ogni fedele cristiano è incaricato col mandato missionario (can. 406) ma questa abilitazione generica non offre alcuna autorità particolare nell'esercitare a nome della Chiesa i tre *munera*. Solo "per mezzo dell'ordinazione sacramentale compiuta dal Vescovo in virtù dell'opera dello Spirito Santo sono costituiti ministri sacri coloro che vengono arricchiti e partecipano in vari gradi della funzione e della potestà, affidate da Cristo Signore ai suoi Apostoli, di annunciare il Vangelo e di pascere e santificare il popolo di Dio".¹⁶ Coloro che sono costituiti attraverso l'ordine sacro come vescovi o sacerdoti "ricevono la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo; i diacono ricevono la facoltà di servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia della Parola e della carità. Dunque la capacità di agire a nome di Cristo Capo è alla base della differenziazione nell'esercizio dei *munera* di Cristo. Si enuncia l'origine divina del *munus docendi* (Cristo), l'oggetto fondamentale (*depositum fidei*) e i doveri a questo riguardo (*custodire santamente, scrutare più intimamente, annunciare ed esporre fedelmente la verità rivelata*)".¹⁷

¹⁵ WILLIAM BLEIZIFFER, *Magisterul în CCEO*, in „Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica”, anno XLVII, nr. 1, Oradea, 2002, p. 66.

¹⁶ Can. 743.

¹⁷ PIO VITO PINTO (a cura di) *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, p. 486.

Queste realtà rappresentano atti costitutivi della stessa funzione di insegnare che appartiene alla Chiesa, cioè del suo magistero che nel Codice “trova una istituzione giuridica diversificata, dipendente dello statuto delle persone per proteggere da una parte l’integrità del deposito della fede, e d’altra parte la responsabilità propria della Chiesa nella conservazione di questa integrità”.¹⁸

Il diritto nativo della Chiesa, nonché l’obbligo, di annunziare la verità del Vangelo a tutti gli uomini indipendentemente da qualsiasi potestà umana rappresenta una realtà strettamente legata al suo mandato missionario. Il fondamento di questo diritto/obbligo risiede in Cristo stesso, Fondatore della Chiesa, che assegna a questa il deposito di fede contenuto nella Sacra Scrittura e nella Tradizione; ed è proprio per questo che la Chiesa ha come missione propria la predicazione della Parola e la promozione del suo magistero autentico, azione che a fin dei conti vengono a concretizzarsi nella custodia della fede nella sua integrità, nella predicazione e la sua messa in pratica attraverso le opere di carità. A questa missione evangelizzatrice corrisponde, conformemente al can. 10, l’obbligo dei fedeli cristiani di aderire totalmente al *depositum fidei*. La fede viene quindi predicata, ma non contrariamente ai principi della libertà religiosa. Ci rifacciamo qui a quale diritto fondamentale di ogni cristiano di essere immune a qualsiasi costrizione nella scelta del proprio stato di vita, (can. 23) ma soprattutto a quel diritto naturale che della libertà religiosa garantito dal canone 586. Nessuno, quindi, è obbligato ad abbracciare una fede.

Riteniamo come significativa anche la formulazione del canone 10 che si riferisce ai quei antenati che a prezzo altissimo hanno conservato integralmente la fede, l’hanno custodita e trasmessa. In questa prospettiva può essere capita anche la richiesta dell’Apostolo delle genti e l’esplicitazione che lui fa ai tessalonicesi allorquando si riferisce alla tradizione tramandata: “Perciò, fratelli, state saldi e mantenete le tradizioni che avete apprese così dalla nostra parola come dalla nostra lettera” (2 Tes. 2. 15), oppure quando giustifica davanti ai corinzi l’origine del suo messaggio “Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch’io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture...” 1 Cor. 15, 3).

È peraltro conosciuto il fatto storico che i concili ecumenici confermano l’esistenza del principio della continuità della dottrina: i Padri conciliari, radunati nel sinodo ecumenico e provvisti di autorità e competenza, definivano in maniera definitiva le verità di fede basandosi sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione; prendevano in considerazione le nuove idee

¹⁸ Ibidem, pp. 486-487.

teologiche, alcune condannate come eresie, stabilivano delle norme per la disciplina ecclesiastica, riconsideravano possibili aggiornamenti canonici ed esercitavano la potestà giudiziaria come istanza suprema. Riassumendo, i concili ecumenici svolgevano un ruolo di arbitrio, decidendo sui problemi concernenti l'essenza della fede, i principi fondamentali dell'organizzazione ecclesiastica, essendo allo stesso tempo anche le più alte autorità per la difesa dell'unità della Chiesa: tutto quanto confermando praticamente la disciplina stabilita anteriormente da altri concili.

Ad tuendam Fidei

“Per difendere la fede della Chiesa Cattolica contro gli errori che insorgono da parte di alcuni fedeli, soprattutto di quelli che si dedicano di proposito alle discipline della sacra teologia, è sembrato assolutamente necessario a Noi, il cui compito precipuo è confermare i fratelli nella fede (cf Lc 22, 32), che nei testi vigenti del Codice di Diritto Canonico e del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali vengano aggiunte norme con le quali espressamente sia imposto il dovere di osservare le verità proposte in modo definitivo dal Magistero della Chiesa, facendo anche menzione delle sanzioni canoniche riguardanti la stessa materia.”¹⁹

Colmando una *lacuna legis* esistente sia nel Codice di Diritto Canonico che nel Codice dei canoni delle Chiese Orientali, Papa Giovanni Paolo II di beata memoria, ha voluto, il 18 maggio 1998, la pubblicazione di questa lettera apostolica. L'intervento porta con sé la modifica di alcuni canoni che regolano il rapporto fra le nuove formule della professione di fede e del giuramento di fedeltà nell'assumere un ufficio da esercitare a nome della Chiesa²⁰, ed il contenuto delle norme che si trovano nei due Codici, ma allo stesso tempo è orientato ad affrontare e combattere quelle opinioni teologiche che si oppongono e sono contrarie alle tre categorie di verità contemplate nella nuova formula della *Professio fidei*. Essendo complementare alla „*Professio fidei*” e stabilita per quelle categorie di fede-

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica data Motu Proprio Ad tuendam Fidem, con la quale vengono inserite alcune norme nel Codice di Diritto Canonico e nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, AAS 90 (1998) 457- 461;
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem_it.html

²⁰ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis* in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo, 9 Ianuarii 1989, in AAS 81 (1989) 105.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professiofidei_it.html#GIURAMENTO%20DI%20FEDELT%C3%80%20NELL%E2%80%99ASSUMERE%20UN%20UFFICIO%20DA%20ESERCITARE%20A%20NOME%20DELLA%20CHIESA

li contemplati dal can. 833 nn. 4-8 CIC (nel CCEO il canone non ha corrispondente) la nuova formula dell' „*Jusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*” richiede dunque ma modifica di quei testi legislativi che si riferiscono a questa realtà teologica, riportando non semplicemente una novità nel campo magisteriale, ma apportando anche delle sanzioni canoniche per i trasgressori e violatori di queste norme. In tal modo, ognuno dei due Codici riportano delle modifiche nel testo iniziale di alcuni canoni: 750 e 1364 per CIC, quindi 598 e 1436 per CCEO²¹.

²¹ Il can. 750 del *Codice di Diritto Canonico* d'ora in poi avrà due paragrafi, il primo dei quali consisterà del testo del canone vigente e il secondo presenterà un testo nuovo, cosicché nell'insieme il can. 750 suonerà:

Can. 750 - § 1. Per fede divina e cattolica sono da credere tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata, vale a dire nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate, sia dal magistero solenne della Chiesa, sia dal suo magistero ordinario e universale, ossia quello che è manifestato dalla comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro magistero; di conseguenza tutti sono tenuti a evitare qualsiasi dottrina ad esse contraria.

§ 2. Si devono pure fermamente accogliere e ritenere anche tutte e singole le cose che vengono proposte definitivamente dal magistero della Chiesa circa la fede e i costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso deposito della fede; si oppone dunque alla dottrina della Chiesa cattolica chi rifiuta le medesime proposizioni da tenersi definitivamente.

Nel can. 1371, n. 1 del *Codice di Diritto Canonico* sia congruentemente aggiunta la citazione del can. 750 § 2, cosicché lo stesso can. 1371 d'ora in poi nell'insieme suonerà:

Can. 1371 - Sia punito con una giusta pena:

1) chi oltre al caso di cui nel can. 1364 § 1, insegna una dottrina condannata dal Romano Pontefice o dal Concilio Ecumenico oppure respinge pertinacemente la dottrina di cui nel can. 750 § 2 o nel can. 752, ed ammonito dalla Sede Apostolica o dall'Ordinario non ritratta;

2) chi in altro modo non obbedisce alla Sede Apostolica, all'Ordinario o al Superiore che legittimamente gli comanda o gli proibisce, e dopo l'ammonizione persiste nella sua disobbedienza.

Il can. 598 del *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* d'ora in poi avrà due paragrafi, dei quali il primo consisterà del testo del canone vigente e il secondo presenterà un testo nuovo, cosicché nell'insieme il can. 598 suonerà:

Can. 598 - § 1. Per fede divina e cattolica sono da credere tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata cioè nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate sia dal magistero solenne della Chiesa, sia dal suo magistero ordinario e universale, ossia quello che è manifestato dalla comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro magistero; di conseguenza tutti i fedeli curino di evitare qualsiasi dottrina che ad esse non corrisponda.

§ 2. Si devono pure fermamente accogliere e ritenere anche tutte e singole le cose che vengono proposte definitivamente dal magistero della Chiesa circa la fede e i costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso

Ovviamente il contenuto dei canone riformulano in un linguaggio adeguato e attuale l'oggetto della fede cattolica formulata nel Concilio Vaticano I da parte della Costituzione dogmatica *De Fide Catholica*²².

Christifideles inseriti nella Chiesa rappresentano nel loro insieme il soggetto passivo del Magistero; a loro viene richiesto l'adesione al deposito di fede proposto da parte di questo. Poi, per quanto riguarda le varie verità proposte esistono variati gradi di adesione ai quali i fedeli cristiani devono rapportarsi.

Al primo, che si riferisce alla *fede divina e cattolica* i fedeli rispondono prestando il personale *assenso di fede*, ovviamente sotto l'autorità dello stesso Magistero. Affinché la verità proposta possa essere considerata di fede divina e cattolica si devono verificare due condizioni: 1), che queste verità appartengano all'unico deposito di fede ispirato dalla Sacra Rivelazione, contenuta nella Sacra Scrittura e nella Sacra Tradizione, e 2), che queste verità siano debitamente proclamate come appartenenti a questo sacro deposito.

Per quanto lo riguarda, anche il *depositum fidei* può essere proposto in due variati modi: 1) da parte del *magistero solenne* della Chiesa dove i termini e le formule usate danno il necessario peso alle affermazioni fatte dai Pastori – il Romano Pontefice ed il Collegio dei Vescovi - che formulano ciò che si deve credere per fede divina e cattolica con atto di fede definitivo; e 2) da parte del *magistero ordinario ed universale* della Chiesa universalmente accettate ma che non fanno l'oggetto di alcuna definizione dogmatica, e che abitualmente sono proposte dai Pastori della Chiesa. Un esempio potrebbe essere costituito dalle Encicliche del Papa, attraverso le quali il Romano Pontefice come capo del Collegio Episcopale conferma o riafferma – anche se non in maniera solenne – quelle dottrine che appar-

deposito della fede; si oppone dunque alla dottrina della Chiesa cattolica chi rifiuta le medesime proposizioni da tenersi definitivamente.

Nel can. 1436 del *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* si aggiungano convenientemente le parole che si riferiscono al can. 598 § 2, cosicché nell'insieme il can. 1436 suonerà:

Can. 1436 - § 1. Colui che nega una verità da credere per fede divina e cattolica o la mette in dubbio oppure ripudia totalmente la fede cristiana e legittimamente ammonito non si ravvede, sia punito come eretico o come apostata con la scomunica maggiore; il chierico può essere punito inoltre con altre pene, non esclusa la deposizione.

§ 2. All'infuori di questi casi, colui che respinge pertinacemente una dottrina proposta da tenersi definitivamente o sostiene una dottrina condannata come erronea dal Romano Pontefice o dal Collegio dei Vescovi nell'esercizio del magistero autentico e legittimamente ammonito non si ravvede, sia punito con una pena adeguata.

²² *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Centro di Documentazione, a cura di G. ALBERIGO – G. DOSSETTI – P.P. IOANNOU – C. LEONARDI, P. PRODI, Consultante H. JEDIN, Bologna 19914, pp. 805-811; Pio Vito Pinto (a cura di) *Commento al Codice...*, *op cit.*, p. 489.

tengono a quel magistero che è considerare, nonché accettato in maniera definitiva ed irrevocabile, come Magistero universale.

„*Ordinario* vuol dire che rientra nella abituale funzione dei pastori, che guidano la comunità. Anche il Magistero del Romano Pontefice è normalmente Magistero ordinario, rivolto quasi sempre a tutta la Chiesa. Quando un insegnamento di fede e di morale viene proposto dalla totalità dei Vescovi, pur dispersi, ma costituenti il Collegio episcopale, il Magistero ordinario è anche universale. Per la qualifica di *universale*, è sufficiente un'unanimità morale dell'intero corpo ecclesiale, in unione con il Romano Pontefice”²³.

Ma quale sarebbe la motivazione di una tale adesione dei fedeli al sacro magistero della Chiesa? Perché credere e testimoniare come vero ciò che la Chiesa insegna e predica? Una domanda, questa, che interpella non solo la coscienza ma anche l'intelletto. E la risposta a questa domanda è offerta mirabilmente da un documento del Concilio Vaticano II:

*„La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, (cfr. 1 Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, e sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio (cfr. 1 Ts 2,13), il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (cfr. Gdc 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita. [...] Il giudizio sulla loro genuinità e sul loro uso ordinato appartiene a coloro che detengono l'autorità nella Chiesa; ad essi spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12 e 19-21)»*²⁴

Inoltre lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma « distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui » (1 Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa secondo quelle parole: «A ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio» (1 Cor 12,7). E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e

²³ PIO VITO PINTO (a cura di) *Commento al Codice, op. cit.*, p. 490.

²⁴ *Concilio Vaticano II, La Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen Gentium*, nr. 12. (LG).

più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione. Non bisogna però chiedere imprudentemente i doni straordinari, né sperare da essi con presunzione i frutti del lavoro apostolico.

Quindi, l'adesione al deposito di fede rappresenta prima di tutto un gesto di obbedienza attraverso il quale vengono assunte come vere le verità rivelate. Da qui risulta la chiamata di ciascun fedele di evitare qualsiasi dottrina contraria a queste verità magisteriali, che appartengono alla rivelazione divina.

Professione di fede e/o negazione della fede

„Depositum fidei” come realtà concernente tutto ciò che è da credere e da professare dal punto di vista del contenuto delle realtà rivelate inizia a cristallizzarsi come espressione teologica a partire la XVI^{mo} secolo. È senza dubbio vero che il processo di cristallizzazione di questo deposito visto come l'insieme delle verità che Cristo Gesù, perfezionando la legge antica, lo rivelò all'uomo per chiamarlo alla salvezza²⁵ fu un processo durevole che vide impegnata tutta la Chiesa dalle sue origini sino ad oggi: i Concili Ecumenici ne sono una viva testimonianza all'opera di cristallizzazione di questa dottrina autentica.

A questo deposito, può, e deve aver accesso qualsiasi membro della Chiesa Cattolica: scrutando profondamente, esponendo, annunciando fedelmente la fede, i membri della Chiesa si fanno partecipi alla missione che Cristo stesso affidò alla Chiesa. Il Magistero diventa così uno strumento della Chiesa in quanto tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede (DV 8) viene proposto come un insegnamento autentico. Davanti a questo insegnamento si può avere due tipi di atteggiamento: accettare o rifiutare/negare.

Perciò, anche la professione di fede può avere una duplice dimensione: la prima si riferisce al contenuto, a ciò che effettivamente si crede e che durante il tempo si è concretizzato materialmente in ciò che noi manifestiamo esternamente nel Credo, nel Simbolo di fede, oppure nella stessa Professione di fede; la seconda invece è l'atto esterno, concreto e voluto, che implica la volontà e l'intelletto, quindi percepito come tale, attraverso il quale si acconsente alla realtà che si trova dietro a quel contenuto, e che

²⁵ Giovanni 5:24 – „In verità, in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha vita eterna; e non viene in giudizio, ma è passato dalla morte alla vita.” Marcu 16, 15-16 – „E disse loro: «Andate per tutto il mondo, predicate il vangelo a ogni creatura. Chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvato; ma chi non avrà creduto sarà condannato”.

viene manifestato senza equivoco tramite gesti e parole concrete, e che nel nostro quadro acquista una valenza giuridica.

Nell'assumere vari munus da esercitare a nome della Chiesa e per la Chiesa il Codice di diritto Canonico impone attraverso la lettera del canone 833 l'obbligo di emettere personalmente la professione di fede secondo una formula approvata dalla Sede Apostolica²⁶. Questo obbligo è personale e coinvolge intimamente il candidato ai vari uffici; quindi viene esclusa la possibilità che sia emessa attraverso un delegato o procuratore: accettare la fede e professarla, come atto giuridico, è un atto intimo che coinvolge personalmente. Rimane comunque da chiarire un aspetto che, almeno a prima vista, pare una lacuna legis, in quanto il nostro canone 833 non ha un corrispondente nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.

Ad tuendam fidem, come espressione del Magistero ordinario ed universale della Chiesa esige che la professione di fede sia da tutti emessa. Nonostante l'assenza di una chiara precisazione del CCEO in merito alla questione, e nonostante l'assenza di un preciso canone corrispondente al ricordato canone 833 del CIC²⁷, la dottrina canonica e l'interpretazione dei principi giuridici spazzano via una possibile critica circa l'applicazione dei dettati di questa nota dottrinale esplicativa della Lettera Apostolica *Ad tuendam Fidei* anche agli orientali: il primo canone del CCEO recita che „I cano-

²⁶ Can. 833 - All'obbligo di emettere personalmente la professione di fede, secondo la formula approvata dalla Sede Apostolica, sono tenuti:

1° alla presenza del presidente o di un suo delegato, tutti quelli che partecipano al Concilio Ecumenico o particolare, al sinodo dei Vescovi e al sinodo diocesano con voto sia deliberativo sia consultivo; il presidente poi alla presenza del Concilio o del sinodo;

2° i promossi alla dignità cardinalizia secondo gli statuti del sacro Collegio;

3° alla presenza del delegato della Sede Apostolica, tutti i promossi all'episcopato, e parimenti quelli che sono equiparati al Vescovo diocesano;

4° alla presenza del collegio dei consultori, l'Amministratore diocesano;

5° alla presenza del Vescovo diocesano o di un suo delegato, i Vicari generali e i Vicari episcopali come pure i Vicario giudiziali;

6° alla presenza dell'Ordinario del luogo o di un suo delegato, i parroci, il rettore e gli insegnanti di teologia e filosofia nei seminari, all'inizio dell'assunzione dell'incarico; quelli che devono essere promossi all'ordine del diaconato;

7° alla presenza del Gran Cancelliere o, in sua assenza, alla presenza dell'Ordinario del luogo o dei loro delegati, il rettore dell'università ecclesiastica o cattolica, all'inizio dell'assunzione dell'incarico; alla presenza del rettore, se sacerdote, o alla presenza dell'Ordinario del luogo o dei loro delegati, i docenti che insegnano in qualsiasi università discipline pertinenti alla fede e ai costumi, all'inizio dell'assunzione dell'incarico;

8° i Superiori negli istituti religiosi e nelle società di vita apostolica clericali, a norma delle costituzioni.

²⁷ Codex Iuris Canonici, pubblicato il 25 gennaio 1983: AAS [1983]; EV 8/637-1089.

ni di questo Codice riguardano tutte e sole le Chiese orientali cattoliche, a meno che, per quanto riguarda le relazioni con la Chiesa latina, non sia espressamente stabilito diversamente". E nel completare il quadro interpretativo ed applicativo de Codice, il can. 1492 recita così: „Le leggi emanate dalla suprema autorità della Chiesa, nelle quali non è indicato il soggetto passivo, riguardano i fedeli cristiani delle Chiese orientali solamente in quanto si tratta di cose della fede e dei costumi, o di dichiarazione della legge divina o si dispone esplicitamente in queste leggi sugli stessi fedeli cristiani, o se si tratta di cose favorevoli che non contengono nulla che sia contrario ai riti orientali”.

Quindi, le nuove formule della *Professio Fidei* come anche del *Giuramento di fedeltà nell'assumere un ufficio da esercitare a nome della chiesa*²⁸ vengono applicate a tutti i fedeli cattolici, latini o orientali: la nuova formula della *Professio fidei* contiene nella nuova formulazione, accanto al

²⁸ Professione di fede (Formula da usarsi nei casi in cui è prescritta la professione di fede) Io N.N. credo e professo con ferma fede tutte e singole le verità che sono contenute nel Simbolo della fede, e cioè:

Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, Luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre; per mezzo di lui tutte le cose sono state create. Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, e per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo. Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, morì e fu sepolto. Il terzo giorno è risuscitato, secondo le Scritture, è salito al cielo, siede alla destra del Padre. E di nuovo verrà, nella gloria, per giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine.

Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita e procede dal Padre e dal Figlio. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti.

Credo la Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica. Professo un solo battesimo per il perdono dei peccati. Aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà. Amen.

Credo pure con ferma fede tutto ciò che è contenuto nella Parola di Dio scritta o trasmessa e che la Chiesa, sia con giudizio solenne sia con magistero ordinario e universale, propone a credere come divinamente rivelato.

Fermamente accolgo e ritengo anche tutte e singole le verità circa la dottrina che riguarda la fede o i costumi proposte dalla Chiesa in modo definitivo.

Aderisco inoltre con religioso ossequio della volontà e dell'intelletto agli insegnamenti che il Romano Pontefice o il Collegio dei Vescovi propongono quando esercitano il loro magistero autentico, sebbene non intendano proclamarli con atto definitivo.

- **Giuramento di fedeltà nell'assumere un ufficio da esercitare a nome della chiesa** (Formula da usarsi da tutti i fedeli indicati nel can. 833 nn. 5-8)

Io N.N. nell'assumere l'ufficio di... prometto di conservare sempre la comunione con la Chiesa cattolica, sia nelle mie parole che nel mio modo di agire.

Adempirò con grande diligenza e fedeltà i doveri ai quali sono tenuto verso la Chiesa, sia universale che particolare, nella quale, secondo le norme del diritto, sono stato chiamato a esercitare il mio servizio.

Simbolo Niceno-Costantinopolitano, anche tre proposizioni o commi, che hanno lo scopo di meglio distinguere l'ordine delle verità a cui il credente aderisce:

- la prima proposizione sottolinea l'oggetto della fede, costituito da quelle dottrine costituito da tutte quelle dottrine di fede divina e cattolica che la Chiesa propone come divinamente e formalmente rivelate e, come tali, irreformabili; queste dottrine ispirate dalla Parola di Dio scritta o trasmessa „*vengono definite con un giudizio solenne come verità divinamente rivelate o dal Romano Pontefice quando parla «ex cathedra» o dal Collegio dei Vescovi radunato in concilio, oppure vengono infallibilmente proposte a credere dal magistero ordinario e universale*” richiedono un assenso di fede teologale. Qualsiasi alterazione di un tale contenuto, la negazione o la messa in dubbio comporta la possibile applicazione del diritto penale relativo ai delitti contro la fede, quindi la pena per il delitto di eresia.
- la seconda proposizione ricapitola nella sua formulazione *tutte quelle dottrine attinenti al campo dogmatico o morale, che sono necessarie per custodire ed esporre fedelmente il deposito della fede, sebbene non siano state proposte dal magistero della Chiesa come formalmente rivelate*. Rispetto al contenuto di queste dottrine che *possono essere definite in forma solenne dal Romano Ponte-*

Nell'esercitare l'ufficio, che mi è stato affidato a nome della Chiesa, conserverò integro e trasmetterò e illustrerò fedelmente il deposito della fede, respingendo quindi qualsiasi dottrina ad esso contraria.

Seguirò e sosterrò la disciplina comune a tutta la Chiesa e curerò l'osservanza di tutte le leggi ecclesiastiche, in particolare di quelle contenute nel Codice di Diritto Canonico. Osserverò con cristiana obbedienza ciò che i sacri Pastori dichiarano come autentici dottori e maestri della fede o stabiliscono come capi della Chiesa, e presterò fedelmente aiuto ai Vescovi diocesani, perché l'azione apostolica, da esercitare in nome e per mandato della Chiesa, sia compiuta in comunione con la Chiesa stessa.

Così Dio mi aiuti e questi santi Vangeli che tocco con le mie mani.

(Variazioni del paragrafo quarto e quinto della formula di giuramento da usarsi dai fedeli indicati nel can. 833 n. 8).

Sosterrò la disciplina comune a tutta la Chiesa e promuoverò l'osservanza di tutte le leggi ecclesiastiche, in particolare di quelle contenute nel Codice di Diritto Canonico. Osserverò con cristiana obbedienza ciò che i sacri Pastori dichiarano come autentici dottori e maestri della fede o stabiliscono come capi della Chiesa, e in unione con i Vescovi diocesani, fatti salvi l'indole e il fine del mio Istituto, presterò volentieri la mia opera perché l'azione apostolica, da esercitare in nome e per mandato della Chiesa, sia compiuta in comunione con la Chiesa stessa. Cf,

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professiofidei_it.html#GIURAMENTO%20DI%20FEDELTA%20NELLE%20ASSUMERE%20UN%20UFFICIO%20DA%20ESERCITARE%20A%20NOME%20DELLA%20CHIESA

fica quando parla «ex cathedra» o dal Collegio dei Vescovi radunato in concilio, oppure possono essere infallibilmente insegnate dal magistero ordinario e universale della Chiesa come “sententia definitiva tenenda” ogni credente, è tenuto a prestare il suo assenso fermo e definitivo. Negare o rifiutare un tale insegnamento comporterebbe l’esclusione dalla piena comunione con la Chiesa Cattolica.

- Finalmente, la terza proposizione fa riferimento a *tutti quegli insegnamenti — in materia di fede o morale — presentati come veri o almeno come sicuri, anche se non sono stati definiti con giudizio solenne né proposti come definitivi dal magistero ordinario e universale*. Questi insegnamenti, come espressione autentica del magistero ordinario del Romano Pontefice o del Collegio dei Vescovi e richiedono, pertanto, *l’ossequio religioso della volontà e dell’intelletto*, hanno come scopo il raggiungimento di una superiore intelligenza della rivelazione, per salvaguardare e richiamare la verità della fede, oppure per mettere i guardia contro insegnamenti che portano all’errore. La proposizione contraria a tali dottrine può essere qualificata come *erronea* oppure, *temeraria o pericolosa*, quindi punibile penalmente previo ammonimento.

Delitti contro la fede

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium non tratta esaustivamente ed integralmente il tema del magistero nel XV.^{mo} Titolo *De magisterio ecclesiastico*. Un’analisi globale sul contenuto dei canoni presenti nei vari Titoli del Codice conferma pienamente quest’affermazione.²⁹

L’esistenza di quei canoni che regolano il tema dei delitti contro il magistero ecclesiastico è senza dubbio necessaria; e si giustifica come una realtà oggettiva che fa come fine salvaguardare e tutelare la fede. Comunque, dopo un’analisi sul contenuto del XV.^{mo} Titolo *De magisterio ecclesiastico*, abbiamo notato l’assenza di tali canoni penali che potrebbero essere inseriti in questo titolo. E, per concludere come una prima constatazione, sembrerebbe normale che il tema delle sanzioni penali contro il magistero si trovino proprio nel titolo concernente tale tema. Guardando però il codice nel suo insieme, questa supposizione è priva di fondamento in quanto il Codice non poteva non contenere nel suo XXVII.^{mo} Titolo *De sanctionibus penalibus* tutti i canoni concernenti la dimensione penale.

²⁹ Si tratta dei cann. 10, 21, 402, 404, 458, 542 §§ 1, 3, 597 §§ 1, 2, 598, 599, 600, 606 §1, 647, 664 §2, 1436, che rimandano al termine *magisterio*. Fra questi, i canoni 458, 542 §§ 1, 3 si riferiscono al *magistro*, come formatore negli istituti di vita consacrata.

In tal modo, anche se fanno riferimento ai delitti contro la fede, i canoni si ritrovano inseriti, logicamente, in quel titolo che contempla le sanzioni contro i singoli delitti, e vista l'importanza della difesa della fede non sorprende il fatto che la posizione di canoni all'interno del titolo sia primordiale. I primi due canoni del capitolo II del XXVII.^{mo} titolo contemplan delle sanzioni applicabili nei casi di violazione del magistero.

Per delitto s'intende la conseguenza di una diretta violazione della legge penale o di un precetto penale, la risposta reattiva ad un tale atteggiamento concretizzandosi con l'applicazione di una pena attraverso una sentenza o decreto amministrativo. Il legislatore contempla varie ipotesi riguardanti la violazione della normativa canonica in ambito delinquenziale e stabilisce, tassativamente, una congrua pena per ogni singolo delitto. Nella configurazione dei diritti ed obblighi appartenenti ai fedeli cristiani esiste pure quello che garantisce la possibilità di non poter essere puniti se non conformemente alla norma di legge³⁰: in tal modo si evitano quei possibili e pericolosi momenti di discrezionalità delle istanze giudiziarie che costatano e propongono le sanzioni penali per i delitti contro la fede soltanto nei limiti imposti dalla normativa canonica.

Il canone 1436,³¹ peraltro strettamente legato al can. 598 che determina quali sono le verità da credere per fede divina e cattolica, configura nella presentazione del suo primo paragrafo i delitti di eresia e apostasia assegnando loro anche una determinata e concreta sanzione penale: la scomunica maggiore, che nel caso dei chierici può essere abbinata anche ad altre sanzioni, non esclusa la deposizione.

Il canone non offre la definizione del termine *eresia*, *apostasia* e *scisma*, come lo fa invece il can. 751 del CIC.³² Il delitto di eresia consta dunque nel dubitare e/o negare quelle verità di fede che devono essere credute (*credenda sunt*) per fede divina e cattolica; L'apostasia costa invece nel ripudio totale della fede cristiana e la negazione del fondamento stesso della fede. Tra questi due delitti esiste una strettissima intimità a causa del loro carattere fondamentalmente contrario alla fede: secondo una semplice valutazione della loro gravità dobbiamo riconoscere che l'apostasia sia più ampia, in quanto includendo l'eresia, rifiuta radicalmente la fede cristiana. L'eretico invece, nonostante affermasse una dottrina erronea rimane comunque nell'ambito della fede.

³⁰ Can. 24.

³¹ Per il testo del canone vedi la nota 17.

³² Can. 751 - Vien detta eresia, l'ostinata negazione, dopo aver ricevuto il battesimo, di una qualche verità che si deve credere per fede divina e cattolica, o il dubbio ostinato su di essa; apostasia, il ripudio totale della fede cristiana; scisma, il rifiuto della sottomissione al Sommo Pontefice o della comunione con i membri della Chiesa a lui soggetti.

Riferendosi allo scisma, il CCEO riserva al delitto un apposito canone, 1437³³. Il delitto si presenta come il rifiuto di sottomissione all'autorità suprema della Chiesa e la comunione con i fedeli soggetti a questa.

Non è difficile ipotizzare chi sia questa suprema autorità. Se dovessimo prendere in considerazione la struttura gerarchica delle varie Chiese sui iuris non sbagliamo quando affermiamo che questa autorità suprema è la più alta forma gerarchica della rispettiva Chiesa *sui iuris*, nel caso delle Chiese Arcivescovili Maggiori, l'Arcivescovo Maggiore assieme al Sinodo dei Vescovi della Chiesa. Per evitare invece qualsiasi ombra di inesattezza o erronea interpretazione ecclesiologica, considerando anche la formulazione del canone 751 del CIC che indica tale autorità, il Sommo Pontefice, possiamo affermare che la Suprema Autorità nella Chiesa Cattolica è il Romano Pontefice. Allo scisma corrisponde come delitto penale una sanzione estrema: la scomunica maggiore.

Nonostante ciò, proprio in virtù del principio *dell'oikonomia*³⁴ le sanzioni canoniche corrispondenti ai delitti contro la fede vengono applicati solo dopo aver dato al reo la possibilità di ritrattate, previo ammonimento canonico.

Accanto a questi tre delitti che si presentano sufficientemente chiaro nella loro configurazione, la dottrina canonica ritiene anche l'esistenza di un quarto delitto contro la fede, cioè *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*.³⁵ "Il contenuto dell'atto di volontà deve essere la rottura di quei vincoli di comunione – fede, sacramenti, governo pastorale – che permettono ai fedeli di ricevere la vita di grazia all'interno della Chiesa. Ciò significa che un tale atto formale di defezione³⁶ non ha soltanto un carattere giuridico-amministrativo (l'uscire dalla Chiesa nel senso anagrafico con le rispettive conseguenze civili), ma si configura come una vera separazione dagli elementi costitutivi della vita della Chiesa: suppone quindi un atto di apostasia, eresia o scisma".³⁷

³³ Can. 1437 - (cf 751 1364) Colui che rifiuta la sottomissione alla suprema autorità della Chiesa oppure la comunione con i fedeli cristiani ad essa soggetti e, legittimamente ammonito non presta obbedienza, sia punito come scismatico con la scomunica maggiore.

³⁴ Il canone 1401 si presenta forse come il più teologico e condiscendente di tutto il Codice: *salus animarum suprema lex est*.

³⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Actus formalis defectionis ab ecclesia catholica*, Città del Vaticano, 13 marzo 2006; http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20060313_actus-formalis_it.html

³⁶ *Atto formale di defezione*; Fr. *acte formel de défection*; eng. *normal act of defection*; ger. *Akt des Abfalls*.

³⁷ Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Actus formalis defectionis ab ecclesia catholica*, op. cit., nr. 2.

Conclusioni

Per il fedele cristiano la vita di fede in Cristo rappresenta una realtà quotidiana, che nutre sempre un autentico vissuto ancorato nella Parola del Signore, nella Tradizione e nell'insegnamento autentico della Chiesa. La fede³⁸ può rappresentare sia un atto personale ed intimo esteriormente

³⁸ *Fides*, in IVAN ZUZEK, *Index analiticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, KANONIKA 2, Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992, pp. 135-136; *Fides*:

- eius depositum, a Christo concreditum Ecclesiae, ab ea custodiendum, perscrutandum, fideliter annuntiandum et exponendum est, 595 § 1; infallibile magisterium de ea, 597; quoniam fide divina et catholica credenda sint, 598; quando et cuius doctrinae praestari debet non eius assensus, sed religiosum intellectus et voluntatis obsequium, 599; Episcopi, Ecclesiae Pastores, ut authentici eius doctores et magistri, 15 §§ 1 et 3, 600, 604, 605;
- conecit catechumenos cum Ecclesia, 9 § 1;
- in cura pastoralis, catechesi, praedicatione, educatione, alenda, 602, 603, 614 § 1, 617, 627 § 1;
- *iura et obligationes circa eam*: Sedis Apostolicae, Synodorum, Consiliorum, 605, 652 § 2; Patriarchae, 95 § 1; Metropolitae, 133 § 1 n 4°, 138, 139, 159 n 4°, 175; Consilii Hierarcharum, 169; Episcopi eparchialis, 196, 577 § 2, 636 § 2, 652 § 2; parochi, 289 § 1; magistrorum in seminariis, 340 § 2, 350 § 1; theologorum, 606 § 1; quoad alumnos seminarii, 346 § 2 n 1°, 347; parentum, 618, 627 § 1; scholae catholicae, 634 § 1, 636 § 2; quoad catholicam studiorum universitatem, 641, 644;
- mandatum docendi de ea, 636 § 2, 644;
- *requisita*: in candidatis ad episcopatum, 180 n 1°; ut acatholicis quaedam sacramenta ministrari possint, 671 § 4; quoad baptismum, 681 § 1 n 1°, 682 § 1; in patrino, 685 § 2; in christifidelibus ad consilium pastorale designatis, 273 § 4;
- *professio eius requisita*: ab electo Patriarcha, 76 § 1; ab electo Archiepiscopo maiore, 153 § 3; ante ordinationem episcopalem, 187 § 2; ab Administratore eparchiae, 220 n 4°;
- professio fidei catholicae sufficit ad recipiendos christifideles orientales acatholicos in Ecclesiam catholicam, 897;
- eius integritas in usu instrumentorum communicationis socialis, 652 § 2, 658 § 2, 659, 661 § 1, 662 § 2;
- modus eam vivendi quoad notionem ritus, 28 § 1; ritus eius divinam unitatem in varietate affirmant, 39; educatio in ea relate ad ascriptionem Ecclesiae sui iuris filii parentum non baptizatorum, 29 § 2 n 3°;
- laici ea fulgentes sint, 401; christifidelium obligatio ad eam servandam, 8, 15 §§ 1 et 3, 289 § 1, 598-600; vigilantia de ea in consociationibus cuius competat, 577 § 1;
- in evangelizatione gentium, 584 § 2;
- periculum ab ea deficiendi vitandum in matrimoniis mixtis, 814 n 1°;
- *defectio ab ea, abiectio eius*: est delictum, 1436 § 1; causa est dimissionis ipso iure ab instituto religioso vel a societate vitae communis ad instar religiosorum, 497 § 1 n 1°, 551, 562 § 3; quoad ascriptionem consociationi et dimissionem ab eadem, 580; quoad impedimenta suscipiendi vel exercendi ordines sacros, 768 § 1 n 2°, 763 n 2°, 767 § 1 n 2°; quoad licitam celebrationem matrimonii, 789 n 6°; causa est inhabilitatis suffragium ferendi, 953 § 1 3°; causa est amotionis ipso iure ab officio, 976 § 1 n 2°;
- cura parochi de eis, qui ab ea defecerunt, 293;
- quoad privilegium fidei, 861; *v. PRIVILEGIUM*;

manifestato come segno di adesione a quel deposito proposto, sia rappresenta il deposito stesso che la Chiesa, attraverso il suo magistero autentico, ha il diritto e l'obbligo di custodire, scrutare, annunciare ed esporre con fedeltà la verità rivelata a tutti gli uomini.

Proprio per quello, nel celebrare l'anno della fede, il presente studio prova a mettere in risalto il concetto teologico di fede, partendo dal tipo di rapporto che questo realizza con il magistero autentico della Chiesa. La Chiesa non può e non deve rimanere indifferente di fronte all'atto di fede, vista sia come modo personale di vita sia come patrimonio di verità quale insegnamento autentico di Cristo, e la preoccupazione per la custodia della sua purezza ha costituito da sempre una costante coordinata a partire dal momento della fondazione della Chiesa; in pieno rispetto per la libertà di coscienza o della libertà religiosa che ogni persona umana possiede dalla stessa sua natura, la Chiesa ha come proprio compito quello di salvaguardare e trasmettere quel messaggio di fede che trova la sua origine in Dio e che guida il fedele a quello che le è fondamentale: la propria salvezza.

E nonostante una insufficiente comprensione del rapporto che esiste fra il concetto di fede e il diritto canonico, rapporto che il presente studio ha provato di chiarire per quanto possibile, fondamentale per il cristiano che sinceramente cerca la propria salvezza rimane comunque valida questa realtà: *suprema lex, salus animarum*. E questa *suprema lex* non rappresenta altro che missione e scopo della Chiesa che deve conservare sempre il suo essere garante della fedele custodia del patrimonio donato da Cristo al mondo.

Bibliografia

- BENEDETTO XVI, Lettera apostolica in forma di motu proprio *Porta fidei* con la quale si indice l'anno della fede, AAS 103 (2011), 723-734.
- BENEDICT XVI, Poarta credinței, Editura Presa Bună, Iași, 2011.
- GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolică *Fidei depositum* (11 ottobre 1992): AAS 86 (1994), 113-118.
- PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995.

- quoad favorem fidei; v. FAVOR;

- *aliae significationes*: in promissis servata, quoad formationem alumnorum seminarii, 346 § 2 n 8°; "personae fide dignae", 771 § 3; "fidem facere", 1132, 1222; testimoniorum, 1253-1254; v. BONA FIDES, MALA FIDES;

- Dizionario Teologico Enciclopedico*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1994.
- G. DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano, 1965/13.
- WILLIAM BLEIZIFFER, *Magisterul în CCEO*, in „*Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica*”, anno XLVII, nr. 1, Oradea, 2002.
- PIO VITO PINTO (a cura di) *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001.
- GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica data Motu Proprio Ad tuendam Fidem, con la quale vengono inserite alcune norme nel Codice di Diritto Canonico e nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, AAS 90 (1998) 457- 461;
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, 9 Ianuarii 1989: AAS 81 (1989) 105.
- ALBERIGO G. – IOANNOU P.P. – LEONARDI C. – PRODI P. (a cura di), consulente P. JEDIN, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991.
- Concilio Vaticano II, *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen Gentium*, 21 nov. 1964: EV 1/284-456.
- Codex Iuris Canonici*, AAS [1983]; EV 8/637-1089.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Actus formalis defec-tionis ab ecclesia catholica*, Città del Vaticano, 13 marzo 2006;
- IVAN ZUZEK, *Index analiticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, KANONIKA 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992.
- PAOLO VI, *Solenne Professione di fede, Omelia per la Concelebrazione nel XIX centenario del martirio dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, a conclusione dell' "Anno della fede"* (30 giugno 1968): AAS 60 (1968), 433-445.

Výzvy k stálej aktualizácii Druhého vatikánskeho koncilu k obnove života zasvätených osôb

JOZEF JURKO

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta, Košice

Abstract: *The Second Vatican Council payed attention to renewal of religious and consecrated life and emphasized the need of returning to its origins: the Holy Bible and intentions of the founders. Many VC2 impulses have been elaborated, but not always within the spirit of the Council – further renewal is still needed. Only if the impulses of Perfectae Caritatis decree (PC) will be applied into everyday life of religious and consecrated persons, the renewal in the spirit of VC2 will become reality. Consecrated persons have a mission to reveal the love of the Holy Trinity and to present their desire to fulfill this love in eternity. According to VC2 documents this may become reality, only if they will keep updating their role within the Church and bringing living testimony of God's love to this generation.*

Keywords: *God, love, consecrated life, religious orders, decree, Christian, PC.*

Vo svojej knihe „Honba za dokonalosťou“ napísal Ted Engstrom: „Upratoval som zásuvku na svojom stole a zrazu som našiel baterku, ktorú som vyše roka nepoužil. Skúsil som ju zapnúť, ale ani ma veľmi neprekvapilo, že nesvietila. Otvoril som ju, aby som vybral batérie, ale tie nechceli ísť von. Až keď som vyvinul značné úsilie, uvoľnili sa. To bola spúšť! Batérie vytekli a poškodili celé vnútro baterky. Batérie pritom boli úplne nové, keď som ich tam dával a baterka bola skladovaná na bezpečnom, suchom mieste. Boli navrhnuté tak, aby sme baterku zapínali a svietili ňou - **aby boli používané**. A s nami je to podobné. Neboli sme stvorení na to, aby sme sedeli v suchu, teple a v bezpečí. Každý z nás bol stvorený, aby **bol „zapnutý“**.¹ Najmä tí, ktorí majú svoje poslanie svietiť na cestu

¹ ENGSTROM, Ted. Honba za dokonalosťou. In *Slovo na dnes. Príloha časopisu Nahlas*. 3/2015, s. 9.

života a byť funkční pre službu tým, ktorí sa dostávajú do rôznych foriem temnoty a nejasnosti v tomto svete. **Rehoľníci a zasvätení majú byť funkční a používaní ako znamenie tohto sveta, nového života a svetlá nádeje** pre súčasný svet.

Cirkev - semper reformanda

Poľská rehoľná sestra, benediktínka Anna Borkovská, rehoľným menom s. Malgorzata, vyštudovala filológiu a filozofiu, bola oslovená deťmi koncilu, deťmi, ktoré sa narodili v čase 1962 až 1965.² Na otázku, prečo sa koncil zaoberal obnovou rehoľného života, povedala: Je potrebné povedať, **čo je rehoľný život**. Boh túži po človeku. Človek túži po Bohu. Povoláný človek sa chce plnšie odovzdať Bohu. Rehoľníci a zasvätení sú ľuďmi **túžby po Bohu! Ľudia horúcej túžby po Bohu!** Sú to rehoľníci a zasvätení.

Pre určité zmeny je potrebný časový odstup, pretože rokmi overená tradícia sa ťažko mení. Sú zmeny, ktoré sa musia urobiť naraz. A na druhej strane sú lokálne reformy, ktoré sa dokončujú v kláštoroch alebo rehoľných domoch v priebehu rokov postupne. Tak ako Cirkev je **semper reformanda Ecclesia**, tak aj každá rehoľa je semper reformandus a často to robí bez veľkého kriku. Druhý vatikánsky koncil to urobil naraz pre všetkých.

Je potrebné spomenúť, že v reholiach prichádzali aj obdobia úpadku (napr. v 16. storočí), ale následne prišlo obrodzenie. Naše časy neboli až také dramatické. Práve koncil sa stal impulzom pre rehoľníkov: premýšľajte, čo by bolo možné a potrebné zmeniť. Zaostrite pohľad na drobnosti vášho života, či sú skutočne hlavnou náplňou vášho poslania.

Nie je tu vidieť len nejaké nóvum, lebo Druhý vatikánsky koncil jednoducho nevytvoril rehoľný život. Nebolo by správne tvrdenie, že Druhý vatikánsky koncil konečne zmení všetko, čo bolo predtým zlé a teraz to dá všetko do poriadku. To by bol veľký omyl. Cirkev je tu už vyše dvetisíc rokov, rehoľný život v rôznych formách asi šesťnásť - sedemnášť storočí. V histórii cirkvi boli už koncily, ktoré podnietili špeciálnu obnovu rehoľného života. Tento sa nato tiež podujal a podľa môjho názoru urobil dobre. Bola som už rehoľnica, keď sa koncil skončil. Pamätám si ten prechod, to ohromné pokoncilové úsilie, aby sa všetky pravidlá a konštitúcie preštudovali a premysleli nanovo. V tomto duchu sa všetky rehole obnovili a osviežili svoje pôvodné konštitúcie.

² Porov. NOSOWSKI, Zbigniew. (red.) *Dieci Sboru zadaja pytania*. Warszawa : Biblioteka „WIENZI“ 1996, s. 174: Anna Borkowska- nar. 1939, benediktínka, rehoľné meno s. Malgorzata – Margita, spisovateľka, historička. Študovala filológiu a filozofiu na Univerzite Mikuláša Koperníka v Toruni a tiež teológiu na KUL v Lubline. Autorka viacerých kníh. Od roku 1964 je v kláštore v Żarnowcu na Pomorzu.

V niektorých západných krajinách nastala **vážna rehoľná kríza. Takto sa hovorí. Či** to nespôsobil samotný Druhý vatikánsky koncil? Ja by som bola veľmi opatrná s obvinením Západu. A ak ide o rehoľný život mala som možnosť osobne vidieť horlivý život v kláštoroch. Vo Francúzsku napr. kvitne kontemplatívny život. Naproti tomu u nás je viacej aktívnych reholí, ktorých tam niet. V skutočnosti aj naše aktívne rehole nariekajú, že nemajú dorast. A to preto, že majú rozbehnuté diela, ku ktorým im chýbajú potrebné ruky.

Existuje poučná skúsenosť týkajúca sa istého kontemplatívneho rehoľného spoločenstva v Holandsku. Sestry chceli zrealizovať koncilovú reformu. Bola to rehoľa s veľmi prísnyim kontemplatívnym a klauzúrnym životom a zvažovali o vážnej hodnote: o **mlčaní**. Spochybnili všetko to, v čom ich povolanie dovtedy nachádzalo svoje zázemie. Po necelom roku potvrdili, že takým spôsobom nemôžu naplňať svoje povolanie a musia sa vrátiť k prísnemu silenciu - mlčaniu, lebo všetko sa im bez neho rozsypalo. Bol to fantastický experiment. Ale sestry z vlastnej skúsenosti objavili potrebu a hodnotu toho, čo mali napísané v regule. A teraz sa v tom rozvíjajú³.

Renesančné reformy

Možno si všimnúť termín: **primeraná obnova rehoľného života**. Z jednej strany koncil vyzýva vrátiť sa k prameňom, k prvotným pravidlám, k prvotnej charizme a z druhej strany - prispôbiť sa súčasnej dobe. Môžu byť tieto podnety nejako koordinované? V histórii boli dva typy reforiem rehoľného života. **Jedna reforma** spočívala v tom, že brala do úvahy **pramene** a ich vtedajšiu interpretáciu a včleňovala do nej celú tradíciu - to bolo veľmi výrazné v potridentskej obnove, ktorá sa vynímala **v renesančnom chápaní**. **Druhá možnosť reformy** spočívala v tom, že zahrňa všetko, čo bolo, reflektuje všeobecnú situáciu vývoja a túto evolúciu v celosti akceptuje natoľko, že sa usiluje ju osadiť do reality, aby sa integrálnejšie zachovali navrstvené zvyklosti a práva.

Druhý vatikánsky koncil preferoval reformu **typu renesančného**: brali sa do úvahy pramene a situácia súčasnosti a odporučil rehoľiam, aby zmonitorovali situáciu, či sa to rozvíja, to čo vyrástlo, čo prechádzalo vekmi a čo je ešte z toho funkčné. Každá rehoľa mala svoje vlastné ukazovatele - benediktínska rehoľa má 14 storočí, ale boli tu aj také spoločen-

³ Porov. NOSOWSKI, Zbigniew.(red.) *Dieci Sboru zadaja pytania*. Warszawa : Biblioteka „WIENZI“ 1996, s. 174-176.

stvá, ktoré majú 40 rokov. Sú rehoľnice, ktoré žijú v duchu svojich zakladateľov, lebo ich poznali osobne.⁴

Nepochybne koncilu išlo o to, aby sa rehole, ktoré vznikli ako klauzúrne, nepremieňali na apoštolské, lebo to nebudú robiť dobre a nesplnia svoje poslanie. Všetky rehole sú povinné žiť podľa svojej charizmy, a ak sa od nej vzdialili, je potrebné sa k nej vrátiť.

V prípade niektorých spoločenstiev, ktoré vznikli na základe svojich konkrétnych potrieb, sa ukázalo, že ich poslanie už nie je potrebné. V stredoveku to boli napríklad mostoví bratia, ktorí budovali a udržiavali mosty. Ale oni zanikli v momente, v ktorom neboli potrební a bolo po probléme.⁵

Boli to vždy osoby, ktoré dostali charizmu od Boha, aby priniesli obnovu do rehoľných spoločenstiev alebo kláštorov: Terézia Veľká, Ján z Boha, Ján z Kríža... V nasledujúcom príspevku si priblížime menej známeho, ale veľkého reformátora rehole, rehoľného brata Vavrinca.

Obraz reformy rehoľného života v renesancii

Rehoľný brat Vavrinec sa narodil v roku 1614 v Hérimenil. Bol vojakom, lokajom a potom vstúpil ku Bosým karmelitánom, ktorých reformoval a napísal „**Maxima a Listy**“, ktoré boli zverejnené **v roku 1692**. Niekoľko myšlienok a podnetov k obnove bosých karmelitánov: **Všetko je možné pre toho, kto verí**, viacej pre toho, kto **má nádej**, ešte viacej pre toho, **kto miluje** a najviac pre toho, kto tieto tri čnosti **praktizuje a zotráva v nich**. Všetci pokrstení, ktorí už urobili prvý krok na ceste k dokonalosti, zostanú na tejto ceste tak dlho, ako dlho vytrvajú v napĺňaní **svojej túžby po dokonalosti**. Niekoľko jeho odporúčaní:

1. Vo všetkom, čo robíme, hovoríme alebo si kladieme ako predsavzatie, vždy majme pred očami Boha a jeho oslavu. Usilujme sa byť ľuďmi, ktorí chcú byť najdokonalejšími ctiteľmi Boha už v tomto živote, ktorí majú nádej, že ho budú zvelebovať celú večnosť. Rozhodnime sa s Božou pomocou prekonávať všetky prekážky a ťažkosti, na ktoré narazíme počas života.

2. Keď začíname žiť duchovne, musíme si uvedomiť a zároveň si priznať svoje nedostatky a slabosti, cez ktoré nás Boh túži urobiť pokornými.

3. Bez pochyby treba veriť, že je pre nás výhodné a Bohu je to milé, aby sme sa mu zasväcovali, a všetky možné situácie nášho života prežívali s ním.⁶

⁴ SIOSTRY Z LASEK. In <http://www.triuno.pl/siostry-z-lasek-290.html> (22.08.2015).

⁵ Porov. NOSOWSKI, Zbigniew.(red.) *Dieci Sboru zadaja pytania*. Warszawa : Biblioteka „WIENZI“ 1996, s. 174-176.

⁶ Porov. WAWRINEC ODZMRTWYCHWSTANIA OCD. *Maximy duchowe*. In *ZNAK*, Kraków, styczeń (1) 1999, rok LI. č. 524, s. 178.

4. Ak duša túži po vyššej dokonalosti, stane sa závislá od Božej milosti a pomoci v každom momente a bez nej nedokáže nič urobiť. Táto pokorná odkázanosť na Božiu milosť je zdrojom pokoja a radosti.

Nevyhnutné praktiky na dosiahnutie duchovného života

1. V duchovnom živote najsvätejšia a najviac potrebná je skutočnosť Boha: je to odovzdanie sa do Božieho priateľstva, cez pokorné rozprávanie sa s ním v každom čase, v každej chvíli, bez nejakých pravidiel a mier, a zvlášť v čase pokušenia, utrpenia, vyhorenia, znechutenia, ba aj v čase nevernosti a hriechu.

2. Je potrebné sa snažiť, aby všetky naše myšlienky a skutky boli súcimi Boha a aby vychádzali z čistoty a jednoduchosť srdca.

3. Všetky svoje činnosti je potrebné vykonávať rozvážne, bez prerušenia a náhlenia, ktoré znamenajú roztržitý úmysel. Je potrebné pracovať ticho, pokojne a prosiť Boha, aby prijal naše práce a cez neustálu prítomnosť Boha premôžeme nástrahy diabla.

4. Počas práce a iných činností, hoci aj počas duchovnej lektúry alebo písania, sme povinní túto činnosť prerušiť na chvíľku a z hĺbky srdca zvelebovať Boha, vychutnávať ho, hoci len akoby ukradomky. Lebo Boh je pri nás pri vykonávaní našich činností, je v našej duši, preto by sme mali z času na čas prerušiť svoje vnútorné zaujatia, aby sme ho vo svojom vnútri mohli adovať, zvelebovať, prosiť, obetovať mu svoje srdce a ďakovať mu.

Či môže byť niečo milšie Bohu, ako to odovzdávanie sa mu tisíc raz v priebehu dňa?

Nedokážem vás nútiť ponárať sa neustále do vnútorného sveta, lebo to nie je možné. Ale hovorím rovnako, že duchovné osoby často sa dopúšťajú bludu, že sa čas od času neponarajú do vnútorného sveta, aby adovali Boha vo vlastnom vnútri a tešili sa z niekoľko krátkych chvíľ Božskej prítomnosti.

5. Každá takáto adorácia musí byť vykonávaná vo viere, že Boh je skutočne v našich srdciach, že je potrebné ho ctíť, milovať a slúžiť mu v duchu a v pravde. On všetko vidí, čo sa deje a bude v nás pôsobiť. On je nezávislý od nikoho a ničoho a je tým, od koho všetko závisí. Sme povinní mu odovzdať všetky svoje myšlienky, slová a skutky. Všimajme si, ako na tom sme.

6. Je potrebné starostlivo si uvážiť, ktoré čnosti sú pre nás najviac potrebné, ktoré sú pre nás najviac ťažké, poznať svoje hriechy, do ktorých najčastejšie padáme, ale tiež aj najčastejšie príčiny našich zlyhaní a pádov. V pokušeniach sme povinní zotrvať v Božej prítomnosti,

pokorne mu vzdávať česť, predstavovať mu svoje slabosti, s láskou ho prosiť o jeho posilu a tak nájdeme všetky čnosti, ktoré potrebujeme.⁷

Reforma rehoľného života na DVK

Pozícia reholí v Cirkvi sa nemohli minúť pozornosti Druhého vatikánskeho koncilu. Preto sa už v prípravných koncilových schémach hovorilo o obnove rehoľného života.

Koordináčnej komisii, ale aj pápežovi Jánovi XXIII. išlo o to, aby koncil našiel odpovede sformulované podľa základov rehoľného života, ktoré by nielen hľadali cesty adaptácie, ale mobilizovali by rehoľníkov zaangažovať sa do úsilia pastoračnej obnovy Cirkvi. V tomto zámere dňa 05.12.1962 prípravná komisia, ktorá vypracovala 110 stranovú schému, dostala príkaz na skrátenie textu. Už 27.03.1963 predložili Koordináčnej komisii novú schému. Tento text obsahoval 34 strán.

Postrehy Otcov koncilu na adresu tejto druhej skrátenej schémy sa nazbierali do dvoch zväzkov, ktoré obsahovali 243 strán. Dňa 29.11.1963 Koordináčna komisia nariadila text skrátiť a prispôsobiť dušpastierskemu zámeru koncilu. Dňa 27.4.1964 Komisia pre správu rehoľníkov predložila nový, tretí text *De religiosis*, ktorý vzbudil rozčarovanie, lebo obsahoval iba 4 strany. Túto strohosť textu ospravedlňovali tým, že zo schém sú odstránené otázky týkajúce sa rehoľného života, ktoré už boli spomenuté v iných dokumentoch a schémach.⁸

Otcovia koncilu, po zoznámení sa s tým krátkym, ale vzhľadom na obsah bohatým textom, poslali ešte pred treťou etapou veľa doplňujúcich podnetov. Na základe získaných názorov rozšírili text tretej schémy o základnú myšlienku prednesenú pápežom Pavlom VI. zo dňa 23.5.1964. Išlo predovšetkým o prehĺbenie významu rehoľných sľubov.

Tento štvrtý text *De accommodata renovatione vitae religiosae* predložili v aule koncilu dňa 10.11.1964. Prehovorilo 26 Otcov koncilu. Diskusia bola krátka, ale veľmi živá a nezvyčajne priaznivá pre rehoľný život. V dňoch 14.-16.11.1964 sa diskutovalo o predloženom texte. Otcovia sa vyjadrovali pozitívne, hoci navrhli 14 tisíc odborných spresnení.

V prestávke medzi 3. a 4. rokom koncilu sa uznieslo na ohlásených opravách a tak vzišla 5. verzia obsahujúca 14 strán, ktorá bola väčšinou hlasov 11.10.1965 prijatá. Dňa 28.10.1965 v čase 7. verejného zasadania po prijatí 2321 hlasov a 4 hlasmi proti - a potvrdením pápeža Pavla VI.

⁷ Porov. WAWRINEC ODZMRTWYCHWSTANIA OCD. *Maximy duchowe*. In ZNAK, Kraków, styczeń (1) 1999, rok LI. č. 524, s. 179-180.

⁸ Porov. JURKO, Jozef. *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov : Bens, 2000, s. 113.

Dekrét *Prefectae caritatis* bol prijatý ako jeden z najvážnejších dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu.⁹

Nie je možné dostatočne a jednoznačne porozumieť zámerom Koncilu v dekréte *Prefectae caritatis*, ak sa predtým nepreštuduje V. a VI. kapitola dogmatickej konštitúcie o Cirkvi „*Lumen gentium*“. Spomínaná konštitúcia je pôdou, na ktorej mohol vyrásť Dekrét *Prefectae caritatis*. Zhrňa to v VI. kapitole ako teológiu rehoľného života. Dekrét je postavený na základe autentickej teológie rehoľného života a bude nielen vážnym dokumentom, ale žriedlom sily a nadšením opravdivej obnovy.

Z dokumentov možno zdôrazniť nasledujúce body: 1. Nevyhnutnosť aktívneho podielu reholí v živote Cirkvi; 2. Nasmerovať Cirkev k súčasnému človeku, ktorý je často zničený, unavený, ba možno aj neveriaci, ale bohatý na pravé ľudské hodnoty, ktoré v ňom vyvolávajú túžbu po dobre, spravodlivosti, láske a pravde. 3. Rozvíjanie svojej činnosti v tesnom spojení so živou Cirkvou; 4. Svedomitý prístup a spoluzodpovednosť za celú Cirkev.

To je ten živý prvok, ktorý vďaka odvahe Druhého vatikánskeho koncilu mení a preniká úmysly a srdce rehoľného života¹⁰.

Dekrét *Prefectae caritatis* a zviazanosť s *Lumen gentium*

Základné myšlienky, ktoré boli v dekréte *Prefectae caritatis* sformulované, možno nájsť v šiestej kapitole dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium*. Tento dokument Druhého vatikánskeho koncilu bol schválený o rok skôr. Rehoľný život tu bol prezentovaný v kontexte výzvy všeobecného povolania všetkých členov Cirkvi k svätosti.

Evanjeliové rady, hovorí spomínaná konštitúcia, sú Božím darom, ktorý Cirkev prijala od svojho Pána a jeho milosťou ich neprestajne uchováva (LG 43). Zodpovedne ich zachovávať je výzvou pre Cirkev, ktorá ich prijíma so súhlasom, ale aj s radosťou, ako všeobecnú cestu pripodobňovania sa Kristovi (LG 42). Taký vlastný, jednoznačný a mocný súhlas s rehoľným životom sa vyskytuje vo všetkých výpovediach koncilu na túto tému, predovšetkým v tomto dokumente¹¹.

Už v dokumente *Lumen gentium* sa objavuje pojem oživujúcej lásky krstu, vykonávajúcej sa „cez sľuby evanjeliových rád v Cirkvi“, ktorej zmyslom je mocnejšie a trvalejšie vyjadrenie toho nerozlučiteľného zväz-

⁹ Porov. WENZEL, Knut. *Mala historia Soboru Watykańskiego II*. Krakow : WAM, 2007, s. 112-113.

¹⁰ Porov. DABROWSKI, Bronislav. Wprowadzenie do Dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego. In FLORKOWSKI, Eugeniusz, GROBLICKI, Julian. (edit.) *SOBÓR WATYKAŃSKI II. POZNAŃ* : PALLOTTINUM, 1967, s.257-263.

¹¹ Porov. JURKO, Jozef. *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov : Bens, 2000, s. 113.

ku, ktorým je Kristus spojený so svojou milovanou Cirkvou (porov. LG 44). Toto sa stalo základom jazykovej zmeny, ktorá sa začala vykonávať v pokoncilovom období. Na základe tejto témy boli termíny „rehoľníci“ a „rehoľný život“ čiastočne zastúpené termínmi „zasvätený život“ a „zasvätené osoby“.

Okrem toho konštitúcia *Lumen gentium* poukazuje s veľkým dôrazom na eschatologický a na ekleziálny rozmer rehoľného života, na jeho rovnako duchovný, ale aj praktický význam pre Cirkev, na jeho ocenenie Cirkvou, nielen pre rehoľný život ako taký, ale aj pre jeho rôznorodosť; súčasne napísal, že rehole podliehajú cirkevnej hierarchii (LG 45). Tento posledný moment stanovil základ obnovy rehoľného života schválený v dekréte *Prefectae caritatis*.¹²

Pojem *communio* vyvíra z mnohorakosti povolaní a zároveň tvorí priestor, v ktorom sa môžu správne utvárať. *Communio* znamená akoby stály vnútorný dynamizmus spoločenstva, ktorý vedie od mnohorakosti a zložitosti k jednote. Dodajme, že to všetko poukazuje na fakt vykúpenia, ktorý v Cirkvi zotrúva.¹³

Ak máme toto všetko na zreteli, treba prijať, že Druhý vatikánsky koncil sa stal osobitným žriedlom takého obohatenia viery, ktoré možno definovať ako „komuniové. Tento pojem má ohromný význam pre obohatenie a prehĺbenie viery chápanej práve tak, ako ju chápe Koncil. Na fakt zjavenia, ktoré je zjavením seba samého (porov. DV 2;3) zo strany Boha, človek odpovedá tým, že „sa celý slobodne oddáva Bohu“ (DV 5). Nejde len o odpoveď v intelektuálnom význame, ale vo význame plne existenciálnom. Vedno s odpoveďou človek - osoba vchádza do spoločenstva Božieho ľudu. Oddávajúc sa celý Bohu, dáva sa súčasne tomu spoločenstvu, ktorým je Cirkev. To je podstatné pre povedomie Cirkvi ako spoločenstva a spoločnosti. Je to rovnako podstatné pre povedomie každého člena Cirkvi¹⁴.

Hoci s Druhým vatikánskym koncilom sa vždy vynára slovo „**aggiornamento**“ - zdnešnenie, zosúčasnenie, ktoré sa najmä cez masmédiá zviazalo s koncilom, ale v koncilovej aule sa mu vyrovnalo slovo „**ressourcement**“, ktoré znamená: návrat k autoritatívnym zdrojom, návrat k prameňom - kresťanskej viery, za účelom znovuobjavenia pravdy, ktorú je potrebné poznať, aby sme mohli splniť úlohy našich čias. Slovo „res-

¹² Porov. SALIJ, Jacek. Wprowadzenie do Dekretu o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego. In PRZBYL, Maria. (edit.) *SOBOR WATYKANSKI II.-KONSTYLUCJE, DEKRETY, DEKLARACJE*. Poznan : Pollottinum, 2002, s. 261-263.

¹³ Porov. WENZEL, Knut. *Mala historia Soboru Watykańskiego II*. Krakow : WAM, 2007, s. 113.

¹⁴ Porov. WOJTYLA, Karol. *Kościół w tajemnicy odkupienia*. Rzym : Fundacja Jana Pavla II., 2012, s. 55-56.

sourcement“, hoci je neologizmom, vyjadrovalo vzorec v západnej kultúre a v živote Cirkvi z obdobia jedenásteho storočia. Prívrženci „ressourcement“, návratu k prameňom, podnecovali, aby sa vytiahlo z minulosti to pravdivé a autentické. Presvedčenie, že minulosť skrýva informácie a normy, ktoré možno osadiť do súčasnosti, dodávalo hľadajúcim energiu. Objav to nebol nový, v katolicizme sa rozvíjal od polovice devätnásteho storočia. Slovo „ressourcement“ sa spájalo s brzdiacim mechanizmom oproti „aggiornamento“, ktoré malo v sebe prívlastok moderného ducha. Pápež Ján XXIII. v príhovore pri otvorení koncilu slovom „aggiornamento“ dal žurnalistom slovo, ktorým sa šermovalo na každú stranu. Kto ho nepoužíval často, sám sa radil ku konzervatívcom a brzdičom pokroku v Cirkvi, nemal správneho ducha podľa pápeža Jána XXIII. Lenže pápež citlivo dbal o kontinuitu, bol veľmi za návrat k prameňom, ale pre masmédiá to bolo málo počuteľné. Vo viacerých dokumentoch koncilu sa tieto termíny objavili a viedli k obnove. K týmto rozhodne patrí aj dekrét *Perfectae caritatis*.¹⁵

Pozrime sa, ako dokumenty Koncilu vyjadrujú túto pravdu na príklade rehoľného povolania. „Keďže však evanjeliové rady,“ čítame v *Lumen gentium*, „spájajú svojich nasledovníkov v láske, ku ktorej smerujú osobitným spôsobom s Cirkvou a jej tajomstvom, aj ich duchovný život sa musí zasvätiť dobru celej Cirkvi. Z toho vyplýva povinnosť pracovať podľa svojich síl a podľa povahy vlastného povolania, modlitbou alebo aj tvorivou prácou na prehlbovaní a upevňovaní kráľovstva Božieho v dušiach a na jeho šírení všade na svete“ (LG 44). „A nech si nik nemyslí, že sa rehoľníci svojím zasvätením odcudzujú ľuďom alebo že sa stávajú neúčinnými pre pozemskú pospolitosť. I keď totiž nepomáhajú priamo svojim súčasníkom, predsa sú s nimi hlbšie spojení v láske Kristovej a s nimi duchovne spolupracujú, aby výstavba pozemskej spoločnosti mala vždy svoj základ v Bohu a k nemu smerovala, aby sa azda márne nenamáhalí tí, čo ju budujú“ (LG 46).¹⁶

Koncil pripomína, že „všetci veriaci v Krista sú teda pozvaní, ba povinní usilovať sa o svätosť a dokonalosť vo vlastnom stave. Preto nech sa všetci snažia správne usmerňovať svoje náklonnosti, aby im používanie pozemských vecí a lipnutie na bohatstve neprekážalo v úsilí o dokonalú lásku“ (LG 42). Rehoľný život založil a odovzdal Cirkvi sám Ježiš Kristus. Formy toho života upravila oficiálne Cirkev.

Cirkev sama z moci, ktorú dostala od Boha, prijíma sľuby tých, ktorí ich skladajú, svojimi verejnými modlitbami vyprosuje pre nich pomoc

¹⁵ O'MALLEY, John W. *Co sie zdarzylo podczas Soboru Watykańskiego drugiego*. Kraków : WAM, 2011, s. 396-397.

¹⁶ WOJTYLA, Karol. *Pri základoch obnovy*. Bratislava : VEDA, 2003, s. 73.

a milosť Božiu, zveruje ich Bohu a udeľuje im duchovné požehnanie (LG 45).

Preto koncil v *Prefectae caritatis* potvrdzuje, že rehoľná profesia znamená konsekráciu analogicky ku konsekrácii sviatosti krstu. Ide tu o osobitné zasvätenie, ktoré koreni hlboko v krstnom zasvätení a je jeho plnším zvýraznením (PC 5). Druhý vatikánsky koncil vyhlásil, že štruktúry cirkvi neslobodno identifikovať s hierarchickým usporiadaním, pretože Cirkve nie je iba organizácia, ale predovšetkým živý organizmus a neprekáža, aby rehoľný život patril do života Cirkvi (LG 44), pretože sa zrodil v Cirkvi, z Cirkvi a pre Cirkve.

Ekleziálny zámer obnovy rehoľného života

Ekleziálny charakter rehoľného života je výrazne zdôraznený v koncilových dokumentoch a predovšetkým v Dekréte *Prefectae caritatis* 1 a *Prefectae caritatis* 2. Rehoľníci, uvedomujúc si skutočnosť, že sú zjednotení s Kristom nie iba mocou svätého krstu, ale takisto mocou konsekrácie rehoľných sľubov, musia mať povedomie všeobecnej spolupatričnosti do Cirkvi, ktorá je mystickým Telom Krista. Toto povedomie spolupatričnosti sme povinní v sebe rozvíjať a odtiaľ bratsky milovať všetkých jej členov, živiť pocit synovskej úcty, oddanosti a lásky k biskupom. Sme povinní žiť a myslieť v kategóriách všeobecnej Cirkvi, čo sa má prejavovať v bezhraničnej oddanosti podľa spirituality vlastnej rehoľnej rodiny.

V Dekréte o primeranej obnove rehoľného života čítame: „Preto nech všetci rehoľníci šíria blahozvesť Kristovu po celom svete neporušenosťou viery, láskou k Bohu a blížnemu, milovaním kríža a nádejou na budúcu slávu, aby ich svedectvo všetci videli a oslavovali nášho Otca, ktorý je na nebesiach“ (PC 25). Lebo rehoľný stav vydáva účinnejšie svedectvo o novom a večnom živote, ktorý sme získali Kristovým vykúpením“ (LG 44).¹⁷

Rehoľný život je stavom vnútorného života, ktorý je zviazaný s Cirkvou i so svetom, preto rehole prináležia Cirkvi i svetu. Rehoľný život nikdy nebol prezentovaný v takomto svetle a takto teologicky podložený, ako to ukazuje konštitúcia *Lumen gentium* v zmysle zásad: *accomodata renovatio* v hľadaní rovnováhy: *Ecclesia ad extra* s *Ecclesia ad intra*. Rehole sú skutočným svedectvom v Cirkvi aj vo svete. Ich zrieknutie sa dočasných dobier poukazuje na nebeské dobrá. Rehoľný stav svedčí o živote novom i večnom, je príslubom budúceho zmŕtvychvstania a chvály v nebeskom kráľovstve (LG 44).

Koncil túži po zreteľnej obnove rehoľného života ako eschatologického znaku v Cirkvi. Bolo by obmedzenosťou ohraničiť rehoľnú obnovu

¹⁷ WOJTYLA, Karol. *Pri základoch obnovy*. Bratislava : VEDA, 2003, s. 106.

iba na nejakú zmenu výzoru, slovníka, režimu dňa, ak by sa nepreviedla hlboká reforma v spôsobe činnosti a života. Napokon rehole sú Bohom povolané k životu v tomto čase, znamená to, že majú záväzok poznať tento svet, jeho potreby, očakávania a jeho možnosti. Každý rehoľník je živým členom živej Cirkvi v súčasnom svete. Preto rehoľný život musí byť tak integrovaný, aby bol schopný vplývať na všetkých ľudí vo svete a ukázať im Krista ako cestu, pravdu a život.

Praktizovanie troch rehoľných sľubov: chudoby, čistoty a poslušnosti vidí Cirkev ako pomoc v praktizovaní väčšej lásky voči Bohu a bližnému. Totiž evanjeliové rady nie sú cieľom rehoľného života, ale prostriedkom. Podobne spoločný život, klauzúra, habit, poriadok dňa sú prostriedkami, ktoré majú uľahčiť cestu k dokonalosti a službe bratom¹⁸.

Iným problémom je rehoľné formovanie, o ktorom Koncil hovorí tak v konštitúcii *Lumen gentium*, ako aj v Dekréte. Koncil pripomína, že láska „ako spojivo dokonalosti a splnenia zákona“ (porov. Kol 3, 14; Rím 13, 10) usmerňuje všetky prostriedky posväcovania, stvárnjuje ich a privádza k cieľu. Súčasne „napomáha svätosť Cirkvi aj rozmanitými radami, ktoré Pán odporúča v evanjeliu zachovávať svojim učeníkom“ (LG 42). A teda práve tieto rady ukazujú smer rehoľného života a rozhodujú o formovaní rehoľníkov a rehoľníčiek: „Evanjeliové rady Bohu zasvätenej čistoty, chudoby a poslušnosti, pretože majú podklad v Pánových slovách a jeho príklade a odporúčajú ich apoštoli i cirkevní otcovia, učitelia a pastieri, sú darom Božím, ktorý Cirkev prijala od svojho Pána“ (LG 43). Teda rehoľné povolanie a s ním spojené rehoľné formovanie majú zvláštny eschatologický význam.

Dekrét o primeranej obnove rehoľného života charakterizuje podobným spôsobom význam sľubov, ktorými sa rehoľníci a rehoľníčky zaväzujú zachovávať evanjeliové rady. Čistota... oslobodzuje totiž jedinečným spôsobom ľudské srdce (porov. 1 Kor 7, 32 - 35), je osobitným znamením nebeských dobier, čím rehoľníci „všetkým veriacim pripomínajú ono obdivuhodné, Bohom ustanovené zasnúbenie, ktoré sa vo svojej plnosti zjaví v budúcom veku a pre ktoré jediným Ženichom Cirkvi je Kristus“ (PC 12). Sľubom poslušnosti sa rehoľné osoby „pevnejšie a istejšie spájajú so spasiteľnou vôľou Božou... s vierou sa podriaďujú predstaveným ako zástupcom Božím a pod ich vedením sa dávajú do služby všetkých bratov v Kristu, ako sám Kristus z poslušnosti Otcovi slúžil svojim bratom a položil svoj život ako výkupné za mnohých (porov. Mt 20, 28; Jn 10, 14 - 18)“ (PC 14). Napokon sľub chudoby: „Rehoľníci, ako údy Kristove, nech sa v bratskom nažívaní navzájom predbiehajú v úctivosti (porov. Rím 12,

¹⁸ Porov. WOJTYLA, Karol. *Kościół w tajemnicy odkupienia*. Rzym : Fundacja Jana Pawła II., 2012, s. 333-334.

10) a nech si pomáhajú jeden druhému znášať bremená (porov. Gal 6, 2). Keď sa totiž láska Božia skrze Ducha Svätého rozlieva v srdciach (porov. Rim 5, 5), komunita ako opravdivá rodina zhromaždená v mene Pána sa raduje jeho prítomnosti (porov. Mt 18, 20)¹⁹ (PC 15).

Koncil túžil, aby v Cirkvi vždy boli členovia, ktorí by sa čo najintímnejšie zjednocovali s Kristovou vykupiteľskou misiou, obnovovali, predlžovali a završovali jeho život v čistote, chudobe, poslušnosti²⁰.

Totíž výzva rehoľného života podľa koncilu nevyplýva z vnútornej apoštolskej aktivity všetkých rehoľí, ale ich povolania do úzkeho zjednotenia sa so spásnym dielom Vykupiteľa, ktorý chcel vykúpiť a posvätiť ľudí skrze svoju obeť na kríži. Koncil zvažoval, že vďaka dokonalej obete celého života duší zasvätených Bohu, duchovné rezervy sa rozmnožujú a jeho dušpastierstvo sa stáva plodnejším. Koncil si uvedomil, že iba vtedy rehoľníci budú živým svedectvom Krista a Cirkvi, ak ich dokonalý dar seba bude realizovaný v rehoľných sľuboch a aktualizovaný skrze každodenný život vernosti každého z nich. Preto koncil následne vytýčil rehoľníkom cestu vnútornej apoštolskej aktivity, napomínal ich, aby sa starali o biblickú a kristocentrickú zbožnosť, aby žili životom viery ukotvenej na zdravej teológii, aby svoj život obohacovali skrze vedomosti a radostnú účasť v liturgii (SC 10).

Z tých istých príčin koncil ponúkol rehoľníkom, aby sa zjednotili a prisvojili si ducha dnešnej Cirkvi, ktorá sa prejavuje v misijnej a sociálnej činnosti, ktorého dominantou sa stal ekumenický dialóg. A pretože misia dnešnej Cirkvi vyžaduje hlboké poznanie dnešného sveta, koncil dôrazne žiadal od rehoľníkov a inštitútov jednotnú starostlivosť a starosť o svojich členov, rovnako pre rehoľný život, ako aj pre apoštolskú činnosť²¹.

Obnova a prispôbenie činnosti rehoľných inštitútov sa má uskutočniť na línii koncilových dokumentov a tiež cez vyšších predstavených.²²

Všeobecné zásady tejto obnovy boli sformulované v duchu tohto koncilu: „ustavičné navracanie s k prameňom“ pri súčasnom „pripravovaní sa do meniacich sa podmienok doby“ (PC 2). Návrat k žriedlam označujú otcovia koncilu súčasne za návrat k prvotným hodnotám rehoľného života, ktoré sú v ňom najistejšie, ako aj obnove vyplývajúcej z pravidiel a charizmy daného inštitútu. Všeobecne to bolo chápané, ako výzva

¹⁹ WOJTYLA, Karol. *Pri základoch obnovy*. Bratislava : VEDA, 2003, s. 169-170.

²⁰ FIETA, Pietro. *Cirkev, diakonia spásy*. Prešov : VMV 2001, s. KELLER, Erwin. *Velké tajemství Církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 1995.

²¹ Porov. WOJTYLA, Karol. *Kościół w tajemnicy odkupienia*. Rzym : Fundacja Jana Pawła II., 2012, s. 335-336.

²² Porov. DABROWSKI, Bronislav. Wprowadzenie do Dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego. In FLORKOWSKI, Eugeniusz, GROBLICKI, Julian. (edit.) *SOBÓR WATYKAŃSKI II. POZNAŃ : PLOTTINUM, 1967, s.257-263.*

k oslobodeniu od narastajúcich deformácií v rehoľnom živote, strnulosti a zbytočných príťaží (porov. PO 4).

Otcovia koncilu si priali, aby obnova bola vykonávaná v duchu úcty k zainteresovaným (PC 3). V dekréte boli zhrnuté praktické návrhy, dotýkajúce sa niekedy tak citlivých vecí, ako sú klauzúra alebo rehoľný odev (PC 16n).

Uvádzacie postupy dekrétu vydal niekoľko mesiacov po jeho schválení 06.06.1966 Pavol VI. v apoštolskom liste *Ecclesiae sanctae*. Odporúčania pápeža k téme reformy rehoľného života boli veľmi konkrétne, napr. odporúčal rehoľnému spoločenstvu takú prestavbu osobnej modlitby, aby namiesto veľa druhov ústnych modlitieb viac miesta ponechali meditácii (21), navrhol zrevidovanie rehoľných umŕtvení (22), vypracovanie nových zásad realizácie chudoby (23). Klerickým rehoľiam odporučil spolupracovať (27) a všetkým spoločenstvám navrhol, aby namiesto malého officia praktizovali liturgickú modlitbu posvätenia času dňa a aby sa týmto spôsobom úzko zúčastňovali na liturgickom živote Cirkvi (20).

V tej dobe mali rehole prijatými reformami rýchly rozbeh a veľké tempo. Faktom je, že v apoštolskej exhortácii vydanej o päť rokov neskôr, 29.6.1971 na tému rehoľného života, *Evangelica testificatio*, sa Pavol VI. cítil nútený varovať pred reformovaním, ktoré spočíva v ničení (2).²³

Charakteristické črty obnovy v dekréte PC

Dekrét *Prefectae caritatis* ustanovuje isté koncilové nóvum. Základné črty obnovy rehoľného života v dekréte *Prefectae caritatis*:

1. Koncil vytýčením ciest obnovy zdôraznil rehoľný život založený skôr na **dokonalejšej láske** než na rehoľných sľuboch. A tak podnecovaní láskou, ktorú Duch Svätý rozlieva v ich srdciach (porov. Rim 5, 5), žijú čoraz väčšími pre Krista a pre jeho telo, t.j. pre Cirkev (porov. Kol 1, 24). Preto čím horlivejšie sa spájajú s Kristom, tým sa život Cirkvi stáva bohatším a jej apoštolát plodnejším“ (PC 1).

2. Rovnako koncil v Dekréte *Prefectae caritatis* sa odvoláva na vyspelosť cirkevných rehoľných vrchností. Koncil jednako s veľkým záujmom sa skláňa pred duchovnosťou každého inštitútu. Totiž táto duchovnosť vďaka inšpirácii Ducha Svätého bola vyrazená ako stigma skrze zakladateľov vzhľadom na cieľ, charakter a činnosť existujúcich inštitútov.

Je to charizmatické pôsobenie, ktoré sa rozlieva do duší všetkých tých, ktorí verne strážia ducha zakladateľov. Milosť udelená zakladateľovi istým spôsobom pretrváva v členoch inštitútu, na ktorých Cirkev kladie

²³ Porov. SALLJ, Jacek. Wprowadzenie do Dekretu o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego. In PRZBYL, Maria. (edit.) *SOBOR WATYKANSKI II.-KONSTYLUCJE, DEKRETY, DEKLARACJE*. Poznan : Pollottinum, 2002, s. 261-263.

zodpovednosťou za poznanie a zachovanie duchovnosti vlastnej každému rehoľnému inštitútu.²⁴

Toto vyžaduje dobro samotnej rehole. Preto všetci rehoľníci sú povinní s pokorou a ľahkosťou uznať, že iba tie ich iniciatívy budú konštruktívne a plodné, nakoľko sa budú spájať s inšpiráciou zakladateľa. Každý inštitút má svoju „charakteristickú fyziognómiu“ a svoju osobitnú „činnosť“, je to rozpoznávajúci znak, navyše je to cez Ducha Svätého otvorený prameň vitality rehoľného inštitútu. Preto koncil tieto dobrá v rehoľnom živote stráži.

3. Dekrét požaduje, aby rehoľné inštitúty prispôbovali formy svojho života, ako aj metódy činnosti pre fyzické, psychické a intelektuálne potreby dnešného človeka a tiež aby u svojich členov formovali citlivosť na požiadavky ľudí našich čias.

4. Nepripustí istý druh anarchie v prevádzaní „*aggionamento*“. Zodpovednosť za uskutočnenie obnovy rehoľného života prináleží najvyššiemu vedeniu inštitútu s tým, že predstavení majú záväzok vypočúť a vysvetliť vážnejšie problémy podriadeným.

5. V dekréte sa málo spomína terminológia „inštitúty kontemplatívneho života“ či tiež „inštitút aktívneho života“. Nechce vzbudzovať dojem, akoby sa aktívny a kontemplatívny život navzájom vylučovali. Avšak koncil stojí na stanovisku, že charakteristickou hodnotou životnej úlohy každého rehoľníka má byť kontemplácia ako výraz zjednotenia s Kristom a ako jeho životná cesta (PC 5).

6. Koncil istým spôsobom opísal rôzne druhy rehoľných inštitútov (PC 7-11), aby následne jasne vyložil doktrínu rehoľných sľubov (PC 12-14). V nasledujúcich bodoch dekrét hovorí o spoločnom živote založenom na láske, o význame klauzúry a rehoľnom oblečení, ako aj o rehoľnej formácii (PC 15-18), aby následne prešiel k opisu štruktúry v samotných rehoľných inštitútoch (PC 19-22).

Hodno tiež poznamenať starostlivosť koncilu o rehoľné povolania (PC 24). Každý kňaz, každý vychovávateľ a katolícki rodičia majú záväzok postarať sa o rehoľné povolania a vzbudzovať ich v mladých mužoch a dievčatách.

Dekrét sa končí pochvalou rehoľného života, ako aj záujmom o všetkých rehoľníkoch, aby skrze vernosť na vykročenej ceste k dokonalosti, skrze zamilovanie si obety a sebazaprenia „na príhovor Panny Márie,

²⁴ Porov. JURKO, Jozef. *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov : Bens, 2000, s. 114.

ktorej život je vzorom pre všetkých, každým dňom konali väčšie pokroky a prinášali stále hojnejšie ovocie spásy“ (PC 25).²⁵

Pápeži k obnove podľa dekrétu PC

Od zverejnenia dokumentu **Perfectae caritas** máloktorá oblasť cirkevného života bola predmetom takej pozornosti Apoštolskej stolice, ako práve zasvätený život. Stačí pripomenúť doktrínálnu aktivitu Kongregácie pre rehoľníkov a laické inštitúty, ktorá bola v osemdesiatych rokoch premenovaná na Kongregáciu pre inštitúty zasväteného života a spoločenstvá apoštolského života. Okrem základného dokumentu *Essential elements* (1983), na tému, čo je v rehoľnom živote najpodstatnejšie, táto kongregácia publikovala dôležité dokumenty o rehoľnej formácii *Renovationis causam* (1969); *Potissimum institutioni* (1990), na tému kontemplatívneho rozmeru zasväteného života; *Dimensio Contemplativa* (1980), zároveň na tému kontemplatívnych reholí *Verti sponsa* (1990), na tému spolupráce reholí s biskupmi *Mutuae relationes* (1978), aj na tému starostlivosti reholí o chudobných *Optiones evangelicae* (1980), ako aj na tému pestovania jednoty v rehoľnom živote *Congregavit nos in unum* (1992) a iné.

Veľkým priateľom, ale takisto teológom rehoľného života, bol pápež Ján Pavol II., ktorý koniec koncov ako mladý kňaz sníval o vstupe do rehole karmelitánov. Je potrebné si uvedomiť, aký veľký význam pripisoval inštitútom zasväteného života v Cirkvi - stačilo si všimnúť množstvo jeho príhovorov k zasväteným osobám alebo z príležitostí generálnych kapitúl konajúcich sa v Ríme alebo počas jeho ciest po všetkých kontinentoch sveta. Zasvätenému životu pápež venoval tiež sériu devätnástich ústredných katechéz, ktoré vyhlásil na prelome roku 1994 a 1995.

Sviatok Obetovania Pána (2. február) bol ustanovený za svetový deň zasväteného života. Ustanovením tohto dňa v posolstve zo 06.01.1997 Ján Pavol II. rozšíril na všetky spoločenstvá zasväteného života známu metaforu sv. Terézie od Dieťaťa Ježiša o tom, že srdce je najväznejším orgánom Ježišovho tela - Cirkvi: Zasvätený život sa nachádza v samom srdci Cirkvi ako súčasť rozhodujúceho významu pre jej poslanie, pretože vyjadruje najhlbšiu istotu kresťanského povolania, zároveň snahu celej Cirkvi - Snúbenice o zjednotenie s jediným Snúbencom.

Doktrínálne najdôležitejším dokumentom Ján Pavla II. na tému zasväteného života sú: apoštolská exhortácia *Redemptionis donum* (1984), apoštolský list rehoľníkom a rehoľniciam Latinskej Ameriky „*Los cammi-*

²⁵ Porov. DABROWSKI, Bronislav. Wprowadzenie do Dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego. In FLORKOWSKI, Eugeniusz, GROBLICKI, Julian. (edit.) *SOBÓR WATYKAŃSKI II. POZNAŃ* : PLOTTINUM, 1967, s.257-263; porov. JURKO, Jozef. *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov : Bens, 2000, s. 115-117.

nos del Evangelio (1990), ako aj posynodálna apoštolská exhortácia Vita consecrata (1996). Ten posledný dokument stanovuje teologický sumár zasväteného života. Zasvätený život tam bol predstavený ako vyznanie Najsvätejšej Trojice, ako znak i obeta bratského spoločenstva Božích priateľov, ako aj realizácia služby lásky.

Práve Druhý vatikánsky koncil dal vlastne nový impulz na rozpoznávanie neobyčajne dôležitého miesta zasväteného života v Cirkvi²⁶.

Aktualizácia DVK pre život zasvätených

Slovo „**aggiornamento**“ - zdnešenie, zosúčasnenie je spájané s Jánom XXIII. a zviazalo sa s koncilom, lenže v koncilovej aule sa mu vyrovnalo slovo „**ressourcement**“, ktoré znamená: návrat autoritatívnym zdrojom, návrat k prameňom kresťanskej viery, za účelom znovuobjavenia pravdy a zmyslu, ktorú je potrebné poznať, aby sme mohli splniť úlohy našich čias. Konciloví otcovia veľmi akcentovali aj termín: „**approfondimento**“ utvrdenie a zosilnenie vo viere v živote, vo využití darov Ducha Svätého pri realizácii podnetov Druhého vatikánskeho koncilu do života Cirkvi. Na tejto trojnožke stojí celá interpretácia Druhého vatikánskeho koncilu. Ak chýba čo len jedná z týchto opôr, nastáva rozkolísanie, ba aj mnohé excesy.²⁷

Nielen rehoľné sestry a rehoľníci, ale všetci zasvätení by mali **aktualizovať dekrét** Prefecturae caritatis, aby celej súčasnej spoločnosti boli obrazom dokonalej lásky, perfektnej lásky k Bohu a k blížnemu. Rehoľné sestry, rehoľníci a zasvätení nežijú na pokraji Cirkvi a ľudskej spoločnosti. Koncil to prehlásil a pápež Pavol VI. následne predstavil celému svetu šírku, hĺbku, bohatstvo a veľkodušnosť zasväteného života.

Pápež Pavol VI. na stretnutí s rehoľnými sestrami v Bazilike sv. Petra, 08.12.1966, kde bolo prítomných dvadsať tisíc rehoľných sestier, povedal aj tieto slová:

„Milované dcéry v Kristu!

*Vy nám svojím životom a dnes tu aj svojou prítomnosťou dokazujete, že **jestvujú v Božej Cirkvi duše**, ochotné odpovedať nedeliteľným, rozhodným a **konečným « áno » na Božiu výzvu**, urobiť zo svojho života ustavičnú školu svätosti; práve ku nej Koncil vyzval Boží ľud. Dokazujete, že jestvujú duše, čo dosahujú aspoň v snahovom zameraní plnosť múdrosti, veľkodušnosti a lásky, ktorá osvetľuje, vzdeláva, posilňuje, očisťuje a posväcuje celé cirkevné spoločnosti.*

²⁶ SALLJ, Jacek. Wprowadzenie do Dekretu o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego. In PRZBYL, Maria. (edit.) *SOBOR WATYKANSKI II.- KONSTYLUCJE, DEKRETY, DEKLARACJE*. Poznan : Pollottinum, 2002, s. 261-263.

²⁷ KRUCINA, Jan. Co Sobór zmienił w Polsce? In *ZNAK*, Rok LI, 1999, č. 5, s. 68.

čnosť. Vy prešťastné, milované dcéry v Kristu, čo ste prijali také poslanie v Cirkvi. Vy, skromné a odvážne Kristove nasledovníčky, čo ste sa podujali na všetko, aby ste - podobne ako ženy z Evanjelia - nasledovali jeho náhlivé a smelé kroky, vy, veľkodušné, čo ste mu obetovali nielen svoje majetky, svoje mená a svoje služby, ale aj svoje srdcia a svoj život, vy, čo ste obetovali svoju lásku Kristovi ako celostnú žertvu, vy, také pobožné, oddané modlitbe, mlčanlivé, kontemplatívne, čo nikdy neotáľate **sa modliť s Ježišom**, vy, ochotné služobníčky, vy, usilovné včely, čo ste **neúnavné v každej práci**, v každej pomoci, vo všetkých **prejavoch ľudského a kresťanského milosrdenstva**, vo všetkých námahách po školách a po nemocniciach, vy, učiteľky a apoštolky, učenlivé, rozvážne a silné, čo ste **prítomné svojou činnosťou všade**, kde sa Kristus ohlasuje, v dobročinných a apoštolských dielach, vo farnostiach a v misiách, buďte nám pozdravené a požehnané, vy, napohľad akoby posledné, no práve preto stáby prvé v cirkevnom spoločenstve.

Keď dnes spievame Panne Márii, požehnanej medzi vami, biblické chvály: „Ty sláva Jeruzalema, ty radosť Izraela, ty česť nášho ľudu!“, zdá sa nám akoby sme videli zostupovať tieto chvály na vás samé, ako keby vás plášť Panny Márie prikryl jej dobrotou, jej krásou, jej hodnosťou, jej svätosťou.

Buďte pozdravené všetky, buďte požehnané! Nech si nik nemyslí, že rehoľníci sa svojim zasvätením odcudzujú ľuďom alebo že sa stávajú neužitočnými pre ľudskú spoločnosť. I keď totiž nie vždy pomáhajú svojim súčasníkom priamo, predsa sú s nimi hlbšie spojení v Kristovej láske a s nimi duchovne spolupracujú, aby výstavba ľudskej spoločnosti vždy mala svoj základ v Pánovi a smerovala k nemu, aby sa azda márne nenamáhali tí, ktorí ju budujú. Práve preto tento posvätný koncil povzbudzuje a chváli: mužov a ženy, bratov a sestry, ktorí sú v kláštoroch alebo v školách a nemocniciach, ako aj v misiách **vytrvalou a pokornou vernosťou** tomu zasväteniu na ozdobu Kristovej nevesty a preukazujú všetkým ľuďom rozmanité veľkodušné služby“ (porov. LG 46).²⁸

²⁸ PAVOL VI. Príhovor na stretnutí s rehoľnicami, 08.12.1966. In HLASY Z RÍMA. Čo myslíte o rehoľných sestrách? Roč. 16, 1967, č.1, s. 12-13.

Bibliografia

- SVĚTÉ PÍSMO, 1995. Trnava : SSV, 2002.
- DRUHÝ Vatikánský koncil: Dokumenty DVK II. (prekl. POLČIN, Stanislav a zrevid. GAVENDA, Marián) Trnava : SSV, 2008.
- DABROWSKI, Bronislaw. Wprowadzenie do Dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego. In FLORKOWSKI, Eugeniusz, GROBLICKI, Julian. (edit.) SOBÓR WATYKAŃSKI II. POZNAŃ : PLOTTINUM, 1967.
- ENGSTROM, Ted. Honba za dokonalosťou. In *Slovo na dnes. Príloha časopisu Nahlas*. 3/2015, s. 9.
- JURKO, Jozef. *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov : Bens, 2000.
- KELLER, Erwin. *Velké tajemství Církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 1995.
- KRUCINA, Jan. Co Sobór zmienił w Polsce? In *ZNAK*, Rok LI, 1999, č. 5, s. 68.
- NOSOWSKI, Zbigniew.(red.) *Dieci Sboru zadają pytania*. Warszawa : Biblioteka „WIENZI“ 1996.
- NYCZ, *Kazimierz* Homilia na rozpoczęcie Roku Życia Konsekwowanego, 19.12.2014. In <http://www.zyciezakonne.pl/homilia-kard-nycza-na-rozpozeczenie-roku-zycia-konsekwowanego-46512/>.
- O'MALLEY, John W. *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego drugiego*. Kraków : WAM, 2011.
- PAVOL VI. Príhovor na stretnutí s rehoľnicami, 08.12.1966. In *HLASY Z RÍMA*. Čo myslíte o rehoľných sestrách? Roč. 16, 1967, č.1, s. 12-13.
- SALIJ, Jacek. Wprowadzenie do Dekretu o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego. In PRZBYL, M. (edit.) *SOBOR WATYKANSKI II.- KONSTYLUCJE, DEKRETY, DEKLARACJE*. Poznan : Pallottinum, 2002.
- SIOSTRY Z LASEK. In <http://www.triuno.pl/siostry-z-lasek-290.html> (22.08.2015).
- WAWRINEC ODZMRTWYCHWSTANIA OCD. Maximy duchowe. In *ZNAK*, Kraków, styczeń (1) 1999, rok LI. č. 524, s. 178.
- WENZEL, Knut. *Mala historia Soboru Watykańskiego II*. Krakow : WAM 2007.
- WOJTYŁA, Karol. *Pri základoch obnovy*. Bratislava : VEDA 2003.
- WOJTYŁA, Karol. *Kościół w tajemnicy odkupienia*. Rzym : Fundacja Jana Pawła II., 2012.

Epištoly Hildegard von Bingen

GABRIELA KOLŠOVSKÁ

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta, Košice

Abstraktum: *In unserem Beitrag behandeln wir von der Korrespondenz der deutschen Mystikerin, Visionärin, Zeithheilpraktikerin und der Lehrerin der Kirche im Mittelalter- Hildegard von Bingen. Wir möchten besonders darauf hinweisen, was für große Rolle die Heilige Schrift bei ihrem Standpunkt spielte, bis diesem Standpunkt nach jahrelangen Bemühungen von der Initiative der Schwester ihres Ordens und des Vereins der katholischen Frauen Deutschlands Anerkennung durch den Papst Benedikt XVI. ausgesprochen wurde. Die Gedanken von der Spiritualität der Schwester Hildegard waren nicht neu - sie waren immer der Mittelpunkt von der Lehre von Jesus, nur sie wurden manchmal wegen anderen Problemen der Zeit, mit denen die Zeitkirche zu kämpfen hatte, vergessen. Hildegard von Bingen hat immer wieder von der Gottes Gnade und Seiner Liebe zum Menschen und der Menschheit und von dem Maß und der Nüchternheit in dem Ordensleben gesprochen. Sie war neu und revolutionär schon dadurch, dass sie als Frau gepredigt hat. Um ihre Ratschläge haben sich bedeutende Personen, sogar Päpste in zahlreichen Briefen bemüht. Ihre Botschaft, wie konsequente Einhaltung von Hl. Evangelium, Demut zum Hl. Schrift, zu den Nächsten, zum Heiligtum und die Bildung der Gemeinschaft, die das Zentrum des kirchlichen Lebens darstellen soll, ist aktuell auch heutzutage.*

Schlüsselwörter: *Epistolae, Heilige Schrift, Gottes Gnade, Fallen des Teufels, Guter Hirt, geistige Ratschläge, geistiger Kampf/ Welt*

Úvod

Hildegard von Bingen žila v pohnutom období (1098-1179), keď sa v Cirkvi udiali mnohé zmeny – akým sa stalo, napríklad nové chápanie premeny Eucharistie, vnímanie postavenia ženy, formovanie celibátu, no predovšetkým návratu k vnímaniu vzťahu **Boh- človek**, keď sa Boh prestáva vnímať ako spravodlivý, no trestajúci, zvrchovaný a poriadok

nastoľujúci vládca, ale skôr **ako milujúci a milosrdný Otec**, ku ktorému smerujú všetci ľudia, bez ohľadu pohlavia či chýb, ktorých sa dopustili, ako uvádzajú predošlé stredoveké interpretácie Pisma, či vtedajšie reguly reholí, alebo nosné idey ich spiritualít, pretože v Hildegardinom vnímaní je **Boh Láskou, ktorá vládne všetkým**. Jej kozmologický univerzálny prístup ku všetkým témam vychádza z nerozlučnej prepojenosti Boha, človeka, sveta, prírody i vesmíru.¹ Okrem epístoľ sa s ním môžeme stretnúť aj v jej rozsiahlych dielach- ide hlavne o diela- **Liber scivias** –Poznaj cesty (1141-1150), **Liber simplicis medicinae – Physica, Causae et curae** – O príčinách a liečení chorôb (1151-1158), **Liber divinorum operum**- Kniha o Božom pôsobení (1163-1173).

Všeobecná charakteristika epístoľ Hildegard von Bingen

V tejto rámcovej časti by sme chceli uviesť niekoľko skutočností z jej korešpondencie, ktorú možno rozdeliť na

1. listy pápežom a iným duchovným osobnostiam,
2. listy cisárom, kráľom a iným svetským osobám
3. listy neznámym osobám
4. listy k rôznym témam²

V najnovšom vydaní týchto listov sa zdôrazňuje, že v intenzívnej korešpondencii s rôznorodými osobnosťami, predovšetkým cirkevného života, nachádzame obrovské nadšenie a rešpekt zo strany súčasníkov pre osobnosť tejto „**Božej pozauný**“.

Sama v nich zdôrazňuje predovšetkým úsilie o spravodlivosť a poslušnosť. Nevyhýba sa ani kritike Cirkvi- najviac bojuje proti simonii, úpadku klerikálneho života, schizmám v Cirkvi a hriechu. Rovnako neznáša nespravodlivosť a túži po úprimnej viere a uskutočňovaní evanjelia v praktickom živote. Ak sa jej ľudia pýtajú na isté problémy - odpovedá veľmi kriticky, nešetří danú osobu. Na podoprenie svojho názoru využíva početné citáty zo Svätého písma, ktorých kontextové použitie považujeme za modernú pokoncilovú (máme na mysli II. vatikánsky koncil) interpretáciu. Pre vysoké cirkevné osoby často spomína **obraz Dobrého pastie-**

¹ V slovenčine neexistuje biografia Hildegard von Bingen. Informácie o Hildegard von Bingen spracovávam v rámci dizertačnej práce hlavne z nasledujúcich biografických prameňov v nemčine a čiastočne v češtine:

Porov. BEUYSOVÁ, B.: *Neboť jsem nemocná láskou*. Praha : Prostor, 2005.

Porov. KASTINGER RILEY, H.M.: *Hildegard von Bingen*. Hamburg : Rowolhlt Taschenbuch Verlag, 1997.

Porov. FELDMANN, : *Hildegard von Bingen. Nonne und Genie*. Freiburg: Herder, 2012. Používam, samozrejme, aj ďalšiu sekundárnu literatúru, prednáškový a propagačný materiál sestier benediktínok od sv. Hildegard a početné internetové zdroje.

² VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*. Beuron : Beuroner Kunstverlag, 2012, s. 8.

ra a druhý Kristov príchod. Kritizuje svojvôľu niektorých cirkevných predstaviteľov a uvádza príklady biblických mužov - napr. Ábela, ktorému Boh zveril kňazský úrad, či Noema - ten dostal zasa učiteľský úrad, alebo Mojžiša s jeho kráľovským posolstvom.³ Zaujímavý je aj jej postup pri exorcizme - jej prístup jej tiež moderný- postupuje pomaly, v súlade s Písmom a chápe, že vyhnat' diabla treba opakovane - absolútna novosť je jej výzva za **hromadný exorcizmus** všetkých veriacich, poznajúcich posadnutú osobu, nielen kňaza - exorcistu, a to prostredníctvom modlitby, pôstu a uskutočňovaním almužny. Hovorí o postupnom úpadku diabla u posadnutej.⁴

Vyjadruje sa aj k problematike duší a rada hovorí o anjeloch, no jej **najobširnejšie a najzaujímavejšie pojednanie o duši nájdeme v diele Liber divinorum operum.** Duša jednoznačne stojí v centre pozornosti tejto mystičky. Podľa Hildegard je duša **rozumným závanom Ducha**, má svoj domov v srdci človeka a disponuje rozlišovacou schopnosťou - teda rozoznávaním hriechu. Duša neustále upomína telo na to, ak hreší. Vyzdvihuje úlohu úprimnej ľútosti, ktorá jediná prináša zabudnutie, a teda úľavu pre hriešnika, zlí duchovia ju nikdy nemôžu ukradnúť človeku. Nábožné vzdychy odvracajú tvrdosť Božieho súdu, aj keď nikdy nepochybovala o spravodlivých trestoch za hriechy človeka. Duša a telo majú neustále vzájomné konflikty a popisuje aj mechanizmus vzniku takéhoto konfliktu. Duša však podľa nej miluje telo všeobjímajúcou láskou, pričom nezabúda na vernosť vedeckému podaniu svojej teórie, a opäť siaha po medicínsko - anatomickej interpretácii - hovorí, že duša prúdi v tekutinách človeka a privádza ho k rozumu. A po **Poslednom súde si duša vyžiada svoje telo späť.**⁵

V jej prístupoch - či už pri modlitbe, uzdravovaní, duchovných radách pre pisateľov listov často nachádzame **moderné psychologické postupy** - napr. biskupovi Gottfriedovi z Utrechtu píše priam psychologickú analýzu hriechu, kde za hlavný dôvod ľudského zlyhania na ceste k Bohu považuje jeho rozpoltenosť- váhanie medzi Božím svetlom a tmou sveta, človek potom nenachádza ani len nádej na radosť zo svojho konania - preto vyzýva biskupa na dôsledné dodržiavanie Božích príkazov, aby dosiahol večný život.⁶ Podobne je to pri odpovedi mníchovi Gottfriedovi z Alpirsbachu, keď analyzuje jeho stagnáciu duchovného života a problém vidí tiež v rozpoltenosti a pripútanosti jeho ducha, ktorá mu neumožňuje rozlet,

³ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s. 36-37.

⁴ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s. 62-64.

⁵ Porov. VON BINGEN, H.: *Liber divinorum operum*. Eibingen: Beuronener Kunstverlag, 2012, s. 104- 124.

⁶ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s. 83.

o myšlienkach, ktoré ho klamú. Vyzýva ho na boj až do konca pozemského života, lebo jeho nepriateľ sa nikdy neunaví.⁷

Za zmienku stojí aj jej výzva k druhému zo spomínaných biskupov o tom, **aby pri svojich rozhodnutiach ctil a velebil Boha**, čo je, podľa nás, dôležitá výzva k dodržiavaniu evanjeliových zásad v živote Cirkvi.

Rozdelenie korešpondencie Hildegard von Bingen a najpodnetnejšie myšlienky týchto epístol

Prekladateľka a zostavovateľka najnovšieho kompletného vydania korešpondencie Hildegard von Bingen sestra **Walburga Storch**, OSB píše: „V mnohopočetných listoch o Božom zázraku sa odráža Hildegardina fascinácia, ktorá sa prenášala na jej súčasníkov. V štýle listov z 12. storočia, ktorý ovládal zvlášť jej čiteľ a neskorší sekretár Wibert von Gemloux, sa stále oživuje radostná spomienka na osobné stretnutie alebo sa toto stretnutie vyprosuje naliehavými slovami. Oslovenie pôsobí na nás, neskôr narodených, trochu stereotypne a umelo. Často sa Hildegard označuje ako majsterka sestier zo Sv. Rupertsbergu, ale aj pojmom Múdra Panna, ktorá s horiacou lampou nasleduje svojho kráľovského ženícha.⁸

V tejto časti čiastočne doplníme predchádzajúcu kapitolu, aby sme uzavreli nami predstavený obraz Hildegardinej osobnosti. Zároveň by sme chceli sprehľadniť čitateľom a záujemcom o túto Učiteľku Cirkvi jej bohatú korešpondenciu po formálnej i obsahovej stránke, keďže obsahuje množstvo podnetných myšlienok i pre súčasníkov, a to aj v metodológii viery - ak to tak môžeme nazvať. Hildegard mala vieru globálne – teda ako celok- pochopenú i ustavičnou kontempláciou a modlitbami vnútorne spracovanú a plne prijatú. Jej spirituálne rady neobsahujú protirečenia, sú bezprecedentne integrované, inšpirujúce a aj dnes aktuálne. Takáto viera môže byť len produktom Ducha Svätého, jej nekompromisná angažovanosť pre svoje presvedčenie korešponduje s vedomím Božieho pôsobenia a elimináciou obmedzenia dobových predsudkov. Uvedená charakteristika je pre nás nesmiernou inšpiráciou a považujeme ju za prvý veľký osobný prínos, ktorého sa nám počas štúdia materiálov o tejto osobnosti dostalo.

Jej listy vo všeobecnosti delíme na nasledovné podskupiny (išlo pritom o vzájomnú korešpondenciu, pisatelia častokrát museli Hildegard viackrát prosiť o odpoveď, ich úplný register uvádzame, aby sme deklarovali rôznorodosť korešpondencie, nie je to len snaha o vyčerpávajúci metodologický postup:

⁷ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae* s. 89.

⁸ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s 5.

a. Listy pápežom, biskupom a iným duchovným osobám (pápežom Eugenovi, Anastáziovi, Hadriánovi, Alexandrovi, opátovi Bernardovi z Clairvaux, kardinálom Bernhardovi a Gregorovi, arcibiskupom Hartwigovi z Brém, Arnoldovi z Kolína, Heinrichovi z Mainzu, Filipovi z Kolína, Arnoldovi z Mainzu, Konrádovi z Mainzu, Christiánovi z Mainzu, Eberhardovi zo Salzburgu, Hillinovi z Trieru, Heinrichovi z Beauvais biskupom-Eberhardovi z Bambergu, Gerovi z Halberstadtu, Amalrichovi z Jeruzalema, Hermannovi z Konstanz, Heinrichovi z Lüttichu, Danielovi z Prahy, Güntherovi zo Speyeru, Gottfriedovi z Utrechtu, Adalbertovi z Verdunu, Cunradovi z Wormsu a Odovi zo Soissons, prelátom z Mainzu, dekanovi Phillipovi a kolínskemu kléru, prepoštovi Wenzelinovi zo St. Andreasu, pastierom Cirkvi

b. Listy určené rôznym lokalitám- ako sú mestá a rehoľné spoločensvá (Albon, Alpirsbach, Altena, Altwick, Amorbach, Ardenach, Augsburg, Averbode, Bamberg, Bassum, Bischofsberg, Bonn, Brauweiler, Burgund, Busendorf, Clusin, Disibodenberg, Eberbach, Ebrach, Ellwagen, Erfurt, Erlesbüren, Esrum, Flonheim, Frankfurt, Gandersheim, Gembloux, Gerbstädt, Gotteshall, Haina, Hameln, Heilsbronn, Herkenrode, Himmerod, Hirsau, Hördt, Ilbenstadt, Indersdorf, Justusberg, Kaisheim, Kappenberg, Kaufungen, Kempten, Kirchheim-Boladen, Kitzingen, Knechtsteden, Koblenz, Köln, Krauftal, Lubolzberg, Lutter, Mainz, Maulborn, Metz, Neuenburg, Neuss, Otterberg, Pfalzel, Regensburg, Reutlingen, Rom, Rothenkirchen, Rupertsberg, St. Georgen, St. Nabor, St. Thomas an der Kyll, St. Walburga, Salem, Schönau, Selbod, Siegburg, Springiersbach, Tholey, Trier, Utrecht, Vessra, Wadgassen, Wechterswinkel, Weiler, Widersdorf, Woffensheim, Zwettl, Zwiefalten

c. Listy ďalším duchovným osobám - opátovi Odovi, mníchom Zeizolfovi, Baldewinovi priorovi z Citeaux, kňazom Eberoldovi a Reginbertovi, bratom z Citeaux a mnohým ďalším neznámym osobám

d. Listy cisárom, kráľom a iným svetským osobám - cisárom Konrádovi, Friedrichovi, anglickej kráľovnej, gréckej cisárovnej, kráľovnej Berthe, vojvodovi Matthäusovi z Lothringenu, grófovi Philipovi z Flanderdska, Gerhardovi z Wertheimu, grófke Lutharde z Nifum, grófke A. z Regensburgu, Irmindrurde z Widinu

e. Listy na rôzne témy – o rôznych útrapách duše, interpretácia rôznych biblických výrokov, o túžbe ľudí po Tele Kristovom, o Eucharistii, o myrhe a kadidle, o páde prvého človeka a spasení, o stvorení sveta, o troch pilieroch Cirkvi, o rozlíšení pri Poslednom súde, o pomýlených veriacich

Už z kvantitatívneho pohľadu na listy vidieť **bohatstvo duchovného života sv. Hildegard**, s ktorým sa delila so svojimi súčasníkmi. Obsaho-

vá pestrosť týchto epištol je ešte obdivuhodnejšia. Ako v úvode k listom píše sestra W. Storch, Hildegard bola nielen pozaunou Boha so svojimi prorockými upozoreniami, ale javí sa (čo vidieť predovšetkým v jej listoch) ako skúsená **dušpastierka a terapeutka**, ktorá, intuitívne a cítiac duchovno, vie, čo je v človeku a čo sa v ňom odohráva. Upozorňuje na to, že **človek je vrcholom stvorenia, a preto v sebe nesie celé univerzum**. Zaoberá sa aj tým, čo ťahá človeka do tmy - pokušenia a vášne, a tým, čo ho ťahá hore a občerstvuje ho - nebeská túžba a jemný vánok.⁹

V Eibingene uprostred záhrad a viníc dozrievajú mnohoraké plody svätosti. Hildegard so záľubou uvádza text Piesne piesní, kde Boh svoju spriaznenú dušu, ktorú nazýva holubicou, žijúcou v otvoroch múru, Hildegard odporúča (v liste istej abatiši) napodobovať ju v čistote srdca, primeranosti, slušnosti a trpezlivosti. Na inom mieste uvádza vernosť holubice, ktorá si i pri strate partnera nevolí žiadneho iného partnera. **Diabla uvádza v obraze starého hada**, ktorý neposlušnosťou človeka voči Bohu zvedol človeka v raji.¹⁰ Tu treba pripomenúť, že Hildegard často upozorňuje na **poslušnosť a pokoru ako hlavné zbrane proti hriechu**.

Hildegard vo svojich tvrdeniach argumentuje dvomi zdrojmi - 1. svojimi Božimi víziami a intuíciou a 2. Svätým písmom - používa Starý aj Nový zákon, obzvlášť ma v obľube Žaltár, s Písmom narába veľmi kreatívne, ale vždy v adekvátnom zmysle a teologicky správne.

Hriech tvrdo odsudzuje, no vždy sa zasadzuje za kajúcich hriešnikov - pripomeňme prípad kajúceho hriešnika šľachtického pôvodu pred smrťou, ktorého cirkevní predstavitelia exkomunikovali, no ona riskovala interdikt pre celý kláštor, aby ho Cirkev späť prijala, keďže úprimne oľutoval svoj hriech pred kňazom. V tejto súvislosti hovorí veľa o **Božom milosrdenstve**, práve to si žiada Boh viac ako obeť (napr. List pápežovi Alexandrovi, List č. 10,¹¹), čo sa považuje za podstatný prelom v rámci spirituality stredoveku, kde často prevažoval skôr obraz trestajúceho Boha. V ďalšom z listov, napríklad dôrazne až tvrdo, žiada pápeža Anastázia, aby pápež povolal späť zhrešilých, že sa nedokážu opäť zotaviť z ťažkých pádov bez pomoci. Upozorňuje ho, že **máme Božieho syna**, ktorého Boh poslal, aby porazil diabla, lebo sám človek to nedokáže, je príliš krehký a hreší (zabíja ústami, kradne očami) už v myšlienkach. Vycíta pápežovi, že posielala od seba preč spravodlivosť.¹²

Hildegard teda neváhala kritizovať ani najvyššie hlavy Cirkvi, nehovoriac o tom, že **sústavne kritizovala celý klérus** - kritizovala zlých pastie-

⁹ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s. 10.

¹⁰ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s. 11.

¹¹ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s. 29.

¹² Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s. 26-28.

rov- napr. v liste arcibiskupovi Hartwigovi z Brém¹³- ich túžbu po smrteľnom zlate, o ich zabíjaní Božej spravodlivosti, v spomínanom liste kritizuje aj simoniu a cirkevné schizmy tohto obdobia. O rozsiahlom liste venovanom pastierom Cirkvi (List č. 15) nachádzame silnú kritiku kléru, kde im vyčíta slabý hlas oproti silnému Pánovmu, že Ho nenasledujú, ale svoju ľahkomyseľnú vôľu, že v ich kázňach chýba svetlo, lebo sú nocou, pričom využíva hojnú argumentáciu žalmami.¹⁴ Kňazov, ktorí zneužívajú svoj úrad, upozorňuje, že budú potrestaní ako Kain. Ako argumentáciu používa **obraz múdrosti**, ktorá si postavila svoju vežu medzi ľuďom, aby nad nimi bdela. Tá veža sa stala symbolom dôstojnosti učiteľského úradu Cirkvi. Spomínaná alegória predstavuje víziu fungovania kňazov a laikov, v ktorom upozorňuje nielen na neposlušnosť laikov, ale aj prelátov. (List č. 113 mníchom z Haina).¹⁵

O kňazoch hovorí, že by mali napodobňovať anjelov - a byť teda posla- mi Boha. Tu vidieť Hildegardinu kreativitu práce so Svätým písmom. Hovorí, že tak ako anjeli, aj kňazi vo svätej spovedi ukazujú ľudské diela Bohu, ako by boli napísanou listinou- a to práve robia kňazi pri spovedi- zlé činy pri úprimnom oľutovaní počas spovede človeku vyjmú z toho zápisu, a tým ukazujú aj uskutočnenú Božiu milosť- dokladá to príkladom z Nového zákona – o správcovi, ktorý odpisuje dlhy každému dlžníkovi. (Lk16, 1-8)¹⁶

Na druhej strane prísne karhá kňazov za nedbanlivosť pri svätej obe- te (List č. 149), kritizuje aj príliš tvrdých ľudí, ktorí predstavujú temnú stránku života (List č. 146). Často im vyčíta malú snahu, že Cirkev je cez nich očierňovaná (pomerne rozsiahly List č. 84 priorovi z Eberbachu). Tváriac sa, ako keby sa pre ňu namáhali, nerobia nič.

Treba povedať, že občas sama používa veľmi tvrdé obrazy, pritom je podivuhodné, že dotyční, ktorým je list adresovaný, sa nikdy neurazia, ba prosia o ďalšie rady. Ani Hildegard sa vo svojom živote nevyhla tvrdej kritike, neraz balansovala na hrane cirkevných trestov za svoje činy a vyjadrenia.

Ľudí, ktorí potrebovali pomoc, väčšinou neodmietla, aj keď duchovné rady naozaj nedávala všetkým, a mnohí ju museli žiadať viackrát. Mala aj **slová povzbudenia pre rehoľnícky a dobrých kňazov prirovnáva k Eliášovi** (List č. 149)¹⁷. Požiadavka spravodlivosti uplatňovaná pre-

¹³ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s.31.

¹⁴ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s.35-42.

¹⁵ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s. 209-213.

¹⁶ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s. 211.

¹⁷ Porov. VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*, s. 243.

dovšetkým cirkevnými osobami sa opakovane objavuje v týchto listoch, hovorí o potrebe dodržiavania zákonov a o poslušnosti.

Rovnako tu opakovane nachádzame aj psychologizujúci prístup (v zmysle **liečby hriechu**, rán a poranení, ktoré v človeku rastú) - že Boh pre ne stvoril aj prostriedky vyliečenia, ktoré si treba pestovať, pretože z takýchto očistených kameňov Pán tvorí nové nebeské mesto.

V listoch nachádzame aj ďalšiu nosnú tému, ktorá ležala Hildegard na srdci osobitne - **velebenie Boha**, žiadala to od všetkých, zvlášť biskupov. Napr. v liste biskupovi Gottfriedovi z Utrechtu (List č. 43) žiada velenie Boha tým, že Ho zakomponúva do všetkých svojich rozhodnutí ako spravodlivého kráľa, tým, že správne vedie svoj ľud, ktorý pomazáva milosťou a tým, že za sebou nezanechá žiadne potrestania hodné rozhodnutie, že za spravodlivosť si nezoberie žiaden dar - aby žil na tomto svete tak, aby jeho život pokračoval v nikdy nekončiacom svetle a večne...¹⁸ **Obetu pre Boha vidí vo všetkých veciach, ktoré sa dejú - od človeka sa žiada dôvera v priebeh týchto vecí na svete.** Prísne pokarhala opáta Wolfarda z Albonu, že sa zdráha „lámať chlieb, ktorý má jesť“, lebo mu to diktuje jeho rozum a skúma zo všetkých strán posvätné dianie (cerimonia) - vyzýva ho, aby viac dôveroval Božiemu synovi, v myšlienkach na Neho. Hovorí, že požehnaní sú všetci, ktorí sa v každej situácii držia Boha, tak ich diabol nikdy neoklame, tým zvíťazí v tomto pochmúrnom svete. Epilóg jej listov má svoju obvyklú šablónu, žiada pozdvihnutie sa opáta k Svetlu, aby žil večne.¹⁹

V mnohých listoch si duchovné i svetské osoby žiadajú predovšetkým duchovnú radu, často pre konkrétne situácie - napr. spomínaný prípad pomoci s exorcizmom či liečenie neplodnosti. Hildegard odpovedá, ak to považuje sama za dôležité. Jej rady i pokarhania sú prijímané s očakávaním, rešpektom a vedomím, že sa panitentovi prostredníctvom Hildegard prihovára Boh. V nemecky hovoriacich krajinách je Hildegard veľmi známa aj v sekulárnom svete vďaka svojim knihám o medicíne, založenej na rastlinnej a prírodnej báze, no jej teologické diela sú známe skôr teológom, pritom poskytujú nesmierne bohatstvo vedeckých, spirituálnych a kreatívnych interpretácií na najrôznejšie teologické otázky, týkajúcich sa Svätého písma, duchovného života i mystiky.

Záver

Mnohí ctitelia Hildegard - či sú to lekári, teológovia, predstaviteľky ženských emancipačných skupín, spisovatelia a spisovateľky, historici i laici sa pokúšali zostaviť obraz tejto trochu záhadnej ženy. Ján Pavol II.

¹⁸ Porov. VON BINGEN, H.: Briefe. Epistolae, s. 85.

¹⁹ Porov. VON BINGEN, H.: Briefe. Epistolae, s. 87.

ju v liste adresovanom kardinálovi Hermannovi Volkovi z Mainzu a napísanom pri príležitosti 800. výročia jej smrti nazval „**ženou hodnou príkladu**“²⁰

Pápež Benedikt XVI. ju v roku 2012 vyhlasuje za Učiteľku Cirkvi, je jednou z mála žien, ktorým sa priznáva tento titul, a to napriek prvkom legendovosti a malej overiteľnosti faktov jej historickej osoby.

Ch. Feldmann sa vo svojej biografii o Hildegard von Bingen zamýšľa nad tým, akým človekom asi bola. Vo svojej psychoanalytickej hypotéze o jej osobnosti si myslí, že nebola pravdepodobne človekom, ktorého máme radi. Môžeme ju obdivovať a súhlasiť s ňou v mnohých jej myšlienkach, ale ako doma sa u nej cítiť nemôžeme. Vychádza z nej síce oslepujúce svetlo, no nie dosť tepla, kde by sme sa mohli zohriať, lebo individuálny človek – Hildegard, žena, rehoľná sestra, Porýnčanka – zostáva vždy decentná a rozhodná, stojí za posolstvom, ktoré má vyjadriť.²¹

Ako sama Hildegard hovorí o podstate prorokov: „*V ich povahe je určitá tvrdosť mramoru, aby sa, preniknutí Duchom Svätým, nikomu nepoddávali, aby zotrúvali na nedeliteľnosti pravdy, aby sa vo svojich výpovediach tu a tam rozdrobovali. Tiež neprijmú od nikoho iného, čo hovorí, iba že by to bolo od Toho samotného, kto je Boh v plnosti svojej osoby... Tak sa aj správali vo svojej skromnej jednoduchosti, že nehovorili nič iné, ako to, čo videli a spoznali, ako dieťa hovorí vo svojej jednoduchosti len to, čo vidí a vie.*“²²

Určite to však, podľa Feldmanna, bola rozhodná osobnosť, plná ohňa a energie, sebavedomá a bezpodmienečne vierohodná, v jedinečným spôsobom namiešanom charaktere chladnej vášne a rozhodnej angažovanosti. Jej listy sú dokladom povedaného a určite by boli hodné, rovnako ako jej ostatné diela, slovenského prekladu.

Bibliografia

Pramene

Sväté písmo. Trnava : SSV, 2002. 2624 s. ISBN 878-2584-25-6. Katechizmus Katolíckej Cirkvi. Trnava : SSV, 1998. 650 s. ISBN 987-8545-25-2

Interpretácia Biblie v Cirkvi : Spišská Kapitula : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, PBK, 1995. 137 s. ISBN 80-7142-024-7.

²⁰ Dokumentované v: L' Osservatore Romano, nemecké vydanie, z 28.9. 1979.

²¹ Porov. Feldmann, s. 74- 75.

²² Porov. LVM 100 Liber vitae meritorum (Dielo Hildegard von Bingen v latinčine, koncipované ako dramatický žáner, napísané v rokoch 1158-1161, pojednáva o zodpovednosti človeka za svoje konanie, upozorňuje na jeho návrat k Bohu, že raz zomrie- ako má slúžiť dobru na tomto svete, pre naše podmienky ťažko dostupné dielo.)

Literatúra

- FELDMANN, CH. *Hildegard von Bingen. Nonne und Genie*. Freiburg: Herder, 2012, 279 s. ISBN 978-3-451-06539-2
- HERTZKA, G. *Das Wunder der Hildegardmedizin*. Stein am Rein: SPN, Christiana- Verlag 1984, 292 s. ISBN 3717107410
- HERTZKA, G. *So heilt Gott*. Stein am Rein: SPN, Christiana- Verlag 1984, 200 s. ISBN 3-7171-052724. RILEY, H.K. *Hildegard von Bingen*. Reinbeck bei Hamburg : Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1997,
- VON BINGEN, H.: *Epistolae. Briefe*. Eibingen : Beuroner Kunstverlag 2012, 543 s. ISBN 978-3-87071-285-3
- STREHLOW, W. *Wie Hildegard Medizin vorbeugt und heilt*. Wien: Herder Spektrum 1993, s. 31.
- BEUYSOVÁ, B. *Neboť jsem nemocná láskou*. Praha: Prostor 2005, 398 s. ISBN 80-7260-137-7
- VON BINGEN, H.: *Briefe. Epistolae*. Eibingen : Beuroner Kunstverlag, 2012, 543s. ISBN 978-3-87071-285-3.
- VON BINGEN, H.: *Liber divinorum operum*. Eibingen : Beuroner Kunstverlag, 2012, 391s. ISBN 978-3-87071-272-3.

Elektronické dokumenty

Dostupné na internete:

<http://www.Hildegard von Bingen. at>

<http://www.heiligenlexikon.de/Biografie/Hildegard von Bingen>

<http://www.gutenberg.spiegel.de/autor/hildegard von bingen>

Výchovná a edukačná činnosť Gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1945-1950

MARTIN PAVÚK

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Nitra

Abstract: *The author presents the situation of education from 1945 to 1950. He points out the efforts of the Greek Catholic Church to increase the educational level of their faithful at all school grades. In the context of the political situation the author describes the current situation in education and the weakening influence of the Church on educational activities. The historically and politically key moment was the adoption of the Education Act, which aimed to unify educational standards but at the same time to minimize the influence of the Church. Despite the opposition of Bishop Gojdiča, all Church schools were taken over by the State. The main objective of this paper is to determine the impact of the Greek Catholic Church in education during the post-war years 1945-1950.*

Keywords: *Church Schools. Eparchy of Prešov. Education Act. Religious Education.*

Úvod

Údaje o prvotných školách na území dnešného Slovenska sú veľmi obmedzené. Partikulárne zápisky sú v knihách, ktoré boli kreované na základe biskupských vizitácií. Z pastierskych listov biskupov sa napríklad dá vyčítať, že kňazi už v 15. – 16. storočí v chrámoch nielenže svojich veriacich poučovali o Božích pravdách, ale organizovali vzdelávanie vo zvláštnych miestnostiach, v takzvaných školách. V týchto školách neučil iba kňaz, ale aj kantor alebo kostolník, ktorého pripravoval kňaz. Prvá zmienka o prvotnej škole pochádza z roku 1593 a bola založená na miestnej fare v dedine Porač na Spiši. Možno sa domnievať, že aj v iných dedinách, kde bola systematizovaná farnosť, boli zriaďované školy. O podobe

týchto škôl, počte žiakov a učiteľov, spôsobe výučby je dostupných obmedzené množstvo informácií.¹

Po roku 1848 nastal rozmach dedinských, ľudových aj cirkevných škôl, čo malo za následok nedostatok kvalifikovaných učiteľov pre gréckokatolícke školy. V roku 1868 bol vydaný zákonný článok, ktorý upravoval otázky základného vzdelania. Cieľom bolo zjednotiť a zvýšiť vzdelanostnú úroveň všetkého ľudu. Bol stanovený stupeň národných škôl. Najnižšiu úroveň tvorili **elementárne školy**, ktoré poskytovali vzdelávanie pre mládež od 6 do 12 rokov. Vyšší stupeň vzdelávania tvorili **opakovacie školy**, ktoré boli určené pre žiakov do 15 rokov. Ďalším stupňom vzdelávania boli tzv. **vyššie ľudové školy**, ktoré nadväzovali na šesťtriednu národnú školu. Tento stupeň vzdelania trval pre chlapcov 3 roky a pre dievčatá 2 roky. Náplňou výučby boli remeslá alebo hospodárske práce. Posledným stupňom vzdelávania boli **meštianske školy**, ktoré mali všeobecnovzdelávací základ. V roku 1922 bol prijatý tzv. Malý školský zákon č. 226/1922 Sb., ktorý nariadil povinnú osemročnú školskú dochádzku. Nepriaznivý dopad tohto zákona bol v oslabení výučby náboženstva.²

Cirkevné školstvo Prešovskej eparchie

Už v roku 1910 bola v Prešove zriadená prvá meštianska škola. Školu zriadil biskup Valyi, ktorý ju podporoval z vlastných zdrojov.³ Počas prvého Československého štátu vláda chcela školu zlikvidovať. Dňa 15. júna 1940 ministerstvo školstva zaslalo list na biskupský úrad s požiadavkou, pre zmenu vyučovacieho jazyka na slovenský. Ak nebude splnená táto požiadavka, ministerstvo pozastaví škole všetky dotácie. Biskup Gojdič vysvetľoval opodstatnenie meštianskej školy s vyučovacím jazykom rusínskym v Prešove, pričom poukázal na chudobu rusínskeho obyvateľstva a na možnosť lacného ubytovania detí v internátoch ordinariátu. Ministerstvo školstva a národnej osvety (ďalej MŠaNO) tieto dôvody neuznalo. Biskupstvo nakoniec ustúpilo požiadavkám MŠaNO a zmenilo vyučovací jazyk na slovenský.⁴ Biskup Gojdič napokon dosiahol jednu výnimku - gréckokatolícke náboženstvo sa bude vyučovať po rusky aj napriek tomu,

¹ Porov. JANOČKO, J.: *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. Prešov : Petra, 2008. s. 189 – 203.

² Porov. KOVALOVÁ, I.: *Školské inštitúcie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve na prelome 19. a 20. storočia*. In CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Zborník z vedeckej konferencie Prešov 9. decembra 2008. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2009. s. 85 – 100.

³ Porov. Biskup Dr. Ján Vályi (1837-1911). In Gréckokatolícke arcibiskupstvo. [online]. 2013, [cit. 2013-03-17]. Dostupné na internete: http://www.grkatpo.sk/?jan_valyi.

⁴ Porov. CORANIČ, J.: *Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Slovenskej republike v rokoch 1939 – 1940*. [online]. 2013, [cit. 2013-02-14]. Dostupné na internete:

že Slovenský štát sa veľmi usiloval o to, aby gréckokatolícka meštianska škola bola postupne slovakizovaná. Názov gréckokatolíckej meštianskej školy po skončení druhej svetovej vojny bola premenovaná na „*Štátnu ruskú meštiansku školu*“.⁵

Biskup Gojdič, vo svojom pastierskom liste z roku 1929, ktorý adresoval všetkým učiteľom Prešovskej eparchie, zdôraznil národnostnú uvedomelosť ako posilu vlastenectva a kultúrneho života.⁶ Otvorením gréckokatolíckeho gymnázia dávala gréckokatolícka cirkev možnosť získať vyššie všeobecné vzdelanie svojim veriacim. Rusínska mládež mohla byť vychovávaná v kresťanskom a národnostnom duchu. Škola bola viackrát presťahovaná a v roku 1939 došlo aj k zmene názvu školy na Gréckokatolícke ruské gymnázium. V školskom roku 1942/43 sa gymnázium definitívne presťahovalo do novej budovy, dnes Teologická fakulta v Prešove. Na konci druhej sv. vojny budova školy bola veľmi poškodená, preto v roku 1944 až 1945 bolo vyučovanie prerušené. K obnoveniu vyučovania došlo až po oslobodení Prešova, dňa 1. februára 1945, vyučovať sa začalo už 16. februára. Školský rok 1944/45 trval iba päť mesiacov. Po druhej svetovej vojne všetky cirkevné školy boli poštátnené. Gréckokatolícke gymnázium sa premenovalo na „*Štátne ruské gymnázium*“ a prestalo byť cirkevnou ustanovizňou.⁷ Biskup Gojdič, ako jeho zriaďovateľ sa ho nikdy nezriekol. Školu navštevoval a zúčastňoval sa na školských podujatiach. Väčšina (až 93 %) študentov na škole boli gréckokatolíckeho vierovyznania.⁸

Vzdelávanie kvalifikovaných učiteľov – učiteľská akadémia

Počas pôsobenia biskupa Gaganca koncom 18. storočia bolo vypracované memorandum na zriadenie učiteľskej akadémie. V polovici 19. storočia gréckokatolíckeho školy pociťovali nedostatok kvalifikovaných uči-

http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&sqi=2&ved=OCC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.pulib.sk%2Fweb%2Fkniznica%2Fpub%2Fdokument%2Fpekar%2Fsubor%2Fcoranic.pdf&ei=8AsZUailJZL34QS31oDABQ&usg=AFQjCNHS_7ZwdsAWjalkSCGCqIWM63LmrQ&sig2=MV8NuolRjXVVWS939ts86g&bvm=bv.42080656,d.Yms

⁵ JANOČKO, J.: *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. Prešov : Petra, 2008. s. 163.

⁶ Porov. JANOČKO, J.: *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. Prešov : Petra, 2008. s. 206.

⁷ Porov. CORANIČ, J.: *Školská otázka ako súčasť národnostnej problematiky vo vzťahu štátu a Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939-1945*. In: CORANIČ, J. - ŠTURAK, P.: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Prešov : GTF PU, 2009, s. 263.

⁸ Porov. JANOČKO, J.: *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. Prešov : Petra, 2008. s. 203.

teľov. V tomto období biskupstvo malo 191 farností, čo si vyžadovalo mať aspoň 300 škôl s kvalifikovanými učiteľmi.⁹ Zásluhu na založení akadémie mal biskup Vályi.¹⁰ Biskup Vályi viackrát adresoval list na ministerstvo školstva o poskytnutie finančnej pomoci pre navrhovanú akadémiu. Financie však neprichádzali, pretože biskupstvo nemohlo splniť podmienky školského zákona z roku 1868 vzťahujúce sa k národnostnému školstvu. K zmene postoja na ministerstve došlo až v roku 1895. Biskup Vályi ihneď začal so stavebnými prácami a zároveň žiadal ministra Wlassisca o právo pre súkromné školy vydávať vysvedčenia.¹¹ Založenie akadémie na území diecézy posilnilo pozíciu gréckokatolíckej cirkvi. Úroveň vzdelávania sa nelíšila od ostatných učiteľských seminárov. Rozdiel medzi inými vzdelávacími inštitúciami a akadémiou bol v nadstavbových predmetoch, ako: ruský jazyk, gréckokatolícke náboženstvo, cirkevný spev a gréckokatolícky obrad. Seminár navštevovali poväčšine chlapci.¹²

Zmena v cirkevnom školstve – školsky zákon

Významný medzník vo vývoji školstva na Slovensku bol reprezentovaný nariadením Slovenskej národnej rady - SNR v roku 1944 o poštátnení všetkých škôl, počnúc materskými a končiac vysokými, ktoré sa stali štátnymi inštitúciami.¹³ V roku 1945 boli poštátnené cirkevné školy na celom území Slovenska.¹⁴ Po vojne prebiehal politický zápas o charakter republiky, ktorý bol prezentovaný aj v nejednotnom názore na školský systém a na charakter štátnej školy.

Už v prvých mesiacoch roku 1945 prešovsky biskup vzniesol ostré protesty proti zásahom v školskej sfére, akými boli odstraňovanie riadite-

⁹ Porov. KOVALOVÁ, I.: *Školské inštitúcie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve na prelome 19. a 20. storočia*. In CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Zborník z vedeckej konferencie Prešov 9. decembra 2008. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2009. s. 85 – 100.

¹⁰ Schematizmus prešovskej grécko-katolíckej metropolie.: Prešov : Petra, n. o. 2008, s. 28-36.

¹¹ Porov. KOVALOVÁ, I.: *Školské inštitúcie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve na prelome 19. a 20. storočia*. In CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Zborník z vedeckej konferencie Prešov 9. decembra 2008. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2009. s. 85 – 90.

¹² JANOČKO, J.: *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. Prešov : Petra, 2008. s. 159.

¹³ Porov. VIŠŇOVCOVÁ, Z.: *Rozvoj školstva na území Slovenska*. [online]. 2004. [cit. 2013-06-16]. Dostupné na internete: <http://historia.szm.com/dejiny skolstva/vseobecne.htm>

¹⁴ Porov. VAŠKO, V.: *Likvidace řeckokatolícké církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství s.r.o., 2007. s. 53.

lov cirkevných škôl. Biskup Gojdič sa kriticky staval k zákrokom režimu aj v ďalšom období. Razantne sa postavil proti príprave poštátnenia cirkevných škôl. Nariadenie o ich poštátnení sa podľa jeho stanoviska priečilo Ústave i základným princípom novej demokratickej Československej republiky a bolo v protiklade aj so záujmami štátu. Samotné uskutočnenie poštátnenia škôl zapôsobilo na Gojdiča veľmi negatívne. Dňa 14. apríla 1945 biskup Gojdič zaslal list Povereníctvu pre školstvo v Košiciach. V tomto liste Gojdič odmietol poštátnenie školstva, pretože: „...*pozbavenie cirkvi možnosti udržiavať školy, výchovy mládeže v kresťanskom duchu, protiví sa povolaniu cirkvi, ktorej hlavnou úlohou je vychovávať ľud, a to najmä od utlého veku, od mladosti...*“.¹⁵ Predstavitelia Gréckokatolíckej cirkvi sa týmto vyjadrili proti poštátneniu škôl, za čo boli obvinení z rozvracania štátu. Podľa slov biskupa Gojdiča žiadna iná diecéza nestratila toľko ako práve prešovská. Najväčšie zastúpenie vo výučbe mala práve gréckokatolícka cirkev, ktorej pomer voči ostatným školám bol 62%.¹⁶

Metodika práce

Predmetom výskumu bol vplyv gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1945–1950 na výchovu a vzdelávanie. a základe preštudovanej literatúry, ktorá sa predmetnej problematiky dotýkala, sme stanovili hlavný cieľ prieskumu: Cieľom práce je zistiť, aký vplyv mala v rokoch 1945–1950 gréckokatolícka cirkev na výchovu a vzdelávanie občanov.

Po posúdení a špecifikovaní hlavného cieľa sme si stanovili nasledovné čiastkové ciele:

C1 Zistiť vplyv GKC od roku 1945 do roku 1948.

C2 Zistiť vplyv GKC od roku 1948 do roku 1950.

Slovenská národná rada 6. septembra 1944 vydala nariadenie, ktorým boli poštátnené všetky cirkevné školy. Napriek nesúhlasu cirkvi Slovenská národná rada (ďalej SNR) prijala niekoľko nariadení, ktoré sa negatívne dotkli katolíckej cirkvi. Dňa 16. mája 1945 bolo prijaté nariadenie o poštátnení škôl na Slovensku č. 34/1945 Zb. n. SNR. Gréckokatolícka cirkev prišla v roku 1945 o 260 škôl. V poštátnených školách prestalo byť náboženstvo povinným vyučovacím predmetom. Vyučovaniu náboženstva sa však nebránilo.¹⁷

¹⁵ Porov. Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva (ďalej AGA) Prešov. fond (ďalej f.) Bežná agenda, inv. č. 461, sign. 300, rok 1945. List Povereníctvu pre školstvo v Košiciach.

¹⁶ Porov. AGA Prešov. f. Diecezálna školská kancelária (ďalej DŠK), inv. č. 565, sign. 18, rok 1947. Stav škôl v prešovskom biskupstve v roku 1938 a 1947.

¹⁷ Porov. BORZA, P. – ŠTURÁK, P.: Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945–1948. In *Historia ecclesiastica*. 2010, roč. 1, č. 1-2, s. 225–243.

Výber súboru bol zámerný, tvorili ho historiografické dokumenty o školách, žiakoch a aktuálnej politickej situácii v rokoch 1945 až 1950. V úvode spracovania získaných údajov sme si stanovili analytické kritériá. Prvým meradlom bola sústava škôl v správe gréckokatolíckej cirkvi. Hodnotili sme obdobie pred a po prijatí školského zákona.

Hlavnou výskumnou metódou bola kritika prameňov. Kritika prameňov je jediná historická metóda, ktorá pomocou vedeckých metód rekonštruje historické skutočnosti a dáva ich do súladu s pravdou.¹⁸ V našom výskume sme analyzovali dokumenty, aby sme zistili aký vplyv mala GKC v rokoch 1945 – 1950 na výchovu a edukáciu. K analýze sme použili písané pramene inštitucionálneho pôvodu, ktoré majú vysokú hodnovernosť.

Z normatívnych prameňov sme použili zákony, nariadenia a prepisy stenografických záznamov zápisníc zo zasadnutia pléna SNR. Z oznamovacích prameňov z Diecezálnej školskej kancelárie sme zistili aktuálny stav školstva v Prešovskej eparchii v sledovanom období. Evidenčné pramene - matriky gréckokatolíckej cirkvi sme vo farnostiach nenašli, nakoľko boli zničené pravoslávnu cirkvou. Použili sme schémantizmy diecéz z roku 1948. Ako ďalšie pramene nám slúžili publikácie iných autorov, ktorí robili výskumy s podobnou problematikou týkajúce sa gréckokatolíckej cirkvi. Na základe analýzy získaných informácií, sme metódou indukcie popísali - zhrnuli historické udalosti.

Kvantitatívne údaje, ktoré sme získali pri štúdiu historických faktov, sme vyhodnotili adekvátnymi štatistickými postupmi. Ako prvú metódu sme použili frekvenčnú analýzu početnosti, kde sme zadefinovali absolútnu a relatívnu početnosť súborov. Na porovnanie sily vplyvu Gréckokatolíckej cirkvi v sledovanom období sme použili jednorozmernú indukčnú štatistickú metódu. Pre posúdenie medzi jednotlivými skupinami (rokmi) sme použili χ^2 -test (chi-kvadrát) s ohľadom na veľkosť skupín. Výsledky sme posudzovali na 5% hladine významnosti.

Výsledky

V roku 1945 boli poštátnené cirkevné školy na celom území Slovenska (Vaško, 2003). Po vojne prebiehal politický zápas o charakter republiky, ktorý bol prezentovaný aj v nejednotnom názore na školský systém a na charakter štátnej školy. Popri zápase o charakter školy, hlavným problémom školskej správy bolo znovu obnovenie vyučovania na všetkých druhoch škôl.¹⁹ Vo výskume sme kvalitatívnym a kvantitatívnym

¹⁸ Prov. ČECHOVÁ, F.: Metódy historického výskumu. [online]. 2013, [cit. 2013-10-14]. Dostupné na internete: <http://www.fcechova.szm.com/>

¹⁹ VIŠŇOVCOVÁ, Z.: *Rozvoj školstva na území Slovenska*. [online]. 2004. [cit. 2013-06-16]. Dostupné na internete: <http://historia.szm.com/dejiny skolstva/vseobecne.htm>

výskumom zisťovali pomery v školstve s prihliadnutím na spoločensko-politické udalosti a možnosti Gréckokatolíckej cirkvi pri výchove a edukácii mládeže.

V roku 1945 bolo na Slovensku 332 škôl z čoho až 205 bolo gréckokatolíckych, čo tvorilo 62% školskej sústavy²⁰; rímskokatolíckych škôl 12, čo tvorilo 3,6%; štátnych škôl bolo 12, čo tvorilo 24,3%; evanjelických škôl bolo 9, čo bolo 2,7%; obecných škôl bolo 19, čo bolo 5,7%; súkromných škôl bolo 6, čo bolo 1,7%. Po roku 1945 sa poštátňovanie škôl začalo praktizovať v praxi. Ako uvádza Coranič²¹ Gréckokatolícka cirkev prišla v roku 1945 o 260 škôl. Podľa výskumu bol počet poštátňovaných gréckokatolíckych škôl 205. Toto číslo nebolo úplné, lebo nie všetky farské úrady poskytnú údaje o školstve na biskupský úrad. Tieto dáta nedodalo 51 farských úradov.²²

Okrem zoštátňovacieho školského procesu prezident vydal dekrét o zrušení pedagogických fakúltach. Na ľudových školách v Prešovskej eparchii bolo 44 kvalifikovaných učiteľov, nekvalifikovaných bolo 60 učiteľov a v školách chýbalo 10 učiteľov. Na meštianskych školách pôsobilo 45 kvalifikovaných učiteľov, 3 nekvalifikovaní učiteľia a vo vzdelávacom systéme chýbalo 23 učiteľov.²³

V roku 1947 v Prešovskom biskupstve bolo 306 škôl so 643 triedami, z toho meštianskych škôl bolo 16 s 53 triedami, stredná škola bola 1 so 16 triedami, odborné školy boli 2 s 10 triedami. Gréckokatolícke školy poskytovali vzdelanie 22 129 žiakom gréckokatolíckeho vierovyznania, čo tvorilo 71,5% z celkového počtu vzdelávajúcich sa; rímskokatolíckeho vyznania bolo 6 958 žiakov, čo tvorilo z celkového počtu 22,5%; evanjelického vyznania bolo 1 282 žiakov, čo tvorilo 4,1%; židovského vyznania

²⁰ Porov. Aj v roku 1938 patrilo najväčšie zastúpenie Gréckokatolíckej cirkvi s počtom 183 škôl, čo tvorilo 57,7% celkovej školskej sústavy. Ako druhá mala zastúpenie Rímskokatolícka cirkev ktorej patrilo 12 škôl (3,8 %); štátnych škôl bolo 101 (31,8 %); Evanjelická cirkev vlastnila 5 škôl (1,6%) a obecných škôl bolo 16 (5,1 %). AGA Prešov. f. DŠK, inv. č. 565, sign. 18, rok 1947. Stav škôl v prešovskom biskupstve v roku 1938 a 1947.

²¹ Porov. CORANIČ, J.: *Školská otázka ako súčasť národnostnej problematiky vo vzťahu štátu a Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939-1945*. In: CORANIČ, J. - ŠTURAK, P. (eds.) *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Prešov : GTF PU, 2009, s. 119-139.

²² Porov. AGA Prešov. f. Bežná agenda, inv. č. 565, sign. 18, rok 1947. Stav škôl v prešovskom biskupstve v roku 1938 a 1947.

²³ Porov. VÍROSTKOVÁ, A.: *Ukrajinské národnostné školstvo na Slovensku (1945-1970)* : dizertačná práca. Banská Bystrica : UMB, 2013. s. 120.

bolo 195 žiakov, čo tvorilo 0,7%; pravoslávneho vierovyznania bolo 354 žiakov, čo tvorilo 1,2% z celkového počtu.²⁴

Zákon vlády č. 95/1948 Sb. o základnej úprave jednotného školstva (školský zákon), jeho úvodné ustanovenie stanovilo povinnosť školskej dochádzky a vekovú hranicu pre jednotlivé stupne škôl. Povinná školská dochádzka bola určená od 6. do 15. roku života.

Podľa § 19 spomínaného zákona bola zadefinovaná **náboženská výchova dieťaťa podľa ich náboženského vyznania**, dáva možnosť rodičom dieťa od tejto výchovy odhlásiť. Náboženskú výchovu zabezpečovali príslušné cirkevné orgány s kontrolou Ministerstva školstva a národnej osvety. Učebné osnovy a rozsah vyučovacích hodín stanovilo na návrh cirkevných orgánov MŠaNO. Pri výučbe náboženstva bolo potrebné rešpektovať nariadenia vydané školským úradom. Náboženská výchova sa vyučovala na I. a II. stupni. Ďalej zákon nariadil MŠaNO schváliť a uviesť do praxe učebnice, školské pomôcky a učebné pomôcky pre náboženskú výchovu, ktoré boli navrhnuté príslušnými cirkevnými orgánmi.

Školský zákon č. 95/1948 Sb. o základnej úprave jednotného školstva vstúpil do platnosti dňa 1. septembra 1948. Podľa tohto zákona mala dať škola všetkým deťom jednotné vzdelanie, podľa demokratických zásad. Ministerstvo školstva propagovalo vybudovať výchovu a vzdelávanie na princípoch marxizmu-leninizmu. Z toho istého pohľadu boli vysvetľované a praktizované prírodovedné a spoločenskovedné disciplíny.²⁵ Na vzniknutú politickú situáciu v školstve vzrástla vlna nepokojov a objavovali sa žiadosti o znovuoobnovenie cirkevného školstva a snaha zo strany cirkvi, ale aj obyvateľov o navrátenie stavu v školstve do roku 1938. Po úprave školstva v roku 1948 z celkového počtu 37 farností, ktoré vyslovilo požiadavku o navrátenie škôl. Obnoviť cirkevné školstvo žiadalo 31 gréckokatolíckych farností, (čo tvorilo 83,7 %), 5 rímskokatolíckych farností, (čo tvorilo 13,6 %); evanjelických 1, (čo tvorilo 2,7 %); židovská obec a pravoslávne farnosti nevzniesli žiadavku. Spory o charakter školskej sústavy ukončil nástup komunistickej moci vo februári 1948. Po celkovom hodnotení výsledkov môžeme konštatovať, že najväčší záujem o zachovanie cirkevného školstva na území Východného Slovenska mala práve Gréckokatolícka cirkev.²⁶

²⁴ Porov. AGA Prešov, f. DŠK, inv. č. 565, sign. 18, rok 1947. Stav škôl v prešovskom biskupstve v roku 1938 a 1947.

²⁵ Porov. DOLINSKÝ, J.: *Problematika vyučovania náboženstva na Slovensku v roku 1948 – 1973*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 84.

²⁶ Porov. AGA Prešov, f. Bežná agenda, inv. č. 565, sign. 18, rok 1947. Stav škôl v prešovskom biskupstve v roku 1938 a 1947.

Diskusia

V práci sme rozpracovali témy: výchova a vzdelávanie, Gréckokatolícka cirkev v historickom kontexte a náhľad na dejiny Gréckokatolíckeho školstva. Výskumom historických materiálov sme zisťovali, skutočnosti ohľadom vzdelávania, množstvo a druhy škôl, ktoré zriadila a spravovala Gréckokatolícka cirkev. Na východnom Slovensku najväčšie zastúpenie v počte škôl mala Gréckokatolícka cirkev. Po vojne pod vplyvom politických zmien v spoločnosti nastali aj zmeny v správa a organizácii školstva. Prijatím novej legislatívy boli v roku 1945 poštátnené všetky školy. Riadenie škôl zostalo v rukách pôvodných zriaďovateľov. Následne bol poštátnený aj majetok a personál škôl. Náboženstvo už nebolo povinný predmetom, napriek tomu sa výučbe nebránilo. Veľký zvrat v spoločenskom a politickom živote nastal po februári v roku 1948, kedy sa dostala k moci Komunistická strana, ktorá začala ostrý boj proti cirkvi. Prijatím veľkého školského zákona cirkev stratila vplyv na edukačnú činnosť, na formovanie výchovy v duchu kresťanských hodnôt. Vplyv Gréckokatolíckej cirkvi bol obmedzený na výučbu náboženstva na školách a hlásanie kresťanských hodnôt pri liturgii. Komunistický režim chcel mať pod kontrolou celú spoločnosť, a to najmä zložky s veľkým vplyvom na široké masy. Na Slovensku mala výrazný vplyv cirkev, preto predstavovala hrozbu pre komunistickú vládu. Vrcholom snahy o zničenie gréckokatolíckej cirkvi mala byť internácia Gojdiča a Hopka ako najvyšších predstaviteľov cirkvi. V roku 1950 bola štátnymi orgánmi zrušená Gréckokatolícka cirkev a pod vplyvom Sovietskeho zväzu bola snaha včleniť veriacich do Pravoslávnej cirkvi. Podporiť prestup na pravoslávie mal mať nátlak na kňazov a ich sociálne zabezpečenie. Zrušením Gréckokatolíckych a ostatných cirkevných škôl stratila cirkev vplyv na výchovný a edukačný proces. Preštudovaním dostupných materiálov sme čiastočne objasnili vplyv gréckokatolíckej cirkvi na výučbu a výchovu v rokoch 1945–1950 na Slovensku. Nakoľko práca nepredkladá komplexný pohľad na riešenie problematiku, ponecháva priestor na podrobnejšie skúmanie Gréckokatolíckeho školstva pre iných autorov.

Záver

Sľubný rozvoj Prešovskej eparchie v 20. stor. bol zabrzdený vojnovými udalosťami, ale hlavne nástupom komunistických síl v roku 1948. Väčším nebezpečenstvom pre Gréckokatolícku cirkev bola politika štátu, ktorá smerovala k utlačaniu cirkvi, čo bolo manifestované v zákonoch. Nová legislatíva poškodzovala cirkev, oberala ju o slobodu a podriaďovala ju štátnej moci. Na základe turbulencií v politickej premene nášho štátu Gréckokatolícka cirkev strácala dosah na výchovno-vzdelávaciu činnosť

v školskom systéme. Svoj vplyv po roku 1948 mohla realizovať na hodi-
nách náboženstva a v chrámoch počas liturgií.

Bibliografia

- Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov, Fond: Bežná agenda.
Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov, Fond: Diecezálna škol-
ská kancelária.
- Biskup Dr. Ján Vályi (1837-1911).: In *Gréckokatolícke arcibiskupstvo*.
[online]. 2013, [cit. 2013-03-17]. Dostupné na internete: [http://
www.grkatpo.sk/?jan_valyi](http://www.grkatpo.sk/?jan_valyi)
- CORANIČ, J.: Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Slovenskej republi-
ke v rokoch 1939 – 1940. [online]. 2013, [cit. 2013-02-14]. Dostup-
né na internete: [http://www.pulib.sk/elpub2/FF/Pekar2/pdf_doc/
coranic.pdf](http://www.pulib.sk/elpub2/FF/Pekar2/pdf_doc/coranic.pdf)
- CORANIČ, J.: Školská otázka ako súčasť národnostnej problematiky vo
vzťahu štátu a Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939-
1945. In: CORANIČ, J. - ŠTURÁK, P. (eds.) *Dejiny cirkevného gréckoka-
tolíckeho školstva na Slovensku II*. Prešov : GTF PU, 2009, 263 s.
ISBN 978-80-8068-953-7, s. 119-139.
- ČECHOVÁ, F.: Metódy historického výskumu. [online]. 2013, [cit. 2013-
10-14]. Dostupné na internete: <http://www.fcechova.szm.com/>
- DOLINSKÝ, J.: *Problematika vyučovania náboženstva na Slovensku v roku
1948 – 1973*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, 84 s. ISBN 80-7141-364-
X.
- JANOČKO, J.: Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku
1989. Prešov : Petra, 2008. 303 s. ISBN 978-80-8099-019-0.
- KRAJŇÁK, P.: Jubileum Blahovistníka. In Slovo. ISSN 1335-7492, 1996,
roč. 28, č. 7, s. 13.
- KOVALOVÁ, I.: Školské inštitúcie v Prešovskom gréckokatolíckom biskup-
stve na prelome 19. a 20. storočia. In CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (ed.)
Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II. Zborník
z vedeckej konferencie Prešov 9. decembra 2008. Prešov : Gréckoka-
tolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2009. ISBN
978-80-8068-953-7, s. 85 – 100.
- MICHÁLECHOVÁ, M.: *Študijný materiál z dejín pedagogiky*. katedra peda-
gogiky, pedagogická fakulta, Univerzita Komenského, s. 192. [onli-
ne]. 2013, [cit. 2013-06-09]. Dostupné na internete: [http://www.
ulozto.sk/x9saCL7/mihalechovam-studijny-material-z-dejin-
-pedagogiky-kniha-doc](http://www.ulozto.sk/x9saCL7/mihalechovam-studijny-material-z-dejin-pedagogiky-kniha-doc)
- Schematizmus prešovskej grécko-katolíckej metropolie. Prešov : Petra, n. o.
2008, 558 s. ISBN 978-80-8099-022-0.

- BORZA, P. – ŠTURÁK, P.: Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 –1948. In *Historia ecclesiastica*. ISSN 1338–4341, 2010, roč. 1, č. 1-2, s. 225 –243.
- VÁŠKO, V.: Církev v ohrožení totalitami. In *Teologické texty - časopis pro teoretické a praktické otázky teologie*. [online]. 2003, roč. 24, č. 2, ISSN 0862-6944 [cit. 2013-06-16]. Dostupné na internete: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/20032/Cirkev-v-ohrozeni-totalitami.html>.
- VÍROSTKOVÁ, A.: *Ukrajinské národnostné školstvo na Slovensku (1945-1970)* : dizertačná práca. Banská Bystrica : UMB, 2013. 152s.
- VIŠŇOVCOVÁ, Z.: *Rozvoj školstva na území Slovenska*. [online]. 2004. [cit. 2013-06-16]. Dostupné na internete: <http://historia.szm.com/dejinyskolstva/vseobecne.htm>

Pedagogicko-literárne aspekty v diele U. Eca so zameraním na tvorivé písanie

ANNA ŠVECOVÁ

*Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta,
Inštitút slovakistických, mediálnych a knižničných štúdií, Prešov*

Abstract: *The author of the paper deals with the problems of creative writing of postmodern philosopher Umberto Eco. Creative writing is very important aspect for thinking developing of pupils and students and helps with the text interpretation and hermeneutics. Modern Universities have to be able training the future teachers of Slovak language and literature working with creative writing, because they are teaching new generation of students.*

Keywords: *Umberto Eco, creative writing, education, creativity.*

Práca pedagóga a jej výchovný rámec sú v súčasnej ére veľmi dôležité. Okrem toho sa veľký dôraz kladie na používanie kreatívnych metód vo vyučovacom procese. Metóda tvorivého písania, ktorú sme si vybrali za predmet tejto práce očakáva tvorivosť a kreativitu nielen od učiteľa, ale aj od študentov. Tvorivé písanie nie je len akýmsi estetickým priveskom (post)modernej kultúry, ale osvedčenou metódou, ktorá vychádza z presvedčenia o tom, že individuálna kreativita dokáže vyjsť mimo hranice pôvodného kontextu a obohatiť ho o nový rozmer, či už v kvalitatívnom alebo kvantitatívnom slova zmysle. Práve rozdiel medzi kvalitou a kvantitou tvorivého písania delí jeho zástancov od jeho tichších či hlasnejších kritikov z tábora formalistov.

U pedagóga sa očakáva, že bude k vyučovaciemu procesu pristupovať kreatívne a preto je kreatívne písanie možné vnímať ako metodický predstupeň nielen jeho odbornej prípravy, ale aj samotnej realizácie vyučovacieho procesu. Samozrejme nie je možné sa domnievať, že tvorivé písanie znamená automatické vytváranie nových kontextov bez akejkoľvek predchádzajúcej skúsenosti s iným typom tvorivej aktivity v rámci literatúry. Netreba ho preto naivne idealisticky považovať za akúsi jedinečnú lite-

rárnu či pedagogickú metódu, ktorá sa zaobíde bez predchádzajúceho inštrumentária či oboznámenosti s kultúrno-literárnym rámcom, v ktorom tá ktorá osoba funguje.

Ak budeme v tejto práci sledovať líniu tvorivého písania, je dobré spresniť jej vývoj a definíciu. Dočekalová poníma tvorivé písanie a jeho učenie nasledovne: „*Ostatne diskuse na téma, zda je vůbec výuka tvůrčího psaní možná, byly započaty již na začátku 19. století a trvají dodnes. V nej-různějších odborných esejích se můžete dočíst názory slavných romanopisců a literárních kritiků na tuto problematiku a lze v podstatě říci, že kolik odborných esejí, tolik názorů.*“¹ Otázka, či je kreatívne písanie samostatnou inovatívnou činnosťou, alebo len rozvíjajúcou aktivitou neoddeliteľnou od kontextu, ktorý sa snaží obohatiť, prebieha do súčasnosti. Pokiaľ tvorivosť nechápeme absolutisticky ako spôsob vytvárania nových obsahov a pojmov, ako ju chápu niektorí idealistickí filozofi, ale ako metódu ich prepájania a vnášania individuálnych obsahov do kolektívnej roviny za pomoci objektívnych postupov, môžeme tvrdiť, že tvorivé písanie existuje.

Na úplnú nejednoznačnosť obsahu pojmu tvorivé písanie poukazuje aj Eliášová: „*Napriek tomu, že termín tvorivé písanie sa už udomácnil v didaktických aj metodických materiáloch, ešte stále nemá predne, jednoznačne definovaný obsah. V odbornej literatúre zahraničnej i domácej proveniencie sa pod týmto pojmom skrýva celá škára interpretácií a chápaní oscilujúca od písomnej produkcie akýchkoľvek kratších či dlhších textov až po tvorbu rýdzo umeleckého textu.*“² Kvalitatívna otázka tvorivého písania, ktorú sme načrtli v úvode sa týka aj rozlíšenia medzi takzvaným „odborným“ a „umeleckým“ textom. Je pravdepodobné, že väčšina pedagógov z európskeho kultúrneho a geopolitického spektra má tendenciu oddeľovať odbornosť od tvorivého písania z dôvodu vplyvania doznievajúceho osvietenského racionalizmu na ich myslenie.

Pri bližšom pohľade sa však pod odbornosťou skrýva rôzny stupeň využívania verifikovateľných metód za účelom dosiahnutia zväčša empirického dôkazu nejakého tvrdenia. Kde má v tomto deterministickom priestore miesto tvorivé písanie? Odborné otázky, problémy ako aj návrhy riešení sa neformulujú sami. Nie sú prítomné vo fyzickom svete, ale práve ako možnosti individuálnej tvorivosti, ktorá ich vnáša na svetlo práve písaním. Mnohí pedagógovia a myslitelia sa prostredníctvom svojho tvorivého písania stali či už priamymi alebo nepriamymi inovátormi v oblasti

¹ DOČEKALOVÁ, M.: *Tvůrčí psaní pro každoho 2*. Praha: Grada Publishing, a.s., 2009. s. 10

² ELIÁŠOVÁ, V.: Aké sú hlavné potenciality tvorivého písania. In: *Na stope slovám. Príručka tvorivého písania pre učiteľov slovenského jazyka a literatúry*. (eds.) Eliášová, V. a i. Bratislava: Štátny pedagogický ústav, 2007a. s. 127.

odbornosti. Mnoho spisovateľov, ale aj teológov či dokonca básnikov prišlo svojim tvorivým písaním odbornú verejnosť k prehodnoteniu svojich odborných stanovísk. Vylučovať preto tvorivé písania z pedagogického kontextu ako niečo nevedecké je nielen nesprávne, ale z objektívneho hľadiska neprípustné.

Akýkoľvek vedecký text, bez ohľadu na jeho odbornosť v sebe obsahuje tvorivé autorské prvky, ktoré z neho činia unikát a pritom neznižujú spôsobilosť jeho autora, alebo schopnosť obsahu daného textu prezentovať objektívne platné tvrdenia, ktoré môžu byť využiteľné v pedagogickom procese, ale aj v ďalšej praktickej rovine. Podobný paradox môžeme badať aj v umeleckom texte. Aj keď môže mať niektorý text určité autorské špecifiká, jeho tvorivá hodnota môže byť minimálna, pokiaľ jeho autor prevzal obrazy aj obsahy od iného autora, čiže sa stal, či už vedome alebo nevedome, umeleckým plagiátorom. To, že nejaký text obsahuje iný znak, alebo pozmenenú syntax z neho nerobí pozitívny výsledok tvorivého písania. Čiže podobne ako môže byť odborný text úspešným výsledkom tvorivého písania, môže byť naopak umelecký text, u ktorého sa tvorivé písanie imanentne predpokladá, obyčajnou a netvorivou spisbou.

Eliášová ďalej pracuje s užšou špecifikáciou daného pojmu: „*V užšom didaktickom ponímaní vymedzenie tohto pojmu koliduje od techník napomáhajúcich tvorivú manipuláciu s jazykovým materiálom („hru“ s jazykom stimulujujúcu generovanie originálnych syntagmatických spojení rôzneho typu, jednoduchých viet a pod.) až po techniky, ktoré umožňujú pestovať kritickú recepciu a interpretáciu umeleckej literatúry.*“³ A práve tieto aspekty tvorivého písania môžu pedagógom hodnotne prispieť vo výchovnej a pedagogickej činnosti. Tvorivé písanie môže byť pre študenta prínosné vo viacerých aspektoch. Pomáha mu zoznamovať sa s obsahmi textov, interpretovať ich, rozvíjať asociatívne myslenie, štylistiku, logické vzťahy v textoch, konštruktívnu kritiku. Zároveň sú hodiny pri ktorých sa využíva tento postup pútavejšie, atraktívnejšie a prínosnejšie ako hodiny, kde musí študent len počúvať výklad učiteľa a väčšinu hodiny písať poznámky.

Pedagogické aspekty tvorivého písania môžu byť aplikované na ktorúkoľvek aktivitu vedúcu k podnecovaniu kritického myslenia u žiakov. Tvorivé písanie nie je len mentálnou aktivitou, ale v nižších ročníkoch slúži aj na rozvíjanie motorických funkcií a zároveň uchopovanie učiva prostredníctvom jeho vlastnej projekcie žiakom. Práve preto by v esejach, ale ani referátoch nemala chýbať táto dôležitá zložka, ktorá umožňuje sprítomnenie učiva a jeho prezentovanie v inom, než sterilnom pedagogickom kontexte. Žiaci, od ktorých sa vyžaduje tvorivé písanie pristupujú

³ ELIÁŠOVÁ, V.: Aké sú hlavné potenciality tvorivého písania. In: *Na stope slovám. Príručka tvorivého písania pre učiteľov slovenského jazyka a literatúry.* (eds.) Eliášová, V. a i. Bratislava: Štátny pedagogický ústav, 2007a. s. 127.

k riešeniu akýchkoľvek pedagogických a neskôr aj existenciálnych problémov oveľa kreatívnejšie. Rozvíjanie ich fantázie ide ruka v ruku s rozvojom myslenia pomocou analytického rozpracovania, ich syntetického zhrnutia a následne hodnotenia.

Žiaci, ktorí len automaticky prijímajú učivo a memorujú ho nedokážu anticipovať zložitejšie riešenia problémov tak ako žiaci, pre ktorých sa tvorivé písanie stáva skutočnosťou. Je však naivne si myslieť, že žiakov v škole prinúti k tvorivému písaniu pedagóg, ktorému táto schopnosť chýba. Argument, že tvorivé písanie je zložité zosúladiť s osnovami predmetov už neplatí. Rozhodne nie pre humanitne orientované predmety, ktorých úlohy priamo vyzývajú k tomu, aby ich žiaci boli schopní obsahovo obsiahnuť na úrovni, ktorú im poskytne práve tvorivé písanie.

V súčasnej dobe je často to, čo sa učí v škole, odtrhnuté od života a jeho praktickej stránky, niekedy pedagógovia len vymenúvajú informácie a poznatky: „*Faktografická literárni výchova, tedy pojetí, ve kterém chybí interpretace textu a čtenářský zážitek, vede ve svém důsledku paradoxně k tomu, že žáci a studenti fakta, tedy jména autorů, děl i literární souvislosti, zapomínají nebo si je nikdy ani neosvojili.*“⁴ Pri využívaní tvorivého písania nejde o objavovanie nových či neznámych poznatkov, ktoré sú situované mimo žiaka. Skôr by sme mohli zdôrazniť, že jeho zdrojom sú postoje, pocity, názory a skúsenostný komplex. Z uvedených zdrojov žiak vyberá jednotlivé časti, motívy či námety a spája ich do nových súvislostí. Tieto súvislosti následne prehodnocuje z nových uhlov pohľadu, skúma ich, dáva im osobitý ráz, aplikuje do nich emócie.

Prostredníctvom tvorivého písania sa zo žiakov stávajú biopsychosociálne bytosti schopné kriticky myslieť. Táto činnosť im zároveň umožňuje stať sa súčasťou prezentovaného a z ich pohľadu nudného a neživého kontextu tým, že si ho písaním doslova podmania. Samozrejme to neznamená, že žiaci môžu prostredníctvom svojho tvorivého písania meniť fakty, ale skôr to, že ich môžu prezentovať v rámci kontextu, ktorý im je blízky. Napríklad pohybovo nadaný žiak si môže prostredníctvom tvorivého písania priblížiť vybrané literárne obsahy a prispôbiť ich svojim voľnočasovým aktivitám. Podobne ich môže hodnotiť z tohto pohľadu. Nielenže sa vďaka tomuto procesu priblíži obsahovej stránke pedagogického výkladu, ale stane sa aktívnou súčasťou celého pedagogického procesu.

Práve preto je na tvorivé písanie možné nahliadať ako na veľmi dôležitý spôsob spätnej väzby. Prostredníctvom tejto aktivity môžu žiaci či už vedome alebo podvedome korigovať smer pedagogického procesu. V ich spisbe je časti obsiahnuté to, čo sami nechcú alebo nevedia vypovedať,

⁴ HNÍK, O.: Současná podoba výuky literární výchovy podle výpovědí studentů. In: *Český jazyk a literatura*, roč. 61/2010-2011, č. 1, s. 38.

prípadne sa v nej môže prejavíť neschopnosť riešiť určitý zadaný problém. Tvorivé písanie zároveň vytvára slobodnejšiu atmosféru, v ktorej sa viac darí vzájomnej interakcii v podobe textového alebo aspoň čiastočne textového dialógu. To znamená, že pedagóg dokáže efektívne reagovať na spätnú väzbu žiakov, ktorú mu vyjadria prostredníctvom svojich prác. Mnohokrát má čas spracovať daný problém po hodine a prísť s možným riešením do budúcnosti. Priama reakcia či spätná väzba žiakov, ktorá je často orientovaná úplne inak, než obsah aspoň v základe štruktúrovanej tvorivej spisby, je často nespracovaná a pedagóg sa k nej už nevracia.

Nemožno však hovoriť len o pozitívach tvorivého písania a kompletne sa vyhýbať potenciálnym negatívam, ktoré sú samozrejme prítomné nielen v jeho procese, ale doslova v jeho základe. Tvorivé písanie predpokladá subjektívnu, ba dokonca vysoko individualizovanú činnosť za účelom spracovania určitého vonkajšieho obsahu. Za prvé negatívum tohto prístupu je možné označiť tendenčnosť, ktorá je zároveň prepojená s neobjektívnosťou. Aj zdanlivo objektívny fakt je možné pomocou tvorivého písania prezentovať v kontexte tak, že sa jeho pôvodná výpovedná hodnota v lepšom prípade zahmlí, v tom horšom, z pohľadu autora často nevedome, dokonca vytratí. Práve preto by v rámci pedagogického procesu mala byť pri tvorivom písaní žiakov prítomná autorita pedagóga, ktorá citlivo a vysvetľujúco poukáže na podobné nedostatky.

Podobným problémom môže byť aj skreslenie, či už umelecké, alebo spôsobené nedostatočným jazykovým inštrumentárium autora, ktoré podobne ako vyššie uvedená tendenčnosť môže viesť k jednostrannému výkladu textu tvorivého písania inou osobou. Určitému skresleniu sa pri tvorivom písaní vyhnúť nedá, je však dôležité dbať na to, aby k nemu nedochádzalo príliš často. To by mohlo narušiť koherenciu celkového obsahu spisby a spochybníť záver a teda aj celkový autorský zámer. Čo sa týka umeleckého tvorivého písania, to priam vyzýva ku skresleniam, avšak v tomto prípade sa to dá obhájiť. Otázkou, nakoľko musí byť umelecká spisba vnútorne koherentná, dôsledná a uhladená, prenecháme formalistom. Dodáme len to, že plne (seba)kontrolovaná forma „tvorivého“ písania nemá so skutočnou tvorivosťou nič spoločné.

Ak hovoríme o výchovnom procese a práci pedagóga môže sa vyskytnúť otázka, prečo sme si pre túto prácu vybrali osobnosť Umberta Eca a tvorivé písanie. Umberta Eca poznáme nielen ako autora próz *Meno ruže* či *Foucaultovo kyvadlo*, tvorcu odborných diel z oblasti literárnej komunikácie, literárnej estetiky, ale aj ako vysokoškolského profesora a semiotika v jednej osobe⁵. Z Ecoových diel by sme ešte mohli spomenúť diela ako

⁵ Okrem uvedených skutočností Eco: „Spolu s Mariou Cortiovou je zakladateľom tal. školy teórie lit. Komunikácie. E. vrcholným teoretickým dielom je *Trattato di semiotica*

Teória semiotiky (1976), *Úloha čitateľa* (1979), *Semiotika a filozofia jazyka* (1986), *Kant a vtákovpysk* (2000), *Interpretácia a nadinterpretácia, Ako napísať diplomovú prácu* atď. Eco vo svojej odbornej tvorbe skúma bohaté spektrum problémov: napríklad problém autorstva, čitateľa, literárnej komunikácie, interpretácie textov, semiotiku a iné. Neostáva však len pri odborných úvahách a svoje romány píše v postmodernom duchu.

Ecove trefné poznámky na adresu tvorivého písania nie sú len akademickými poučkami. Hoci bol tento nedávno zosnulý mysliteľ vzdelaný, jeho nadhľad ako aj spôsob tvorivého písania je možné vidieť práve v schopnosti prekonať zažitú kontexty a doslova sa s jednotlivými obsahmi postmoderne zahrať na schovávačku prostredníctvom odhaľovania ich špecifik v závislosti na kontexte. Ecov význam spočíva aj v prepojení tvorivého písania s rétorikou a spôsobom práce s čitateľom či publikom. Poukazuje na to, ako je možné jednou vetou vzbudiť veľkú citovú odozvu, ktorá môže byť pozitívna alebo negatívna a následne ju zvrátiť v jej pravý opak, alebo z nej urobiť súčasť vtipu či aforizmu.

Pokiaľ hovoríme o tvorivom písaní v súvislosti s U. Ecom, je nutné zdôrazniť interkontextualizmus ako spôsob či metódu, bez ktorej by tento postmoderný mysliteľ nedokázal vytvoriť svoje diela. Eco je jedným z autorov, ktorý si uvedomil, že premysleným prekryvaním kontextových rovín docieli nielen vyššiu umeleckú hodnotu a atraktivitu príbehu, ale aj jeho výpovednú hodnotu. Aj v zdanlivo lineárnom príbehu existujú ledva badateľné ani nie tak príbehové ako skôr (inter)kontextové odbočky, ktoré sú dôkazom majstrovsky zvládnutého tvorivého písania. Opis osôb nesúci sa na pozadí opisu doby sa náhle vleje do dialógu, ktorý zdanlivo vedie dej vpred no zároveň poskytuje ďalší kontext, ktorým je motivácia postáv ako aj ich osobnostná charakteristika, ktorá je často v rozpore s činmi, ktoré musia vykonať. Vďaka tomu Eco dokáže vytvoriť pútavé vnútorné pnutie aj v zdanlivo obyčajnej konverzácii postáv.

Napríklad román *Meno ruže* má viac rovín, v ktorých ho môžeme čítať. Tým predstavuje knihu, ktorú si vie prečítať širší okruh čitateľov. Jednou z rovín je čítanie príbehu ako detektívky, ďalší typ čitateľa môže preferovať dobrodružnú či historickú líniu. Pri pohľade na koncepciu a jednotlivé roviny tohto diela môžeme badať autorovu tvorivú prácu pri písaní textu. Tvorivým môžeme dielo nazvať aj vďaka jeho otvorenosti a tým aj možnosti čitateľa vstupovať do textu. Autor ponúka čitateľovi bohatý interpretačný priestor. Okrem toho môžeme v diele *Meno ruže* vidieť aj pedagogický aspekt na postavách Viliama a Adsa.

Viliam odovzdáva svojmu žiakovi vedomosti, ktoré má. Nenúti ho memorovať teoretické poučky z kníh, ale ukazuje mu vlastný spôsob svoj-

generale (Rozprava o všeobecnej semiotike, 1975).“ (Rosenbaum a kol., 1978, s. 155)

ho uvažovania, svoje tvorivé východiská: „Rozriešiť dajakú záhadu, Adso,“ povedal Viliam, „to nie je to isté, ako vyvodit' čosi z prvotných premís. A neznamená to ani nazbierať množstvo jednotlivých údajov a potom z nich vyvodit' všeobecné pravidlo. Značí to skôr, že pred sebou máme jednu, dve alebo tri jednotlivosti, ktoré zdanlivo nijako spolu nesúvisia, a usilujeme sa zistiť, či nie sú jednotlivými prípadmi dajakého všeobecného zákona, ktorý ešte nepoznáme a ktorý azda nikdy ani nebol vyjadrený.(...)“⁶

Týmito slovami starého učenca akoby Eco deklaroval svoj prístup k literárnemu písaniu. Nejde o to hmatateľné, objektívne, ale skôr transcendentálne prepájať jednotlivé problémy a z nich vyvodzovať riešenia problému, ktorý do tejto chvíle nebol známy. Hoci ide o opis podobný metódam indukcie a dedukcie, zároveň sa týmto spôsobom vytvára nový kontext v podobe príbehovej problematiky, ktorá nielenže vtáhuje čitateľa do deja, ale zároveň ho vzdeláva, poučuje, kára a zároveň si v neho v istých častiach uťahuje. Pri striktnom lineárnom a formalistickom písaní by niečo podobné nebolo možné.

Tento prístup učiteľa k žiakovi má účinok a následnú odozvu: „V tej chvíli som pochopil, ako môj majster uvažuje a jeho spôsob myslenia sa mi videl celkom odlišný od spôsobu myslenia filozofa, ten uvažuje o prvotných princípoch, takže jeho um akoby postupoval podľa umu božieho. Pochopil som, že keď Viliam nemá odpoveď, dáva si ich veľa a navzájom veľmi odlišných.“⁷ Učiteľ, respektíve majster Viliam poskytol svojmu žiakovi aj inú optiku, iný spôsob ako sa dá vidieť daná problematika, daný problém, ako možno postupovať. Nie je to však len jedna nová optika, ale ponúka Adsovi priestor pre viaceré uhly pohľadov dokonca pre jeho vlastné myslenie čo je súčasťou techniky tvorivého písania.

Veľmi dôležité je aj časové zaradenie diela do obdobia, kedy veda a kritické myslenie museli ustúpiť predsudkom, poverám a autorite duchovných. Práve v ňom vyznieva kontrast filozofujúceho učenca a jeho učňa, vďaka ktorému môže viesť dialóg a tak aj neznámemu čitateľovi oznamovať spôsob ako sa dopracoval k tomu ktorému záveru. Popri uvedených problémoch sa v dielach nachádzajú aj etické problémy súvisiace s otázkami viery, náboženstva, absolútnej hodnoty, dôvery, priateľstva či pragmatizmu. Dokonca aj negatívne postavy majú uveriteľnú a na danú dobu v podstate racionálnu motiváciu, zatiaľ čo iné, relatívne pozitívnejšie postavy preferujú emočné konanie nad racionálnym, čo ich činí živšími a viac uveriteľnými.

Okrem diela *Meno ruže* môžeme spomenúť Ecove postoje k „hotovým príbehom“ a „príbehom, ktoré musíme vytvorit'“. V tomto článku sa Eco

⁶ ECO, U.: *Meno ruže*. Bratislava: Tatran, 1991. s. 287.

⁷ ECO, U.: *Meno ruže*. Bratislava: Tatran, 1991. s. 288.

zaoberá príbehmi a príbehmi v hypertexte. Ako príklad uvádza dielo *Vojna a mier*. V knižnej podobe sa osud postáv končí stále rovnako. V prípade hypertextovej verzie *Vojny a mieru* máme možnosť meniť postavy a ich osudy. Táto práca s postavami a prípadnými zmenami v príbehu môže podľa Eca rozvíjať: „*Kreativní hra s texty, pozměňování příběhů a účast na vytváření příběhů nových může být vzrušující činnost, zajímavé cvičení, které by se dalo dělat ve škole, nová forma psaní velmi blízká jazzové jam session, kde je provedení skladby pokaždé jiné a kdokoli může vstoupit do hry se svými improvizacemi a variacemi. Ale tak jako jazz neodsunul do pozadí jiné hudební žánry, které se dosud drží partitury, tak ani tato nejnovější kreativní činnost nemá nic společného s „už napsanými“ příběhy a nemůže je nahradit.*“⁸ Túto tvorivú techniku pri ktorej môžeme meniť postavy a dej už existujúcich príbehov, vieme aplikovať na hodinách literatúry. Žiaci napríklad môžu meniť existujúci záver svojho obľúbeného príbehu⁹.

Podľa Eca však majú prínos aj hypertextové aj tzv. „hotové príbehy“: „*Hypertextová próza nás môže vychovávať ke svobode a kreativite. To je dobre, ale není to všechno. Hotové příběhy nás učí také umírat.*“¹⁰ Táto myšlienka nám opätovne pripomína tvrdenie z úvodu tohto článku a to, že tvorivé písanie je proces, ktorý je zároveň akýmsi spôsobom oslobodenia ľudského ducha. Samo o sebe ide o neukončený respektíve nekonečný proces. Po jednom príbehu nastúpi druhý, tvorivé písanie sa stáva potrebou individuálneho presadzovania sa v literárnom kontexte bez ohľadu na vonkajšiu kritiku či umeleckú kvalitu diela.

Ďalším Ecoovým dielom, ktoré môže slúžiť ako inšpirácia k vlastnému tvorivému písaniu je dielo *Ako písať diplomové práce*. V tejto práci Eco poskytuje nápady ako napísať vlastný text, vlastnú diplomovú prácu. Zameriava sa nielen na grafickú, štylistickú či pravopisnú štruktúru práce, ale ponúka nápady ako správne a tvorivo si vybrať tému, ako písať úvod práce, ako si rozvrhnúť písanie a iné kreatívne nápady.

Ako priviesť študentov k čítaniu, práci s textami, následne k vlastnej tvorivosti a písaniu vlastných textov? Podľa Hníka, treba začať už vo vedení a výchove budúcich učiteľov: „*Ve zmíněných seminářích intencích vedeme studenty k tomu, aby neučili své budoucí žáky, zvláště na ZŠ, o literatuře, ale aby s texty umělecké literatury aktivně pracovali. Zážitkem z textu každý čtenář přirozeně prochází, avšak základní i střední škola se výchovy ke čtenářství mnohdy vzdává. Uvedený postup neznamená nabí-*

⁸ ECO, U.: *Poznámky na krabičkách od sirek*. Praha: Arfo, 2008. s. 257.

⁹ Konkrétne ukážky a úlohy na tvorivé písanie zamerané na hodiny slovenského jazyka a literatúry môžete nájsť v príručke: ELIÁŠOVÁ a kol. *Na stole slovám. Príručka tvorivého písania pre učiteľov slovenského jazyka a literatúry*. Bratislava: Štátny pedagogický ústav, 2007b. 140 s. ISBN 978-80-89225-35-4

¹⁰ ECO, U.: *Poznámky na krabičkách od sirek*. Praha: Arfo, 2008. s. 258.

zet studentům učitelství „hotovou kuchařku“ námětů a nápadů, jak později pracovat v hodinách literární výchovy, právě naopak: má je vést k vlastnímu přetváření námětů, k samostatnému uvažování, k novátorství, k hledání vlastních cest. To samozřejmě předpokládá základní znalosti i dovednosti v oboru.¹¹

Na potrebu „živého učenia“ v humanitných vedách upriamuje pozornosť aj Gerbery. Učenie či vedecké skúmanie nemá byť zamerané len na faktografické údaje umelo oddelené od subjektu: „*Súčasná vedecká skúmanie sa navonok snaží odpútať sa v akejkolvek forme od metafyziky či čohokoľvek subjektívneho. Stratilo by totiž, podobne ako aj jeho výsledky, status objektivitu a následne aj legitimitu vytvárania diskurzu. Neprevkvaňuje to u exaktných prírodných vied, no skutočné nebezpečenstvo predstavujú humanitné vedy a predovšetkým to, čo nazývame filozofiou, preneseným popperovským jazykom by sme to mohli nazvať aj akademizmom – živosť učenia sa vytráca a nastupujú štatistiky, tabuľky a kategorizačné systémy.*“¹²

Prečo by mali pedagógovia, najmä na predmetoch ako slovenský jazyk a literatúra využívať vo výchovnom procese tvorivé písanie? V prvom rade tvorivé písanie pomáha pri práci s textom. Prostredníctvom neho vieme integrovať jazykovú a literárnu zložku, ktoré sú úzko prepojené. Tvorivé písanie pomáha využívať a rozvíjať vlastné myslenie, respektíve učí myslieť. Zvyšuje úroveň študenta tým, že ho kultivuje ako čitateľa. Pomáha pestovať obrazotvornosť. Pôsobí a pomáha pri získavaní istoty a sebadôvery v písomnej produkcii a eliminuje obavy z písania. Pre študentov je prostriedkom sebazpoznávania, sebaujadrenia a sebarozvoja. Učí počúvať samých seba, svoje zmysly, podporuje vnútornú zaangažovanosť na vlastnom učení sa. Tvorivé písanie je dielňou a herňou, odhaľuje nevšedné vo všednom. Taktiež demokratizuje vzťah učiteľ-žiak a pôsobí ako antimaniplatívum. V konečnom dôsledku odhaľuje a dynamizuje jestvujúci systém.

Keďže tvorivé písanie vplyva na rozvoj myslenia, mohli by sme konštatovať, že vplyva aj na individuáciu človeka: „*Individuáciu môžeme chápať ako celoživotný neukončený proces stávania sa individuom, ktoré jednotlivé subjekty absolvujú v jednotlivých rovinách svojej existencie. Individuovaná osobnosť je neopakovateľnou entitou oprostenu od vžitých konzumných vzorcov či masových spoločenských náhľadov.*“¹³ Práve nové,

¹¹ HNÍK, O.: Inovativní snahy nejen v didaktice literární výchovy. In: *Český jazyk a literatura*, roč. 60/2009-2010, č. 3, s. 134

¹² GERBERY, T.: Metafyzika konca metafyziky. In: *Personalizmus a súčasnosť*. (eds.) Dancák, P. a i. Prešov: GTF PU, 2010. s. 66.

¹³ GERBERY, T.: Problém (de)individuácie v diele M. Foucaulta. In: *Acta Facultatis Humanisticae Universitatis Matthiae Belii Neosoliensis. Historické vedy, filozofia*

kreatívne a tvorivé nápady sa od študentov očakávajú ako výsledok využitia tvorivého písania.

V tejto práci sme sa pokúsili zdôrazniť dôležitosť tvorivého písania v práci pedagóga a snažili sme sa poukázať na osobnosť Eca, ktorý tvorivosť využíva vo svojej práci pedagóga, odborníka, ale aj vo svojej konkrétnej literárnej tvorbe a najmä románoch.

Bibliografia

- DOČEKALOVÁ, M.: *Tvůrčí psaní pro každoho 2*. Praha: Grada Publishing, a.s., 2009. 208 s. ISBN 978-80-247-2091-3
- ECO, U.: *Meno ruže*. Bratislava: Tatran, 1991. 598 s. ISBN 80-85585-09-X.
- ECO, U.: *Poznámky na krabičkách od sirek*. Praha: Arfo, 2008. 480 s. ISBN 978-80-7203-929-6
- ELIÁŠOVÁ, V.: Aké sú hlavné potenciality tvorivého písania. In: *Na stope slovám. Príručka tvorivého písania pre učiteľov slovenského jazyka a literatúry*. (eds.) Eliášová, V. a i. Bratislava: Štátny pedagogický ústav, 2007a. s. 127-131. ISBN 978-80-89225-35-4
- ELIÁŠOVÁ a kol.: *Na stope slovám. Príručka tvorivého písania pre učiteľov slovenského jazyka a literatúry*. Bratislava: Štátny pedagogický ústav, 2007b. 140 s. ISBN 978-80-89225-35-4
- GERBERY, T.: Metafyzika konca metafyziky. In: *Personalizmus a súčasnosť*. (eds.) Dancák, P. a i. Prešov: GTF PU, 2010. s. 61-69. ISBN 978-80-555-0135-2
- GERBERY, T.: Problém (de)individuácie v diele M. Foucaulta. In: *Acta Facultatis Humanisticae Universitatis Matthiae Belii Neosoliensis. Historické vedy, filozofia a etika* (eds.) Krnová, K. a i. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, 2011. s. 96-102. ISBN 978-80-557-0234-6
- HNÍK, O.: Inovativní snahy nejen v didaktice literární výchovy. In: *Český jazyk a literatura*, roč. 60/2009-2010, č. 3, s. 130-134
- HNÍK, O.: Současná podoba výuky literární výchovy podle výpovědi studentů. In: *Český jazyk a literatura*, roč. 61/2010-2011, č. 1, s. 33-39
- RADFORD, R. G.: *Eco*. Bratislava: Albert Marenčin - Vydavateľstvo PT, 2004. 112 s. ISBN 80-88912-55-5
- ROSENBAUM, K. a kol.: *Encyklopédia spisovateľov sveta*. Bratislava: Obzor, 1978. 648 s. ISBN neuvedené

a etika (eds.) Krnová, K. a i. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, 2011. s. 96.

Ontologická sila slova ako symbolu v diele P. A. Florenského

DANIEL PORUBEC

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The author does not hesitate to call the word a material tool with “an immaterial body“. He also emphasizes the magical „trans-empirical“ existence of the word. This existence in a way precedes the settled rational concepts. The spoken word inspires and enchants the listener and as a vivid image outruns the static rationality. The words as live images create and form live concepts much sooner than the ordered and frozen concepts in our systematic rational possession create the words.*

Further Florensky says that our word is our being and our identity. Man is a verbal being. If he stops to cultivate and to improve the word by neglecting its external phonetic form, or he even substitutes the form for a different one, the word not only loses its balance as a mystical and magical unit, but threatens the integrity of man himself. Here dwells the reason why man should cherish good words, because they do not only describe the reality, they also create the important ethical authenticity of our being.

Keywords: *P. A. Florenskij, Russian religious philosophy, Symbol, Language, Word*

Ruský filozof a teológ zároveň matematik, inžinier a kritik umenia Pavel Alexandrovič Florenskij (*1882, +1937) je v súčasných vedeckých kruhoch „objavovaný“ stále s väčším záujmom. Nazvali ho dokonca ruským „Leonardom da Vincim“ obzvlášť pre svoj špecifický interdisciplinárny pohľad spojený s nezlomnou túžbou nachádzať styčné body medzi vedou a filozofiou. V prvých vedeckých publikáciách autor upútal pozornosť najmä svojimi široko-spektrálnymi vedomosťami pojednávajúcich o slove a jazyku (*Dialektica, Antinomija jazyka, Termin, Strojenije slova, Magičnosť slova, Imjeslavije kak filosofskaja predposilka, Ob Imeni Boži-*

jem skompletizované v rokoch 1920-1922). Bez pochyb najznámejším sa stalo jeho dielo *Stolp i utverždenije istiny* (1914), v ktorom pomerne často na tých istých frekvenciách rezonujú lingvistické a filozofické koncepty.

Zo spomínaných publikácií pojednávajúcich o slove a jazyku, ktoré boli reakciou na „imjeslavije“¹, pramena ďalšie omnoho vážnejšie dôsledky. Florenskij znova otvoril odveku otázku jazyka ako výrazového prostriedku a jeho vzťahu k realite. Meno, v ktorom je reálne prítomný menovaný, sa stáva východiskovým bodom určenia vzťahu medzi slovom, ako konštitutívnym prvkom jazyka a ním vyjadrovanou objektívnou realitou. Ak by sme teda znegovali „imjeslavije“ popreli by sme i ontologickú hodnotu jazyka a zredukovali slovo na akýsi „prázdny obsah.“ Popretie reality mena by znamenalo poprieť možnosť symbolu.² Slovo by už nemohlo v sebe akumulovať individuálne a univerzálne, nemohlo by byť skutočnosťou nami formovanou a zároveň formujúcou, nemohlo by byť miestom zjednotenia prirodzeného a nadprirodzeného, smrteľného a večne živého, času a večnosti, a v konečnom dôsledku milovaného a milujúceho.

Florenskij ešte viac zvýraznil silu slova ako symbolu tým, že ju nazval „magickou silou“. Slovo „magický“³ však získava plnší zmysel. Magické

¹ Jednalo sa o veľkú dišputu oľhadom Božieho Mena, ktorá sa rozvinula v ruskom kláštore svätého Pantelejmona na hore Atos. Atoskí mnísi našli svojich nasledovníkov i v kláštore svätého Simeona kananejského nachádzajúcim sa v Kaukazských horách v Rusku odkiaľ pochádzal i zakladateľ hnutia imjaslavcov mních Hylarion. Po vydaní svojej knihy „Na gorach Kavkaza“ v roku 1907 sa mnísi nekompromisne rozdelili na takzvaných „onomatodoss“ a „onomatomach“¹. „Onomatodoss“ teda tí, ktorí „oslavovali meno Božie“ (imjaslavci) boli zástancami názoru, že vyslovovaním Božieho mena v modlitbe je možné zakúsiť reálnu prítomnosť Božiu. Naproti tomu Onomatomachi (imjaborci) boli toho názoru, že Meno Božie je stvorenou realitou a nemôže byť identifikované s Bohom. Porov. D. A. GORBUNOV, „Kratkaja istorija imjaslavskich sporov v Rossiji načala XX veka,“ in *Cerkovije vremja*, 4 (2000), s. 182.

² Porov. LINGUA, „Le parole e le cose. La filozofia del nome di P.A. Florenskij“, *Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, anno 4 (2002), <http://mondododmani.org/dialegesthai/>, ISSN 1128-5478.

³ V najširšom zmysle slova, termínom *mágia* autor chápe akýkoľvek vzťah živého človeka s živým bytím. Ako hovorí sám autor: „Mágia v živote znamená vzájomný živý vzťah živého s živou skutočnosťou. Mena s menom. Je to zväzok (союз). Nevedno aký. Zväzok lásky, alebo nenávisť, ale zväzok. Preto mágia je živé, oživujúce, zduchovené zjednotenie (общение) živého človeka s živou prírodou (природой).“ ... „Mágia je iba zjednotenie človeka s niekým, buď so svetlými, alebo temnými silami.“ ... Autor ďalej dodáva, že v pravoslávnom kresťanstve raz a navždy došlo k odmietnutiu starej pohanskej mágie. Pravoslávie verí v tajomstvá, (v zmysle sviatosti) tým, že „vyznáva absolútnu, nekonečnú Osobu, absolútny ideál - Krista, jeho vtelenie tu na zemi. Zjednotenie človeka a ľudstva s absolútnou Osobou - Bohom je tajomstvo. No táto „mágia“ tak povedané „biela mágia“, mágia svetlá, milostivá, kresťanská. V pravosláví Boh je krst, spoveď, prijímanie (eucharistia), modlitba - všetko sú to tajomstvá (sviatosti). Náš Boh je dostupný pre zjednotenie s ním. Veď modlitby nie sú abstrakcia, ale živý vzťah. U nás môže byť živý vzťah s Bohom aj prostredníctvom ikon, chuti (pri prijímaní eucharistie) vône (tymian),

videnie sveta je v jeho ponímaní spojené aj s videním mystickým, teda nesprostredkovaným abstraktnými vedeckými pojmami. Slovo je základom identifikácie reality, ktorá pochopiteľne nemôže byť ohraničená našou empiriou, ale ju ďaleko presahuje.

Už primitívne kultúry v slove a mene videli reálnu možnosť ovplyvnenia skutočností, i keď spôsobom mysterióznym a okultným. Slová šamana práve vďaka „magickej sile slova“ znamenali reálnu prítomnosť toho, čo bolo vyslovené a teda aj reálnu prítomnosť bytia, ktoré bolo pomenované.⁴

Meno v sebe ukrýva pomenovaného. Odhalenie mena, je odhalenie pomenovaného v jeho bytí ako takom. Povedané Aristotelovskou terminológiou samotný fakt pomenovania vecí a skutočností nie je len akési „akcidentálne“, druhotné objavenie vlastností bytia, ale bytím samým, reálne prítomným. Úcta prejavovaná menu je úcta vzdávaná pomenovanému, hanobenie mena je hanobenie pomenovaného, poznanie mena je poznanie a odhalenie pomenovaného, rozkaz menu je rozkaz pomenovanému. Tento fakt je veľmi dobre známy v prípade vykonávania exorcizmu. Ak teda dôjde k uzdraveniu posadnutého, zbavenia sa moci zlého bytia a zbavenia sa jeho prítomnosti jeho odhalením, čiže pomenovaním a následne rozkazom pomenovanému jeho menom, nemôžeme v žiadnom prípade hovoriť o zbavení sa akcidentov bytia vyslovením mena, ale o bytí samotnom to znamená reálne prítomnom v mene.

V pravom slova zmysle môžeme nazvať magickú silu slova symbolickou. Meno, či slovo vyjadrujúce skutočnosť neostáva len pri povrchu vecí, pri jednoduchom opise. Meno presahuje seba samo tým, že zjavuje podstaty vecí, ale zároveň ostáva akustickým fenoménom. Je z tohto sveta, ale zjavuje „iný“ svet, je počuteľné, ale zjavuje nepočuteľné, je akustickou ikonou, ale zároveň je nepočuteľným vyobrazením skutočnosti.

Slovo, a teda aj reč vo vzťahu k realite, nepredstavuje len akési *nihil audibile* (počuteľné nič), ako to dokazujú stredovekí nominalisti, alebo len bežný prostriedok komunikácie. V slove a v reči je tajomne prítomná vyššia a môžeme povedať Božia energia. Vďaka tejto mystickej sile slova ako symbolu, v ktorom je reálne prítomný *Symbolizovaný* mohli atoskí mníši zakúšať reálnu prítomnosť Boha vyslovujúc jeho meno. Nejednalo sa teda o nezvyčajný jav, ba naopak, vyslovenie Božieho mena sa prostredníctvom slova a reči stáva reálnym vzťahom s menovaným čiže s Bohom. Uctenie

sluchu, zraku, prostredníctvom všetkých zmyslov.“ Alexej Fjodorovič LOSEV, „Termin „magia“ v ponímaní P.A. Florenského,“ in Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: MysI, 2000, s. 249–250.

V konečnom dôsledku môžeme povedať, že mágia pomáha človeku rozpoznať pravú tvár reality, pretože každá vec má aj „inú“ existenciu, existenciu „trans-empirickú“. V tomto svete je prítomný aj „iný“ svet, ktorého je tento viditeľný svet akoby otlačkom. Porov. Lubomír ŽÁK, *Verità come ethos*, Roma: Città Nuova, 1998, s. 172.

⁴ Porov. LINGUA, „*Le parole e le cose. La filozofia del nome di P.A. Florenskij*“.

si mena Božieho znamená uctenie si Osoby, podobne ako uctenie si ikony je uctenie si a nadviazanie živého kontaktu s Vyobrazeným.

Ontologizmus slova a mena vychádza teda z realistického ontologizmu. Božie meno, ktoré vzývame v modlitbe, okolitý svet, ktorý vnímame a pomenujeme, okolnosti, ktoré menia náš pohľad na skutočnosť, nie sú len naša fikcia. To, čo sa odhaľuje a ukazuje nášmu vedomiu a poznaniu je také, aké je v skutočnosti. Problém „*imjeslavija*“ sa v tejto perspektíve javí ako rozhodujúci. Pomenovanie reality je realitou samou. Ak narušíme túto jednotu všefudského vedomia, narušili sme už samotnú možnosť pravdivo rozpoznať skutočnosť.⁵ Jednoducho povedané je potrebné nazývať veci a javy ich pravými menami.⁶

Vnímajúc realitu s týmto „dobrým úmyslom“ jej reálnej existencie nachádza človek pravdu. Ak má byť pravda pravdou, musí byť i jednotou, teda tým, čo je spoločné všetkým a čo je vedomím celého ľudstva. Človek iba v jednote, ako ju Florenskij nazýva, jednote „všefudského vedomia“ nezblúdi a nezaprie seba samého. V opačnom prípade sa stane obeťou heréz ústiacich do hrubého individualizmu, zbožšťujúcim vlastné „ja“ a popierajúcim celok, alebo obeťou hnutia smerujúceho k neidentifikovateľnej záujmovej skupine zbožšťujúcej „celok“ a zároveň nihilizujúcej „ja“.

Tento zdanlivo paradoxný skok medzi gnozeológiou a ontológiou je pre Florenského charakteristický. Popretie pravdy vedie zákonite k popretiu bytia a človeka.

1. Realistický ontologizmus Florenského

Podľa názoru Pavla Florenského históriu kultúry najviac poznačili dva smery. Kultúra Stredoveku spolu s antickou helénskou kultúrou a na druhej strane „Nová kultúra“ renesancie, ktorá kulminovala vo filozofii Immanuela Kanta. Kultúra Stredoveku ako kontemplatívna, kreatívna, realistická kultúra a na druhej strane renesancia ako veľmi povrchná, nenásytná nepriateľka života, riešili totiž problém poznávania vo vzťahu subjektu a objektu z dvoch rozličných perspektív.⁷

⁵ Porov. FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, Sočinenija, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000, s. 252–253.

⁶ Dôsledky lží, fikcií a nepravdy sa tiahnu dejinami ľudstva a sú príčinou vytvárania bezobsažnej pseudo-reality. Najprv sa slovo bagatelizuje ako nepodstatný, reálnych síl zbavený prostriedok bežnej komunikácie a následne sa zdôrazňuje realita jeho umelo vytvoreného, fiktívneho obsahu, ktorému ľudia uveria skôr, než skutočnosti. Peter Kreeft poznamenáva, že jazyk je jedným s prvých orgánov umierajúcej spoločnosti, ktorý sa nainfikuje lžou. Uvádza, že Konfucius pomenoval najdôležitejšiu sociálnu zásadu reformy jednoducho „obnova jazyka“, teda pomenovanie vecí ich pravými menami. Porov. Peter KREEFT, *Ako vyhrať kultúrnú vojnu*, Bratislava: Vydali redemptoristi, 2008, s. 44.

⁷ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Obratnaja perspektiva*, Sočinenija, Tom 3(1), Moskva: Mysľ 2000, s. 60–62.

Poznávanie pravdy sa vo filozofii snažili vysvetliť teóriami, ktoré buď zdôrazňovali prioritu objektu, ktorý je poznávaný, alebo naopak subjektu, ktorý poznáva. Florenskij sa neprikláňa absolútne ani k jednej ani k druhej možnosti. Vytvára tak takzvanú tretiu cestu poznania.⁸

Poznanie totiž nemôže byť zredukované na schopnosť bezprostredného poznania objektu vďaka jeho nadradenosti nad subjektom. Táto „prvá cesta poznania“ je základom senzualizmu, pozitivizmu, fenomenalizmu, realizmu, empirizmu, imanentizmu a mystického empirizmu N.O. Loského. Schopnosť poznávať nepochádza ani zo samotného subjektu ako prameňa objektívnej reality nazývaná ako „druhá cesta poznania“, ako to evidentne vidíme v prípade racionalizmu, idealizmu, panlogizmu, či panmetodizmu Cohena. Príkladom subjektivismu je i renesančná kultúra, z ktorej pramení moderný subjektivismus. K veciam a k bytiu nepristupuje zodpovedne a prechádza až k iluzionizmu, ktorý nie je schopný rozpoznať realitu.

Florenskij videl východisko správneho poznávacieho procesu v „zmierení subjektu a objektu“, prekonávajúc ich rozdiely, ale zachovávajúc zároveň ich jedinečnosť. V poznávacom procese subjekt nemôže byť oddelený od objektu: poznanie je zároveň jedna aj druhá skutočnosť spolu; presnejšie, je poznanie objektu prostredníctvom subjektu, jednota, v ktorej sa jedno od druhého môže oddeliť iba ak abstrakciou, pričom prostredníctvom takej jednoty objekt v subjekte nezaniká, ani subjekt sa nerozplynie v objekte poznávania, ktorý jestvuje mimo neho. Zjednotiac sa, nepohltia sa navzájom, i keď, zachovávajú svoju autonómiu, nezostanú ani oddelení.⁹ Teologickú formulu „nezjednotení a neoddelení“, ktorú prijal Chalcedónsky koncil, je možné naplno aplikovať vo vzájomnom vzťahu subjektu a objektu, tak ako je a bola ľuďmi doposiaľ chápaná.¹⁰

Florenskij navrhol vidieť skutočnosti z inej perspektívy, a to z perspektívy „realistického ontologizmu“, ktorý nazýval „konkrétnou metafyzikou“.¹¹ Realistický ontologizmus Florenského pramenil z učenia Gregora Palamu o Božej podstate, esencii a Božej energii, čiže manifestácii tejto podstaty vo stvorení sveta.¹² Všetko stvorenie je naplnené Božou prí-

⁸ Porov. Lubomír ŽAK, *Tra occultamento e rivelazione. La parola in P. A. Florenskij, Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, anno 5 (2003), <http://mondododmani.org/dialegesthai/>, ISSN 1128-5478.

⁹ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Predeli gnoseologii, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysľ, 1996, s. 35–36.

¹⁰ Porov. FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 254–255.

¹¹ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, Milano: Medusa, 2003, s. 10.

¹² Učenie Gregora Palamu je v podstate zhrnutím učenia cirkevných otcov ohľadom podstaty, či esencie Božej, t.j. človeku neprístupnej Božej transcencie, a energie Božej, teda aktívneho zjavovania sa Boha, čiže Božej imanencie vo vzťahu k svojmu stvore-

tomnosťou, to jest Božou energiou, ktorá umožňuje spoznávať svet, ale zároveň vždy zostane ako nepoznateľná Božia podstata. Prítomnosť Božia je zároveň aj neprítomnosťou, nakoľko podstata Božia nám ostane nezjavená. Termíny nepoznateľná a nezjavená Božia podstata majú negatívny význam, ale v tomto texte naznačujú skôr neúplnosť než absenciu poznania a zjavenia, ako takých. Ontologizmus Palamu je teda antinomický¹³

niu. Akoby zlatou nitou pojednávani, či skôr apológiu Gregora Palamu je v skrytosti neprestajne kladená otázka. Ako sa môže svojimi zmyslami a rozumovými schopnosťami obmedzenému človeku nedostupná podstata Božia, Božia nekonečnosť, neobsiahnutelnosť, jednoducho Boh sám (v sebe), zjavovať reálne, aktuálne tu a teraz? Odpoveď na otázku je veľmi jednoduchá, ale práve pre svoju jednoduchosť vzbudzuje i rad nedorozumení. Naším rozumom a zmyslami neobsiahnutelný Boh sa človeku zjavuje prostredníctvom energii, ktoré sú večné a nestvorené, tak ako Božia podstata, esencia. Podobne ako slnko a jeho lúče sú od seba neoddeliteľné, tak aj Božia esencia a Božie energie nemožno oddeliť. Zároveň však ich nemožno ani zlúčiť, pretože Boh sa vo svojom zjavovaní sa človeku (v našom prípade prostredníctvom Svojho mena, teda vyslovovaním Božieho mena) „nevyprázdni“. Neidentifikuje sa úplne vo svojej podstate s človekom, podobne, ako nemožno z nášho pohľadu lúče slnka stotožniť s celým slnkom. Jeho sila pôsobnosti nemôže byť úplne obsiahnutelná v nami zvolených zorných uhloch pohľadu. Spoznanie, či videnie Boha, sa v ľudskom živote ubera dvojakou cestou, ako pozitívnu (Boh je reálne prítomný v nás samých), tak i negatívnu (Boh ostáva sebou samým a nami nepoznateľný v úplnosti) s tým, že nie je možné stanoviť väčšiu dôležitosť jednej z nich. Ak by sme prioritizovali jednu z ciest, došlo by k narušeniu jednoty poznania a s ním i bytia, ktoré je nevyhnutne antinomické, tak ako je antinómia v Bohu medzi Jeho nepostihnuteľnou, neobsiahnutelnou podstatou a Božími energiami prístupnými nášmu poznaniu. Boh nevyhnutne zjavuje seba samého vo svojich energiách, pretože on v sebe samom zahŕňa celé bytie, ale Božie energie nie sú nevyhnutným zjavením Božej podstaty. Boh Mojžišovi nepovedal „Ja som podstata“, ale povedal, „Ja som, ktorý som“. Porov. Gregor Palamas, Triady III, 2,12. in Gregorio PALAMAS, *Atto e luce Divina*, Milano: Bompiani, 2003, s. 871.

Boh vo svojom zjavovaní sa ostáva slobodný od akéhokoľvek ohraničenia, no na druhej strane nie preto, že musí, ale preto, že sám chce, je reálne prítomný vo svojich manifestáciách. Porov. Yannis SPITERIS, *Palamas: la Grazia e l'esperienza*, Roma: Lipa, 1998, s. 104. Tu možno nájsť jasné styčné plochy s Florenského koncepciou symbolu v spojitosti s Božím menom. „Meno je Boh, ale Boh nie je Meno.“ Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, „Zamečaniaja svjaščennika Pavla Florenskogo na knigu jeroschimonacha Antonija (Bulatoviča) „Apologia veri vo Imja Božie i vo Imja Isus“,“ Moskva, 1913, in *Sočinjenja*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000, s. 296.

- ¹³ Grécke slovo *antinómia* a z neho odvodené prídavné meno *antinomický*, by sme mohli preložiť termínom protichodný, rozporný, paradoxný, či protikladný. V logike sa slovom *antinómia* označuje dvojica výrokov, ktoré boli zdanlivo bezchybne dokázané, a pritom sú nezlučiteľné. *Slovník cudzích slov*, Bratislava: SPN, 1997, s. 72. Florenskij podáva bližšie vysvetlenie histórie vzniku tohto termínu od filozofa Sofokla, sv. Augustína končiac Immanuelom Kantom vo svojom najznámejšom diele *Stĺp a základ pravdy* v stati *Historický vývoj termínu „antinómie“*. V krátkosti by sme mohli konštatovať, že slovo *antinómia* má viac právnický než filozofický význam. Vyjadruje vnútornú sebarozporupnosť zákona. Až zásluhou Immanuela Kanta sa udomácnilo na poli filozofie. Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenije istiny*, Tom

tak, ako je antinomické aj kresťanstvo.¹⁴

Človek, stvorený na Boží obraz, má byť svojím životom stále viac podobný svojmu Stvoriteľovi. Obraz daný človeku predstavuje jeho identitu, teda to, čím je vo svojej podstate, to, čo nám bolo dané, ale čo je nami zároveň zveľaďované, alebo zanedbávané. To „zveľaďované“, alebo „zaneďbávané“ nemôže byť oddelené od samotného obrazu. Človek buď svoj obraz, to znamená svoju podstatu, viac a viac pripodobňuje Praobrazu - Bohu, alebo ho neguje.

Samotné „pripodobňovanie“ predstavuje „integritu“ osobnosti, jeho schopnosť zjavovania sa, presnejšie povedané, jeho stavia sa súčasťou iného bytia. Človek bez „stavania sa súčasťou iného bytia“, teda bez svojej integrity - „energie smerujúcej k jednote s iným“ - nemôže pravdivo poznať svoju podstatu - identitu Božieho obrazu.¹⁵

Nielen človek, ale i každé bytie má svoj obraz jemu daný, čo tvorí jeho identitu, jeho „vnútornú stránku bytia“, ktorá je potvrdením jeho samotného bytia. Zároveň človeku „daný obraz“ je v neodlučiteľnej, bytostnej spojitosti s jeho integritou teda s jeho energiou smerujúcou k jednote s druhým bytím, čo predstavuje jeho „vonkajšiu stránku bytia“. Na základe toho môžeme povedať, že všetko čo je, je nositeľom života a zároveň jeho zjavovaním sa navonok. Týmto „zjavovaním sa“, nedochádza len k integrácii s druhým bytím, ale i k potvrdzovaniu identity a vymedzovaniu bytia samotného.

Vzťah dvoch bytí, ktoré sa zjednocujú svojím zjavovaním sa navonok, vytvára novú ontologickú skutočnosť, ktorá nesie znaky „svojich rodi-

2, Moskva: Pravda, 1990, s. 582–584. Ako uvidíme neskôr u Pavla Florenského termín *antinómia* nadobúda iné sémantické rozmery. Slovo *antinómia* sa stáva synonymom slova *dialektika*. V procese opravdivého poznania je súhra, či skôr synergia protikladov nevyhnutná. Florenskij o nej pojednáva ako o „umení dialektiky“ a zároveň umení kresťanského života, ktorý ale pre samotného človeka zostáva stále tajomstvom už len z jediného dôvodu. Citujúc Makária Veľkého autor hovorí: „*Sama Pravda podnecuje človeka k hľadaniu pravdy.*“ Tamtiež, s. 489. Taktiež porov. *Filokalia*, Ružomberok, Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008, s. 238. Florenským používané slovo *antinómia* je tak diametrálne odlišné od *antinómii* čistého rozumu, ako sa ich vo filozofii pokúsil definovať Kant, kde čistý rozum sa pochopiteľne už nemôže odvolať na nič vyššie od samého seba.

¹⁴ Porov. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, s. 11.

¹⁵ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Ikonostas, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysľ, 1996, s. 434. Slovami autora povedané: „В Библии образ Божий различается от Божьего подобия, и церковное предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное — онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека, как такового, тогда как под вторым — потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т. е. возможность образ Божий, сокровенное достоинство наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице.“ Tamtiež.

čov“ jedného i druhého bytia tak, že nemôže byť stotožnená ani s jedným z nich. Ich vzťahom prostredníctvom ich energií smerujúcich k druhému bytiu, sa zrodí niečo nové, tretia skutočnosť, „dieťa“, ktoré je ich synergiou. Táto nová skutočnosť je zároveň aj potvrdením identity jej „rodičov“ a nie len potvrdením, ale i príčinou. Bez zrodenia sa „dieťaťa“ by totiž jedno i druhé bytie nemohlo byť nazvané „rodičom“, ostalo by nepoznané, nezjavené a môžeme povedať neexistujúce. Existencia niečoho je teda koexistencia. Bytie niečoho si vyžaduje spolu-bytie s iným bytím, spojeným prostredníctvom ich energií. V opačnom prípade nemôžeme hovoriť ani o bytí ako takom.¹⁶

Dieťa, ktoré sa zrodí svojim rodičom nesie ich znaky, ale zároveň je niečím novým jedinečným neopakovateľným, je dôsledkom ich zjednotenia ich synergie, ale zároveň príčinou ich bytia. Novozrodená skutočnosť je skutočnosť antinomická to jest jednota pri zachovaní rôznosti, dôsledok, ktorý je zároveň i príčinou.

Z tohto „zároveň“, ktoré sa zrodilo z kontaktu dvoch bytí, lepšie povedané vzájomným prenikaním ich energií, sme dospeli k definícii symbolu, ktorý v sebe nesie znaky spomínaných antinómií.¹⁷

Z tohto dôvodu Florenskij právom označuje novú realitu – symbol, ako cennejšie bytie, lebo sa už nejedná len o bytie samo v sebe, ale o nové bytie „bytostne zrastené“ s cennejším bytím. Môžeme tak hovoriť o novom bytí – symbole, ako o bytí spolupodstatnom s cennejším bytím, lebo sa v ňom cennejšie bytie zjavuje reálne.

Teraz, keď sme definovali symbol ako reálnu prítomnosť bytia, ktoré ho presahuje, môžeme odpovedať aj na otázku o charaktere poznávacieho procesu, ktorý sa nám javí ako vzťah subjektu a objektu.

- symbol je pre poznávajúceho zárukou pravdivosti, reálnosti poznávaného objektu, pretože v ňom je objekt sám. Nachádzanie symbolu je nachádzaním reality.

- zjednotenie sa so symbolom je zjednotením sa s vyššou realitou, ktorá ho naplňa.

- poznávací proces je objavením symbolu, ktorý nie je výlučne aktívou subjektu a ani totalitou objektívnej reality, ale ich synergiou.

¹⁶ Porov. FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 256–257.

¹⁷ Porov. FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 257. Florenskij definuje symbol nasledovne: „Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа. Символ – это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю.“ Tamtiež.

Posledný bod možno rozvinúť nasledovným spôsobom. Človek poznáva vďaka tomu, že je zároveň i poznávaný druhým bytím prostredníctvom symbolu. Vychádza zo svojho „ja“ vďaka tomu, že je zároveň prijímaný druhým „ty“. Moje poznanie sa rodí rozpoznaním mňa zo strany druhého bytia.¹⁸ Moje „vysielanie signálov“ alebo poznávacia aktivita sú zároveň spolupôsobením – synergia, rezonancia na tej istej frekvencii s druhým bytím, ktoré prijíma moju aktivitu za svoju. Nájsť tú istú frekvenciu znamená nájsť symbol. Nájsť prostriedok komunikácie a nájsť symbol znamená nájsť to, alebo toho, ktorý je v ňom prítomný vo svojej podstate. Umenie nachádzať symbol je umením opravdivo poznávať. Počiatočná túžba objaviť niečo nové nie je determinovaná snahou za každú cenu vidieť zmysel, či cieľ svojho poznávania v podobe jasných schém. Veľmi často cesta poznania nezodpovedá našim predstavám, presným a vopred vytýčením smerniciam, preto sa stáva viac a viac namáhavou. Florenskij zdôraznil, že k umeniu správneho poznania nie je až tak podstatné vidieť cieľ, ale stále sa vedieť nadchnúť pre cieľ. Koľko dobrých vecí človek neurobí preto, že už na začiatku v nich nevidí zmysel a za každým postráda cieľ. Koľko stratenej energie nás to stojí. Cieľ sa nám pomaly odкрýva kráčajúc v pred a nie našimi špekuláciami. „Tu a teraz“ je cennejšie ako hypotetické a zo všetkých strán zabezpečené „čo ak“. Ba čo viac, „tu a teraz“ je najcennejšie, lebo len prítomný okamih je miestom vtelenia budúceho a večného. Chápať to „tu a teraz“ je umenie nájsť symbol, tajomné prepojenie skutočnosti teraz prežívaného a zároveň očakávaného. Vydať sa na cestu k cieľu je už objavením cieľa na ceste a vydanie sa na cestu poznania je už samým poznaním.¹⁹

Ako tretia cesta poznania sa v tejto perspektíve javí umenie nájsť symbol s jeho ontologickou silou zjednotenia subjektu a objektu. Nechať sa nakaziť „chutou“ konkrétneho, posvätným prijatím konkrétna, láskou nazerania na konkrétne, láskou k bezprostredným objektom poznania.²⁰

Florenského konkrétny optimizmus vo vzťahu k poznávanej realite sa javí ako prvý predpoklad k pochopeniu symbolu. Akoby sa stotožnil s jednou z postáv Dostojevského románu *Bratia Karamazovci*: „*Myslím, že*

¹⁸ Porov. Tamtiež, s. 256–257. Poznávací proces je už novou skutočnosťou, synergiou, vzájomným vzťahom dvoch bytí. Nová, môžeme povedať tretia skutočnosť, ktorá nesie znaky jedného i druhého bytia, poznávajúceho i poznávaného, sa stáva príčinou ich bytia. Bez synergie by totiž bytie ostalo nezjavené a nepoznané. Tamtiež.

¹⁹ Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Lekcija i lektio, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysľ, 1996, s. 63.

²⁰ Porov. Tamtiež, s. 65.

všetci musia na svete najprv milovať život.²¹ Takýto predpoklad je vlastne základom komplexného poznávania reality, alebo inak povedané:

„Ak sú moje túžby po poznaní reálne
tak je to práve vďaka tomu,
kto moje túžby reálne vyplní.“

V konečnom dôsledku;
ak existuje moje „ja“,
tak je to práve vďaka tomu,
že existuje druhé „ty“.²²

To „tak je to práve vďaka tomu“ je už nami hľadanou i poznávanou realitou teda symbol. Táto realita nie je len nami poznávaná, ale sama nám beží oproti, aby v subjekte zavládla jednota, jednota ktorá ho robí sebou samým. „Nejaká energia bytím asimilovaná, môže byť iba energia bytia, ktoré ho reálne asimilovalo.“²³ Nová skutočnosť, ktorá je v predchádzajúcej vete vyjadrená slovami „môže byť iba energia bytia“, je Florenským hľadaný „symbol“. Slovo „iba“ poukazuje na nevyhnutnosť symbolu v procese opravdivého poznania.

Túto intuíciu by sme mohli rozvíjať ďalej a preniesť do praktickej roviny. V Svätom písme, zvlášť u evanjelistu Jána, nachádzame excelentné dôkazy koncepcie symbolu, lepšie povedané nachádzame pramene, z ktorých symbolizmus čerpá. Ak teda máme hovoriť o pravdivosti koncepcie symbolu, nemôžeme ju nazvať inak než biblickou. „Veru, veru hovorím vám: Kto nevchádza do ovčince bránou, ale prechádza inokade, je zlodej a zbojník. Kto vchádza bránou, je pastier oviec“ (Jn 10,1). Čo vlastne znamená vchádzať do ovčince bránou? Brána nám otvára priestor pre poznanie novej reality a už sama je novou realitou. Ovčinec je objektívna realita. Obchádzať bránu a vstupovať do ovčince inokade znamená a už aj je samotným narušením jednoty celku a možnosti poznávať v celku, kde si subjekt buď vytvára „fiktívne brány poznania“ zdôrazňovaním vlastnej aktivity, alebo označí objektívnu realitu za nedotknuteľnú ba až nepoznatelnú, pre jej nadradenosť nad subjektom. Bránou k poznaniu je symbol. Sám Kristus neskôr dodáva: „Ja som brána k ovciam“ (Jn 10,7). Akoby

²¹ Fjodor Michajlovič DOSTOJEVSKIJ, *Bratia Karamazovci*, Zväzok 1, Turčianský Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942, s. 358.

²² Tento výrok je voľnou parafrázou výroku Vjačeslava Ivanova: „Tu es ergo sum“ – Ty si, a preto som ja. Vjačeslav Ivanovič Ivanov bol jedným z predstaviteľov ruského personalizmu. Personalizmus patrí k novodobým filozofickým smerom, ktorý za najväčšiu hodnotu považuje živú osobu. Porov. Tomáš ŠPIDLÍK, *My v Trojici*, Velehrad-Roma: Refugium, 2000, s. 52.

²³ FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 256.

povedal Ja som Symbolom, teda tým „v“ ktorom a „cez“ ktorého dochádza k opravdivému poznávaniu objektívnej reality. Právom by sme mali uznať, že opravdivé poznanie je poznanie symbolické to jest „v“ symbole a „cez“ symbol, inými slovami „v“ Kristovi a „cez“ Krista.

Aj učenie o ikone, ako o type bytia, nám môže dopomôcť bližšie si ozrejmiť skutočnosť poznania „v“ Kristovi a „cez“ Krista. To, čo vo všeobecnosti platí o zobrazovanej skutočnosti, môžeme bez akýchkoľvek problémov aplikovať i na slovo, pretože ako obraz, tak aj socha sú v princípe slová.²⁴ Kristus je **Prototyp** (predobraz bytia), od ktorého slová našich modlitieb (ako **typy** bytia) smerujú k **Archetypu** (prvotnému obrazu). Archetyp je Boh Otec. Naopak Otca poznávame vďaka Kristovi ako Prototypu, ktorý objavujeme v type, v jeho priamom materiálnom obraze, v našom prípade v slove.²⁵

2. Slovo ako symbol

Vlastnosti symbolu spomínané v predchádzajúcej časti zvlášť platia o slove, ako o prostriedku komunikácie. Ono je bránou k poznaniu objektu i objekt sám. Slovo je symbol, bez ktorého nie je mysliteľná žiadna objektívna realita. Myšlienka nemôže mať predsa „nulový obsah“ ak má byť prostriedkom zjavovania sa vecí subjektu. Pravdaže mohli by sme sem priradiť aj ďalšie prostriedky vyjadrenia zmyslu s určitým obsahom akými sú gestá, rôzne znaky, hudobná notácia. Predsa len slovo, ako prostriedok dorozumievania sa, zohráva prvoradú úlohu, lebo je nami navonok najviac reflektované. Je akýmsi kódom k poznaniu reality a zároveň realita v kódoch. V tomto kóde je ukryté množstvo nami nepoznaných reakcií. Slová nám teda hovoria o realite, o veciach aké sú vo svojej podstate, ale ich podstata sa v slovách „nevyprázdni“. Veci, človek, Boh sú omnoho viac, než ich ohraničenie slovom.

Slová nehovoria iba o realite vecí, ale zároveň postihujú aj realitu bytia toho, kto ich vyslovuje. V slove sa zjavuje sám subjekt. Autor tvrdí, že zjavovanie sa subjektu v slove je zjavovaním celého subjektu a nielen jeho časti. V slove je ukrytý „celý človek“ s jemu neraz neznámymi reakciami, je ukrytý celý jeho organizmus. Inými slovami „...existuje iba jeden jazyk – jazyk aktívneho zjavovania seba prostredníctvom organizmu vo svojej totalite - a jestvuje iba jediný typ (rod) slov, ktoré sú vyslovované celým telom.“²⁶

²⁴ Porov. FLORENSKI, *Termin, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000, s. 189.

²⁵ Porov. Tomáš ŠPIDLIK, *Spiritualita kresťanského Východu, Modlitba, Velehrad – Roma: Refugium 1999, s. 376.*

²⁶ FLORENSKI, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 260.

V konečnom dôsledku by sme v slove mali rozpoznať „všetko“, „celého človeka“, keďže nepredstavuje iba jeho „fragment“, ale jeho podstatu ako takú. To by však predpokladalo schopnosť počúvajúceho prijať to „všetko“, „mať miesto“ pre to „všetko“ čo tvorí osobnosť počúvaného. „Mať miesto pre druhého“ sa javí ako jediný spôsob pochopenia druhého „stať sa jedným“ s ním, ponížiť sa (porov. Flp 2,7), čo vyžaduje kenotické „stať sa ničím“, alebo „stať sa prázdny“ v sebe samom vo vzťahu k tomu, kto stojí predou mnou.²⁷ Slovo v tejto perspektíve zohráva úlohu média t.j. stavania sa „jedným s niekým“.²⁸ Je však jasné, že hĺbka ľudskej duše, človek sám, pre nás ostane vždy neprebádaným tajomstvom.

Dve energie, energia poznávajúceho a poznávaného, sa stretávajú a môžeme povedať i zmiešavajú pričom rastie napätie medzi nimi. V subjekte vzniká veľká túžba po poznaní a stále viac je badateľný rozdiel medzi poznávaným a poznávajúcim. Ako blesk pred búrkou medzi dvoma mračnami nabitými energiou je slovo zjavujúce vtelený zmysel prostredníctvom akumulovanej energie. Jedná sa o novú energiu, nový fenomén, ktorý spája to, čo bolo doteraz rozdelené.²⁹ Akákoľvek realita (človek i Boh) je vtelená v slove, ale slovo nie je vyplnením (vyprázdnením) podstaty vecí, človeka, Boha. O slove platí tá istá formula, ktorá sa vzťahuje na symbol. Slovo je viac než samo sebou, ale nie viac, ako to, čo ho naplňa. Je prostriedkom a je zároveň aj subjektom aj objektom poznania.³⁰ Z vyššie uvedených tvrdení vyplýva jasný záver:

- slovo nie je len nami vyslovované, ale zároveň nás učí vyslovovať
- slovo je nami poznávaná skutočnosť, ale zároveň nám dáva spoznávať,
- je naším prostriedkom k pochopeniu, ale zároveň príčinou chápania, teda je nami formované, ale zároveň nás formuje

Možno si to do dôsledkov ani neuvedomuje, ale dať niekomu, alebo niečomu nepravé meno, vychádzajúc z tvrdení Florenského, v skutočnosti znamená ignorovať jeho existenciu. Jedná sa o neschopnosť rozlíšenia jednej veci od druhej i neschopnosť nájdenia toho, čo je im spoločné. Zákon identity a integrity bytia, ide ruka v ruke s poznaním a nemôže to byť ináč. Ak takáto možnosť nastane, autorovým slovníkom povedané, mysticko-magický pohľad na svet, je automaticky narušený. Slovo

²⁷ Porov. FLORENSKIJ, *Stolp i utverzdenije istiny*, s. 91–92.

²⁸ Florenskij neprestajne prízvukuje, že prostredníctvom slov poznávame osobu, pretože sme presvedčení, že jej slová priamo predstavujú ju samu, jej aktivitu. Vďaka jej slovám sa nám zjavuje jej skrytá podstata. „*Sme presvedčení, že osoba je sám rozprávajúci.*“ FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 262.

²⁹ Porov. FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 261–262.

³⁰ Porov. Tamtiež, s. 263.

človeka vtedy prapodivne „zjavuje - hovorí“ jednoducho o „nebytí“. Došlo k „stelesneniu prázdneho obsahu“. Florenskij upresňuje, že k tomu dochádza vtedy, ak absentuje význam slova, alebo jeho forma v podobe vonkajšieho zvukového vyjadrenia.³¹

Záver

Podľa Florenského je slovo omnoho viac než iba zvuk. Tak ako v mene Boh je reálne prítomný Pomenovaný, tak i v slove je reálne prítomná jeho duchovná moc, ktorá môže byť nami využitá na budovanie, alebo zneužitá na rúcanie.³² Vďaka tomu, že slovo má „nehmotné telo“, môže človek rozširovať svoje reálne pôsobenie omnoho intenzívnejšie, než s akýmkoľvek iným nástrojom. Vedomý si tejto tvorivej sily slova, ako konkrétneho, materiálneho nástroja s „nehmotným telom“, autor poukazuje na jeho magickú „trans-empirickú“ existenciu. Tá totiž, v istom zmysle, predchádza už ustálené pojmy v rozume. Inak povedané slovo nadchne a okúzli poslucháča ako živý obraz a predbehne aj statickú racionálnosť. Slová, ako živé obrazy, totiž vytvárajú, formulujú živé pojmy omnoho skôr, než zmrazené pojmy v našom rozumovom zosystematizovanom vlastníctve vytvoria slová.³³

Naše slovo je podľa slov Florenského naše bytie, naša identita. Človek je verbálne bytie, ktoré ak prestane pestovať a zveľaďovať slovo nezaujmom o jeho vonkajšiu zvukovú formu, alebo ju dokonca nahradí za inú, nielen slovo tým stratí svoju rovnováhu mysticko-magického celku, ale aj človek sám.³⁴ Práve preto je potrebné pestovať dobré slová, lebo tie nielen popisujú, ale aj tvoria dôležitú etickú autentickosť nášho bytia.

Bibliografia

- D. A. GORBUNOV, „Kratkaja istorija imjaslavskich sporov v Rossiji načala XX veka,“ in *Cerkovije vremja*, 4 (2000).
- Graziano LINGUA, „Le parole e le cose. La filozofia del nome di P.A. Florenskij“, *Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, anno 4 (2002), <http://mondododmani.org/dialegesthai/>, ISSN 1128-5478
- Alexej Fjodorovič LOSEV, „Termin „magia“ v ponimanii P.A. Florenskogo,“ in Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000.
- Ľubomír ŽAK, *Verità come ethos*, Roma: Città Nuova, 1998.

³¹ Porov. Tamtiež, s. 165.

³² Porov. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenije istiny*, s. 224.

³³ Porov. FLORENSKIJ, *Obščedelovečeskije korni idealizma*, *Sočinenija*, Tom 3(2), Moskva: Mysľ, 2000. s. 161.

³⁴ Porov. Tamtiež, s. 165.

- Peter KREEFT, *Ako vyhrať kultúrnu vojnu*, Bratislava: Vydali redemptoristi, 2008.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Obratnaja perspektiva, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ 2000.
- Lubomír ŽÁK, *Tra occultamento e rivelazione. La parola in P. A. Florenskij, Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, anno 5 (2003), <http://mondodomani.org/dialegesthai/>, ISSN 1128-5478.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Predeli gnoseologii, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysľ, 1996.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, Milano: Medusa, 2003.
- Gregor Palamas, Triady III, 2,12. in Gregorio PALAMAS, *Atto e luce Divina*, Milano: Bompiani, 2003.
- Yannis SPITERIS, *Palamas: la Grazia e l'esperienza*, Roma: Lipa, 1998.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, „Zamečanja svjašččenika Pavla Florenskogo na knigu jeroschimonacha Antonija (Bulatoviča) „Apologia veri vo Imja Božie i vo Imja Isus“,“ Moskva, 1913, in *Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000.
- Slovník cudzích slov*, Bratislava: SPN, 1997.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenije istiny*, Tom 2, Moskva: Pravda, 1990.
- Filokalia*, Ružomberok, Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Ikonostas, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysľ, 1996.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Lekcija i lektio, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysľ, 1996.
- Fjodor Michajlovič DOSTOJEVSKIJ, *Bratia Karamazovci*, Zväzok 1, Turčianský Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942.
- Tomáš ŠPIDLÍK, *My v Trojici*, Velehrad-Roma: Refugium, 2000.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Termin, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000.
- Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu, Modlitba*, Velehrad – Roma: Refugium 1999.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Obščeečelovečeskije korni idealizma, Sočinenija*, Tom 3(2), Moskva: Mysľ, 2000.

Maďarské gréckokatolícke farnosti na Slovensku II

VOJTECH BOHÁČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The Catholics of the Byzantine rite are ecclesiastically organized in Presov Greek Catholic Metropolia in Slovakia. The believers in it participate in liturgical celebrations conducted in Slovak, Church Slavonic and Hungarian language.*

Keywords: *Rite. Liturgy. Nationality. Priest. Parish.*

Úvod

Prešovské gréckokatolícke biskupstvo založil bulou *Relata semper* v roku 1818 pápež Pius VII.¹ Po 190. rokoch existencie biskupstva ustanovil bulou *Spirituali emolumento* 30. januára 2008 pápež Benedikt XVI. Prešovskú gréckokatolícku metropoliu *sui iuris*. p Zároveň prešovské biskupstvo bolo povýšené na arcibiskupstvo-archieparchiu² a prešovský biskupský stolec bol povýšený na metropolitný stolec.³ Ako sufragáni boli určení košický⁴ a bratislavský⁵ gréckokatolícky biskupský stolec. Príslušníkmi Metropolie sú gréckokatolíci žijúci na území Slovenska na území prešovského arcibiskupstva, košického biskupstva a bratislavského bis-

¹ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945-1989*. Prešov: Petra, 1999, s. 27.

² Prešovské arcibiskupstvo sa územne kryje s územím Prešovského samosprávneho kraja. In : *SCHEMATIZMUS PREŠOVSKÉJ GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, s. 55.

³ *SCHEMATIZMUS PREŠOVSKÉJ GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, 38.

⁴ Benedikt XVI. Košické gréckokatolícke biskupstvo zriadil bulou *Quisuccessimus* z 30. januára 2008. In : *SCHEMATIZMUS PREŠOVSKÉJ GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, s. 40.

⁵ Benedikt XVI. Bratislavské gréckokatolícke biskupstvo zriadil bulou *Complutessaeculorum* z 30. januára 2008. In: *SCHEMATIZMUS PREŠOVSKÉJ GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, s. 42.

kupstva⁶. Veriaci Metropolie sa hlásia k slovenskej rusínskej, maďarskej, ukrajinskej a vo veľmi malej miere aj k iným národnostiam.

9 Poľany (Pólyán)

Farár: Mgr. František Kecskés

Obec je historicky doložená prvou písomnou zmienkou z roku 1214 pod názvom Poylen. Do 19. str. patrila Kláštoru svätého kríža v Lelesi. Súčasný chrám bol budovaný v rokoch 1794-1802 v klasicistickom slohu. Je zasvätený Narodeniu presvätej Bohorodičky. V chráme sa nachádza krásny ikonostas pravdepodobne zo 17. str.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Poľanoch je 535 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 252 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 111 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Poľanoch je 535 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 423 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 56 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce pochádza jeden katolícky kňaz byzantského obradu: Mgr. Štefan Ósz, nar. 1956, za kňaza vysvätený v roku 1979 v Prešove.

Boľ (Boly)

Vo filiálnej obci Boľ nie je katolícky chrám byzantského obradu. V byzantskom obrade bohoslužby sa v obci nevykonávajú.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Boli je 725 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 85 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 378 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Boli je 535 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 607 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 109 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

Leles (Lelesz)

Vo filiálnej obci Leles nie je katolícky chrám byzantského obradu. V byzantskom obrade bohoslužby sa v obci nevykonávajú.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Lelesi je 1782 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 91 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 1329 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Lelesi

⁶ Bratislavské gréckokatolícke biskupstvo sa územne kryje s územím 6 samosprávnych krajov. Sú to samosprávne kraje: Bratislavský, Trnavský, Nitriansky, Trenčiansky, Žilinský a Banskobystrický. In : *SCHEMATIZMUS PREŠOVSKÉJ GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, s. 54-55.

je 1782 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 1526 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 128 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza

Solníčka (Szolnocska)

Vo filiálnej obci Solníčka sa katolícke bohoslužby v byzantskom obrade vykonávajú v náhradných priestoroch.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Solníčke je 225 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 34 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 107 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Solníčke je 225 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 208 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 8 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Zatín (Zétény)

Obec je doložená v listine z roku 1233, v ktorej sa vyskytuje v tvare Zeten. V roku 1391 sa spomína ako zemiansky majetok. Slovenské pomenovanie Zatín dostalo v roku 1920. Pôvod názvu nie je jasný, pravdepodobne vznikol z maďarského slova „zátony“ (plytčina) alebo z osobného mena. Patrila niekoľkým zemepánom a často menila majiteľov. Od 17. do 19. storočia patrila rodine Klobušickej. Hrad sa spomína v roku 1686 ako majetok Klobušických. V 17. storočí ho prebudovali na kaštieľ. Počas II svetovej vojny kaštieľ bol poškodený. V 50-60 tých rokoch 20.str. na príkaz vedenia obce sa začal rozoberať a materiál z neho sa použil na výstavbu nového kultúrneho domu. Zvyšný materiál rozobrali obyvatelia na svoje súkromné stavby.

Katolícky kostol latinského obradu bol vybudovaný v gotickom štýle v 14. storočí a je zasvätený Štefanovi kráľovi. K dedine patrili aj mlyny na Latorici, o ktorých sú doklady od 15. storočia.⁷

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Zatine je 823 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 69 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 520 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Zatine je 823 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 706 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 93 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce pochádzajú dvaja katolícki kňazi byzantského obradu: prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD., starší, nar. 1950, za kňaza vysvätený v roku 1974 v Prešove; ThDr. Vojtech Boháč, PhD., mladší, nar. 1978, za kňaza vysvätený v roku 2004 v Prešove.

⁷ <http://zatin.ocu.sk/sk/index.php?ids=4>

10 Pribeník (Perbenyík)

Farár: ThDr. Mikuláš Gyurkovics, PhD.

Prvá písomná zmienka o obci pochádza z roku 1323. V obci sa nachádza vo veľmi dobrom stave kaštieľ grófskej rodiny Majláthovcov. V kaštieli sa nachádza umelecky zariadená a vyzdobená kaplnka latinského obradu. Gréckokatolícky chrám bol vystavaný a vysvätený v roku 1900 k úcte Všetkých svätých.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Pribeníku je 1003 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 295 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 336 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Pribeníku je 1003 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 870 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 148 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Veľký Horeš (Nagygéres)

Vo filiálnej obci Veľký Horeš bohoslužby sa vykonávajú v katolíckom chráme latinského obradu.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Veľkom Horeši je 1048 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 143 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 236 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Veľkom Horeši je 1048 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 851 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 149 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Malý Horeš (Kisgéres)

V obci sa nenachádza katolícky chrám byzantského obradu.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Malom Horeši je 1112 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 34 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 85 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Malom Horeši je 1112 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 1068 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 29 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

11 Farnosť Rad- Časť Obce Hrušov (Körtvélyes)

Farár: Dipl. Theol. Univ. Gabriel Kecskés - excurendo z Borše

Obec Hrušov je v súčasnosti časťou obce Rad. Po II. svetovej vojne boli zo Sovietskeho zväzu do obce repatriovaní obyvatelia byzantského obradu. Gréckokatolícky chrám sa staval v rokoch 1966-1969 a je zasvätený Zostúpeniu Svätého Ducha. Farnosť bola zriadená v roku 2004.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Rad-Hrušove je 556 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 120 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 330 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Rad-Hrušove je 556 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 404 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 112 osôb. Liturgický jazyk je cirkevnoslovenský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Svinice (Szinyér)

Vo Sviniciach bohoslužby sa vykonávajú v náhradnom priestore bývalej materskej škôlky.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Sviniciach je 234 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 28 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 145 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Sviniciach je 234 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 208 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 21 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Svätá Mária (Szentmária)

Vo filiálnej obci Svätá Mária bohoslužby sa vykonávajú v katolíckom chráme latinského obradu.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Svätej Márii je 575 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 119 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 302 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Svätej Márii je 575 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 509 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 51 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce pochádza jeden katolícky kňaz byzantského obradu: Mgr. Michal Tóth, nar.1964, za kňaza vysvätený v roku 1996 v Prešove.

Svätuše (Szentes)

V obci sa katolícke bohoslužby v byzantskom obrade nevykonávajú.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Svätušiaciach je 842 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 44 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 154 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Svätušiaciach je 842 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 509 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 51 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Nová Vieska – časť Obce Somotor (Kisújlak)

Vo filiálnej obci sa bohoslužby v byzantskom obrade vykonávajú katolíckom chráme latinského obradu.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Novej Vieske 1571 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 277 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 574 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Novej Vieske 1571 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 1206 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 309 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

12 Streda nad Bodrogom (Bodrogszerdahely)

Farár: Mgr. Michal Tóth

Prvá písomná zmienka o obci sa nachádza liste kráľa Štefana V., ktorý nie je datovaný. Napísanie listu možno predpokladať medzi rokmi 1260-1272. Obec patrila zemianskej rodine Ákosovcov. Kastiel bol vystavaný v roku 1700 na mieste staršieho kaštieľa zo 16. str. Katolícky chrám byzantského obradu staval medzi rokmi 1800-1820 a je zasvätený svätému Michalovi archanjelovi.

Od 01. septembra 2007 na území farnosti pôsobí pod vedením Mgr. Michala Tótha Eparchiálne centrum svätého Lukáša. Centrum usmerňuje, organizuje a vedie činnosť detí a mládeže hlavne Medzibodrožia počas celého roka. Podobne od 01. septembra 2007 bol v Hatfe zriadený a aktívne pôsobí Škola v prírode. Toto zariadenie v zdravom prírodnom prostredí usmerňuje morálne, estetické, náboženské, ekologické a iné mládežnícke aktivity. Riaditeľom je aj Školy prírody Mgr. Michal Tóth.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Streda nad Bodrogom je 2239 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov

byzantského obradu sa hlási 463 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 846 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Strede nad Bodrogom je 2239 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 1571 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 488 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Klin nad Bodrogom (Szög)

Vo filiálnej obci Klin nad Bodrogom sa bohoslužby v byzantskom aj v latinskom obrade sa zatiaľ vykonávajú v náhradných priestoroch. Pôvodný chrám zničila povodeň.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Kline je 213 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 33 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 113 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Kline je 213 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 160 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 46 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce pochádza jeden katolícky kňaz byzantského obradu: Mgr. Ján Kosztura, nar. 1978, vysvätený za kňaza v roku 2004 v Košiciach.

Malý Kamenec (Kiskövesd)

Vo filiálnej obci Malý Kamenec sa katolícke bohoslužby v byzantskom obrade nevykonávajú.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Malom Kamenci je 460 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 16 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 60 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Malom Kamenci je 460 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 438 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 22 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Veľký Kamenec (Nagykövesd)

Vo filiálnej obci Veľký Kamenec sa katolícke bohoslužby v byzantskom obrade nevykonávajú.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Veľkom Kamenci je 806 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 52 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 278 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Veľkom Kamenci je 806 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 700 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 59 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Strážne (Őrös)

Vo filiálnej obci Strážne sa katolícke bohoslužby v byzantskom obrade nevykonávajú.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Strážnom je 653 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 28 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 160 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Strážnom je 653 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 605 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 44 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Viničky (Szőlöske)

Vo filiálnej obci Viničky sa bohoslužby v byzantskom obrade vykonávajú katolíckom chráme latinského obradu.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Viničkách je 516 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 73 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 161 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Viničkách je 213 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 341 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 110 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

13 Zemplín (Zemplén)

Farár: Mgr. János Kosztura

Najstaršia písomná zmienka o obci sa nachádza v Kronike Anonyma. Podľa Kromiky obec pochádza z 12.-13. str. Obec bola centrom bývalej Zemplínskej župy. Župa bola je pomenovaná práve podľa svojho centra - obce Zemplín. V obci sa nachádza aj historický župný dom. Na Hradnom kopci sa nachádza katolícky kostol byzantského obradu Nanebovstúpenia Pána. Susedstve je vybudovaný chrám reformovaných kresťanov. Od chrámov nádherne vidieť tisícročný ohyb valov blatného hradu. Pod hradom sútokom riek Ondava a Latorica vzniká rieka Bodrog.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Zemplíne je 387 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 120 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 74 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Zemplíne je 387 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 299 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 76 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Ladmovce (Lagmóc)

Vo filiálnej obci Ladmovce sa katolícke bohoslužby v byzantskom obrade nevykonávajú.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Ladmovciach je 337 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 277 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 574 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Ladmovciach je 337 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 310 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 27 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Somotor (Szomotor)

Údaje sú zhodné s údajmi uvedenými pri obci Nová Vieska, ktorá je súčasťou obce Somotor.

Vo filiálnej obci Somotor sa bohoslužby v byzantskom obrade vykonávajú v spoločnom katolíckom chráme obidvoch obradov.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Somotore 1571 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 277 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 574 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Somotore 1571 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 1206 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 309 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Uvedených 13 farností aj so svojimi filiálnymi obcami tvoria maďarský dekanát. Dve farnosti z protopresbyterátu Košice pre veľkú vzdialenosť do Maďarského proropresbyterátu neboli zadelené. Našou témou sú maďarské farnosti na Slovensku, preto ich uvedieme ako organickú súčasť maďarských farností.

14 Cestice (Szeszta)

Farár: ThDr. Attila Vakles, PhD.

Prvá písomná zmienka o Cesticich pochádza z roku 1314 ako Zozta. Prvý chrám byzantského obradu bol vystavaný v roku 1752. Súčasný chrám bol vystavaný v druhej polovici 19. str. Ikonostas je z roku 1910.

Súčasný chrám je zasvätený ochrane presvätej Bohorodičky. Interiér chrámu v roku 1985 prešiel generálnou opravou.⁸

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Cesticiach 824 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 95 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 373 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Cesticiach 824 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 476 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 295 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Komárovce (Komaróc)

Vo filiálnej obci Komárovce sa bohoslužby v byzantskom obrade vykonávajú katolíckom chráme latinského obradu.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Komárovciach 390 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 39 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 163 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Komárovciach 390 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 324 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 50 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Perín Chým (Hím)

Vo filiálnej obci Hím sa bohoslužby vykonávajú vo vlastnom chráme byzantského obradu. Patrí k najstarším chrámom na Slovensku, pochádza z roku 1335. Počas vojny bol veľmi poškodený a v roku 1985 sa vykonala vnútorná aj vonkajšie generálna oprava a po vysviacke sa začali pravidelne vykonávať v obnovenom chráme bohoslužby.⁹

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Perín-Chýme je 1407 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 40 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 1015 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Perín-Chýme je 1407 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 486 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 839 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

⁸ Autor článku farnosť Cestice zastupoval (1984-1989) excurendo z Košíc. On inicioval a aj viedol vnútornú opravu chrámu.

⁹ Autor článku farnosť Cestice zastupoval (1984-1989) excurendo z Košíc, ku ktorému filiálka Chým patrí. On inicioval a aj viedol celú generálnu opravu chrámu v spolupráci dekanom Košického dekanátu a titulárnym kanonikom Viktorom Skorodenským.

Okrem uvedených filiálnych obcí v jurisdikčnom pôsobení farnosti Cestice sa nachádza ešte 17 filiálnych obcí. V spomenutých obciach počet katolíkov sa pohybuje v rozmedzí od 0-50 osôb.

15 Chorváty (Horváti)

Parókus: Mgr. Róbert Matyi

Prvá zmienka o obci je zo 17. str. Súčasný chrám bol vybudovaný namieste so šindľom pokrytého chrámu a 28. augusta 1765 bol vysvätený k úcte Zosnutia presvätej Bohorodičky. Budova bola dokončená v roku 1778.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Chorvátch je 102 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 45 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 51 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Perin-Chýme je 1407 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 97 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 5 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Turňa nad Bodvou (Torna)

V Turni bohoslužby sa vykonávajú v náhradnom priestore.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Turni nad Bodvou je 3511 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 112 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 2552 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Turni nad Bodvou je 3511 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 2036 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 1019 osôb. Liturgický jazyk je cirkevno-slovanský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Rožňava (Rozsnyó)

V Rožňave sa katolícke bohoslužby v byzantskom obrade nevykonávajú.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Rožňave je 63351 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 577 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 19235 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Rožňave je 63351 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 18057 osôb a k sloven-

skej národnosti sa hlási 34865 osôb. Liturgický jazyk je pri slávení krstov, sobášov a pohrebov podľa želania veriacich.

Z mesta katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

Okrem uvedených filiálnych obcí v jurisdikčnom pôsobení farnosti Chorváty sa nachádza ešte 69 filiálnych obcí. V spomenutých obciach počet katolíkov sa pohybuje v rozmedzí od 0-20 osôb.

16 Moldava nad Bodvou (Szepsi)

Farár: PhDr. Marko Rozkoš, PhD.

Moldava nad Bodvou do roku 2014 bola filiálnou obcou Cestic. Počas organizácie farnosti je pridelená ako personálna farnosť.

Dňa 01.októbra 2014 a bol posvätený základný kameň nového chrámu a farskej budovy.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Moldave nad Bodvou je 11068 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 240 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 6891 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Moldave nad Bodvou je 11068 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 4314 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 3492 osôb. Liturgický jazyk je maďarský a slovenský.

Z obce katolícky kňaz byzantského obradu nepochádza.

V katedrálom chráme v Košiciach každú nedeľu o 11.30 hod. je božská svätá liturgia v maďarskom jazyku, každý sviatok a každý piatok o 9.00 hod. predpoludním. Veriaci v Košiciach nie sú začlenení do samotnej farnosti.

Záver

Krátky prehľad dejín a najnovšej štatistiky o obyvateľoch v katolíckych farnostiach byzantského obradu na Slovensku patrí medzi prvé pokusy spracovať ich minulosť, prítomnosť i perspektívy do budúcnosti. Na východe republiky je to región, kde stáročia spolu v pokoji žijú rôzne národnosti, rôzne katolícke obrady, rôzne protestantské cirkvi, ľudia bez vyznania i ľudia, ktorí sa neprihlásili nikde. Región je ohraničený riekami, ktoré po stáročia povodňami nielen zúrodňovali zem, ale bez rozdielu ľudí aj ohrozovali. Na základe kresťanského učenia milovať blížneho, sverne si pomáhali ľudia rôznych náboženstiev, čo ich predurčilo k pokojnému spolunažívaniu.

Na tomto živote pokojného spolunažívaniu majú podiel aj veriaci katolíci byzantského obradu z uvedených farností Maďarského dekanátu.

Nesporne je to nasledovaniahodný model pre spolunažívanie v spomenutých dimenziách pre všetkých obyvateľov regiónu Medzibodrožia.

Bibliografia

- Košický exarchát* (eds. Hospodár, M., Rozkoš, M.). Košice : Gréckokatolícky apoštolský exarchát, 2005, 148 s. ISBN 80-969371-3-8.
- SCHEMATIZMUS PREŠOVSKÉJ GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov : Petra, 2008. ISBN 978-80-8099-022-0. 558 s.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945-1989*. Prešov: Petra, 1999, 270 s.
- CORANIČ, J.- ŠTURÁK, P. – KOPRIVNÁKOVÁ, J.: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov : PU Prešov, 2010. ISBN 978-80-555-0215-1. 474 s.
- GAJDOŠ, J.- ČITBAJ, F.(eds.): *Schematismus gréckokatolíckeho prešovského biskupstva*. Prešov: Gréckokatolícke biskupstvo, 1994. ISBN 80-9672218-0-1. s.187.
- SLÁDEK, K. a kol.: *Řeckokatolícka cirkev v českých zemích*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013. ISBN 978-80-7465-081-9. 244 s. e
- <http://zatin.ocu.sk/sk/index.php?ids=4>
- <http://www.kralovskychlmec.sk/historia.phtml?id3=17929>
- 7.statistics.sk/wps/portal/ext/themes/demography/census/indicators/lut/p/b1/hZBJkqJAAEXP4gEsMplZJjJPYpKAsCEUywGEVEBATt92R2-r--9-xIv4A5MzeyZvD-PtchhutD3cf_tcLBIvIFUVIiBbPg-S24YVJqBOIVcCkzN7KOFWjDtL0qMhpESS1FIP-XIBVuiQdNZLG6D-g700coAf_ROs2aCLD7LiUzrY7z_LyztR7txKWOYxM2UbRsjUAY-9lecZiduwBaibm-Zdzct7kovx-32OL8D_YF33gDtPHCM6SleQbvrDgdvKl4kHB8tX52125Q59Wu7K-hQyTobnjeLW9qqokdPetXKczn-VlJ54AruBJMUorLVrgRLKYtlffYZnn-HgByHw_1_yP8jGRBYveQDInikAG1kxVnYcBxD3F_hHRPYBpB9DMGQIswd8EVXvh73UC67A-tEReNvk1P8Mlh1F14SC-B2TAAAdF5FlaJTYi-ELKbfAn7_hCGpwTHK-kJIrEKdcZj8dmy-prL5A1-C8iktiVARAOBFKDCJV9JZo_6k2f-trv6i8Flrli5yoqxgv0qKrTWvcZxpQ3JS-FX8cS4VVqua5XE9oMrkj-1Ij8R2r0q1tUHUZwSVkHy6GeY3G1DTdOWfn5xqgGccHLT2jstMuC5ZVrron06ZvTZyL6uLUt_GKfFzMPdhr2EacJeB3ttm-uueuzEmqPMzQebnPN6r4Zt1XQp9BDXCTetw0hoBWKyawaPPNPJRrE7EM-Ze6y-gUhFUtx/dl4/d5/L2dBISEvZ0FBIS9nQSEh/
- <http://www.obecbiel.sk/>
- <http://www.botany.ocu.sk/sk/index.php?ids=7>
- odb.infostat.sk/sodb/sk-text/2001/data115.aspx?u=528102&okr=440811

Človek – hľadač šťastia Antropologicko-spirituálna reflexia o ľudskom štastí

MICHAL HOSPODÁR

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The issue of the pursuit of happiness is present throughout the human history. Its honest solution requires a complementary approach with regard to a number of humanistic sciences. Philosophy raises the questions about the meaning and purpose of human life. Psychology describes the state of happiness in terms of mental processes. Religion focuses on human relationship to a personal God and a transcendent perception of values. Comparing these three approaches to the pursuit of happiness permits to uncover their general application or weaknesses. The essay offers a brief look at happiness in an enlarged esoteric currents. The highest anthropological and spiritual value leading to lasting happiness is considered to be the donating love (agape) whose source is a Triune God.*

Keywords: *Happiness. Desire. Positive psychology. Beatitude. Unhappiness.*

Otázka hľadania šťastia v ľudskom živote nie je marginálna. Naopak, patrí odjakživa k základným otázkam mysliaceho bytia, akým je človek, a jej dôležitosť sa dá porovnať s dôležitosťou hodnoty života, jeho zmyslu. Nepoložiť si ju znamená pohrdať vlastným životom či takmer ani nežiť. V určitom zmysle, vychádzajúc pritom zo správneho chápania dôstojnosti ľudskej osoby, nie je ani možné, aby každého človeka v istom štádiu jeho života táto otázka nezaujímala.

Napriek tejto základnej dôležitosti sa nezriedka stane, že najmä mladí ľudia na otázky: Čo je šťastie? a Ako ho nájsť? majú problém solidne reagovať. V spleti ponúkaných rôznych názorových prúdov sa im stráca jasná vízia hľadania životnej cesty, jej zmyslu, šťastia. Ale ako ťažko je žiť

bez zmyslu života, bez cieľa, bez šťastia? Prv než začneme hľadať odpoveď na vyššie uvedené otázky, je potrebné vymedziť samotný pojem šťastia.

Pojem šťastia

Slovo šťastie je viacvýznamové. Preto je potrebné rozlišovať jeho významové odtiene.

a) Šťastný je ten, komu žičí priaznivý osud. Takéto neuveriteľné šťastie mal istý neznámy Čech, ktorý v máji 2015 vyhral v lotérii Eurojackpot 90 mil. eur.¹ Nieкто môže mať pozitívnu súhrnu okolností v kariernom raste atď. Samozrejme, že takto šťastných ľudí je veľmi málo.

b) Iný typ šťastia predstavuje ten, kto prežíva intenzívne nejaké radosti telesného charakteru. Niektorí grécki myslitelia (Epikuros, 341 – 270 pred Kristom) nazvali tento typ zážitku ἡδονή (*hedoné*) – pôžitok. Do tejto skupiny patrí radosť, rozkoš, slasť z alkoholu, sexu, drog atď. Áno, je to šťastie. Ale je zrejmé, že toto nemôže byť pravým šťastím, lebo je limitované na aktuálnu chvíľu. A vo väčšine prípadov takéto užívanie života speje k nešťastiu. Na lepšie pochopenie možno uviesť takéto prirovnanie: nieкто sa rozhodne zoskočiť voľným pádom z 10. poschodia na zem. Skok je síce vzrušujúci, trvá však krátko a pristátie je bolestné, ba tragické.

c) Po tretie šťastný je ten, kto vlastní najväčšie hodnoty života. Takto chápali šťastie veľkí starovekí filozofi na čele s Aristotelom (384 – 322 pred Kristom) a vymysleli preň pojem εὐδαιμονία (*eudaimonia*), pričom *eu* značí dobrý a *daimon* znamená duch, resp. božstvo. Aké presne to majú byť hodnoty, sa nedefinovalo. To záležalo od toho-ktorého filozofa. A ak sa už tieto hodnoty nedali dosiahnuť alebo rozvíjať, obyčajne si ich nositelia siahali na život (stoici). Známy filozof Seneca (4 – 65 po Kristovi) tvrdil, že človek má žiť, pokiaľ môže, a nie pokiaľ musí. Doslova povedal: „Nik nemusí byť nešťastný, iba ak z vlastnej viny. Ak si spokojný – ži! Ak si nespokojný, môžeš sa vrátiť, odkiaľ si prišiel!“ Po nezhodách s rímskym cisárom Nerom sám spáchal samovraždu. Badať teda, že je tu posun od pôžitkov tela k duševným radostiam. Ale znova je koniec vyznávača takého typu šťastia akýsi pochmúrny, ba až tragický. Presnejší v tomto smere boli ruskí náboženský filozofi, ktorí pojem šťastie nahradili pojmom krása. Prítom nemysleli na nejaký druh estetizmu, ale krásu vnímali ako harmóniu vnútorných poschodí človeka – duše a ducha.

d) V novoveku zaujal miesto eudaimonie štvrtý typ šťastia, ktorý nazývame spokojnosťou so životom ako celkom.

¹ Porov. <http://hn.hnonline.sk/svet-120/cech-prekonal-rekord-eurojackpotu-vyhral-25-miliardy-korun-765983>.

Dnes teda definujeme šťastie ako život poskytujúci trvalú, úplnú a odôvodnenú **spokojnosť**.² Táto definícia vyjadruje ideál šťastia v ľudskom, psychologickom ponímaní. Opakom šťastia je nešťastie, ktoré má v reálnom živote veľmi veľa podôb. Cez prostriedky masovej komunikácie sa dozvedáme o rôznej nepriazni osudu či okolností života: vlaky s cestujúcimi sa zrazili, lietadlo sa bez vysvetlenia zrútilo, dopravné nehody sú na každodennom poriadku. Bežne prítomné v živote sú aj také zlá ako: pes pohrýzol nič netušiaceho dôchodcu, lupič vykradol firmu atď. Špecificky bolestnými stupňami nešťastia, ktoré zasahujú samu podstatu ľudského bytia, sú osamotený a unudený život (zlyhanie vzťahov), náhla strata zamestnania (nemožnosť sebarealizácie), správa o nevyliciteľnej chorobe (zdravotná indisponovanosť), rozvod po fungujúcom vzťahu (rozpad rodiny) a pod.

Šťastie v pohľade psychológie

Pri hľadaní šťastia sa niektorí obracajú s dôverou na vedu. Veda a technika za posledné desaťročia v mnohom pomohla uľahčiť ľudský život, ale otázku šťastia nemá v moci vyriešiť. Lebo je to otázka vnútorná, duševná, kde veda nemá prístup. A čo na problematiku šťastia hovorí psychológia? To je predsa vedná disciplína, ktorá sa primárne zaoberá človekom, jeho dušou, gr. ψυχή (*psyché*). Fenoménom šťastia sa podrobnejšie zaoberá tzv. **pozitívna psychológia**. Skúma faktory, ktoré môžu pozitívne ovplyvniť ľudský život. Šťastie chápe ako prevahu pozitívnych emócií nad negatívnymi. Učí pozitívne myslieť, vážiť si cenu úsmevu, zabúdať na zlé zážitky, vyhrávať nad okolnosťami života, jednoducho byť šťastným.

Všeobecná zhoda odborníkov v antropológii i psychológii panuje v tom, že každý človek túži po šťastí. Túto všeobecnú zhodu si nevieme ináč vysvetliť, len tak, že túžba je pohnútkou, ktorá sa rodí z Božieho obrazu v človekovi, ktorý túži po svojom prototypu, teda po Bohu. Organické usporiadanie túžob tela, duše a ducha vytvárajú osobnú harmóniu ako predpoklad dosiahnutia šťastia. V konkrétnosti života môžeme sledovať duševný stav šťastia z rozličných priaznivých okolností. Napr. mlado-manželia kráčajú po obrade uprostred svojich najbližších k svadobnému stolu. Ich tváre pritom vyžarujú neopakovateľne prežívané chvíle šťastia. Alebo študenta vidno vychádzať z kabinetu po ťažkej skúške, ktorú práve zdolal. Duševné šťastie a uspokojenie prináša každodenná práca, ak sa vykonáva s radosťou.³ Čo sa týka pozitívnych emocionálnych zážitkov, veľa ich ponúka aj svet športu. Keď nedávno slovenský atlét Matej

² Porov. VRABLEC, J.: *Aj ty hľadáš šťastie?*, Trnava: SSV, 1999, (ôsme vydanie) s. 13.

³ Z tejto skúsenosti vzniklo príslovie: Čo je to robiť, keď sa chce?

Tóth vyhral majstrovstvá sveta v chôdzi na 50km, médiá ukázali, akým šťastným človekom je takýto víťaz. Alebo futbalista, ktorý dá výnimočný, parádny gól, vzápätí si ide takmer roztrhať tričko od spontánneho výbuchu radosti. Nemožno zabudnúť ani na mohutné zdroje šťastia v rodine. Otec i matka, keď sa im narodí zdravé vytúžené dieťa, prežívajú intenzívne šťastie. Podobne, ak rodičia vidia, že ich dospelé deti žijú v harmonickom manželstve, sami sú šťastní. Tieto a mnohé ďalšie okolnosti môžu mať podobu šťastia. Je to aj vyšší stupeň šťastia ako hedoné. A predsa. Ak by bolo šťastie iba v zdarných okamihoch života, bolo by limitované pre úzky okruh ľudí a špecifické životné situácie. Takto by nespĺňalo všeobecnú túžbu po šťastí, ktorú má každý človek. A navyše, okolnosti života sa neustále menia. Mení sa ako-tak znesiteľný šéf v práci na neznesiteľného. Menia sa ceny v obchode, športové výsledky, počasie a s ním nálada, zdravotný stav atď.

Iný typ duševného šťastia nachádzame u tých ľudí, ktorí sú oslobodení od predsudkov, vystupujú autentickým spôsobom bez masky, sú privetiví k iným, nenosia v sebe starý blen. To znamená, že prameň šťastia nachádzajú v sebe samých, v rozvíjaní všefudských hodnôt. Jednoducho sú v súlade s tým, čo je v nich dobré, a to aj prezentujú.

Za základné komponenty duševného bohatstva v psychológii sa považuje týchto osem oblastí:

- životná spokojnosť a šťastie,
- spiritualita a zmysluplný život,
- pozitívne postoje a emócie,
- láskyplné vzťahy,
- angažované zapájanie sa do aktivít a práce,
- hodnoty a životné ciele, ktoré chceme dosiahnuť,
- telesné a duševné zdravie,
- materiálny dostatok, ktorý uspokojuje naše potreby.

Autori sa domnievajú, že kvalita nášho života môže byť výrazne nižšia, pokiaľ nerozvíjame každú zložku duševného bohatstva súčasne. Naopak, pokiaľ je jedinec skutočne duševne bohatý, disponuje všetkými položkami, po ktorých ľudia v živote môžu túžiť.⁴

Ponuka na šťastie vo východných náboženstvách a ezoterike

Vo východných náboženstvách rezonuje otázka šťastia veľmi silno. **Budhizmus** hľadá vymanenie sa z bolesti cíteným vyhasnutím túžob. *Učím, pretože vy a všetky bytosti chcete byť šťastnými a chcete sa vyhnúť*

⁴ Porov. DIENER E., & BISWAS-DIENER, R.: *Happiness: Unlocking the Mysteries of Psychological Wealth*. New York: John Wiley & Sons, 2011, s. 25-26.

utrpeniu. Učím, ako sa veci majú. (Buddha) Budhisti veria, že Gutamovo učenie možno vyjadriť štyrmi vznešenými pravdami:

- Celý život je utrpenie.
- Utrpenie zapríčiňuje túžba po pominuteľných veciach.
- Utrpenie pominie, keď pominie túžba.
- Jestvuje „cesta“, ktorá odstraňuje utrpenie.⁵

Meditujúci budhistickí mnísi sú schopní trénovať svoj mozog na pociťovanie spokojnosti a šťastia, a tak prekonávať agresívne inštinkty vyvolávané strachom a hnevom, teda utrpenie. Ich ľavý prefrontálny lalok je akoby stále aktívny – nielen v stave meditácie. To neznamená, že by sa takí šťastní a spokojní už rodili. Ale skrátka budhizmus, ale aj hinduizmus už pekných pár tisícročí pozná a používa vhodné postupy. Toto zistenie pomocou skenovania a merania je významné, lebo aktivita ľavých prefrontálnych lalokov znamená dobrú náladu a pocit spokojnosti. Bežne veľmi aktívne nie sú a očakávalo sa, že aj u týchto mníchov budú aktívne v stave meditácie. Zistenia však potvrdili trvalé účinky meditácie. A to je veľká inšpirácia. Znamená to, že *pravidelné stíšenie sa, tréovanie nerozptyľenosti môže u väčšiny ľudí trvalo zvýšiť hladinu životnej spokojnosti*, a teda je šanca, že by sa oveľa viac ľudí mohlo stať súcitnejšími a altruistickejšími. Z toho plynie, že šťastie závisí viac od stavu mysle človeka ako od vonkajších udalostí.

Podľa dalajlámu⁶ možno šťastie zvyšovať určitým tréningom mysle tak, že pestujeme činy, ktoré vedú k šťastiu a postupne odstraňujeme činy a faktory, ktoré vedú k utrpeniu.

„Ve skutočnosti nemá náš pocit šťastia či nešťastia v daném okamžiku príliš spoločného s našimi konkrétnymi podmienkami, ale spíše je to výsledok toho, jak vnímáme naši situaci, jak spokojeni jsme s tím, co máme.“⁷

Existuje akási hladina šťastia, ku ktorej sa človek vracia i po prežití veľkého šťastia alebo nešťastia. Čiastočne sa na tejto hladine dokonca podieľa dedičnosť, teda do určitej miery je podmienená biologicky. Dá sa podľa dalajlámu povedať, že sme od prírody obdarení takou či onakou mierou šťastia.⁸

Stále populárnejšími sa pri hľadaní šťastia stávajú symbolické predmety, ktorým sa pripisuje **magická sila**. Šťastie, láska a finančná pro-

⁵ *Kresťanstvo a východné náboženstvá.*

In: <http://www.inky.sk/Viera/Farske/skola/1-26-Krestanstvo%20a%20vychodne%20nabozenstva.doc>, s. 2.

⁶ Vlastným menom Tändzin Gjamcho, je najvyšší súčasný predstaviteľ lamaizmu, svetská a duchovná hlava Tibetu, intronizovaný v roku 1950.

⁷ *Dalajlamovy myšlenky.*

In: <http://www.arcana.cz/texty/stesti/dalajlamovy-myslenky-o-stesti/>, s. 27.

⁸ Porov. *Dalajlamovy myšlenky.*

sperita sa v týchto prípadoch pripisujú zázračným silám, pochádzajúcim z nedefinovateľných energií. Toto neosobné chápanie blaha nakoniec vedie k rôznym psychickým zraneniam, sklamaniam až psychózam.

Iným spôsobom sa hľadá šťastie pod vedením vodcu. Takzvaní „majstri“ môžu síce viesť kus cesty smerom dovnútra, ale deje sa to tak, že sa žiaka pokúšajú technikami a praktikami vnútorne upokojiť, aby utlmili jeho ťažkosti a problémy, ono napätie, ktoré prináša život. Súčasne sa často snažia o to, aby mal žiak vnútorné zážitky alebo aby smeroval k spirituálnym skúsenostiam. To má upevňovať dôveru žiaka v jeho „majstra“ a v cestu, ktorú vyučuje.

Súhrne možno tvrdiť, že nové náboženské formy ezotericko-synkretického charakteru, ktoré sa objavujú na religióznom trhu, sú novou výzvou pre pastoráciu.

Šťastie v biblickom poňatí

Prichádzame k poslednému pohľadu na problematiku, biblicko-spirituálnemu. Biblia veľakrát hovorí o šťastí. K naplneniu ľudského šťastia pridáva biblické posolstvo potrebu naplnenia vnútorného stavu ľudskej duše. Inšpirovaný žalmista vidí šťastie v dôvernom spojení s Bohom keď sa osobne vyznáva: „*Ty si môj Pán. Pre mňa niet šťastia bez teba*“ (Ž 16, 2). V Novom zákone je prítomný termín μακάριος (*makarios*) – **blažený**, blahoslavený. Kristus vo svojej Reči na hore vyriekol osemkrát *makarioi* v paradoxných životných okolnostiach (porov. Mt 5, 3-11). Tento termín vyjadruje niečo viac ako predchádzajúci psychologický koncept. Podľa kardinála T. Špidlíka znamená byť si istý, že som na správnej ceste. Ten, kto putuje, sa niekedy cíti unavený, možno je hladný, často zmokne. Ale čerpá silu z toho, že sa blíži k domovu, a tak rád prijíma aj ťažkosti cesty.⁹ Blaženstvá sú akoby vizitkou opravdivého kresťanského života. Ich dodržiavanie je cestou ku svätosti a vrcholnej blaženosti. Biblia teda nepohrda ľudskými cestami hľadania šťastia, ale spresňuje, že bez ich transcendentnej dimenzie nemožno nájsť úplné šťastie. Takéto šťastie v biblickom zmysle sa nestráca ani pri smrti. Naopak: znásobuje sa.

Čo je teda skutočné šťastie? Objaviť zmysel každého vzťahu, každého dobra či veci a naplniť ich. Ale pozor! Tento zmysel si nemôže dať sám človek. Hneď by sme pri jeho určovaní upadli do individualistickej polohy. Spoločný a pravdivý zmysel ľudskému životu i každému vzťahu môže dať len Boh. To je skúsenosť mnohých blúdiacich a hľadajúcich. Mladý Augustín z Tagaste (†354 – 430) bol nadaný, mal kariérny postup, postupne bohatol a k tomu viedol rozkošnický život. Ale to ho neuspokojovalo.

⁹ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Liturgické meditace* cyklus A. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2006, s. 122.

Po úpornom hľadaní zmyslu a šťastia nakoniec našiel Boha a vyhlásil: „Stvoril si nás pre seba, Pane, a nespokojné je naše srdce, kým nespočívne v tebe.“ (*Confesiones 1,1*) Takéto chápanie šťastia sa nedá oklamať. Konečné šťastie človeka môže byť len v Bohu. Kristus to sformuloval ako testament takto: *Ako mňa miluje Otec, tak ja milujem vás. Ostaňte v mojej láske!* (Jn 15, 9) Za vrchol všetkých cností označuje Biblia lásku ako dar Boží. Kto stretne Boha a ostáva v jeho láske teraz v pozemskej dimenzii života, ostáva v nej aj po smrti. To je najvyšší zmysel života. Láska, ktorá nikdy nezanikne (porov. 1 Kor 13, 8). Nikto ju nemôže zrušiť, lebo pochádza z Boha, keďže sám Boh je $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ (*agapé*), láska. Iba človek sa jej môže zrieknuť či uzavrieť sa pred ňou. V tomto zmysle má pravdu taliansky spisovateľ T. Tasso, ktorý na otázku: kto je podľa neho najšťastnejší? odpovedal: Boh. A po Bohu? Šťastný je ten, kto je Bohu najbližšie.

Záver

„Cítíme sa unavení z každodennej jednotvárnosti života, z rutiny, z nudy, zo strachu o budúcnosť, z pocitu bezmocnosti. Už vlastne ani nevieme, čo by mohlo pozdvihnúť tú našu ‚blbú náladu‘, ktorá sa šíri ako mor a otravuje vzduch, ktorý dennodenne dýchame. Mladí – pokiaľ nechcú podľahnúť apatii pred obrazovkou počítača či televízora alebo sa neuspokoja s povrchnými a falošnými životabudičmi kedysi slávnej trojice sex-drogy-rokenrol – tak si neraz hovoria: ‚Poďme kamsi preč z tejto krajiny, možno inde to bude inak a lepšie.‘“¹⁰ Tento stav spoločnosti, naznačený nedávno najosvietenejším arcibiskupom C. Vasiľom SJ, nás v kontexte súčasnej každodennej pastorácie sekundárne inšpiroval k danej úvahe. Jej cieľom je priblížiť Božie pozvanie ku šťastiu pre každého hľadajúceho.

V konciacom Roku zasväteného života (2015) uvediem na záver takmer vlastnú skúsenosť, týkajúcu sa rehoľníkov. Ctih. sestry vincentky z kláštora v Brehove (o. Trebišov) chodili počas totality k obvodnej lekárke do mestskej nemocnice. Syn lekárky, považujúci sa za neveriaceho, bol spolužiakom môjho brata na gymnáziu. Raz bratovi ako aktívnemu veriacemu a znalému vecí položil otázku: Prečo sú sestričky, ktoré sa z času na čas objavujú v priestrannej čakárni pred vyšetrovnou mojej mamy, také šťastné? Obyčajne sa ľudia netrpezlivo mrvia, nadávajú, že musia čakať, ohovárajú lekárov, zdravotnícky systém, susedov... Ale ctih. sestry sa najprv ticho pomodlia. A potom ostávajú nákazlivo usmiate, spokojné, z očí im vyžaruje dobrota. Je to na prvý pohľad evidentné, že sú iné ako ostatní čakajúci. Určite to navonok hrajú, že sú také spokojné a šťastné.

¹⁰ VASIL, C.: Z homílieprednesenej 15. sept. 2015 na púti v Šaštine a odvysielanej v priamom prenose RTVS.

K týmto jeho postrehom dodajme: Áno, sú iné. Lebo našli vo svojom živote pravdivú odpoveď na otázku o šťastí.

Životný zmysel, cieľ i šťastie sa merajú podľa toho, ako ostávame v Božej láske. To je víťazný gól každého ľudského života, to je kľúč ku šťastiu, ktoré nič nemôže ohroziť. To je blažený prúd lásky, ktorý nesie človeka v každej situácii. Šťastie nie je v uspokojovaní potrieb. Skutočné šťastie je výsledkom procesu, ktorý je zároveň bolestivý a oslobodzujúci. Nešťastní ľudia hľadajú najrôznejšie narážky, ktoré neodpovedajú poriadku lásky, ale nasledujú popudy vášnivej vôle a unáhleného zmýšľania.¹¹ Naproti tomu šťastní ľudia sa prejavujú v osobnej spokojnosti, prajnosti iným, budovaní nádherných vzťahov s Bohom i bližnými. Tým zároveň šíria svetlo svojho života aj na iných.

Bibliografia

- AUGUSTÍN: *Confesiones*. Bratislava: Lúč, 1997.
- DIENER E., & BISWAS-DIENER, R.: *Happiness: Unlocking the Mysteries of Psychological Wealth*. New York: John Wiley & Sons, 2011.
- Sväté Písmo*. Rím: SÚSCM, 1995.
- ŠPIDLÍK, T.: *Liturgické meditácie cyklus A*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2006.
- ŠPIDLÍK T. – RUPNIK, I.M.: *Nové cesty pastorálnej teológie*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008
- VRABLEC, J.: *Aj ty hľadáš šťastie?*, Trnava: SSV, 1999, (ôsme vydanie).

Internetové odkazy

- TASR: *Čech prekonal rekord Eurojackpotu. Vyhrál 2,5 miliardy korún*
 In: <http://hn.hnonline.sk/svet-120/cech-prekonal-rekord-eurojackpotu-vyhral-25-miliardy-korun-765983>
- Dalajlamovy myšlenky*.
 In: <http://www.arcana.cz/texty/stesti/dalajlamovy-myslenky-o-stesti/>
- Kresťanstvo a východné náboženstvá*.
 In: <http://www.inky.sk/Viera/Farske/skola/1-26-Krestanstvo%20a%20vychodne%20nabozenstva.doc> VASIL, C.: Z homílie prednesenej 15. sept. 2015 na púti v Šaštine a odvysielanej v priamom prenose RTVS.
- In: <https://www.postoj.sk/5863/arcibiskup-cyril-vasil-najvacsie-nebezpecenstvo-je-strata-nadeje>

¹¹ ŠPIDLÍK T. – RUPNIK, I.M.: *Nové cesty pastorálnej teológie*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, s. 364.

Modlitba MANASSESA ako pseudoepigraf

MÁRIA KARDIS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The Prayer of Manasseh belongs to Jewish-Hellenistic prayers in which we cannot find knotting on Jewish –rabbinical or Christian tradition. As a prayer of faith in early Judaism it is individual penitential prayer. It is consider as one of the well known prayers of inter - testimonial literature. We do not have enough researches of early- Judaic hymns and prayers, what is more we cannot say about certain school or chronological research stages, however many of scientist have realised their researches of the individual inter-testimonial prayers as institutional prayers of Israel, which their goal is the reconstruction their original forms. On the basis of available literature of the subject, the study supposed to introduce historical-formal and literature analysis of the text OrMan, that show to us composition, literature and ideological specifics of this individual prayer belongs to the Second Temple period.*

Keywords: *Apocryphal literature. Penitential prayer. Prayer of Manasseh. Second Temple period.*

V kresťanstve pojem apokryfné spisy (*bibloí apókryfos*) dostáva špeci-
fický význam. Apokryfy majú veľký význam pre kresťanskú teológiu. Prob-
lém definície apokryfnej, či pseudoepigrafnej literatúry sa objavil v XVI.
stor., keď sa predstavitelia reformácie snažili poprieť historickú hodnotu
apokryfov. Definujú ich ako pseudoepigrafná literatúra, totiž termínom
„apokryf“ označujú deuterokanonické knihy. Prvotne „pseudoepigrafy“
určovali diela, ktoré boli falošne pripisované významnej osobe cieľom
zviditeľnenia ich autoritu a význam. Postupne sa významové zafarbenie
tohto termínu zväčšovalo a zároveň aj obsahovalo kolekciu židovských
a kresťanských spisov, ktoré boli napísané od I. stor. pred Kr. do I. stor.

po Kr., ktoré sa nedostali do kánonu.¹ Podľa R. Rubinkiewicza označenie pseudoepigrafická literatúra by náležite odovzdával charakter týchto diel, ak by neexistoval fakt, že v tomto období pseudonymita, pseudoepigrafia bola populárnym literárnym fenoménom využívaným aj v kanonických dielach.² Na druhej strane nie je isté, či pseudoepigrafia vystupovala ako obyčaj, kedy verejnosť vedela, že dané dielo nie je dielom starobylého autora, ale ich súčasníka, alebo či skrze pseudoepigrafu bola hľadaná akceptácia diela ako skutočne starobylého. Pravdepodobne pseudoepigrafia mala rôzne významy v priebehu času, na rôznych miestach a v rôznych kruhoch.³

Skutočnosť, že autori obdobia Druhého Chrámu uznávali autoritu Biblie ako východiskový bod umožňujúci využívanie termínov apokryfný alebo pseudoepigrafný v ich literárnych prácach. Veľký prínos v riešení otázky definície pseudoepigrafu – apokryfu vniesol J. H. Charlesworth. Pokúsil sa spojiť problém literárneho druhu s problémom datácie diel. Tvrdí, že pseudoepigrafy majú tieto spoločné črty: sú to diela judaistického alebo kresťanského pôvodu; pripisujú sa významným biblickým osobnostiam; odovzdávajú Božie posolstvo; často sa zakladajú na biblických rozprávaniach; boli napísané medzi II. stor. pred Kr. a II. stor. po Kr. K apokryfom Starého zákona môžeme zaradiť aj kresťanské diela, ak obsahujú elementy obdobia druhého Chrámu, popri židovských a kresťanských elementov môžu byť aj mimobiblické elementy.⁴

P. Sacchi potvrdzuje synonymitu pojmov *apokryf* a *pseudoepigraf*. Prijímajúc, že pseudonymita bola v tomto období častým javom, prikláňa sa k tradičnému definovaniu apokryf. Rovnako ako aj J. H. Charlesworth poukazuje na problematiku metodológie apokryfov.⁵ Podľa najnovších výskumov v oblasti apokryfov je nutné rozšíriť časový rozsah a to od IV. stor. pred Kr. do X. stor. po Kr. Zostali rozlíšené štyri chronologické etapy: a) predkresťanské diela, ktoré vznikli pred rokom 100 po Kr., keď sa kresťanstvo ešte nevyčlenilo z lona judaizmu (intertestamentárne apokryfy); b) židovské diela, ktoré vznikli po roku 100 po Kr. (židovské apokryfy SZ); c) judeokresťanské diela napísané v období po roku 100 po Kr. (kresťan-

¹ VASIL, C.: Z homílie prednesenej 15. sept. 2015 na púti v Šaštine a odvysielanej v priamom prenose RTVS.

² ŠPIDLÍK T. – RUPNIK, I.M.: *Nové cesty pastorální teologie*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, s. 364.

³ Porov. BERNSTEIN, M. J.: *Pseudepigraphy in the Qumran Scrolls: Categories and Functions*. In: *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. E. G. Chazon, M. E. Stone, Leiden, 1999, s. 1-2; VANDERKAM, J. C.: *Manuskrypty znad Morza Martwego*. Warszawa, 1996, s. 46.

⁴ RUBINKIEWICZ, R.: *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, s. 11-12.

⁵ BERNSTEIN, M. J.: *Pseudepigraphy in the Qumran Scrolls*, s. 3-4.

ské apokryfy SZ); d) diela neskoršie ako Talmud (stredoveké apokryfy SZ). Takéto delenie dovoľuje zachovať literárnu a historickú harmóniu apokryfov Starého zákona.⁶ Okrem toho zoznam apokryfov bol ešte doplnený spismi nájdenými v Qumran a Nag Hamadi.⁷

Ak berieme pod úvahy len apokryfné knihy Starého zákona, tieto diela patria do tzv. intertestamentárnej literatúry, do ktorej taktiež patria qumránske rukopisy, diela Filóna, diela Jozefa Flávia, spisy helenistického judaizmu, targumy a rabínske písma. Historická a doktrinálna hodnota týchto písiem je rôzna. Táto literatúra odzrkadľuje teologické ako aj etické otázky (problémy) prostredia v ktorom vznikli. Mnohé apokryfy obsahujú interpolácie alebo sú to kresťanské prepracovania. Apokryfy si nárokovali byť akceptované ako kanonické knihy a niektoré z nich takýto status získali⁸

Modlitba judaizmu obdobia Druhého Chrámu

Podľa Werline obdobie od 586 pr. Kr. - 70 po Kr. je z niekoľkých dôvodov vhodným historickým obdobím, ktoré slúži pre štúdium kajúcnych modlitieb. Po prvé, v porovnaní s deuteronomistickou tradíciou tieto modlitby sú originálne, čo je východným bodom štúdia. Po druhé, ak smerujeme až ku qumránskemu spoločenstvu, rabínska literatúra stanoví primárny pramenný materiál. Avšak rabínska literatúra je výrazne odlišná od spisov judaizmu Druhého Chrámu predovšetkým v oblasti literárnych foriem, svetonárovej orientácie, idey vlády a historicko-spoločenských podmienok. Interpretácia rabínskej literatúry je po metodologickej stránke obtiažna, predovšetkým v oblasti datácie rabínskych výpovedí. Z tohto dôvodu dátum zničenia Chrámu je jasným ohraničením štúdia literatúry obdobia Druhého Chrámu.⁹

Dôležitým prameňom v tomto kontexte sú spisy Jozefa Flávia. Napriek tomu, že on sám písal po grécky, veľmi dobre sa orientoval v židovských prameňoch a rabínskom prostredí; kládol dôraz na Spisy, židovské právo a homiletické, kazateľské spisy. Takýmto spôsobom zachováva idej

⁶ Tamtiež, s. xxiv-xxv.

⁷ Porov. SACCHI, P.: *Apocrifi dell' Antico Testamento*. Vol. 3, Brescia, 1997; CARSON, D. A.: *Pseudonymity and Pseudepigraphy*. In: *Dictionary of New Testament Background*. Vol. 4, ed. C. A. Evans, S. E. Porter, s. 861-864.

⁸ TRONINA, A.: *Apokryfy Starého Testamentu*, s. 19.

⁹ Od II. storočia existujú výkazy kanonických a apokryfných kníh. Medzi najdôležitejšie patria Stychometria Nikefora, Synopsa Svätého Pisma pseudoAtanáza, Elenchus 60 kníh, Apoštolské konštitúcie, Gelezjanský dekrét. Komplexné vydanie apokryfov v celku ako aj fragmentárne obsahuje 69 titulov. Porov. MEĎALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 116; RUBINKIEWICZ, R.: *Wprowadzenie do apokryfów Starého Testamentu*, s. 12; VANDERKAM, C. J.: *Manuskrypty znad Morza Martwego*, s. 44-52.

cudzích autorov, ktorí písali o Židoch. V neposlednom rade využil helenisticko-židovské pramene, prijímajúc tiež ich niektoré postavy. Reflektuje myšlienky a predstavy židovského prostredia „mudrcov“ aj keď jeho auditórium, ktorému prezentoval svoj materiál nebolo židovské. Obdobná situácia je s grécko-rímskymi učencami, ktorí diskutovali o Židoch, aj keď nemali v úmysle hlbšie pochopiť ich predstavy.

Ďalšou reprezentatívnou časťou židovsko-helenistických textov sú diela Filóna Alexandrijského a spis Múdrosť Šalamúna,¹⁰ ktoré reprezentujú prepojenie židovského obsahu a vybraných gréckych myšlienok. A ako už bolo vyššie spomenuté apokryfné spisy, ktoré neboli začlenené do židovského kánonu. Väčšina z nich má svoj pôvod v apokalyptickom prostredí, ktoré neodzrkadľuje názory a myšlienkové smery hlavného prúdu judaizmu. Do tejto skupiny patria spisy qumránskej sekty pri Mŕtvom mori, ktoré zohľadňujú len jeden určitý aspekt judaizmu Druhého Chrámu.

Bohužiaľ nemáme dostatočné výskumy ranožidovských hymnov a modlitieb, dokonca ani nemôžeme hovoriť o určitej škole, či chronologických etapách výskumov. Avšak mnohí súčasní odborníci realizujú svoje výskumy historických a filologických otázok individuálnych modlitieb na báze inštitucionálnych modlitieb Izraela, ktorých cieľom je rekonštrukcia ich originálnych foriem. Časť zo zachovaných hymnov a modlitieb raného judaizmu je analyzovaná metódami, ktoré sa využívajú pri štúdiu Žaltára.¹¹

Fakt, že veľká časť judeokresťanov sa považovala za plnohodnotných Židov, poukazuje skutočnosť, že kritériom tvorby a zrodu kresťanských kompozícií bol významný vplyv židovského myslenia, vnímania, vyjadrovania a foriem. Množstvo dostupného liturgického materiálu z obdobia raného judaizmu a nová metodológia ich výskumu, dnes ohromne zťažuje odborníkov v datácii a analýze všetkých doterajších prístupov a v následnej snahe o ich syntézu. Relatívne málo výskumov bolo realizovaných v otázkach literárnych druhov, kritických foriem, súvisu poetického štýlu kompozícií so Žaltárom, vzájomných podobností medzi jednotlivými hymnami, ódami a modlitvami ako aj ich používania a funkcií v kulte (v Chráme, či synagóge).¹²

¹⁰ MEDALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 115-119.

¹¹ WERLINE, R.A.: *Penitential Prayer in Second Temple Judaism. The Development of a Religious Institution*. SBL 13, Atlanta, Georgia, 1998. ISBN 0-7885-0325-1, s. 2.

¹² Prevažná časť odborníkov predpokladá, že toto dielo bolo od počiatku napísané v gréčtine. Rytmika prózy je dobre zachovaná v unciaľoch, preto gréckej verzii môžeme dôverovať a stanoví to bázu uznania jej literárnej jednoty. GILBERT, M.: *Wisdom Literature*. In: *Jewish Writing of the Second Temple Period*. Ed. M. E. Stone, Philadelphia : Fortress Press, 1984, s. 301-302.

Charlesworth ďalej zdôrazňuje, že je potrebné, aby tieto diela boli preskúmané vo svetle žalmov ako aj modlitieb neskorších kánonických textov, konkrétne podáva: žalm v Dn 2,20-23, Ž 110, modlitby v Dn 2,4-19, Ezd 9,6-15, Neh 1,5-11.

Potrebné je doceniť hodnotu týchto kompozícií, ktoré sú plné života a privátnosti (súkromia) a plné dôvery; týka sa to aj apokaliptických diel, ktoré zčasti poskytujú intímny (osobný) rozhovor s Bohom. Kodifikácia zákona pre mnohých Židov voviedla nepredvídateľné negatívne dôsledky – niektorých do legalistickej relígie, pre iných sa stala regulou „bol stvorený čas i kozmos, zostali ustálené stumuly pre modlitbu, prosby ako aj pre skúsenosť s Bohom a Jeho prítomnosťou v stvorení”.¹³

Analýza Modlitby Manasses

Následne bude predstavená historicko-literárna a formálno-obsahová analýza kompozície OrMan, ktoré umožnia získať jej podstatné špecifiká a modlitebné motívy.

Modlitba Manasses podobne ako Modlitba Jakuba a Jozefa patria medzi judeo-helenistické modlitby, v ktorých nenájdeme nadväznosť na judeo-rabínsku či kresťanskú tradíciu. OrMan ako modlitba vyznania ranného judaizmu (podobne ako Ezdra 9, Neh 9, Dan 9, Baruch 1,15-3,8, PsSal 9, CD 20,28-30, 1QS 1,24-2,1) je individuálnou modlitbou. Werline zdôrazňuje jej po-exilový pôvod. Je jednou z najznámejších modlitieb intertestamentálnej literatúry (pseudoepigrafnej literatúry SZ). Aj napriek mnohým paralelám s kanonickými knihami, jej najväčším atribútom je spôsob, akým prepája rôzne biblické motívy, tvoriac tak modlitbu, ktorá je neskôr používaná v liturgii.¹⁴ Je zároveň špecifická a odlišná vlastnou terminológiou, ktorá má formálny charakter, obsahom a prostredím. Ako individuálna modlitba je často prepájaná so Ž 51, medzi ktorými je radšej podobnosť tématická ako verbálna. Obe sa obracajú na Boha ako prejav vďaky kajúcnika za hojné zľutovanie, ktorý prináša vlastný hriech pred tvár Božej spravodlivosti s vďakou, že Boh ho zachránil a s prosbou o odpustenie tvrdého trestu Tento motív je častý v iných pokutných modlitbách až na použitie terminológie čerpanej z Ex 34,6, ktorej jazyk je častý v pokutných žalmoch a modlitbách, preto nemôžeme hovoriť o priamej literárnej závislosti so Ž 51.

¹³ CHARLESWORTH, J. H.: Jewish Hymns, Odes, and Prayers (ca. 167 B.C.E.- 135 C.E.). In: *Early Judaism and its Modern Interpreters* 2. Ed. R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, Philadelphia, Pennsylvania, 1986, s. 411-412.

¹⁴ CHARLESWORTH, J. H.: Jewish Hymns, Odes, and Prayers (ca. 167 B.C.E.- 135 C.E.). In: *Early Judaism and its Modern Interpreters* 2. Ed. R.A. Kraft and G.W.E. Nickelsburg, Philadelphia, Pennsylvania, 1986, s. 421-422.

Posúdenie pôvodu a použitia OrMan v ranom judaizme a kresťanstve je veľmi zložité vzhľadom na jej skorý výskyt v dvoch rozdielnych literárnych kresťanských kontextoch. Prvým je prítomnosť v ranokresťanských spisoch *Didascalia Apostolorum* a *Constitutiones Apostolorum*, druhým je zbierka ód ako dodatok knihy žalmov v niektorých gréckich manuskriptoch. Práve toto jej rozdielne situovanie (prostredie) odráža jej nejednoznačný status v súvislosti s liturgiou a Písmom, medzi prajavom kultu a poučením stúpencov. Rané kresťanstvo evidentne zdedilo mnoho liturgických úkonov z judaizmu, na základe čoho je možné predpokladať, že OrMan zohrala podobnú rolu v ranom judaizme akú mala aj po jej neskoršom začlenení do kresťanskej tradície. Vzhľadom na jej situovanie v týchto dvoch rozdielnych kontextoch, pochopenie jej prostredia a funkcií si vyžaduje samostatný prístup.¹⁵

Historicko-literárna analýza OrMan. Modlitba Manassesova (OrMan) je individuálna kajúcna modlitba pripisovaná Manassesovi (688-642), bezbožnému kráľovi Júdskeho kráľovstva, ktorý bol synom zbožného kráľa Ezechiáša (716-688). Manasses bol uväznený asýrskym kráľom v Babylónii, kde sa na sklonku svojho života obrátil, vyznáva svoje hriechy a vyznáva pred Bohom svoju ľútosť. Pôvod OrMan ako pseudoepigrafickej modlitby nie je možné pochopiť bez zmienok v biblických naráciách v 2 Krl 21; 24; 2 Krn 33. Text OrMan nespomína meno kráľa Manassesova, avšak nachádzame v nej historické alúzie týkajúce sa života Manassesova ako aj ťažkých podmienok zajatia, o ktorých text SZ nespomína (OrMan 10). Zámerom OrMan bolo doplniť informácie v spomínaných kanonických starozákonných spisoch a zároveň posilniť zdôvodnenie, prečo tento modlársky kráľ konajúci hroznú ohavnosť, o pokání ktorého nájdeme zmienku iba v 2 Krn 33 (v 2 Krl 21; 24, 3-4 nedájdeme o tom zmienku), dožil sa tak vysokého veku a zomrel pokojnou smrťou.¹⁶ Zo žánrovej stránky tento spis je kajúcny žalmom, má charakter individuálneho vyznania hriechov. Po stránke kompozičnej je podobná Ž 51; 25; 103.¹⁷

¹⁵ VAN DER HORST, P., NEWMAN, J.H.: *Early Jewish Prayers in Greek*. (CEJL); Berlin: Walter de Gruyter, 2008, s. 147-149.

¹⁶ DENIS, A. M.: La Prière de Manassé. In: *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*. Louvain -La- Neuve, 1996, s. 483 ; VAN DER HORST, P., NEWMAN, J.H.: *Early Jewish Prayers in Greek*. (CEJL); Berlin: Walter de Gruyter, 2008, s. 149-150.

¹⁷ H. Gunkel poukazuje na určité analógie OrMan s lamentáciami. H. L. Jansen tvrdí, z v psalmódii neskorého judaizmu vystupujú didaktické elementy, podobne ako to nájdeme aj v OrMan. V podobnom tóne je aj vyznanie hriechov v podobe formulácii JA (OrMan 12). Porov. SUSKI, A.: *Modlitwa Manassesova*, s. 205-207; CHARLESWORTH, J. H.: *Prayer of Manasseh*, OTP, vol. II, s. 625.

Grécka verzia OrMan bola zachovaná v preklade LXX a v Didascaliiach (*Didascalia Apostolorum*), ktoré sa neskôr stali súčasťou spisu Apoštolských konštitúcií (*Constitutiones Apostolorum*) (ConstAp 2, 22, 12-14 – tu sa OrMan nachádza ako súčasť histórie o Manassesovi). Od 5. stor. sa objavuje v mss LXX a v rôznych minuskulách. Alexandrijský kódex a niektoré grécke manuskripty LXX zaradzujú OrMan medzi Ódy. Sú to liturgické texty, ktoré grécke rukopisy SZ kvalifikujú ako dodatok k Žaltáru.¹⁸ Text OrMan v ConstAp je založený na citátoch z 2 Krn 33.¹⁹ Vulgáta v svojom texte neobsahuje túto kompozíciu, avšak OrMan je často prítomná v stredovekých manuskriptoch Vulgáty, kde je umiestnená priamo po texte 2 Krn.²⁰

Čas vládnutia júdskeho kráľa Manasses mal byť časom darovaným Bohom, čo sa však nedá zosúladiť s bezbožnosťou tohto kráľa. Dodatky v Krn mohli ovplyvniť kompozíciu OrMan, avšak nie je adaptáciou tohto textu. Ako uvádza Denis môže byť skomponovaná na základe starých tradícií, ktorých prvým svedkom mimo Biblie je Jozef Flávius. Tradícia prejavu ľútosti Manasses a obnova jeruzalemského kultu sa stala dominujúca a zostala vtelená do judeo-helenistickej OrMan. Analýza tejto modlitby preukazuje na vzory z biblických textov (Ž 96; 105; 116) a sylogizmy. Z toho vyplýva, že inšpirácia bola biblická, ale zároveň aj judeo-helenistická, na čo poukazuje vyjadrenie „Bože našich Otcov, Abraháma, Izaáka a Jakuba“ (OrMan 1) a aj motív priepasti medzi spravodlivými (jedná sa o patriarchov, ktorí nespáchali hriech) a hriešnikmi. Toto všetko poukazuje na to, že kresťanský autor Didascalii nebol autorom OrMan, ako to tvrdia niektorí odborníci.²¹ Autor OrMan musel pochádzať z judeo-helenistickej kultúry, pretože v tomto diele nie je žiadne prepojenie na judeo-rabínsku ani na kresťanskú tradíciu. Nemohol to byť ani autor Didascalii, pretože ten vovádza OrMan cez exorcizmus (ConstAp 8, 7, 5-6).²²

Samotný titul tejto kompozície „Modlitba Manasses“ pochádza z Didascalii a Alexandrijského kódexu. Rozšírená verzia titulu vystupuje v Žaltári z Zurichu a vo Vulgáte. Názov nachádza svoje potvrdenie v naráčii ConsAp.²³

¹⁸ SOUŠEK, Z.: Modlitba Menašeho. In: *Knihy tajemství a moudrosti III*, red. Z. Soušek, Vyšehrad, 1999, s. 152-153.

¹⁹ SUSKI, A.: *Modlitwa Manasses*. In: STV 20 (1982), s. 202. Podľa názoru niektorých autorov na aktuálnu formu OrMan mal vplyv ConstAp.

²⁰ RYLE, H. E.: *The Prayer of Manasses*. APOT, t. 1, s. 463.

²¹ DENIS, A. M.: La Prière de Manassé. In: *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*. Louvain –La- Neuve, 1996, s. 496.

²² DENIS, A. M.: La Prière de Manassé. In: *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*. Louvain –La- Neuve, 1996, s. 495-496.

²³ SUSKI, A.: *Modlitwa Manasses*. In: STV 20 (1982), s. 204-205.

V otázke jazyka diela, väčšina autorov sa domnieva, že OrMan bola skomponovaná v gréčtine, aj keď povstali hypotézy zastávajúce mienku o prvotnom jazyku semickom²⁴, popierajúc sa tvrdením Kronikára (2 Krn 33), že táto modlitba existovala počas jeho časov a legendy o Manassesovi inširovali autora diela.²⁵ Jednak gréčtinu potvrdzuje štýl diela, ktorý je slobodný, používa pomerne dlhé ale vyvážené vety, čo nenasvedčuje tomu, aby bol text prekladom, používanie typických gréckych slovných konštrukcií. Následne autorova znalosť LXX (OrMan 7 a JI 2, 13. Jon 4, 2; OrMan 10. 11. 14 a Ps 51, 1. 5. 6) a terminológie, ktoré je neobyčajne zriedkavé v preklade z hebrejského jazyky. Okrem toho, ako tvrdí Stone, duch OrMan je dokonale helenistický, nepoznaný pre neskoršiu rabínsku tradíciu, ktorá o OrMan nevie nič. Podľa A. M. Denisa tieto všetky argumenty potvrdzujú, že jazykom napísania mohla byť iba gréčtina.²⁶

Hoci sa táto modlitba nezachovala v žiadnych židovských spisoch, pravdepodobne aj tak bola napísaná helenistickým Židom. Poukazuje na to neprítomnosť špecifických kresťanských elementov, avšak spoločné paralely so židovskými modlitbami – Jozef a Asenat 12, helenistickými synagogálnymi modlitbami zachovanými v ConstAp 137,33-38 a verziou OrMan fragmentárne zachovanou v Qumran. Dôležitý je špecifický motív v OrMan 8, ktorý sa týka bezhriešnosti patriarchov. Stanoví paralelu s inými textami raného judaizmu (TestAbr 10, 13; TestIz 7, 1; Jub 23, 10; 35, 12). Predstavené paralely poukazujú na čas zrodu skladby, konkrétne osadzajúc ju do obdobia medzi rokmi 200 pr. Kr. – 100 po Kr.²⁷ Podľa J. H. Charleswortha skutočnosť, že doposiaľ v manuskriptoch Blízkeho Východu nebola nájdená žiadna hebrejská či aramejská verzia OrMan, dokazuje, že modlitba bola skomponovaná v gréčtine.²⁸

²⁴ Zástancami semitského originálu sú: R. H. Charles, C. C. Torrey. Naopak za gréckym originálom sú: Eissfeld, E. Kautzsch. B. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*, New York 1963, s. 152; STONE, M. E.: *Apocryphal Notes and Reading*. In: IOS 1 (1971), s. 127.

²⁵ RUBINKIEWICZ, R.: *Modlitwa Manassesesa*. In: *Apokryfy Starego Testamentu*. Warszawa, 1999, s. 129; CHARLESWORTH, J. H.: *Prayer of Manasseh*. OTP vol. II, s. 625-627; HVALVIK, R.: *Prayer of Manases*. In: *Dictionary of New Testament Background*, ed. C. A. Evans, S. E. Porter, vol. IV, InterVarsity Press, 2000, s. 822; SUSKI, A.: *Modlitwa Manassesesa*. In: STV 20 (1982), s. 205.

²⁶ STONE, M. E.: *Apocryphal Notes and Readings*, s. 127-128; DENIS, A. M.: *La Prière de Manassé*. In: *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*. Louvain –La-Neuve, 1996, s. 497.

²⁷ HVALVIK, R.: *Prayer of Manases*. In: *Dictionary of New Testament Background*, ed. C. A. Evans, S. E. Porter, vol. IV, InterVarsity Press, 2000, s. 822.

²⁸ CHARLESWORTH, J. H.: *Prayer of Manasseh*. OTP vol. II, s. 625-626; OSWALD, E.: *Gebet Manasses*, JSRZ IV, 1974, s. 5.

Na druhej strane odovzdávanie tradície gréckeho a sýrskeho textu nie je jasné, a preto nemôžeme s istotou tvrdiť, či originálnym jazykom kompozície bol grécky či semitský jazyk. Je zrejmé, že na kultúru raného judaizmu a tým aj na jazyk mala vplyv helenistická kultúra. Preto je tak obtiažné rozlíšiť medzi gréckym jazykom ako prekladom zo semitského jazyka a medzi gréckym jazykom, v ktorom tvoril helenistický Žid.²⁹

Ako už bolo vyššie spomenuté, OrMan je individuálnou kajúcnou modlitbou, ktorú je možné zaradiť medzi tzv. vyznania hriechov ako forma suplikácii. Vyznania hriechov sa sústreďujú na obrátení a pokáni. Teologický základ vyznania plynie zo zmluvy Boha s národom. Od samotných počiatkov Izrael praktizoval vyznanie hriechov tak v rozmere individuálnom, ale predovšetkých skupinovom (porov. Sdz 10, 10-15; 1 Sm 7, 5; 12, 10; Edz 9, 6-15; Neh 9, 5-37; Ps 106; Dn 3, 26-45; 9, 4-19; 1 QS I, 24 – II, 1; Ba 1, 15-3, 8).³⁰ B. Pius poukázal na podobnosť medzi podanými skupinovými vyznaniami hriechov a výrokmí súvisiacimi so súdnymi procesmi zmluvy tzv. *Rīb* (hebr. *rīb* – súdny spor, proces; je to druh starozákonej prorockej reči, ktorá sa stavbou a formou podobá súdnemu pokračovaniu medzi Jahve a Izraelom, v ktorom Jahve pripomína Izraelovi všetky dobrodenia a svoju priazeň a obžalúva ho z nevernosti a hriechov³¹). Je možné uznať, že modlitvy literárneho druhu vyznania hriechov vznikali z príležitosti obnovy zmluvy a zmierenia vyvoleného národa s Bohom.³²

OrMan nadväzuje na knihu 2 Krn; a preto sa datuje na IV.-III. stor. pred Kr. a z druhej strany pred vznikom Didascalii, v ktorých je text modlitby zachovaný, a to je III. stor. po Kr. Paralely modlitby s inými židovskými apokryfmi, najmä podobnosť s dodatkami ku knihe Dn a podobnosť jednotlivých sformulovaní a pojmov³³ poukazuje na to, že táto židovská modlitba bola skomponovaná v II.-I. stor. pred Kr. Niektorí považujú za dátum napísania modlitby obdobie Pompeja, iní obdobie Antiocha IV. Avšak žiadna z týchto verzii nie je istá. Otázka prostredia vzniku OrMan taktiež nie je jednoznačná. Vzniká otázka, či OrMan vznikla v diaspóre alebo v Palestíne. Analýza teologických pojmov modlitby poukazuje a koreluje viac s učením palestínskeho judaizmu, než s judaizmom v diaspóre.³⁴

²⁹ Tamtiež, s. 627.

³⁰ GOŁĘBIEWSKI, M.: *Modlitwa w Starym Testamencie*, s. 76-78; SUSKI, A.: *Modlitwa Manassesa*. In: STV 20 (1982), s. 204-206.

³¹ HERIBAN, J.: *Priručný lexikón biblických vied*. Bratislava, 1998, s. 891.

³² SUSKI, A.: *Modlitwa Manassesa*. In: STV 20 (1982), s. 206-207.

³³ Jest to pojęcie Bożej dobroci (w. 7, 11), Pan, Bóg sprawiedliwy (w. 8), kolana mego serca (w. 11), Bóg pokutujących (w. 13). Tamże, s. 627; DENIS, A. M.: *La Prière de Manassé*. In: *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*. Louvain –La- Neuve, 1996, s. 496.

³⁴ CHARLESWORTH, J. H.: *Prayer of Manasseh*. OTP vol. II, s. 628.

Analyzovaná modlitba nie je citovaná v žiadnej kanonickej knihe. Najpodstatnejšou paralelou je samozrejme už spomenutý text 2 Krn 33,11-19. V neskoršom období, na základe tejto narácie, OrMan bola skomponovaná ako individuálna lamentácia osobných hriechov spojená s intenzívnou prosbou o odpustenie. Je veľmi blízka k Žalmu 51, 25 a 103. Podstatné paralely medzi OrMan a Ž 51 sú nasledovné: zmienka o dedičnosti hriechu (51,5), kritika prinášania obiet (51, 16-19). Ďalšia súvislosť so žalmami je obsiahnutá v idey vzdávania Bohu ako Stvoriteľovi vesmíru vďaka podľa archetypu anjelských mocností (v. 5 – Ž 154, 5; v. 13 – Ž 103, 9; v. 15 – Ž 23, 6; 27, 4). Javné paralely nájdeme tiež medzi OrMna 2 a Gn 1, 1; OrMan 13 – Gn 19, 5, OrMan 7a – Jl 2, 13. Okrem všetkých uvedených paralel s kanonickými knihami, najdôležitejšou črtou OrMan je spôsob, ktorým prenikajú rôzne motívy biblického jazyka, vytvárajúc tým modlitbu, ktorá je neskôr používaná v liturgii.³⁵

Formálno-obsahová analýza OrMan. Je individuálnou kajúcnu modlitbou pozostávajúcou z pätnástich veršov. Štruktúrou sa podoba iným poexilovým modlitbám a modlitbám skorého judaizmu (porov. Dn 9, 4-19; Neh 9, 6-37; Tob 3, 2-6; OrAzar; Ba 1, 15-3, 8).³⁶ V tejto modlitbe môžeme vymedziť nasledovné časti:³⁷

- invokácia v. 1-4
- uznanie Božieho milosrdenstva v. 5-7
- vyznanie hriechov v. 8-10
- usilovná prosba o odpustenie v. 11-13
- prosba o milosť a záverečná doxológia v. 14-15.

Hymnická invokácia, chválospev (v. 1-4) je do značnej miery rozbudovaná. Začína sa pojmom Boha zmluvy s Izraelom (hymnickými titulmi v. 1), ktoré nadväzujú na Ex 3, 15 „Bože našich otcov, Abraháma, Izáka a Jakuba a ich spravodlivého potomstva”. Toto zvolanie nie je obmedzené len na potomstvo Abraháma; ma univerzálny charakter, ktorý sa objavuje neskôr vo verši 7³⁸. Pôvod hymnických titulov je judeo - helenistic-

³⁵ Tamtiež, s. 630; ZINK, J. K.: *The Use of the Old Testament in the Apocrypha*. Philadelphia, 1963, s. 132.

³⁶ HVALVIK, R.: Prayer of Manases. In: *Dictionary of New Testament Background*, ed. C. A. Evans, S. E. Porter, vol. IV, InterVarsity Press, 2000, s. 821; SUSKI, A.: *Modlitva Manasses*. In: STV 20 (1982), s. 206. Rozdiel medzi mini a OrMan spočíva v tom, že spomenuté modlitby sú kolektívnymi kajúcnyimi modlitbami. Niektorí exegéti tvrdia, že kolektívne vyznanie hriechov má svoj pôvod v slávnosti obnovy zmluvy.

³⁷ Takúto štruktúru prijímajú J. H. Charlesworth, A. M. Denis, R. Rubinkiewicz. Sú autori, ktorí prijímajú trojčlennú štruktúru OrMan.

³⁸ Vyjadrenie “ich spravodlivé potomstvo” týka sa patriarchov, ktorí sami sú spravodliví a sú otcami spravodlivého potomstva, ktoré nie je stotožnené s izraelským národom. SUSKI, A.: *Modlitva Manasses*. In: STV 20 (1982), s. 210.

ky³⁹. Autor modlitby prízvukuje jednotlivé atribúty Boha: je On Stvoriteľom vesmíru (v. 2) a je Bohom Mocným, pred ktorým sa všetko trasie (v. 4). Dôležitú úlohu zohráva tu „slovo“⁴⁰ a „moc Božieho mena“ (v. 3)

Druhá časť (v. 5-8) pokračuje vymenovávaním atribútov, vlastností Boha poukazujúcich na Jeho veľkosť a nevyhnutnosť prijatia, uznania Jeho milosrdenstva. Boh pomenovaný je ako Boh, ktorého veľkosť slávy je *neznesiteľná* a Jeho hnev nezadržateľný. Zároveň je Bohom obrovského zľutovania a milosrdných prisľúbení (v. 5-6). Jeho veľkosť vyplýva z toho, že On je „*Pánom Najvyšším, milosrdným a plným zľutovania, preukazujúcim ľútosť nad ľudskou biedou*“ (v. 7)⁴¹. Spomenuté verše sú nádherným obrazom hriešnika, ktorý v postoji skrušenia sa skláňa pred Veľkosťou Boha a uznáva Jeho milosrdenstvo. Spojenie termínov obrátenie a odpustenie znamená, že odpustenie zo strany Boha podmienené je pokáním hriešnika.⁴²

Vo veršoch 8-10 je obsiahnuté vyznanie previnení Manassesa. Táto časť textu sa začína od označenia Boha ako „*Boha spravodlivých*“ (v. 8a) v súvislosti s patriarchami. Autor modlitby kladie dôraz na vlastnú hriešnosť, ktorú dáva do protikladu s bezhriešnosťou patriarchov (v. 8). Vyznáva, že z dôvodu mnohých svojich neprávosti nie je hoden Božej milosti (v. 9), avšak na druhej strane je si vedomý, že Boh je milosrdný, milostivý a zľutúva sa nad človekom (v. 7). Zasa v. 10 opisuje situáciu, v akej sa nachádza Manasses (por. 2Krn 33, 11).

Po vyznaní previnení nasleduje naliehavá úpenlivá prosba o odpustenie (v. 11-13). Výrazne je predstavená aktuálna situácia kajúcnika. Formulácia „*zohýnam kolená svojho srdca doprosujúc sa Tvojej dobroty*“, ktorá je vyjadrením ľútosti a prosby. Od 12. Verša nasleduje výzva, zvolanie k Bohu: zhrešil som – prosím – odpusť mi – buď zhovievavý – nezatracuj ma – nevydávaj výrok (neodsudzuj ma). Vo verši 12b zvrät „*ja sám*“ má emfatický význam, čím chce autor zdôrazniť, že sám som hrešil, a preto sám poznám svoju vinu.⁴³

Záver modlitby má formu prosby o milosť Božej dobroty a o milosť spásy (v. 14). Kajúcnik za darované odpustenie prejavuje uistenie o trva-

³⁹ DENIS, A. M.: La Prière de Manassé. In: *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*. Louvain-La-Neuve, 1996, s. 496.

⁴⁰ Je to označenie pre slovo Boha, v takom význame sa nachádza aj v OdSal a Jn 1. Porov. CHARLESWORTH, J. H.: *Prayer of Manasseh*. OTP vol. II, s. 635.

⁴¹ Tieto verše vyjadrujú univerzálny tón modlitby. Avšak diskusia prebieha vókol v. 8; niektorí autori sú názoru, že verš sa týka patriarchov. Tamtiež, s. 628.

⁴² SUSKI, A.: *Modlitwa Manassesa*. In: STV 20 (1982), s. 212.

⁴³ Literárnou črtou je formulácia *kai nyn*, ktorou sa začína kajúcna prosba; čo sa nachádza aj i iných vyznaniach hriečov – napr. Dn 3, 33; 9, 15. SUSKI, A.: *Modlitwa Manassesa*. In: STV 20 (1982), s. 208, 214.

lom zvelebovaní Boha (v. 15a). Závěrečná doxológiá (v. 15b) oslavuje plnosť Božej slávy.

Interpretácia textu Modlitby Manassesesa

Zámerom modlitby je ohlásenie pravdy o Bohu, že je Bohom neustále pripraveným na odpustenie kajúcemu hriešnikovi, ktorý prejaví ľútosť nad svojimi hriechmi. Centrálna idea OrMan znie: Boj je Najvyšším Pánom, milosrdným, milostivým (v. 7), ktorý odpúšťa každému hriešnikovi, ktorý Ho prosí o odpustenie svojich hriechov (v. 11-13). Modlitba je dôverným vyznaním ľudského srdca. Predstavuje výraznú potrebu Božieho odpustenia a prijatia. Centrálné miesto v modlitbe zohráva ľútosť. Je to modlitba vychádzajúca zo skrušeného srdca.

OrMan ponúka dva obrazy – obraz Boha a obraz hriešnika. V predstavení obrazu Boha autor modlitby využíva mnohé tituly a atribúty Boha, s cieľom vyzdvihnutia Jeho veľkosti. On je všemohúcim Pánom, Bohom našich otcov Abraháma, Izaáka a Jakuba (v. 1); Bohom všemohúcim (v. 2); Najvyšším Pánom, milostivým, milosrdným a plným zľutovania, prejavujúcim ľútosť nad ľudskou biedou (v. 7); spravodlivým Bohom (v. 8a); Bohom kajúcnikov (v. 13). Súčasťou predstavenia obrazu Boha, autor vyzdvihuje silu Božieho slova a Božieho mena (v. 3). Toto je špecifikum judeo-helenistických ideí, v ktorých mala miesto syntéza múdrosti a slova, a slovo bolo stvoriteľskou prítomnosťou Boha, vďaka ktorej povstal svet.⁴⁴

Základom predstavenia obrazu hriešnika je postoj ľútosti, ktorý úprimne prejavuje voči Bohu. Motív ľútosti má centrálné miesto v modlitbe a charakterizujú ho štyri hlavné črty:

- uznanie nekonečnej Božej moci (v. 1-7b); pokorné vyznanie všetkých hriechov (v. 8-13); - pripravenosť odpustenia (v. 14); prisľub k životu v spravodlivosti a náležitému oslavy Boha (v. 15).⁴⁵

Záverom môžeme len konštatovať, že OrMan je dielom, ktorého autor predstavuje a akcentuje významnú pravdu, že Boh Jahve je Bohom blízky človekovi, ktorý počuje pokorný hlas kajúcneho hriešnika. Prítomné tituly a atribúty Boha umožňujú opísať osobný vzťah medzi Bohom a kajúcnyim človekom. Toto dielo stanoví pamiatku semitskej poézie raného judaizmu

⁴⁴ Wyjawienie imienia Boga jest samointerpretacją Jego samego, wypowiada o Jego władzy nad dziejami. Jego imię ma być pociechą dla ludzi, ponieważ przez wyjawienie swego imienia jest Bogiem bliskim dla tych, którzy go wzywają (por. Wj 20, 2; Ez 20, 5). Imię Boga jest duplikatem istoty Jahwe. Porov. GOUDERS, K.: Imię Boga; PEARDSLEE, W.A.: Logos. In: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa, 1999, s. 458-461, 491.

⁴⁵ CHARLESWORTH, J. H.: *Prayer of Manasseh*. OTP, vol. II, s. 629-630.

a zároveň pamiatku sily židovskej pobožnosti v období II. stor. pr Kr. – I. stor. po Kr.⁴⁶

Bibliografia

- BERNSTEIN, M. J.: *Pseudepigraphy in the Qumran Scrolls: Categories and Functions*. In: *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. E. G. Chazon, M. E. Stone, Leiden, 1999, s. 2-24.
- CARSON, D. A.: Pseudonymity and Pseudepigraphy. In: *Dictionary of New Testament Background*. Vol. 4, ed. C. A. Evans, S. E. Porter, s. 861-864.
- CHARLESWORTH, J. H.: Jewish Hymns, Odes and Prayers (ca. 167 B.C.E.- 135 C.E.). In: *Early Judaism and its Modern Interpreters 2*. Ed. R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg, Philadelphia, Pennsylvania, 1986, s. 411-436.
- CHARLESWORTH, J. H.: *Prayer of Manasseh*. In: *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origin. (OTP)*, Vol. II., Cambridge, 1985 OTP, vol. II, s. 625-640.
- DENIS, A. M.: La Prière de Manassé. In: *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*. Louvain –La- Neuve, 1996, s. 483-497.
- GILBERT, M.: Wisdom Literature. In: *Jewish Writing of the Second Temple Period*. Ed. M. E. Stone, Philadelphia : Fortress Press, 1984, s. 283-324.
- GOŁĘBIEWSKI, M.: *Modlitwa w Starym Testamencie*. Warszawa, 1996.
- GOUDERS, K.: Imię Boga; PEARDSLEE, W.A.: Logos. In: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa, 1999, s. 458-461, 491.
- HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava, 1998.
- HVALVIK, R.: Prayer of Manases. In: *Dictionary of New Testament Background*, ed. C. A. Evans, S. E. Porter, vol. IV, InterVarsity Press, 2000, s. 821-822.
- MEĐALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków, 1994.
- OSWALD, E.: *Gebet Manasses*, JSHRZ IV, 1974, s. 5.
- RUBINKIEWICZ, R.: Modlitwa Manasses. In: *Apokryfy Starego Testamentu*. Warszawa, 1999, s. 129-132.
- RYLE, H. E.: *The Prayer of Manasses*. APOT, t. 1, s. 612-624.
- SACCHI, P.: *Apocrifi dell` Antico Testamento*. Vol. 3, Brescia, 1997.

⁴⁶ Tamtiež, s. 631.

- SOUŠEK, Z.: Modlitba Menašeho. In: *Knihy tajemství a moudrosti III*, red. Z. Soušek, Vyšehrad, 1999, s. 152-155.
- STONE, M. E.: *Apocryphal Notes and Reading*. In: IOS 1 (1971), s. 127-128.
- SUSKI, A.: *Modlitwa Manassesesa*. In: STV 20 (1982), s. 201-215.
- VAN DER HORST, P., NEWMAN, J.H.: *Early Jewish Prayers in Greek*. (CEJL), Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- VANDERKAM, J. C.: *Manuskrypty znad Morza Martwego*. Warszawa, 1996.
- WERLINE, R.A.: *Penitential Prayer in Second Temple Judaism. The Development of a Religious Institution*. SBL 13, Atlanta, Georgia, 1998.
- ZINK, J. K.: *The Use of the Old Testament in the Apocrypha*. Philadelphia, 1963.

Od Darwina k „evo-devo“ - historické premeny evolučnej teórie

RADOVAN ŠOLTĚS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Thinking about the evolution theory is inherent to the pivotal person who is a British thinker and biologist Charles Darwin. However, there were many new knowledge since the Darwin's time in biology, that deeper developed the evolution theory and the added space with which the Darwin's time could not accomplish. Firstly, it was the development of a new science - genetics, which offered a more complex explanation of evolutionary change in living nature. At present a new discipline – epigenetics bases upon this knowledge, which pointed to other factors affecting the development of the phenotype and the possibility of epigenetics impact on evolutionary processes. Thus the knowledge arising from evolutionary theories offer a more comprehensive understanding of our world and necessarily put the questions of reconsideration of essentialist nature understanding.*

Keywords: *Charles Darwin. Evolution. Genetics. Epigenetics. Essentialism.*

Keď sa povie evolúcia alebo evolučná teória, zväčša nám pride na myseľ meno Charles Darwin (1809–1882), hoci termín „evolúcia“ (vo význame „vývoj“) zaviedol už skôr anglický filozof Herbert Spencer (1820–1903).¹ Je pravdou, že hovoriť o evolúcii v biológii nie je možné bez toho, aby sme nespomenuli Darwinovo meno. Na druhej strane je však častým omylom spájanie evolučnej teórie výlučne s darvinizmom, čo viedlo, ale aj v súčasnosti (zvlášť v sporoch medzi zástancami kreacionizmu a evolucionistami) vedie k mnohým nedorozumeniam týkajúcich sa vierohodnosti tejto teórie. Hneď na úvod chceme poznamenať, že evolúcia nie je Darwinov teoretický názor, ale vedecký fakt, ktorý má dnes v biológii všeobecné

¹ Porov. WUKETITS, F. M.: *Základy evoluční teorie*. Bratislava : Iris, 1997, s. 10.

uznanie. Problémom však je samotné vysvetlenie evolúcie. O to sa vo svojej dobe veľmi úspešne pokúsil práve Darwin, avšak ako to vo vede býva, postupom času pribúdali nové vedecké fakty a pozorovania, ktoré ukázali, že Darwinove vysvetlenie je len jedným z mnohých snáh vysvetliť evolúciu. Nemôžeme na tomto mieste podrobne analyzovať všetky súvislosti a argumenty, ktoré prispeli k dnešnému chápaniu evolúcie, ale aspoň v základných rámcoch načrtneme kľúčové východiská rozličných spôsobov, ktoré sa pokúšali o jej vysvetlenie.

Hoci je Charles Darwin kľúčovou postavou v dejinách kreovania evolučnej teórie všetko začalo trochu skôr. V podstate až do 18. storočia prevládal v západnom svete pevne zakorenený názor kopírujúci kresťanskú antropológiu a kozmológiu, ktorá sa inšpirovala aj filozofiou Platóna (427–347 p.n.l.) a jeho žiaka Aristotela (384–322 p.n.l.). Podľa Platóna je svet len odrazom dokonalého sveta *ideí*, ktoré sú akýmisi dokonalými „pravzormi“ všetkých vecí a existujú v samostatnom svete, ktorý je oddelený od nášho sveta.² V istom zmysle kresťanská tradícia (najmä Origenes a Augustín) nadväzujúc na novoplatonizmus (zvlášť na Plotina) použila tento koncept, ale idey nechápala ako samostatné vzory vecí, ale ako idey v Božej mysli, ktoré Boh slobodne tvorí a podľa nich stvoril aj tento svet. Stvorený svet je usporiadaný a dobrý a jeho centrom je človek, ktorý má voči ostatným stvoreniam celkom zvláštnu postavu a ktorému Boh dal stvorený svet ako dar, ktorý má zveľaďovať.³

Samotný Aristoteles bol pre kresťanskú tradíciu viac problematický (najmä jeho chápanie sveta ako uzavretého systému), avšak jeho metafyzické zdôvodnenie základných princípov vysvetľujúcich prírodu a náš svet bolo, predovšetkým skrze interpretácie Tomáša Akvinského, prijaté a zosúladené s kresťanskou náukou. Jednou s pomedzi kľúčových tém bol pre Aristotela *pohyb*, ktorý vedie k *zmenám* a to zmysle vzniku a zániku vecí (formálna zmena), zmeny kvantity, zmeny vlastností (kvalitatívna zmena) a zmeny pohybu. V istom zmysle je toto vysvetlenie možné použiť aj na vývoj v prírode.⁴ Aristoteles odmietol Platónov koncept *ideí* a nahradil ho pojmom *podstata* (*ousiá*), ktorá nie je mimo vecí, ale je *esen-ciou*, *formou* vecí, „lebo človek plodí človeka“ konštatuje Aristoteles a nie akási idea.⁵ Zároveň zdôraznil, že všetko je podriadené *účelnosti*, ktorá vyplýva z *formy* vecí – teda z toho, *kvôli čomu a čím má (vec) byť* vo svojej

² Porov. PLATÓN: napr. Faidon. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Bratislava : Iris, 1998, s. 309 – 310; Symposium. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 410 – 411.

³ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, čl. 293. Trnava : SSV, 1998.

⁴ Porov. RICKEN, F.: *Antická filosofie*. Olomouc : Nakl. Olomouc, 2002, s. 103.

⁵ Porov. ARISTOTELES: *Metafyzika*, 1070 A. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Bratislava : Iris, 2006, s. 397.

podstate (dokonalosti) „*lebo prírodné veci sú všetky tie, ktoré nepretržite pohybované nejakými vnútornými počiatkami dostávajú sa k určitému cieľu; z každého počiatku podľa druhu veci nevzniká čosi iné a čosi náhodné; pohyb vedie vždy k tomu istému.*“⁶ Podľa Aristotela sú teda všetky veci, aj živočíšne druhy, späté so svojou formou, ktorá je stála a predchádza vec v zmysle princípu, ktorý určuje, *čím vec je*, pretože „*každá podstata vzniká z niečoho rovnomenného.*“⁷ Preto Aristoteles veril, že živá príroda je zložená zo stabilnej, obmedzenej množiny druhov. Menia sa len sekundárne vlastnosti – *akcidenty*.⁸ Veci teda nemôžu jestvovať náhodne ani samy od seba, ale len pre nejaký účel, ktorý je vymedzený formou, podstatou veci. Preto je pre Aristotela „*nezmyselné neveriť, že niečo vzniká s nejakým cieľom.*“⁹

Silne prepracovaný koncept *esenciality* a *účelnosti* ako metafyzických princípov a z nich vyplývajúcej rozumnej usporiadanosti sveta bol vážnym problémom, na ktorý evolučná teória narazila. Spolu s náboženským presvedčením, že všetko bolo stvorené priamo Bohom pri vzniku sveta, ktorý sa podľa Biblie odhadoval na cca 6000 rokov, je pochopiteľné, čo v spoločnosti Darwinova teória vývoja v prírode vyvolala.

Možno by bolo na mieste ešte spomenúť, že nemennosť druhov mala vo vtedajšej dobe aj vedecký podklad v teórii Karla Linného (1707–1778), ktorý usporiadal známe druhy do rodov a druhov a bol presvedčený o ich nemennosti, ktorá mala mať pôvod v stvorení Bohom. Hoci neskôr pripustil istú možnosť zmeny v rastlinnej ríši, pre vyššie stupne živočíšnej ríše to neplatilo.¹⁰ Je však potrebné poznamenať, že mnohé nedorozumenia a konflikty vzišli ani nie tak z vedeckých objavov, ale z ich ideologického zneužitia na presadzovanie vlastného svetonázoru, ako intelektuálna zbraň k popretiu iných svetonázorov na sociálnej a politickej úrovni.¹¹

⁶ ARISTOTELES: Fyzika, 199 B. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina.*, s. 103 – 104.

⁷ ARISTOTELES: Metafyzika, 1070 A. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina.*, s. 397.

⁸ Porov. ARISTOTELES: Metafyzika, 1034 A. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina.*, s. 325 – 326.

⁹ ARISTOTELES: Fyzika, 199 B. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina.*, s. 104.

¹⁰ Porov. BROOKE, J. H.: *Veda a náboženstvo.* Bratislava : Kalligram, 2011, s. 243 – 245.

¹¹ Napríklad britský sociológ a filozof Herbert Spencer (1820–1903), aplikoval evolúciu, zvlášť ideu o „prežití najzdatnejších“, na vysvetlenie spoločnosti a tým sa stal jedným z viacerých priekopníkov tzv. *sociálneho darvinizmu*, ktorý nabral viac politicko-ideologický, ako vedecký smer. Porov. BROOKE, J. H.: *Veda a náboženstvo*, s. 301 – 308.

Je pravdou, že v súvislosti s teóriou evolúcie nachádzame isté zmienky, ktoré by sme mohli prirovnať súčasnému evolučnému vysvetleniu, už v predsokratovskom období. Pre zaujímavosť môžeme spomenúť napríklad výroky Anaximandra z Milétu (asi 610–546 p.n.l.), ktorý, podobne ako jeho učiteľ Táles, hovoril o vzniku prvých živočíchov vo vode a o tom, že človek vznikol pôvodne zo živočíchov iného druhu¹; alebo Empedokla (asi 490–430 p.n.l.), s ktorým sa spájajú nasledovné myšlienky: „*My (ľudia) a všetky ostatné telesá na zemi, [...] vznikli z tých istých prvkov, ktoré sa nezmiešali navzájom, ale ležia v malých čiastočkách vedľa seba a dotýkajú sa. [...] Tie isté základné prvky sa menia na vlasy, listy, na husté perie vtákov a šupiny, ktoré vznikajú na silných údoch. [...] Lebo všetko, čo bolo, je a bude, pochádza z prvkov; z nich vyrástli stromy, muži i ženy, divé zvieratá, vtáci a ryby, čo žijú vo vode, aj dlho žijúci bohovia, najviac uctievaní. Len tieto prvky sú a ako sem-tam krúžia, nadobúdajú veľmi odlišné tvary. Takúto veľkú zmenu vyvoláva ich vzájomné miešanie.*“² Samozrejme tieto pohľady boli skôr filozofickým názorom na vysvetlenie sveta³ a tak boli aj chápané vo filozofickej tradícii a preto sa im neprikladal príliš veľký význam pre vysvetlenie pôvodu sveta a druhov.

Stav vedy od 17. a zvlášť v 18. storočí však bol veľmi dynamický. Od čias Galilea Galileiho (1564–1642) sa začína príroda vysvetľovať skrze jazyk matematiky a zavádza sa meranie, ako základný metodologický prístup rodiacej sa exaktnej vedy. Napríklad objavy v oblasti astronómie (zvlášť interpretácie M. Kopernika, G. Galileiho, J. Keplera) viedli k prepracovaniu dovtedajšej kozmológie a interpretácie Biblie. Príroda sa tak stala predmetom skúmania a objavovania nových možností jej využitia. Kvantifikácia, analýza pozorovaných faktov a experiment zmenili pohľad na vysvetlenie sveta v oblasti vedy. Otázka zmyslu ostala vyhradená filozofii a teológii, zatiaľ čo vedecké skúmanie si kládlo otázky o vysvetlení pozorovaných javov. Do popredia sa teda prirodzene dostáva aj otázka: „*Ako vysvetliť takú mnohorakosť v prírode?*“.

Klasické vysvetlenia, postavené len na filozoficko-teologických premisách postupne ustupovali pred argumentmi vychádzajúcimi z pozorovania prírody. Začínajú sa objavovať teórie o možnosti istých zmien v prírode, ktorá bola dovtedy chápaná ako pevne usporiadaná (napr. Ch. Bonnet, L. Oken, I. Kant, E. Darwin, G.-L. L. Buffon). Problémom nebol len aktuálne jestvujúci počet druhov v našom svete, ale aj pribúdajúce fosílie druhov, ktoré už dávno vymreli. Mnohé tradičné vysvetlenia to pri-

¹ Porov. ANAXIMANDROS: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 60.

² EMPEDOKLES: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 135, 139.

³ Zároveň však môžeme povedať, že tieto vysvetlenia boli aj snahou vysvetliť svet nemytologickým spôsobom.

pisovali potope na základe biblického opisu, ale aj táto teória postupne strácala svoju silu. Mohli by sme spomenúť aj archeologické „objavenie“ Egypta a rozlúštenie staroegyptských hieroglyfov začiatkom 19. storočia (1822) francúzskym jazykovým géniom Jeanom-François Champollionom (1790–1832), ktoré odhalilo existenciu veľkej, starobylej a geograficky nie až tak vzdialenej civilizácie, ktorá koncept všeobecnej potopy, popisovanej v knihe *Genesis*, vôbec nepoznala. Vznikla dávno pred potopou a nedotknute sa rozvíjala aj v čase po nej. Champollion dostal od kráľa (dnes by sme povedali) grant pre bádanie priamo v Egypte len pod podmienkou, že ak objaví čosi, čo bude v rozpore s učením cirkvi, nesmie to zverejniť. Po návrate z Egypta do Paríža pravdepodobne na následky vyčerpania zomiera o osemnásť mesiacov. Niektoré poznámky z jeho denníka boli zverejnené až po jeho smrti.

Hypotézu, ktorá však mala zachrániť prvú kapitolu knihy *Genesis* predstavil Georges Cuvier (1769–1832) pod názvom *teória katakliziem*, ktorá hovorí o tom, že kedysi Boh stvoril na Zemi skupinu zvierat a rastlín, ale po nejakej dobe na nich poslal katastrofu a oni všetky vymreli. To sa niekoľkokrát opakovalo až do posledného stvorenia, do ktorého vložil Boh Adama a Evu, ako o nich píše Biblia. V istom zmysle sa táto myšlienka, samozrejme v modifikovanej podobe, objaví aj neskôr. Totiž s podobným, avšak neteologickým vysvetlením prídu v roku 1970 Jay Gould a Niles Eldrege, ktorí ho predstavujú ako *teóriu prerušovanej rovnováhy*, ale to zatiaľ nechajme stranou. Ani Cuvierovo vysvetlenie pochopiteľne neuspelo a postupne začalo prevažovať vysvetlenie, ktoré chápalo svet ako neustále sa meniaci a vyvíjajúci.

Je zaujímavé, že dôležitým východiskom pre vysvetlenie vývoja v živej prírode bol pohľad geológa Jamesa Huttona (1726–1797) a Darwinovho súčasníka a neskôr priateľa právnika zaoberajúceho sa geológiou Charlesa Lyella (1797–1875). Hutton prišiel s objavom, že mnohé veľké zmeny v prírode sú dôsledkom malých a veľmi pomalých zmien. Napríklad vyhlbenie kaňonu mnohoročným pretakaním vody. S podobnou myšlienkou označovanou ako *gradualizmus* prichádza Lyell, ktorý taktiež hovorí o tom, že nepatrné a veľmi pomalé geologické procesy môžu počas dlhej doby vyústiť do veľkých a podstatných zmien. To vysvetľuje celú geologickú históriu Zeme. To však predstavovalo ďalší protiargument k tradičnému vysvetleniu nemenného sveta, ktorého vek sa podľa Biblie odhadoval na niečo cez 6000 rokov, s čím Lyell nesúhlasil. Odmietal myšlienku postavenú na biblických argumentoch, že život vznikol v podstate len nedávno a navyše geologické zmeny Zeme si vyžadovali čas⁴ a ten podľa

⁴ Dnes už moderná geológia hovorí aj o rýchlych zmenách spôsobených napríklad prírodnými katastrofami alebo zemetraseniami. Lyell hovoril len o veľmi pomalých

Lyellovho názoru prekračoval aj odhad matematika a prírodovedca G.-L. L. Buffona (1707–1788), ktorý podľa pokusov s ochladzovaním žeravých kovových guli⁵ vypočítal vek Zeme na takmer 75 000 rokov, ale aj tak mal podozrenie, že čas chladnutia mohol byť dlhší.⁶ To bol veľmi dôležitý údaj, ktorý prispel k sformovaniu evolučnej teórie (pretože podľa Darwina si evolúcia vyžadovala veľmi dlhý čas) a rovnako spôsob vysvetlenia geologických zmien a mnohorakých geologických útvarov Zeme sa stal inšpiráciou pre vysvetlenie živej prírody: *Ak sa vyvíja neživá príroda, prečo by sme sa podobným spôsobom nemohli pozrieť na živú prírodu?*

Vysvetlenie evolúcie živej prírody však neprináleží len Charlesovi Darwinovi. Už v roku 1802 odpublikoval prvú celistvú teóriu evolúcie života známy Francúz Antoine de Jean-Baptista Lamarck (1744 – 1829). Lamarck sa preto často označuje aj ako prvý evolucionista, pretože zverejnil dobre doloženú myšlienku o evolučnom vývoji živočíšnych druhov. Zastával pritom „*hypotézu transmutácie*“, teda stanovisko, že vznik nových druhov je daný ich prispôbovaním sa podmienkam prostredia a znaky získané individuálne z tejto interakcie sa odovzdávajú dedične. Prispôbovaním sa jednotlivcov v prostredí a ich adaptáciou sa postupne, krok za krokom, mení jednotlivec a tieto zmeny sa prenášajú na potomstvo. Lamarck zmeny podmienené prostredím vysvetľoval životnou silou – *fluidom*, ktoré sa prostredníctvom cvičenia koncentruje v určitých častiach tela a stimuluje tam vznik nového orgánu. Fluidum niekedy stotožňoval s elektrinou, inokedy s nervovým fluidom živočíchov. Typickým príkladom, ktorý sa s Lamarckovým vysvetlením spája sú žirafy, ktoré mali byť potomkami ich krátkokrkých predkov – tzv. okapi. Ich krátky krk sa údajne predĺžil tým, že sa neustále natahovali za potravou v korunách stromov, čo spôsobilo jeho postupné predlžovanie, ktoré sa prenášalo na potomkov v ďalších generáciách. Táto teória vyzerala veľmi sľubne a navyše mala v sebe istú logiku. Takto to predsa funguje v našom živote. Ak chceme získať nejakú vlastnosť musíme ju precvičovať, až si ju nakoniec osvojíme, a to platí, ako na fyzickej (napr. šport), tak aj na morálnej (čnosti) a intelektuálnej úrovni (vedomosti). Napriek tomu sa Lamarckova predstava nepresadila, pretože dedičnosť individuálne získaných vlastností sa biologicky nepotvrdila. Zjednodušene povedané, Lamarck netrafil mechanizmus evolúcie, hoci v súčasnosti môžeme hovoriť o istom „neolamarckizme“, ktorý opäť zdôrazňuje, že vývoj organizmov a ich zmeny sú

zmenách a ešte netušil o pohybe tektonických dosiek Zeme.

⁵ S teóriou, že Zem bola na počiatku žeravou guľou zo železa, ktorá sa pomaly ochladzovala a preto jej vek musí byť minimálne 50 000 rokov prišiel už I. Newton, ktorý to spomína vo svojom diele *Principia* (1687).

⁶ Porov. LIVIO, M.: *Geniální omyly – Od Darwina k Einsteinovi*. Brno : CPRESS, 2014, s. 70.

podmienené aj prostredím. To je však vysvetľované na pozadí genetiky. Idea vplyvu prostredia na evolúciu organizmov je síce správna, ale nie cez akési fluidum a priamo, ako si to Lamarck predstavoval.⁷

Lamarck však nebol jediným mysliteľom, ktorý sa pokúsil vysvetliť mnohorakosť druhov a vývoj v živej prírode. Súčasne o istej vývojovej teórii vyšla v roku 1844 anonymne kniha škótskeho vydavateľa Roberta Chambersa (1802–1871) pod názvom „*Stopy prírodnej histórie stvorenia*“, ktorá vyvolala v danej spoločnosti veľký škandál. Po Darwinovej knihe vydal knihu s názvom „*Dôkazy o mieste človeka v prírode*“ (1863) Darwinov priateľ Thomas H. Huxley (1825–1895), ktorý už do evolučnej schémy začlenil aj človeka.

V tom istom v roku ako Lamarck odpublikoval známe dielo „*Filozofia zoológie*“ (1809) sa narodil Charles Darwin a o 14 rokov neskôr jeho krajan Alfred Russel Wallace (1823–1913), ktorý zohral vo vývoji evolučnej teórie rovnako dôležitú úlohu. Obidvoch navyše ovplyvnilo⁸ čítanie spisu anglikánskeho pastora a ekonóma Thomasa R. Malthusa (1766–1834) o ľudskej populácii bojujúcej o obmedzené zdroje. Malthus tvrdil, že každá populácia rastie geometrickým radom, avšak prostriedkov k obžive pribúda len lineárne – aritmeticky, čo spôsobuje, že z populácie nevyhnutne prežije len časť potomstva a to najživotaschopnejšieho. To sa stalo pre Darwina aj Wallaca kľúčom k teórii, ktorá sa nakoniec v biológii presadila. Zaujímavosťou je, že hoci dnes hovoríme o Darwinovej teórii, správne by sme mali hovoriť skôr o Darwinovo-wallacovej teórii, pretože obaja myslitelia, v podstate nezávisle na sebe, ponúkli podobnú teóriu evolúcie, založenú na *prírodnom výbere*.⁹ Údajne, keď Darwin obdržal od Wallaca, ktorý sa zaoberal zbierkami hmyzu v Brazílii a neskôr v Indonézii, v roku 1858 list, v ktorom popísal svoju predstavu evolúcie, ktorej hybným mechanizmom je dnes známy „*prírodný výber*“, Darwin sa pošťazoval Lyellovi: „*Nemohol z mojej chystanej práce urobiť lepšiu abstrakt.*“¹⁰

Wallacov objav, ako aj podnet od Lyella, viedol Darwina k tomu, že v roku 1859 konečne vydal knihu „*O vzniku druhov prírodným výbe-*

⁷ Porov. KOVÁČ, V.: *Pánom života je čas*. Bratislava : Vyd. Marenčin PT, 2007, s. 141 – 142.

⁸ V súvislosti s ovplyvnením Darwina zohrával pravdepodobne nezanedbateľnú úlohu aj jeho starý otec Erasmus Darwin, ktorý evolúciu spomína aj vo svojom diele *Zoonomia*, kde uvádza, že sa všetko vyvinulo z mäkkýšov. Darwin toto dielo dobre poznal. Hoci je zaujímavé, že Darwin sa otvorene k nemu nehlási.

⁹ Termín „*prírodný výber*“ súvisí s výrazom „*prežitie najzdatnejších*“, ktorý pochádza od filozofa Herberta Spencera. Ten poskytol Darwinovi pre evolučnú problematiku širokú filozofickú základňu, na ktorú Darwin nadviazal. Porov. WUKETITS, F. M.: *Základy evolučnej teórie*, s. 28.

¹⁰ Zdroj: VÁCHA, M. O.: *Návrat ke Stromu života. Evoluce a křesťanství*. Brno : Cesta, 2005, s. 58.

rom“, kde predstavil vývojovú koncepciu, ktorá znamenala vážnu zmenu vo vývoji prírodných vied, ako aj filozofie. Vo vedeckej komunite to bolo pomerne rýchlo prijaté, ale v občianskej, ako aj v náboženskej spoločnosti to vyvolávalo skôr kritické reakcie. Neskôr vydal knihu „*Pôvod človeka a pohľadný výber*“ (1871), v ktorej aplikuje evolučnú teóriu na človeka.

Tomuto dielu však prechádzal dlhoročný Darwinov výskum, ktorý, ak sa tak dá povedať, započal v roku 1831, kedy sa ako 22 ročný zúčastnil plavby na lodi *Beagle*, ktorá mala za úlohu zmapovať predovšetkým pobrežie Južnej Ameriky. Na túto plavbu si zobral aj knihu od Lyella „*Základy geológie*“, ktorého pohľad si Darwin sám overil cez svoje pozorovania. Plavba sa pretiahla na päť rokov, počas ktorých Darwin, zvlášť na ostrovoch Galapágy¹¹, zozbieral množstvo materiálu a aktívne sa venoval geologickým pozorovaniam. Pravdepodobne už počas plavby začal formulovať, čo asi v hrubých obrysoch chce napísať a vytvoril základné tézy chystanej knihy, ale až podrobný, teoretický výskum zbierok doma v Anglicku počas nasledujúcich 20 rokov povedie k publikovaniu jeho evolučnej teórie. Okrem toho sa opieral o vtedy známe, ale aj ním objavené fosílné záznamy, morfológiu a biogeografiu. Na základe toho prišiel k záveru, že ako na úrovni druhov, tak aj vôbec v celej ríši živých organizmov môžeme sledovať istú líniu, ktorá nás privádza k *spoločnému predkovi*. Rôznorodosť populácii na úrovni mikroevolúcie, týkajúcej sa samotných druhov, ale aj makroevolúcie tak Darwin vysvetlil *teóriou prírodného výberu*. Rozšíril Malthusov pohľad o dva aspekty a to, že ak v populácii vzniknú rozdiely, tak tie výhodné z nich určia, ktorí jedinci zanechajú viac potomstva a po druhé – rozdiely spôsobené výhodnými odchýlkami sa rozšíria v budúcom pokolení.¹² Toto Darwinove vysvetlenie dnes nazývame aj *teóriou variačnej evolúcie*.¹³

V tejto teórii ide predovšetkým o to, že v každej generácii vzniká množstvo premenlivosti. Darwin v tejto súvislosti hovoril o *náhodných variáciách – mutáciách*, ktoré vznikajú medzi členmi populácie. Odchýlky sa potom môžu prejaviť aj navonok, ako napríklad nejaké zvýhodnenie pri zaobstarávaní si potravy, pri úteku pred predátorom, pri účinnejšom

¹¹ Súostrovie Galapágy (18 sopečných ostrovov) zohralo vo vývoji evolučnej teórie významnú úlohu, pretože ide o súostrovie, ktoré je vzdialené asi 1000 km od Ekvádoru vo východnej časti Tichého oceánu. Vzhľadom k tejto veľkej vzdialenosti a izolovanosti od juhoamerickej pevniny sa tu vytvorili mnohé jedinečné živočíšne druhy. Často sú v súvislosti s Darwinom spomínané jeho zbierky na ostrovoch žijúcich piniek, ktoré sa podľa výskytu na tom-ktorom ostrove prispôbili ekologickému prostrediu a delia sa až na trinásť druhov, ktoré sa odlišujú napríklad formou zobáka podľa toho, k akej forme stravy majú prístup. Porov. WUKETITS, F. M.: *Základy evolučnej teórie*, s. 69.

¹² Porov. HŘÍBEK, T.: Darwinismus a formy kreacionismu. In: *Z evolučného hľadiska. Pojem evoluce v súčasnej filozofii*. Praha : Filosofia, 2011, s. 22 – 25.

¹³ Porov. MAYR, E.: *Co je evoluce*. Praha : Academia, 2009, s. 111 – 112.

rozmnožovaní sa a pod. Postupom času prežijú iba tí jedinci, ktorí sú najviac prispôsobiví životu v danom prostredí a tieto svoje dedičné vlastnosti predávajú nasledujúcim generáciám. Takéto odchýlky (nami cenené vlastnosti, ktoré sa objavujú u niektorých zvierat) využívajú aj šľachtitelia hospodárskych zvierat a pestovatelia rastlín a krížením najzdatnejších jedincov alebo jedincov s vlastnosťou, o ktorú nám ide, „umelo“ vytvárajú nové skupiny v rámci druhov. Aj pre túto všeobecne prijímanú skúsenosť a prax Darwin začína svoj spis „*O vzniku druhov prírodným výberom*“ témou o šľachtení domácich zvierat. Jeho teória teda vychádza z predpokladu, že vďaka určitej kombinácii vlastností sú jedinci s najväčšou pravdepodobnosťou prežitia a reprodukcie najlepšie prispôsobení prežitiu. Tieto odchýlky teda spôsobujú variabilitu živých organizmov a dedične sa odovzdávajú. Avšak výber, ktorý druh prežije, sa uskutočňuje v neustálom boji o život, kde sa presadzujú tie druhy, ktoré sú životaschopnejšie v danom prostredí a podmienkach. Živočíšne druhy, ktoré sú neprispôsobivé, či nejakým spôsobom znevýhodnené v podmienkach prostredia alebo sú slabšie, vymierajú. Sám to opisuje nasledovne:

„Ak za meniacich sa podmienok vykazujú organizmy individuálne rozdiely v takmer každej svojej časti, o čom sa nedá pochybovať, a ak kvôli množeniu každého druhu geometrickou radou dochádza v nejakom období života, ročnom období či v nejakom roku k drsnému boju o prežitie, o čom sa určite nedá pochybovať, potom by to bola naozaj krajne podivná skutočnosť, ak uvažujeme o nekonečne zložitých vzťahoch všetkých organizmov k sebe navzájom a k životným podmienkam, ktoré spôsobujú, že je im prospešná nekonečná rozmanitosť v stavbe, telesnej sústave a spôsobe života, keby sa nikdy nevyskytla žiadna odchýlka užitočná pre samotné organizmy, keď sa ich vyskytlo toľko užitočných pre človeka. Ale pokiaľ sa užitočné odchýlky u niektorých jedincov vyskytujú, budú mať títo jedinci istotne najväčšiu šancu na úspech v boji o prežitie a vďaka vplyvnému pôsobeniu dedičnosti budú smerovať k plodeniu rovnako zvýhodnených potomkov. Tento princíp zachovania či prežitia silnejšieho som nazval prírodným výberom. Prírodný výber vedie ku zdokonaleniu každého organizmu vo vzťahu k jeho organickým i neorganickým podmienkam života a následne vo väčšine prípadov i k tomu, čo je možné chápať ako postup vo vývoji celého organického rebríčka. Nízke a jednoduché formy života však zostávajú dlho nemenné, ak sú pre svoje jednoduché životné podmienky dobre prispôsobené.“¹⁴

¹⁴ DARWIN, CH.: *O vzniku druhů přírodním výběrem*. Praha : Academia, 2007, s. 151 – 152.

Najväčší problém, však nastal vo vysvetlení príčiny odchýlok, teda premenlivosti v populácii. Darwin síce popísal evolúciu z hľadiska prírodného výberu, ale nedokázal dobre vysvetliť¹⁵, čo je zdrojom premenlivosti. Mechanizmus dedičnosti a premenlivosti prostredníctvom *génov* vtedy ešte nebol známy. Významne sa o to pričínal až brneský augustiánsky mních Johann Gregor Mendel (1822–1884), ktorý na pokusoch s hrachom dokázal, že dedičné vlastnosti sú záležitosťou génov. Ako to už neraz býva, hoci svoju prácu odpublikoval v roku 1865, dostalo sa jej pozornosti a uznania na vedeckej pôde až po jeho smrti v roku 1900, kedy môžeme hovoriť o vzniku novej vedy – *genetiky*.¹⁶ Neskoršie spojenie Darwinovej teórie a genetiky viedlo v biológii k vytvoreniu smeru *neodarwinizmus*.

Aj kvôli mnohým neznámym faktom v čase Darwina nešlo o jednotný pohľad na vysvetlenie evolúcie, ale išlo o niekoľko teórií vysvetľujúcich evolúciu, ktoré sa v istých bodoch dostávali aj do protikladov. Napríklad aj Wallace sa od Darwina dištancoval v aplikácii evolúcie na človeka, ktorý bol podľa neho disponovaný pre filozofiu, morálku, umenie, humor, hudbu, matematiku a pod. až zásahom Božím do stvorenia a nielen prírodným výberom, čo človeka po duševnej stránke oddeľuje od ostatných živočíchov. Pre Darwina rozdiel medzi živočíchmi a človekom je v podstate len kvantitatívny.¹⁷ Podľa Mayra môžeme hovoriť minimálne o troch odlišných prúdoch označovaných ako *transmutacionizmus*, *lamarkizmus* (transformizmus na základe vplyvu prostredia) a *teleologický transformizmus* (finalizmus).¹⁸

Všetky tieto tri teórie vychádzajú z *esencializmu*, teda z presvedčenia, že v prírode sú samostatné oddelené triedy, ktoré označujeme ako prirodzené druhy. Táto teória, ako sme už spomínali, vychádza z metafyzickej filozofickej koncepcie, podľa ktorej, či už u Aristotela alebo aj podľa výkladu inšpirujúceho sa Bibliou, sú druhy nemenné. Ranní preddarwinovskí evolucionisti tak prepojili evolúciu s oslabenou verziou esencializmu, čo viedlo k spomínaným trom esencialistickým teóriám evolúcie:

- **Transmutacionizmus** hovorí o tom, že vzhľadom k stálemu (esenciálnemu) charakteru druhu zmena k novým typom nemô-

¹⁵ Darwinove vysvetlenie dedičnosti sa viazalo k dnes prekonanej teórii pangenézy, podľa ktorej v tele organizmov kolujú čiastočky, tzv. „gemule“, ktoré sú aj v pohlavných bunkách a pri oplodnení sa zmiešajú, čím sa potomok stane zmesou rodičovských vlastností. VÁCHA, M.: *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis*. Brno : Cesta, 2014, s. 127.

¹⁶ Porov. VÁCHA, M. O.: *Návrat ke Stromu života. Evoluce a křesťanství*, s. 96.

¹⁷ Podrobne tieto rozdiely a príbuznosti Darwin analyzuje v knihe „*Původ člověka a pohlavný výber*“ (1871). V češtine vyšla v dvoch samostatných častiach. V časti pod názvom „*O pôvode člověka*“ je táto téma rozanalyzovaná v tretej kapitole od strany 81. Porov. DARWIN, CH.: *O původu člověka*. Praha : Academia, 2006.

¹⁸ Porov. MAYR, E.: *Co je evoluce*, s. 103 – 109.

že prebiehať pozvoľne, ale nový typ môže vzniknúť len okamžitou „mutáciou“ alebo „saltáciou“ (preskokom). Výsledok mutácie spôsobuje náhly vznik novej kategórie druhu. Táto teória mala spočiatku veľmi silnú podporu.

- **Transformizmus** kladie dôraz na vplyv *zmien v prostredí*. Stal sa známy aj ako *lamarkizmus*. Typ sa v priebehu času a vplyvom prostredia mohol transformovať, avšak v ktoromkoľvek danom okamihu bol zásadne nemenný. Tomuto typu sme už venovali pozornosť na predchádzajúcich stranách.
- **Teleologický transformizmus**, známy aj ako *finalizmus*, vychádza z predpokladu, ktorý popísal už Aristoteles v súvislosti s účelovou príčinou každej substancie. Podľa tejto teórie má živý svet sklon pohybovať sa ku stále väčšej dokonalosti. Transformácia druhov je daná akousi vnútornou hybnou silou. Spomedzi troch spomínaných išlo o najslabšiu, skôr filozoficky orientovanú, teóriu.

Spomínané teórie však nedokázali dostatočne vysvetliť pozorované javy v prírode. Žiadna sila (esencia), ktorá by bola zodpovedná za stálosť druhov sa nepotvrdila. S riešením prišiel práve Darwin predstavením *teórie variačnej evolúcie*. Podľa nej vývoj nie je určený nejakým (apriórny) zákonom, ale dochádza k nemu „náhodne“¹⁹. V prírode teda nevládnú žiadne účelové príčiny. Účelnosť evolučných produktov je skôr dôsledkom kauzálnych pôsobiacich príčin a to je stredobodom pozornosti evolučných skúmaní.²⁰

To samozrejme prinieslo ako filozofické, tak aj teologické dôsledky, pretože Darwin sa definitívne rozišiel s esencialistickým výkladom sveta a kľúčovým sa preň stáva jedinec, ktorý je neopakovateľný. Aj dvojvaječné dvojčatá nie sú rovnaké. Z esencialistického pohľadu je kľúčovou *podstata* (esencia prípadne substancie), ktorá je základom toho, čo ozna-

¹⁹ Termínu „náhodný“, v súvislosti s prírodným vývojom, treba rozumieť v kontexte hraníc vymedzených prostredím, internými selekčnými mechanizmami a epigenetickými procesmi. Nejde teda o ľubovoľnú „náhodu“ – človeku napríklad nenarastá len tak náhodne krídla. Takáto naivná interpretácia „náhody“ v evolúcii zaznieva často z úst krajných odporcov evolúcie z radov kreacionistov ako argument proti evolúcii. Franz Wuketits tento problém sformuloval nasledovne: „*Evolúcia nie je ani produktom úplnej neplánovitosti, ani vopred danej zákonitosti – je výrazom zákona i slobody.*“ WUKETITS, F. M.: *Základy evoluční teorie*, s. 106.

²⁰ Účelnosť (teleológia) v prírode, ktorú predpokladali už Platón a Aristoteles a po nich stredoveká kresťanská filozofia, sa postupne nahradila tzv. *teleonómiou* čiže zdanlivou účelnosťou. Pokusy o obnovenie teleologického myslenia sú v dnešnom filozofickom a prírodovedeckom diskurze skôr ojedinelé. Porov. SPAEMANN, L.: *Účelnost jako filozofický problém*. Praha : Oikymenh, 2004.

čujeme ako druh, avšak pre populačné myslenie je druh len abstrakciou a istým jazykovým vyjadrením podobnosti, nie esenciálnou štruktúrou, tá je v podstate neustále sa meniaci. Zaiste aj v biológii definujeme všeobecne *druh* ako stálu, od ostatných typov oddelenú populáciu, ktorá je schopná sa medzi sebou krížiť a dáva vznik novým plodným potomkom, ale ide len o definovanie, ktoré sa vzťahuje k istým aktuálnym vlastnostiam populácie, ale nie ako uzavretý systém.²¹ Druhovosť nie je daná esenciálnym princípom, ale genofondom individuí, ktoré predstavujú *rozmnožovacie spoločenstvá*.²² Ak by sme to chceli označiť za esenciu, môžeme, ale pôjde už o úplne iný význam, aký mal na mysli Aristoteles a naň nadväzujúca filozofická tradícia.

Ak by sme teda chceli teóriu, ktorú označujeme ako *darwinizmus* zhrnúť môžeme podľa Mayra povedať, že ide o päť myšlienok alebo teórií, ktoré predstavili rôzni darvinisti:

1. Druhy sú nestále a v priebehu času sa neustále menia (základná evolučná teória).
2. Všetky organizmy majú spoločného predka (teória evolúcie štepením).
3. Gradualizmus – postupný vývoj bez skokov a diskontinuit (teória evolúcie bez saltácií a medzier).
4. Neustály nárast nových druhov (vznik rozmanitosti).
5. Evolúcia sa riadi prírodným výberom.²³

Samozrejme, že dnes sme v chápaní evolúcie ešte ďalej. Mnohé definované princípy neboli všeobecne prijímané a išlo skôr o pluralitný pohľad na vysvetlenie evolúcie. Postupom času však dochádzalo k selekciám teórií a prehľbovaním poznania sa začal profilovať komplexnejší výklad evolúcie.

Ako sme už spomenuli, v prvom rade bolo dôležitým aspektom to, že darvinistické vysvetlenie bolo doplnené o poznatky z oblasti *genetiky*²⁴,

²¹ Podrobnejšie o tejto téme napríklad: VÁCHA, M. O.: *Návrat ke Stromu života. Evoluce a křesťanství*, s. 31 n.; MAYR, E.: *Co je evoluce*, s. 195 n.

²² Porov. WUKETITS, F. M.: *Základy evoluční teorie*, s. 55.

²³ Porov. MAYR, E.: *Co je evoluce*, s. 113.

²⁴ Už sme v súvislosti so zrodom genetiky spomínali J. G. Mendela. Patrí sa však spomenúť aj švajčiarskeho lekára a prírodovedca Friedricha Mieschera (1844–1895), ktorý už v roku 1869 objavil, že v jadrách leukocitov sa nachádza kyslá látka a pomenoval ju ako *nukleovú kyselinu*. Neskôr moderná genetika tento objav spresnila a dnes hovoríme o deoxyribonukleovej kyseline (angl. *deoxyribonucleic acid* – DNA) ako o nositeľovi genetickej informácie. Niekedy sa v českej alebo slovenskej literatúre môžeme stretnúť aj s označením DNK. Molekula DNA obsahuje štyri dusíkaté bázy [adenín (A), guanín (G), cytozín (C) a tymín (T)], molekuly deoxyribózy a kyseliny fosforečnú. Kyselina fosforečná a deoxyribóza sú spoločné zložky pre všetky nukleotidy, preto sa jednotlivé nukleotidy od seba odlišujú len bázou. Práve

ktorá vysvetľuje príčiny premenlivosti na genetickej úrovni. Od dvadsiatich rokov 20. storočia dochádza k prepojeniu Darwinovej teórie o vzniku druhov prírodným výberom, Mendelovej genetiky a molekulárnej biológie, čo dostalo označenie *neodarvinizmus*.²⁵ Tento prúd postavený na evolučnej syntéze rôznych teórií sa stal v biológii dominantným. Ponúkol vysvetlenie dedičnosti a mnohých problémov, ktoré Darwin aj jeho súčasníci nedokázali vyriešiť. Prví mendeliáni do biológie zaviedli pojem *genotyp* a *fenotyp*²⁶. Pre neodarvinistov treba kľúč k poznaniu evolučných procesov hľadať v genotype (v génoch), ktorý riadi celý vývin a aktivity organizmu. Zmeny sú vytvorené *mutáciami*, ktoré až do roku 1910 boli chápané ako ľubovoľné *zmeny typu*. Až Thomas H. Morgan (1866–1945) vymedzil termín mutácia pre spontánnu zmenu genotypu, teda pre náhlu *zmenu génu*²⁷, ktorá sa môže udiť zväčša chybou pri replikácii DNA v priebehu bunecného delenia. Za normálnych okolností sú gény nemenné a nový, zmutovaný gén bude opäť stály kým nedôjde k ďalšej novej mutácii. Mutácie však môžu byť *prospešné*, *neutrálne* alebo *škodlivé*. Každú mutáciu vedúcu ku zmene fenotypu prírodný výber buď uprednostní, ak spôsobila vlastnosti, ktoré sú pre prežitie výhodnejšie alebo bude pôsobiť proti nej, ak jedinca znevýhodňuje.²⁸ Výskumy však v tejto oblasti odhaľujú stále komplexnejšie a podrobnejšie poznanie problematiky mutácií.

Ostáva ešte otvorená otázka rýchlosti premeny. Podľa darvinizmu by malo ísť o pomalý a postupný proces s tzv. *prechodnými druhmi*, čo sa však nepotvrzuje. Fosilne záznamy, podľa niektorých biológov, hovoria skôr o istých revolúciách, keď v istom období nachádzame nárast fosilii mnohých rozmanitých druhov, oproti iným geologickým obdobiam. Ako príklad sa uvádza tzv. „*kambrijská explózia*“ (cca 543 mil. rokov p. n. l.), pri ktorej v pomerne krátkom čase asi 20 mil. rokov vzniká väčšina hlavných kmeňov živočíšnej ríše.²⁹ Jedno z vysvetlení ponúka už spomínaný

bázy sú zodpovedné za kľúčovú schopnosť DNA zaznamenávať a prenášať genetickú informáciu vo všetkých živých organizmoch. Na biochemickej úrovni je teda celá živá príroda postavená na rovnakých princípoch.

²⁵ Zásľuhu na tom mali zvlášť biológovia Ronald A. Fisher (1890–1962), Sewall Wright (1889–1988) a John B. S. Haldane (1892–1964).

²⁶ Termínom *genotyp* označujeme štruktúru, ktorá je vyjadrená v DNA a riadi vznik tela organizmu a jeho vlastnosti. *Fenotyp* je výsledkom interakcie genotypu s prostredím v priebehu vývoja. Náš fenotyp sa počas života mení, ale genotyp ostáva rovnaký od narodenia po smrť.

²⁷ V súvislosti s mutáciami môžeme hovoriť o génových mutáciách, ale aj mutáciách chromozómov, čo sa môže prejaviť aj vo vývoji jedinca (napr. Downov syndróm). Porov. WUKETITS, F. M.: *Základy evolučnej teórie*, s. 94 n.

²⁸ Porov. MAYR, E.: *Co je evoluce*, s. 122 – 125.

²⁹ Porov. CARROLL, S. B.: *Nekonečné, nesmírně obdivuhodné a překrásné. Nová věda evodevo*. Praha : Academia, 2010, s. 155 n.

Stephen J. Gould, ktorý súhlasí s teóriou prírodného výberu, ale považuje ju len za jednu z troch kľúčových tém evolúcie. Samostatný prírodný výber je podľa neho na vysvetlenie evolučných procesov nedostatočný. Zavádza tzv. *teóriu prerušovaných rovnováh*, ktorá pozostáva z troch tém. Prvá sa týka *prírodného výberu*, ktorý prebieha, ale nie je jediným zdrojom evolúcie. Druhá téma sa týka obmedzení v evolúcii, ktoré sú vynútené *biologickými „mantinelmi“* pre adaptáciu. Obrazne povedané, prírodný výber má len úlohu akéhosi tága, ktoré vrazí do gule, tá sa pohne, ale kam to nezávisí len od tága, ale aj od vnútornej skladby gule. Teda vnútorná skladba nejakého organizmu určuje a obmedzuje možné cesty zmeny v evolučnom procese. Posledná, tretia téma, poukazuje na *vonkajšie okolnosti*, ktoré sa týkajú napríklad katastrofických udalostí v geologických obdobiach, ktoré spôsobovali hromadné vyhynutie rôznych druhov. Takto sa Gould pokúša všetky tri témy zlúčiť do komplexnejšej evolučnej teórie. Nezavrhuje Darwinov prírodný výber, ku ktorému dochádza, ale zdôrazňuje, že ponechať všetko len na adaptacionizmus, ktorý je de facto zodpovedný za všetky podoby organizmov, neobstojí.³⁰

Napriek rôznym pohľadom na historické okolnosti evolúcie je isté, že genetika sa stala najdôležitejším nástrojom pre vysvetlenia evolúcie, no napriek tomu aj tu ostávalo ešte veľa otázok otvorených. Ako uvádza molekulárny biológ a genetik Sean B. Carroll, medzi biológmi dlho panovalo presvedčenie, že genetická výstavba tela rôznych živočíšnych druhov je úplne odlišná. Čím väčšie rozdiely medzi dvoma živočíchmi, tým menej (alebo vôbec) mala mať ich ontogenéza čokoľvek spoločné na úrovni génov. Ešte pred analýzou DNA³¹ človeka sa uvažovalo, že by mal mať podľa rôznych odhadov od 30 000 do 150 000 génov. Výsledok bol okolo 21 000. Menej než u niektorých rastlín. Ukázalo sa, že zložitost organizmov nezávisí od počtu génov.³² Od 80. rokov 20. stor. sa uskutočnili objavy, ktoré zároveň ukázali, že napriek mnohým výzorovým a fyziologickým rozdielom zdieľajú zložité živočíchy spoločné súpravy génov, ktoré ovládajú vytváranie a modelovanie ich tiel a telesných súčastí.³³

³⁰ Porov. GOULD, S. J.: *Obraz dejín života*. In: BROCKMANN, J.: *Tretí kultura*. Praha : Academia, 2008, s. 42 – 46.

³¹ Dvojšrubovicovú štruktúru DNA objasnili až v roku 1953 James Watson a Francis Crick.

³² Porov. COLLINS, F. S.: *Reč života. DNA a revoluce v personalizované medicíne*. Praha : Academia, 2012, s. 266 – 267.

³³ V roku 2003 bol ukončený projekt analýzy ľudského genómu, ktorý pozostáva z 3,2 miliárd párov báz. Naše gény predstavujú časti tohto dlhého reťazca DNA, ktorá je u každého jedinca unikátna, ale je rovnaká v každej bunke organizmu jedinca. Samozrejme otázka úplného porozumenie tomuto kódu je stále v procese bádania. Vďaka technológiám a výskumom porozumenie ide rýchlo dopredu. Pri porovnaní počtu génov človeka s ostatnými druhmi sa objavili zaujímavé skutočnosti. Napríklad

O tom, čo je kľúčové pri vytváraní tej, či onej vlastnosti však nepanovala zhoda. V biológii prebiehali spory o tom, či sú jej primárnou príčinou *gény*. V poslednom čase sa však ukazuje, že samotná genetika v zmysle zamerania sa len na DNA nestačí. DNA je síce podstatný kód, avšak ako bude čítaný a teda ako bude pracovať je dané aj ďalšími faktormi, ktoré sa týkajú vonkajšieho prostredia. V tomto bode môžeme, trochu zjednodušene, hovoriť o istom oživení lamarkistického vysvetlenia, avšak samozrejme v posunutom zmysle. Ako sme už spomenuli, myšlienka dedičnosti získaných vlastností je jednoznačne mylná, avšak idea vplyvu prostredia na evolúciu organizmov je správna. Nesprávna je domnienka, že prostredie vplyva na evolúciu priamo (cez nejaké fluidum).³⁴

Tieto poznatky viedli k vzniku novej vedy – evolučnej vývinovej biológie, označovanej aj skratkou EVO–DEVO.³⁵ Jednu z najvýznamnejších vetiev evo-devo predstavuje *epigenetika*. Tá upozorňuje, že genetický zdroj, ktorý pochádza z genotypu poskytuje síce programovú informáciu vyvíjajúcemu sa organizmu, ale epigenetický zdroj zabezpečuje fenotyp, ktorý dodáva tomu istému vyvíjajúcemu sa jedincovi vývinovú informáciu. Zjednodušene povedané DNA je kľúčový program, ktorý však sám osebe je bezmocný. To, ako sa bude organizmus vyvíjať (ako bude čítaný kód DNA), je podmienené aj vývinovými informáciami na základe interakcií medzi vyvíjajúcimi sa štruktúrami, či na základe interakcií organizmu s vonkajším prostredím. Tie usmerňujú vývoj buniek. Až vďaka zjednoteniu informácií pochádzajúcich z DNA a vývinových (epigenetických) informácií dochádza k vývoju jedinca. Jediniec je teda viac než len súčet génov.³⁶ Teda nejde len o súbor nástrojov (génov), ale aj o spôsob, akým sa využívajú. Vývoj formy závisí od zapínania a vypínania génov v rôznom čase a v rôznych miestach v priebehu ontogenézy.³⁷ Výskumy stále

pšenica má až okolo 50 000 génov. 51% svojho genómu zdieľame s kvasinkami a 57% s karfiolom. Naše gény sú totožné v 90% s banánovníkom, 95% s myšou a DNA šimpanza a DNA človeka je totožná v 98,9%. Treba však poznamenať, že napriek tomu ide o 36 miliónov rôznych párov báz, ktoré sú pre odlišenie človeka od šimpanza kľúčové. No napriek tomu to svedčí o biologickej príbuznosti, ktorá odporuje radikálnemu esencializmu. Porov. CARROLL, S. B.: *Nekonečné, nesmírně obdivuhodné a překrásné. Nová věda evodevo*, s. 20 – 21; s. 273.

³⁴ Porov. KOVÁČ, V.: *Pánom života je čas*, s. 142.

³⁵ Táto skratka pochádza z anglického názvu odboru „evolution and development“. Ako uvádza recenzent Carrollovej knihy Anton Markoš, mala by sa vyslovovať „ivoudívou“, hoci je zaužívané vyslovovanie podľa toho, ako sa skratka píše. Porov. Predhovor ku knihe: CARROLL, S. B.: *Nekonečné, nesmírně obdivuhodné a překrásné. Nová věda evodevo*, s. 10.

³⁶ Porov. KOVÁČ, V.: *Pánom života je čas*, s. 134 – 135, 142.

³⁷ Porov. CARROLL, S. B.: *Nekonečné, nesmírně obdivuhodné a překrásné. Nová věda evodevo*, s. 22.

viac dokazujú, že väčšinu vlastností ovplyvňujú obidva zmienené faktory (genetický a epigenetický). Znáмым príkladom sú jednovaječné dvojčatá, ktoré majú identickú DNA, ale predsa nie sú úplne rovnaké, alebo húsenica a motýľ, ktorý sa z nej vyvinie – majú tú istú DNA a predsa sú výzovovo úplne odlišní. Vplyv prostredia, spôsob stravovania a mnoho iných faktorov v čase ovplyvňoval to, ako sa dvojčatá vyvíjali. Dnes už vieme, že napríklad strava je veľmi dôležitým epigenetickým faktorom ovplyvňujúcim správne zapínanie a vypínanie génov.³⁸ To mnohých zástancov epigenetizmu vedie k skúmaniu, nakoľko to môže viesť aj k zmenám na úrovni dedičnosti a to už je niečo, čo prekračuje neodarvinistický pohľad, podľa ktorého žiadna dedičnosť získaných znakov (okrem náhodných mutácií) neexistuje.

Avšak ako to často býva, aj biológii jestvujú ako ortodoxní neodarvinisti, tak aj ortodoxní odporcovia neodarvinizmu z radov evo-devo biológov, no a samozrejme aj tých, ktorí zastávajú prechodné pozície medzi nimi. Vidíme teda, že vysvetlenie evolúcie vôbec nie je ukončená záležitosť. Jedno je však isté, že *evolúcia je fakt*, hoci jej ešte nerozumieme úplne a dokonale. Z mnohých, aj historicky tradičných vysvetlení rozmanitosti v prírode ide zatiaľ o jediné vedecké vysvetlenie, ktoré zmysluplne popisuje stále pribúdajúce fakty, ktoré pozorujeme ako na úrovni paleontológie, tak najmä na úrovni genetiky. Ako to vo vede býva, jej vysvetlenia javov sa s rozširovaním poznania nutne menia a preto dnes ešte nemôžeme hovoriť o jednej zjednocujúcej evolučnej teórii, ale o mnohých evolučných teóriách. Napriek mnohým doplneniam, zmenám a spresneniam vo vysvetľovaní evolúcie však Darwinovi patrí zaslúžene uznanie, pretože ako prvý predložil ucelenú teóriu *rozvetvujúcej sa evolúcie*.³⁹

Bibliografia

- ANAXIMANDROS: In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Bratislava : Iris, 1998.
- ARISTOTELES: Fyzika. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Bratislava : Iris, 2006.
- ARISTOTELES: Metafyzika. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Bratislava : Iris, 2006.
- BROOKE, J. H.: *Veda a náboženstvo*. Bratislava : Kalligram, 2011.
- CARROLL, S. B.: *Nekonečné, nesmírně obdivuhodné a překrásné. Nová věda evodevo*. Praha : Academia, 2010.

³⁸ Podľa výskumov je veľmi dôležitým epigenetickým faktorom aj napríklad kyselina listová. Foláty (zlúčeniny kyseliny listovej) sú potrebné pri syntézach, regenerácii a fungovaní DNA a RNA. Potom by mohli zohrávať aj dôležitú úlohu pri prevencii niektorých druhov rakoviny, ktorá je genetickým ochorením.

³⁹ Porov. MAYR, E.: *Co je evoluce*, s. 42.

- COLLINS, F. S.: *Řeč života. DNA a revoluce v personalizované medicíně*. Praha : Academia, 2012.
- DARWIN, CH.: *O původu člověka*. Praha : Academia, 2006.
- DARWIN, CH.: *O vzniku druhů přírodním výběrem*. Praha : Academia, 2007.
- EMPEDOKLES: In: *Antolória z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Bratislava : Iris, 1998.
- GOULD, S. J.: *Obráz dějin života*. In: BROCKMANN, J.: *Třetí kultura*. Praha : Academia, 2008.
- HŘÍBEK, T.: *Darwinismus a formy kreacionismu*. In: *Z evolučního hlediska. Pojem evoluce v současné filozofii*. Praha : Filosofia, 2011.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1998.
- KOVÁČ, V.: *Pánom života je čas*. Bratislava : Vyd. Marenčin PT, 2007.
- LIVIO, M.: *Geniální omyly – Od Darwina k Einsteinovi*. Brno : CPress, 2014.
- MAYR, E.: *Co je evoluce. Aktuální pohled na evoluční biologii* Praha : Academia, 2009.
- PLATÓN: Faidon. In: *Antolória z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Bratislava : Iris, 1998.
- PLATÓN: *Symposion*. In: *Antolória z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Bratislava : Iris, 1998.
- RICKEN, F.: *Antická filosofie*. Olomouc : Nakl. Olomouc, 2002.
- SPAEMANN, L.: *Účelnost jako filozofický problém*. Praha : Oikoymenh, 2004.
- VÁCHA, M. O.: *Návrat ke Stromu života. Evoluce a křesťanství*. Brno : Cesta, 2005.
- VÁCHA, M.: *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis*. Brno : Cesta, 2014.
- WUKETITS, F. M.: *Základy evoluční teorie*. Bratislava : Iris, 1997.

Zjednotenie s Kristom vo svätej liturgii – intrapersonálny rozmer

MARTIN TKÁČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The given study titled The Union with Christ in Holy Liturgy - the intrapersonal dimension, deals with the character of christian's unification with Christ in Eucharist. At this point of the research is analysed and showed the personal dimension of believer that can be determined by the relation Me and God. The work points out the importance of personal living relation with God, that is expressed in liturgical texts and acts. Overall, this essey contains, except of the problematc's introduction, four points of research that are based on the various aspect of prayer. Currently mentioned aspects are: the penitent aspect, the aspect of praise and giving thanks and the aspect of profession of faith. The report reveals and investigates these aspects in Saint John Chrysostom's liturgy.*

Keywords: *Liturgy. Praise and Giving Thanks. Penitent Aspect. Profession of Faith.*

Úvod

Iniciačnými tajomstvami sa človek naštepil na Krista ako na osobu ale zároveň aj do jeho mystického tela, ktorým je Cirkev. Naštepenie na Krista v krste znamená aj to isté ako vstúpiť do Cirkvi.¹ Na tomto mieste stačí stručne pripomenúť modlitbu na označenie dieťaťa znamením kríža, ktoré na ôsmy deň po svojom narodení prijíma meno. V nej sa Cirkev modlí za to, aby bol ten, ktorý prijíma meno v príhodnom čase aj pripojený k svätej Cirkvi a zdokonalený veľkolepými Kristovými tajomstvami.² Cirkev tak myslí na človeka a na jeho celistvosť. Oroduje za človeka (katechumena) v jeho personálnej ale aj sociálnej úrovni. Táto dvojjednotnosť človeka sa tu prejavuje v gramatickej rovine vyjadrenej v singulári,

¹ Porov. PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchranu ľudí*. Prešov : Petra, n. o., 2007. s. 47.

² Porov. *Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. s. 9.

keď sa prosí o to, aby bol tým, ktorý uteká pred márnosťou sveta a zlým útokom nepriateľa a nasledoval prikázania. Aby bol pripojený k svätej Cirkvi a zdokonalený pre Božie kráľovstvo, ktoré je určené pre vyvolených. Za katechumena prosí Cirkev prostredníctvom kňaza. Rozmer túžby pripočítania a zjednotenia v spoločenstvo Cirkvi je vyjadrené v prvých slovách modlitby, ktorá je uvedená v pluráli³ prvej osoby: „*k tebe sa modlíme a teba prosíme.*“ Skutočná jednota človeka je však dovŕšená až v jednote s Bohom. Bez tohto tretieho rozmeru by sa človek stal len produktom procesu socializácie⁴. Človek sa tak podľa vzoru svätej Trojice, ktorej doxológia⁵ zakončuje túto modlitbu, má stať trojdimenzionálnym bytím, ktoré si uvedomuje svoju personálnu a sociálnu rovinu zameranú na Boha a v Bohu. V takomto pochopení človeka sa dá porozumieť aj iniciačným svätým tajomstvám, ktorými sa človek stáva kresťanom a teda novým človekom v Kristovi. Stáva sa novým stvorením ako to opisuje svätý apoštol Pavol vo svojich listoch porov. napr. Rim 8,21; 2Kor 5,17; Gal 6,15; Ef 2,15; 4, 24; Kol 3,10. Toto nové stvorenie žije v cirkevnom spoločenstve, v ktorom sa zároveň uskutočňuje i prežíva spoločenstvo s Kristom⁶ ako osobným Pánom, ale aj mystickým telom. V tejto štúdií sa na postupné zjednocovanie v Kristovi pozrieme ako na cieľ. Týmto štúdiom nás preve-

³ Používanie plurálu je blízke aj židovskej liturgickej modlitbe, od ktorej má byzantský obrad istú inšpiráciu. Aj keď sa modlitba nehodila konkrétnemu jednotlivcovi, hodila sa na iného. Preto prišlo aj k nariadeniu, že aj súkromné modlitby konané doma, majú mať charakter spoločnej modlitby v spoločnosti Izraela. Porov. NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P.: *Úvod do synagogální liturgie*. Praha : Karolinum, 2005. s. 76.

⁴ „*Socializácia je celoživotný proces sociálneho učenia, na základe ktorého si osvojujeme sociálne normy, vzorce správania, postoje, hodnoty, zvyky a zručnosti, charakteristické a žiaduce pre danú kultúru. Socializácia je komplexný proces, v rámci ktorého sa stáva človek ako biologický tvor sociálnou bytosťou, a to prostredníctvom sociálnej interakcie (vzájomného kontaktu s inými ľuďmi) a komunikácie s druhými bytosťami. Socializáciou jedinec nadobúda schopnosť správať sa ako člen určitej skupiny či spoločnosti. Socializácia spočíva v osvojení si noriem, hodnôt, spôsobov správania a zároveň cez socializáciu človek rozvíja vlastné individuálne schopnosti pre aktívne pôsobenie v spoločnosti.*“ *Socializácia osobnosti*. <http://www2.statpedu.sk/buxus/spu/01_SOCIALIZ_CIA_OSOBNOSTI_PDF/01.U_ebn_texty.pdf>. (01.04.2014).

⁵ *Doxológia* (gr. δοξολογια) – (doxa) sláva + (logos) slovo – slavoslovie, slavorečenie. V slovníkoch sa stretáme s rozličnými významami. Základné dva sú: 1. Oslava presvätej Trojice s krátkym biblickým i liturgickým textom. Pod doxológiou sa teda rozumie všetko, čo oslavuje a chváli Boha. Porov. МИЗ, P.: *Церковни литургијно-литургијни лексикон*. Нови сад : „Руске слово“, 2011, c. 102.; 2. Je najvyššia forma modlitby, keď sa človek s celým svojím srdcom a mysľou ponorí do lásky k Bohu. Porov. *Славословие*. <<http://azbyka.ru/dictionary/17/slavoslovie-all.shtml>>. (01.04.2014).

⁶ Porov. KUNETKA, F.: *Eucharistie v křesťanské antice*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2004. 68.

die stať zo Svätého písma, ktorú uvádza Malý trebník I. pri udeľovaní iniciálnych tajomstiev, konkrétne tajomstva krstu a myropomazania.

„*Bratia, ktorí sme pokrstení v Krista Ježiša, v jeho smrť sme pokrstení. Krstom sme teda s ním boli pochovaní v smrť, aby sme tak, ako Kristus vstal z mŕtvych Otcovou slávou, aj my žili novým životom. Ak sme sa mu totiž stali podobnými v jeho smrti, budeme mu podobní aj v zmŕtvychvstaní. Veď vieme, že náš starý človek bol s ním ukrižovaný, aby bolo hriešne telo zničené, aby sme už neotročili hriechu. Lebo kto zomrel, je ospravedlnený od hriechu. Ak sme zomreli s Kristom, veríme, že s ním budeme aj žiť. Veď vieme, že Kristus, ktorý vstal z mŕtvych, už neumiera, smrť nad ním už nepanuje. Veď keď zomrel, zomrel raz navždy hriechu, ale keď žije, žije Bohu. Tak zmýšľajte o sebe aj vy: že ste mŕtvi hriechu a žijete Bohu v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi.*“ (Rim 6,3-11).

Text apoštola spolu s evanjeliom od svätého Matúša 28,16-20, ktorý rozpráva o posledných slovách Krista pred nanebovstúpením (o prikaze krstu, zachovávaní jeho prikázania a prítomnosti Krista medzi kresťanmi až do konca sveta) špecifikuje tri oblasti cieľa Eucharistie. Prvou je personálna jednota nového života (nového stvorenia = kresťana) s Kristom a v Kristovi. Tá sa nedá oddeliť od jednoty cirkevnej ako aj jednoty života v Kristovi, v ktorom už niet smrti, teda eschatologickej jednoty. Ak sa kresťan zapojil do tajomného Kristovho tela a aj ho prijal na začiatku svojho nového života, musí sa ním aj naďalej živiť. Život bez zdroja sa totiž rýchlo končí a mení v umieranie.

Personálna jednota kresťana v Kristovi vyjadrená v Liturgii svätého Jána Zlatoušeho

Napojenie na Krista spôsobuje, že kresťan z neho čerpá život. Eucharistia je tak osobné priľnutie ku Kristovi, ktorý dáva život. Očakávať však život a silu z neho, bez pokorného otvorenia sa Kristovi ukazuje na prirodzené náboženstvo a nepochopenie Krista. Eucharistiu a každé sväté tajomstvo, keďže ním prijímame Krista, musíme prežívať osobne, nedajú sa prežívať za niekoho iného. Sväté tajomstvá však nenahrádzajú našu osobnú snahu o úprimný duchovný život.⁷ Účasť na eucharistickom communii je vždy osobným procesom. Nikdy nie je akýmsi spoločenským rituálom, ktorý sa dá jednoducho vybaviť tak ako iné spoločenské záležitosti. Pri Eucharistii kresťan vstupuje do Krista, ktorý s ním osobne komunikuje. Preto všetky sväté tajomstvá sú vždy tajomstvami duchovného communia.⁸ V prípade prijímateľa svätých tajomstiev, čím s väčšou

⁷ Porov. KOREC, J. CH.: *O Eucharistii*. Bratislava : Lúč, 1997. s. 67-68.

⁸ Porov. RATZINGER, J.: *Vrchol a pramen. Texty o eucharistii*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2009. s. 71.

vierou a oddanosťou ich niekto prijíma, tým plnšie v ňom môžu pôsobiť. Miera osobného otvorenia sa pre Božie pôsobenie je mierou účinku pôsobenia Božej milosti. Personálny rozmer tu je rozhodujúcim aj pre samého Boha, ktorý nekoná proti vôli človeka.⁹

Liturgia v sebe zahŕňa osobnú i spoločenskú rovinu, ktoré medzi sebou prechádzajú ako liturgické „my“ a „ja“. Zdôrazňuje tak, že eucharistické spoločenstvo nie je kolektívom, v ktorom by spoločenstvo vznikalo na základe najmenšieho spoločného menovateľa. Skutočným spoločenstvom sa stáva až tým, že každý je celkom sám sebou. Toto spoločenstvo nevzniká kolektivizáciou, ale tým, že sa sám s celým svojim „ja“ skutočne otvára a vstupuje do tohto nového spoločenstva s Pánom. Tak nevznikne kolektivizácia, ale skutočná vzájomnosť.¹⁰

Najlepší spôsob, ako vystihnúť túto vzájomnosť a živého ducha cirkvi, je práve cez jej liturgiu. *„To osobitne platí pre Východ, kde dôverná jednota obradu, náboženskej kultúry a ľudskej zbožnosti chráni prvopočiatocnú sústredenosť na liturgiu v náboženskom živote kresťanského spoločenstva. Súčasné húževnaté úsilie na Západe, znova a znova smerujúce k utvoreniu spojnice medzi zbožnosťou a modlitbou v cirkvi osvetľuje ľahkosť, s akou kresťan Východu orientuje svoj duchovný život v rámci svojej liturgickej modlitby. Pre neho liturgia neznamená len jednu z rozličných duchovných povinností. Je to ústredný jav kresťanského spoločenstva, akýsi zvrchovaný výraz jeho života v Bohu. Cieľom zjavenia Božej spásy je predstaviť človeka schopného žiť v Bohu a liturgia predstavuje privilegované zázemie na túto činnosť. Je to miesto pre zbožnosť, na ktorom je človek vvedený do Božieho života účasťou na tajomstve spásy.“*¹¹

Personálny rozmer kresťana si preto môžeme analyzovať na základe dvojakeho vzťahu k Eucharistii v komparácii s Liturgiou svätého Jána Zlatoústeho. V každom prípade ho môžeme označiť za dialogický rozmer, ktorý je vyjadrený napríklad aj v poslednej prosbe prositeľnej ekténii: *„Vyprosiac si jednotu vo viere a spoločenstvo Svätého Ducha, sami seba, druh druhá i celý náš život Kristu Bohu oddajme.“* Na ňu ľud odpovedá: *„Tebe, Pane.“*¹² Kresťan pred Bohom je tak postavený pred intrapersonálny i interpersonálny rozmer svojej existencie. Uvedomuje si, že pred Bohom, ale aj pred sebou, ak chce žiť v šťastí, musí byť *„vysporiadaný“*

⁹ Porov. HOSPODÁR, M.: *Pastorálna teológia*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. s. 18-19.

¹⁰ Porov. RATZINGER, J.: *Vrchol a pramen. Texty o eucharistii*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2009. s. 71.

¹¹ ILKO, M.: *Duch východných obradov*. <http://www.zoe.sk/?lit_duch_vych_obradov>. (10.03.2014).

¹² *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 61.

sám zo sebou, čo bez odovzdania sa do Božích rúk nie je možné. Stretávajú sa tu dve osoby. Osoba veriaceho kresťana, ktorý si uvedomuje seba samého a osoba Ježiša Krista Božieho Syna, ktorý je podľa záverov Chalcedonského koncilu (451) a viery Katolíckej cirkvi úplne dokonalý Boh a súčasne úplne celý človek. Je teda nositeľom úplnej ľudskej a aj božskej prirodzenosti a je jednou a tou istou osobou.¹³

Osoba je v psychologických príručkách definovaná ako človek (jedinec), ktorý je živý, mysliaci, cítiaci a konajúci.¹⁴ Vtelením Ježiša Krista sa spojili dve osobné spoločenstvá, ktoré sú nesmierne rozdielne, Svätá Trojica Božských Osôb a neprehľadné množstvo osôb ľudí. Toto osobné spojenie vytvoril Kristus s ľuďmi a ustanovil rodinné vzťahy medzi Trojicou a ľuďmi. Uskutočňuje to v liturgii, keď vovádza Božiu svätosť medzi ľudí. Ľudí vovádza do hĺbok Božej svätosti a zjednocuje ich do jednej Božej rodiny.¹⁵

Prežívanie osobného spoločenstva v liturgii je mnohokrát dnes podkopávané tézou *Boh áno – Cirkev nie*. Akoby Kristus nebol v zhode s Cirkvou. Táto vnímaná nejednota sa prejavuje vo vonkajšej forme aj v podobe poloprázdnych chrámov. Samozrejme, že plné chrámy automaticky neznamenajú veriace spoločenstvo. Najnovšia štúdia výskumu Sociologického ústavu SAV „*Demokratickosť a občania na Slovensku (DOS 2014)*“ pojednáva o tom, že pravidelne, teda aspoň raz mesačne a častejšie chodí do kostola 40,5% opýtaných. Štvrtina populácie Slovenska do kostola nechodí nikdy. Najvyššie zastúpenie tých, ktorí do chrámu chodia mali gréckokatolíci a síce 44,6% opýtaných, potom nasledujú rímskokatolícki veriaci s 39,7%. Tento výskum potvrdil trend, že viera v Boha je najrozšírenejšou vierou. Na otázku do akej miery veríte v Boha sa za určite áno a skôr áno vyjadrilo 66% opýtaných.¹⁶ Problematika ľahostajnosti voči cirkevnému spoločenstvu však nepatrí k novinkám doby, ale mohli by sme ju prirovnať akejsi turbulencii jednotlivých etáp dejín Cirkvi. Svätý Ján Zlatoústý na výhovorku niektorých členov cirkevného spoločenstva, že modlí sa predsa môžu aj doma odpovedá, že tieto ospravedlnenia sú zbytočné. A každý kto toto tvrdí, klame sám seba. Potvrďuje, že modlí

¹³ Porov. PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchranu ľudí*. Prešov : Petra, n. o., 2007. s. 29.

¹⁴ Porov. RUISEL, I. a kol.: *Úvahy o inteligencii a osobnosti*. Bratislava : Slovak Academic Press, 2006. s. 20.

¹⁵ Porov. KOREC, J. CH.: *O Eucharistii*. Bratislava : Lúč, 1997. s. 151-152.

¹⁶ Výskum konaný 29. 05 - 08. 06. 2014, na vzorke 1215 dospelých obyvateľov Slovenska. Terénne spracovanie výskumu zabezpečila agentúra FOCUS. Porov. *Podklady k tlačovej besede Sociologického ústavu SAV k vybraných výsledkoch výskumu „Demokratickosť a občania na Slovensku (DOS 2014)“*. □http://www.lifenevns.sk/sites/default/files/Religiozita%20-%20prieskum_2014.pdf. (21.03. 2015).

sa síce človek môže aj doma, ale nemôže to robiť tak ako v chráme, kde je množstvo osôb a kde hlas modlitby jednomyseľne vystupuje k Bohu. Dodáva, že modlitba samotného človeka nebude vypočutá rovnakým spôsobom, ako keď sa modlia spolu všetci bratia. V chráme je totiž jednotnosť, zhoda, zväzok lásky a modlitby presbyterov. Takto môžu slabšie modlitby zhromaždenia byť pripojené k modlitbám presbyterov a vystúpiť do neba.¹⁷ Vidíme tak, že spomenutá téza, ktorá podryvala jednotu spoločenstva svojej doby trápila aj tohto svätca. Za jednotu cirkevných obradov sa vyjadril aj Chomjakov, ktorý tvrdí, že si ju musí vážiť každý kresťan, lebo sa v nej viditeľne prejavuje aj pre neveriaceho jednota ducha a učenia Cirkvi.¹⁸

Jednota človeka - intrapersonálny rozmer vo vzťahu k Eucharistii

Intrapersonálny rozmer človeka zahŕňa v sebe jedného celého človeka, ktorý vystupuje ako jednotlivec bez rozdielu pohlavia. Zahŕňa tak človeka so svojimi duševnými a fyzickými vlastnosťami.¹⁹ Takáto klasická definícia človeka je dobre známa a traduje sa už od nástupu psychológie (koniec 19. storočia) ako vednej disciplíny. Nové vymedzenie, jedného celého človeka je však širšieho charakteru a objavuje sa až po takmer celom storočí. Človek je tak definovaný ako bio-psycho-socio-kultúro-spirituálne bytie.²⁰ Prvá definícia človeka prinajmenšom teoreticky vymedzila zo spoločenstva, nová prihliada na jeho celistvosť aj z pohľadu kultúry, sociálnych a duchovných vzťahov. Musíme priznať, že táto definícia je bližšia kresťanskému chápaniu človeka už len na základe vyššie spomenutých psychologických skutočností, pretože úplného jedinca ako takého v Cirkvi nenachádzame. Pre porovnanie uvádzame tvrdenie K. Rahnera, ktorý definuje osobu v teologickom zmysle ako seba vlastnenie subjektu ako takého vo vedomom a slobodnom vzťahu ku skutočnosti ako celku

¹⁷ Porov. SVÄTÝ JÁN ZLATOÚSTÝ: O nepochopiteľnosti Boha. Proti Anomejom. In: *Logos. Revue gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prešov : Anton Mesároš – Logos, 2005, roč. 6, č. 1, s. 12.

¹⁸ Porov. KOMOROVSKÝ, J.: Jednota cirkvi vo vnímaní Alexeja Stepanoviča Chomjakova. In: *Logos. Revue gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prešov : Anton Mesároš – Logos, 2003, roč. 4, č. 4, s. 13.

¹⁹ Porov. *Význam slova osoba*. <<http://slovník.azet.sk/pravopis/slovník-sj/?q=osoba>>. (10.03.2014).

²⁰ Porov. RUISEL, I. a kol.: *Úvahy o inteligencii a osobnosti*. Bratislava : Slovak Academic Press, 2006. s. 27. Táto definícia nechce podkopávať kresťanské učenie o človeku. Práve naopak, potvrdzuje jedinečnosť človeka ako bytosti, ktorú dokázal utvoriť len osobný Boh. (pozn. autora).

a k jej nekonečnému základu, k Bohu.²¹ Celistvosť človeka je preto vyjadrená vo všetkých aspektoch fyzického, duševného i duchovného rozmeru vo vzťahu k iným osobám. Známe tvrdenie, ktoré pripomenul Svätý Otec František na Twitteri, že „nikto sa sám nespasí“²² ukazuje na túto pravdu.

Pre plnší pohľad na človeka ako jedinca si pomôžeme aj biblickým rozmerom. Človeka tvorí telo spolu s dušou a duchom. Tak je často človek vnímaný v trichotómii, ale v biblickej reči Nového zákona, reči Ježiša a apoštola Pavla, znamená telo celého človeka, ktorý žije svoj život v tele, a to v telesnom či smrteľnom stave.²³ Človek „je telo“, a nie „má telo“, alebo „je duša“ a nie „má dušu“. Človek „je z mäsa“ a nie „má mäso.“²⁴ Preto nie je možné vo Svätom písme človeka striktno rozdeľovať na jednotlivé tri elementy, ktoré sú od seba nezávislé.²⁵

Každá liturgia obsahuje dve roviny vzťahu osoby: vzťah medzi človekom a Bohom (to platí aj opačne) a medzi osobami ako blíznymi. Byzantský obrad intrapersonálny rozmer človeka vo vzťahu k Eucharistii najlepšie rozumie práve v jej slávení. Veď samotná účasť veriaceho človeka na jej slávení už predpokladá, že vzťah medzi ním a Kristom je vybudovaný. Toto poznanie sa môže nachádzať na rôznej úrovni ale predsa veriaci už má poznanie Krista.²⁶ O tom svedčí aj otázka kňaza pri krste. Konkrétne pred vyznaním viery sa kňaz pýta: „A veríš mu?“ (Kristovi, pozn. autora). Vyvolený na krst odpovedá: „Verím mu, lebo je Kráľ a Boh.“ a hovorí Nicejsko-carihradské vyznanie viery. Tento krátky dialóg tak potvrdzuje, že nikto bez poznania Krista nemohol byť pokrstený a následne ani nemohol prijať Eucharistiu.²⁷ Z toho vyplynula potreba poznávania Krista. Mohli by sme povedať učenie sa o ňom na racionálnej úrovni ako aj životnej skúsenosti a to počas obdobia katechumenátu. Emeritný Svätý Otec Benedikt XVI. vo svojej posynodálnej apoštolskej exhortácii o Eucharistii *Sacramentum caritatis* dodáva, že prijímaním tela a krvi Krista sa kres-

²¹ Porov. RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha : Zvon, 1996. s. 225.

²² Odkaz Svätého Otca Františka na Twitteri z 31. 01. 2014: *Nikto sa nespasí sám!* <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140131029>>. (10. 04. 2014).

²³ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo poslednej večere*. Bratislava : Serafin, 2002. s. 30.

²⁴ Porov. PITTA, A.: *Synopsa Listov sv. Pavla*. Kapušany : Vydavateľstvo Ing. Štefánia Beňová – Bens, 2001. s. 189.

²⁵ Tu možno dodať, že takýto postoj k človeku bol aj v patristickej dobe. Napr. Hermasov pastier uvádza v Podobenstve V. (o pravom pôste a čistote), že telo a duch sú tak spojené, že nie je možné poškvрниť jedno a nepoškvрниť druhé. Porov. *Hermův pastýř (Pastor Hermae)*. <http://fatym.com/taf/knihy/patrol/_herpas.htm>. (12. 04. 2014).

²⁶ Porov. KOREC, J.CH.: *O Eucharistii*. Bratislava : Lúč, 1997. s. 60.

²⁷ Porov. *Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. s. 29.

tan zúčastňuje na Božom živote čoraz dospeljším a uvedomejším spôsobom²⁸, lebo nie eucharistický pokrm sa premieňa v človeku, ale človek je ním tajomne premenený. Kristus ho tak živí a tým ho spája so sebou.²⁹

Eucharistická liturgia je často nazývaná vďakyvzdaním, čo je vlastne významom slova eucharistia. V liturgii sa však okrem vzdávania vďaky stretáme s chválou, prosbou, odprosovaním ako aj s vyjadrením viery jednotlivca či spoločenstva. Na tomto mieste sa však sústredíme na jednotlivca. Tiež je dôležité pripomenúť, že tak ako nemôžeme striktné deliť človeka na jeho jednotlivé elementy, nemôžeme úplne rozdeľovať ani modlitby či úkony v liturgii, akoby boli iba prejavom vďaky či prosby. Mnohé modlitby síce majú kajúci charakter, ale zároveň sú preniknuté hlbokou vierou či vďakou. Preto sa naše zadelenie do jednotlivých oblastí bude držať prevažujúcej stránky modlitieb.

Kajúci rozmer

Človek, dokiaľ žije na tejto zemi, je neustále v procese učenia sa. Inými slovami mal by sa oslobodzovať od svojich nedokonalostí a aj takto rásť v ľudskosti. Mal by sa neustále zdokonaľovať. O to viac to platí pre kresťana, pre ktorého jedinou cestou je cesta zbožštvania.. „*Buďte svätí, lebo ja, Pán, váš Boh, som svätý!*“ (Lv 19,2). Tu platí, že človek sa má ustavične skúmať a zdokonaľovať. Ako o tom hovorí apoštol Pavol vo svojom druhom liste adresovanom cirkvi v Korinte. „*Seba samých skúmajte, či máte vieru; sami sa skúmajte. Alebo nepoznáte seba samých, že je vo vás Ježiš Kristus? Ibaže ste nehodní.*“ (2 Kor 19,5) a „*Napokon, bratia, radujte sa zdokonaľujte sa, povzbudzujte sa navzájom, rovnako zmyšľajte, žite v pokoji a Boh lásky a pokoja bude s vami.*“ (2 Kor 19,11). Z doteraz povedaného tak vyplýva, že takáto cesta si vyžaduje kajúci proces obrátenia, čo značí každodennú činnosť, ktorá má »*svoj prameň a svoj pokrm v Eucharistii, lebo v nej sa sprítomňuje Kristova obeta, ktorá nás zmierila s Bohom. Eucharistiou sa živia a posilňujú tí, ktorí žijú z Kristovho života; ona je „protíliek, ktorý nás oslobodzuje od každodenných previnení a chráni pred smrteľnými hriechmi.*“« (KKC 1436). Znamená to teda, že veriaci okrem prípadu ťažkého hriechu sa má živiť svätými tajomstvami. Kódex kánonov Východných cirkví špecifikuje, že kto „*si je vedomý ťažkého hriechu, nemá sláviť Božskú liturgiu, ani prijímať Božskú Eucharistiu, ak nee-*

²⁸ Toto tvrdenie o stále uvedomejšom a dospeljšom spôsobe prijímania sa zhoduje s Východnou praxou udeľovania Eucharistie deťom neofytom až do prvej spovede. Porov. KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Citta del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1998. s. 42-43.

²⁹ Porov. BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. s. 86.

*xistuje vážny dôvod a nie je možné prijať sviatosť pokánia; v takomto prípade si musí vzbudiť úkon dokonalej ľútosti, ktorý zahrňuje predsavzatie čo najskôr pristúpiť k tejto sviatosti.*³⁰ Cirkev na Východe upozorňovala vo svojich poučeniach, či katechizmoch, že s prípravou i prijímaním tretieho svätého tajomstva je zviazané: tajomstvo pokánia, pôst i zdržanlivosť, ako aj byť v stave dokonalého zmierenia so všetkými ľuďmi.³¹ Tieto podmienky všeobecného charakteru by sme tak mohli brať ako vstupné podmienky k pristúpeniu k Eucharistii a ako bolo spomenuté aj v histórii aj k cirkev-nému zhromaždeniu. No ľudská skúsenosť ukazuje, že človek po sviatosti pokánia nemôže sám o sebe prehlásiť, že je absolútne svätý. Preto samotná Eucharistia má slúžiť k očisťovaniu a zdokonaľovaniu. Pozrime sa teda ako nám to predstavuje samotná liturgia.

Úvodná rubrika Liturgie svätého Jána Zlatoústeho znie: „*Kňaz s úmyslom sláviť božské tajomstvá je predovšetkým povinný byť zmiere-ný so všetkými a nemať nič proti nikomu, pričom aj srdce, nakoľko len vládze, má si chrániť od zlých myšlienok, od večera má byť zdržanlivý a zotrvať v striedmosti až do chvíle svätého tajomstva. Keď nastane čas, vojde do chrámu a spolu s diakonom sa tri razy poklonia smerom na východ pred svätými dverami.*“

Táto rubrika nás privádza na osobný rozmer kajúcnosti a čistého srdca. Hoci text nám pripomína morálny aspekt zmierenia sa so všetkými a teda na spoločensťvo, je jasné, že sa upriamuje pozornosť na jednotlivca v tomto prípade kňaza, ktorý tak má konať naozaj vo svojej celistvosti. Má si chrániť myseľ, ktorá mu hovorí, či má niečo proti niekomu; srdce, ktoré rozširuje sféru kontroly nad svojimi emóciami a fyzickú oblasť tvorí zdržanlivosť a striedmost v reálnom čase. Takto sa kňaz dáva do služby naozaj celý. Duševné hnutia a fyzická stránka človeka vplýva na jeho duchovný rozmer, čo sa v rubrike prejavuje pod termínom srdce. Základ tohto tvrdenia nájdeme v biblickom chápaní srdca, ktoré vo väčšine prípadov označuje vnútornú podstatu človeka, podobne ako *duša* (hebr. נֶפֶשׁ - nefes) a *duch* (hebr. רוּחַ - ruach), pričom *srdce* (hebr. לֵב - léb) možno chápať ako bezprostredný orgán duše ale aj ducha. Duša a srdce sú preto často vnímané ako rovnocenné výrazy (napr. Ž 24,4; Prís 2,10). Srdce pritom označuje zdroj uvedomelej činnosti, nie iba jednoduchý pud. Označuje osobný ľudský život vo všetkých jeho prejavoch. Hlava ako sídlo rozumu a srdce sú preto v biblickej reči skratkami pre celú ľudskú bytosť.³²

³⁰ CCEO, Kán. 711.

³¹ Porov. Pravoslavno > i2spovg'' danń > vg'' ry, sobo'' rnyť i2 a2p4lskńť Cr9kve vosto'' čnyť. Moskva : T'pohráfńť Hreko pravosláva feodo'' sńa 32wann3nckahw, #a|9h. s. n9<.

³² Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 958.

Kresťanský Východ srdce zaodievá do dvojakého významu: je centrom ľudského bytia a zároveň miestom stretnutia ľudskej bytosti s Bohom. V jednom čase je tak srdce miestom extázy človeka, ktorý prekonáva svoju sebalásku, a tiež aj miestom transcencie Boha, jeho kenózy, kde sa Boh stáva človeku blízkym. Obsahom tohto stretnutia človeka a Boha je božská a ľudská synergia, „*spolu-práca*“, teda energia Svätého Ducha, ktorá preniká zvnútra energiu človeka a prispôsobuje ho Kristovi.³³

Intrapersonálny kajúci rozmer je tak od začiatku liturgie vyjadrený už aj v modlitbe kňaza po zvyčajnom začiatku a to v kajúcich tropároch a v tropári k úcte Ježiša Krista³⁴ a Bohorodičky pred ich ikonami, ktoré na znak úcty pobožká. Posledné dve spomenuté tropáre sa spievajú počas Veľkého pôstu na 6. hodinke. Nasledujúca rubrika hovorí, že kňaz sa so sklonenou hlavou má modliť: „*Pane, vystri svoju ruku z výšin tvojho svätého príbytku a posilni ma na túto tvoju službu, aby som bez odsúdenia mohol predstúpiť pred tvoj vznešený trón...*“³⁵ Uvedená modlitba sa nachádza v liturgických rukopisoch z 11. storočia a patrí medzi najstaršie vstupné modlitby kňaza vo svätej liturgii. Z obsahovej náplne je zrejmé, že kňaz si pred vstupom do svätyne má vzbudiť vedomie pokánia za vlastné hriechy i hriechy ľudí. Po tejto modlitbe sa slúžiaci a ak je prítomný aj diakon uklonia smerom k ľudu a vchádzajú do svätyne hovoriac modlitbu *Vstupujem do tvojho domu...*, ktorá pozostáva zo Ž 5,8-13. Pripomína vstup starozákonných kňazov do jeruzalemskej svätyne.³⁶ Tým vyjadruje prosbu k Bohu o pomoc a ochranu do služby podľa Božej spravodlivosti.

Uvedomujúc si vlastnú nehodnosť vstupuje kňaz (a ak je prítomný tak aj diakon) do svätyne, kde sa trikrát pokloní pred svätou trapézou a pobožká evanjeliár, svätú trapézu a naprestolný kríž. Ide sa obliecť do bohoslužobného rúcha na patričné miesto³⁷ a v započatom kajúcom duchu sa trikrát pokloní na východ a modlí: „*Bože buď milostivý mne*

³³ Porov. MOJZEŠ, M.: *Spiritualita kresťanského Východu*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011. s. 88-89.

³⁴ Tropár zo sviatku Prenesenia rukou neutvoreného obrazu Ježiša Krista zo 16. augusta a Prvej pôstnej nedele – Nedele o úcte ikon. Porov. *Pane, zmiluj sa. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, n. o., 2009. s. 171 a 395.

³⁵ *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 5.

³⁶ Porov. KORMANÍK, P.: *Pravoslávna liturgia I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1999. s. 39.

³⁷ Porov. POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Poriadok bohoslužieb večierne, utierne a svätej liturgie (byzantsko-slovanského obradu)*. [online]. Košice : Byzant Košice s. r. o. vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach, 1998, bod 102. [cit. 2014.04.10.] Dostupné na internete: <<http://www.grkat.nfo.sk/Texty/ordo.pdf>>.

*hriešnemu.*³⁸ Túto modlitbu, v podobe kajúceho povzdychu prednáša kňaz na piatich miestach vo svätej božskej liturgii:

1. pred samotným obliekaním do kňazského rúcha, keď vojde kňaz do svätyne. Tomuto úkonu predchádza modlitba, ktorou prosí Boha, aby ho posilnil a urobil hodným konať sviatostnú nekrvavú obeť;

2. pred samotnou prípravou chleba (prosfory) na proskomídiu;

3. kňaz sa ju modlí pred samotným prenesením darov zo žertveníka na prestol, po Cherubinskej piesni, ktorú sa modlí sám a ľud ju prespevuje;

4. pred výzvou: „*Vnímajme! Sväté svätým!*“ Treba podotknúť, že túto modlitbu na týchto uvedených miestach ľud nepočuje, pretože kňaz sa ju modlí v tichosti alebo na mieste, kde veriaci nie sú prítomní, alebo sa modlia niečo iné;

5. spoločné vyznanie tohto kajúceho povzdychu kňaza a veriacich sa nachádza v modlitbe *Verím Pane a vyznávam* pred svätým prijímaním.

Modlitba *Bože buď milostivý mne hriešnemu* je umiestnená v liturgii na tých miestach, ktoré pripravujú na dôležité momenty: na pristúpenie k oltáru, na stretnutie sa s Bohom. Tento kajúci povzdych nás naučil Ježiš Kristus v podobenstve *O mýtnikovi a farizejovi* (Lk 18, 13). Mýtnik v židovskom prostredí vystupoval ako hriešnik, pretože pracoval aj v sobotu, stretal sa s pohanmi, často kráť vo svojej práci šiel nad jej úkor a okrádal iných. A práve on sa vo svojom svedomí pred Bohom v pokore uznáva za hriešneho. Preto aj slúžiaci, vedomí si vlastných slabostí, má pristúpiť k oltáru v pokore, aby ho Boh povýšil a urobil ho dôstojným na posvätnú službu.³⁹

V spojitosti s modlitbou *Verím Pane a vyznávam* pred svätým prijímaním sa tento kajúci intrapersonálny rozmer vzťahuje na oblasť hriešneho stavu človeka. Pritom si sám jednotlivec a v tomto prípade aj veriaci uvedomuje svoju nedokonalosť a vie, že v takomto rozpoložení nie je schopný priblížiť sa k Bohu. *Verím Pane a vyznávam* je vlastne kompozíciou viacerých modlitieb a textov zo Svätého písma, ktoré obsahujú najväčšie city a presvedčenia. Modlí sa ju každý, kto pristupuje k svätému prijímaniu a to sám za seba, biskup, kňaz, diakon, či laický veriaci. Vyznáva sa v nej hlboká viera v Krista ako Syna živého Boha (Mt 16,16), ktorý je Pánom kráľovstva, Hostiteľom tajomnej večere a Sudcom a Leká-

³⁸ Kajúci rozmer tejto modlitby ešte dotvára a potvrdzuje aj tá skutočnosť, že počas Veľkého pôstu je táto modlitba súčasťou modlitby svätého Efréma Sýrskeho spojenou s kajúcimi poklonami.

³⁹ Porov. FEDOR, P.: *Proskomídia – „Bože, buď milostivý mne hriešnemu.“* <<http://www.zoe.sk/?zoepedia&heslo=Proskom%EDdia+%96+%84Bo%9Ee%2C+bu%EF+milostiv%FD+mne+hrie%9Anemu%93>>. (02. 04. 2014).

rom ľudí.⁴⁰ V modlitbe sa spája vyznanie hriechov s prosbou o zľutovanie, no zároveň vyznanie kresťana, ktorý sám seba označuje za skutočne veriaceho člena Cirkvi. Robí to v opozite voči Judášovi, ktorý zradil Krista. Kajúci charakter modlitby je naznačený v jasných odvolávkach na biblické udalosti: Judášovej zrady (porov. Lk 22,47-48), vyznania svätého Pavla o jeho prvenstve v hriechov, ale aj v záchrane (porov. 1Tim 1,15), ako aj v stotožnení sa so zločincem na kríži: „Ježišu, spomeň si na mňa, keď prídeš do svojho kráľovstva“ (Lk 23,42). V stotožnení sa so zločincem veriaci uznáva svoju hriechovnosť a prosí Pána, aby prijímanie, ku ktorému o chvíľu pristúpi, mu neslúžilo na odsúdenie, ale na uzdravenie celého bytia. Apoštol Pavol vo svojej eucharistickej zmienke v *Liste Korinťanom* vyzýva veriacich, aby sa postavili sami v sebe pred vlastný súd svedomia (1Kor 11,27-32), a uznali, že všetci potrebujeme pomoc Boha, ktorý jediný môže odpustiť a očistiť od hriechov, čo vlastne tvorí záver modlitby *Verím Pane a vyznávam*. Scott Hahn vo svojej knihe *Baránkova večera* podporuje slová svätého Pavla o súde. V knihe okrem iného píše, že kresťan nemusí čakať až do smrti na osobný súd, pretože vždy keď vstupuje do neba, to jest na Eucharistiu, dostaví sa zároveň pred súdnu stolicu. Tam prosí nebeského Otca o úplné milosrdenstvo, ktoré jediné je spravodlivé.⁴¹

Celý kajúci rozmer tejto modlitby pred svätým prijímaním dotvára na našom území aj prax modliť sa ju na kolenách⁴² a pri jednotlivých výpovediach biť sa v prsia⁴³ alebo čoraz viac objavujúce sa prežehnávanie sa. Úkon biť sa v prsia je v liturgii veľmi starobylého pôvodu. Biblický základ má už v podobenstve o mýtnikovi a farizejovi (Lk 18,13) ako aj v správe pri Ježišovej smrti (Lk 23,48). Tento úkon tak ukazuje na vlastnú poníženosť, pokoru a pre prvotné cirkvi bol tiež prejavom kajúcneho zmýšľania. Srdce je totiž biblicky považované aj za zdroj a sídlo hriechu, preto môže byť toto znamenie chápané za presvedčivý výraz úprimného vedomia hriechovnosti.⁴⁴

To odkazuje na sviatosť zmierenia. Práve Eucharistia nás vedie k čoraz hlbšiemu oceneniu sviatosti zmierenia, pretože pozýva na cestu pokánia zo svojich hriechov. Hriech podporuje povrchný postoj a vedie k zabú-

⁴⁰ Porov. KORMANÍK, P.: *Pravoslávna liturgia II*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2000. s. 232-233.

⁴¹ Porov. HAHN, S.: *Baránkova večera. Svätá omša ako nebo na zemi*. Bratislava : Redemptoristi – Slovo medzi nami, 2005. s. 102.

⁴² V našich modlitebníkoch je táto prax naznačená textom „*Lud si kľakne*“. *Pane, zmiluj sa. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, n. o., 2009. s. 86.

⁴³ Bitie v prsia nachádzame aj v židovskej liturgii na sviatok *Jom Kipur*. Počas prednášania dlhého zoznamu hriechov *Al chet* sa udierajú v prsia, čím ukazujú svoju kajúcnosť, ľútosť a skrúsenosť. Porov. NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P.: *Úvod do synagogálnej liturgie*. Praha : Karolinum, 2005. s. 130.

⁴⁴ Porov. RICHTER, K.: *Liturgia a život*. Praha : Vyšehrad, 2003. s. 259.

daniu na potrebu byť v Božej milosti a tým nás odlučuje od prístupenia k svätému prijímaniu, prístupenia k Bohu. Eucharistia tak privádza človeka k uvedomeniu si vlastného hriechu a súčasne aj Božieho milosrdenstva.⁴⁵ Tridentský koncil potvrdil mienku, že Eucharistia odpúšťa a ničí ľahké hriechy, ktoré nazývame všednými. To, čo tu vlastne pôsobí je láska, ktorá pomáha očistiť sa z hriechu a zároveň bráni pred budúcim hriechom a pomáha odolávať pokušeniam. V tejto súvislosti môžeme vidieť aj tichú modlitbu kňaza počas spevu *Cherubínskej piesne*: „*Nikto spútaný žiadostivosťou a rozkošami tela nie je hodný predstúpiť ani priblížiť sa k tebe, ani ti slúžiť, Kráľ slávy. [...] Pozri na mňa hriešneho a nepotrebného sluhu a očisť moju dušu i srdce od zlého svedomia, mocou svojho Svätého Ducha ma uschopni, aby som odetý milosťou kňazstva predstúpil pred tento tvoj svätý stôl a obetoval tvoje sväté a prečisté telo i drahocennú krv. Veď prichádzam k tebe skláňajúc sa s prosbou: neodvracaj odo mňa svoju tvár a nevylučuj ma z počtu svojich synov, a prijmi, že ja hriešny a neužitočný sluha prinášam ti tieto dary.*“⁴⁶ Táto jedinečná modlitba, v ktorej citovanej časti kňaz najvýraznejšie prosí za seba, je potvrdením, výnimočnosťou kňazského povolania, v ktorom zostáva hriešny. A preto je na mieste, aby prosil za seba, aby skrze pôsobenie Svätého Ducha, ktorý na neho ako osobu zostúpil, Boh prijal prinášané dary.⁴⁷ Táto modlitba sa spája s proskomidiou, kde pri poslednom uložení častice na diskos kňaz prosí v kajúcom duchu za seba: „*Spomeň si, Pane, podľa svojho veľkého milo-*

⁴⁵ Porov. BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. s. 27-28. K tejto téme porov. JÁN PAVOL II.: *Ecclesia de Eucharistia*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2003. s. 42.

⁴⁶ „*Nikto spútaný žiadostivosťou a rozkošami tela nie je hodný predstúpiť ani priblížiť sa k tebe, ani ti slúžiť, Kráľ slávy. Veď tebe slúžiť znamená aj pre samy nebeské mocnosti veľké a úžasné poslanie. Ty si sa však z nevýslovnej a nesmiernej lásky k ľuďom bez zmeny a premeny stal človekom a naším veľkňazom. Ako Vládca všetkého odovzdal si nám službu a posvätné slávenie tohto liturgického a nekrvavého tajomstva. Veď ty jediný, Pane Bože náš, vládneš nad nebom a zemou, cherubíni Ťa nosia na tróne, ty si Pán serafimov a kráľ Izraela. Ty jediný si svätý a vo svätyni prebývaš. Ty jediný si dobrý a ochotný vypočuť ma, preto Ťa prosím: **Pozri na mňa hriešneho a nepotrebného sluhu a očisť moju dušu i srdce od zlého svedomia, mocou svojho Svätého Ducha ma uschopni, aby som odetý milosťou kňazstva predstúpil pred tento tvoj svätý stôl a obetoval tvoje sväté a prečisté telo i drahocennú krv. Veď prichádzam k tebe skláňajúc sa s prosbou: neodvracaj odo mňa svoju tvár a nevylučuj ma z počtu svojich synov, a prijmi, že ja hriešny a neužitočný sluha prinášam ti tieto dary.** Veď to ty, Kriste Bože náš, ich prinášaš a si prinášaný, ty ich prijímaš a si rozdávaný, a tebe vzdávame slávu, i tvojmu Otcovi, ktorý nemá počiatku, s tvojím presväтым, dobrým a životodarným Duchom teraz i vždycky i na veky vekov. Amen.“ Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 41-41.*

⁴⁷ Porov. SCHMEMMANN, A.: *Eucharystia. Misterium królestwa*. Białystok : Orthdruk, 1997. s. 86-90.

srdenstva aj na mňa nehodného a odpusť mi všetky vedomé i nevedomé previnenia.“

Rozmer vyznania viery

Vyznanie viery je dôležitou súčasťou liturgie. Sv. Cyril Jeruzalemský práve pri Eucharistii hovorí v jednej zo svojich katechéz o osobnej viere, ku ktorej povzbudzuje. Tvrdí, že ak by aj zmysly tvrdili niečo iné, jednoducho sa máme upevňovať vo viere v prítomnosť Krista pod týmito spôsobmi.⁴⁸ Najkrajším vyjadrením je tichá modlitba kňaza: „*Milujem ťa Pane, moja sila; Pane, opora moja, útočisko moje*“, ktorá predchádza *Krédu*. V byzantskom obrade je *Krédo* umiestnené na začiatku liturgie veriacich, čím sa ukazuje na stupeň vážnosti konaného liturgického deja. Verejné vyznanie pravej viery je základnou podmienkou k účasti na tomto tajomstve Eucharistie. Preto pred samotným vyznaním je výzva: „*Dvere, dvere premúdrosť vnímajme*“, ktorá v pôvodnej praxi mala upozorniť, aby sa zatvorili dvere chrámu, a tak nik nepovoláný doň nevošiel. Zároveň sa tým vyzýva k duchovnej bdelosti. V byzantskej liturgii sa tak spieva alebo recituje Nicejsko-konštantínopolské vyznanie viery, ktoré sa začína slovami: „*Verím v jedného Boha...*“⁴⁹

Teda hoci kresťan v spoločenstve vyznáva spoločne *Symbol viery* so všetkými veriacimi, jeho vyznanie je vyznaním jednotlivca a pripomína nám prvé vyznanie viery, vykonané pri svätom krste. Pri krste je to okamih, kde sa človek zrieka „*Satana, všetkých jeho skutkov, všetkých jeho poslov, všetkej jeho služby a všetkej jeho pýchy*“, aby sa následne zjednotil s Kristom. A na otázku či mu verí, odpovedá: „*Verím mu, lebo je Kráľ a Boh*“ a hovorí *Symbol viery*.⁵⁰ Symbolom viery sa potvrdzuje príslušnosť kresťana k danému spoločenstvu a podľa svätého Ambróza „*je duchovnou pečatou, je meditáciou nášho srdca a stále bdelou strážou; je pokladom našej duše*“ (KKC 197). Môžeme preto tvrdiť, že v liturgii veriacich sa stotožňujeme a prisaháme, že osobne veríme v to, čo svojimi ústami predkladáme. Zároveň to potvrdzujeme tým, že pri vyznaní viery stojíme, čo je vyjadrením dôležitosti úkonu a pripravenosti.⁵¹ Úkonom viery svedčíme a tým potvrdzujeme nad sebou súd ak by sme svedčili falošne. Jedná sa

⁴⁸ TIRPÁK, P.: *Teologicko-katechetické impulzy pre pastoračnú prax vysluhovania iníciačných sviatostí*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. s. 161.

⁴⁹ Porov. HOSPODÁR, M.: *Pastoračná dimenzia slávenia Eucharistie v kontexte roka kňazov*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. s. 131.

⁵⁰ Porov. *Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. s. 27-29.

⁵¹ Porov. HAHN, S.: *Baránkova večera. Svätá omša ako nebo na zemi*. Bratislava : Redemptoristi – Slovo medzi nami, 2005. s. 34-35.

teda skutočne o osobnú vieru, lebo každý je povinný veriť sám za seba. Veriť niekomu sa dá, ale veriť za niekoho nie. Tým, že sa Symbol viery vyznáva spoločne, sa potvrdzuje, že veriaci sú tými, ktorí veria v jedno a to isté ale ich viera sa opiera o osobné vyznanie.⁵²

Rozmer osobnej viery sa nachádza aj už v spomenutej modlitbe *Verím Pane a vyznávam*, ale aj v samotnom pristúpení k svätému prijímaniu. Vytvárame a potvrdzujeme tu osobný vzťah s Kristom, nie nejaký povrchný, ale prijímame ho do svojho života a zriekame sa samých seba. S Ježišom tvoríme jednu myseľ a jedno srdce.⁵³ Najprv sa to deje v prijímaní kňaza, ktorý prijímajúc svätú Kristovu krv sa modlí: „*Ja, Boží služobník kňaz povie meno, prijímam drahocennú a svätú krv Pána a Boha a Spasiteľa nášho Ježiša Krista na odpustenie hriechov a pre večný život. Amen.*“ Po utretí čaše zase hovorí: „*Hľa, čo sa dotklo mojich perí, sníma moje neprávosti a očisťuje ma od hriechov.*“ Následne aj pri svätom prijímaní veriacich. Samotné pristúpenie k svätým darom je vždy osobným úkonom viery, no zároveň súdom i liekom nesmrteľnosti, pretože prijímať Eucharistiu „*znamená prijímať nebesia alebo zvolávať na seba najťažšiu trest.*“⁵⁴ A tak človek môže odpovedať na Božiu iniciatívu tým, že sa postaví k Slovu prítomnému v Eucharistii, ktoré povzbudzuje k viere.⁵⁵

Intrapersonálny rozmer chvály a vďaky

Ako už bolo zdôraznené samotné slovo eucharistia sa prekladá ako vďakyvzdanie. Vďakyvzdanie alebo požehnanie či velebenie je prekladom židovského *beracha*, čo je modlitba požehnania. Tento pojem však v sebe zachytáva trojicu vzťahov: vzťah k Bohu, vzťah k svetu a vzťah k spoločným. Tieto vzťahy však nie sú izolovane stojace, ale tvoria jeden celok. Modlitba požehnania (*beracha*) predstavuje pre židovské náboženstvo podmienku uskutočňovania Božieho kráľovstva. Bez vďaky sa totiž svet znesväčuje a tým sa jeho príchod nemôže uskutočňovať.⁵⁶

Samozrejme, že veriaci ďakuje za všetko Bohu. Teda tomu, ktorému patrí chvála.

⁵² Porov. KORMANÍK, P.: *Pravoslávna liturgia II*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2000. s. 84.

⁵³ Porov. VELLA, E.: *Tancovanie v púšti. O eucharistii*. Per immaculatum, 2010. s. 123.

⁵⁴ HAHN, S.: *Baránkova večera. Svätá omša ako nebo na zemi*. Bratislava : Redemptoristi – Slovo medzi nami, 2005. s. 143.

⁵⁵ Porov. GOGOLA, J. W.: *Teológia spoločenstva s Bohom*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2005. s. 370.

⁵⁶ Porov. DI SANTE: *Židovská modlitba. K počátkům křesťanské liturgie*. Praha : OIKOUMENH, 1995. s. 40.

Modlitbu chvál môžeme v základných črtách charakterizovať takto:⁵⁷

- *»chvála najbezprostrednejšie uznáva, že Boh je Boh – čo znamená, že centrom chvály je Boh. Človek, ktorý chváli, je sústredený na Boha, nie na seba a svoje potreby.*

- *chvála ospevuje Boha pre neho samého, oslavuje ho preto že ON JE, ešte viac než za to, čo koná – chvála je najvznešenejším druhom modlitby, pretože sa nesústreďuje na Božie dary, ale na neho samého, na to aký je, jeho vlastnosti a charakter.*

- *chvála je účasťou na blaženosti čistých srdc – znamená, že len človek čistého srdca dokáže vidieť, čo Boh koná v jeho živote, aký je a chváliť ho za to: „Blahoslavení čistého srdca, lebo oni uvidia Boha“ (Mt 5,8).*

- *chvála sa uskutočňuje vo viere – aj keď človek ešte teraz nemôže hľadiť na Boha z tváre do tváre, verí na základe Božieho slova a Tradície, že Boh je hodný chvály. Potom už samotná viera a dôvera človeka v jediného Boha sú oslavou.*

- *vo chvále vám prichádza na pomoc Svätý Duch – on spôsobuje, že človek ako Božie dieťa smie chváliť svojho Otca, a inšpiruje oslavu Boha.»*

- KKC pridáva, že chvála je modlitba, ktorá je celkom nezištná a vznáša sa k Bohu, z čoho vyplýva, že je bez nároku na akúkoľvek výhodu, odmenu a preto môže byť pre človeka aj obetou (porov. KKC 2649).

Intrapersonálny rozmer chvály a vďaky nachádzame aj v tých istých modlitbách, ktoré sme už analyzovali vyššie. Z nich uvedieme len modlitbu *Verím Pane a vyznávam*, v ktorej implicitne je zahrnutá vďaka kresťana, za to, že je prvým zachráneným hriešnikom. Ako aj chvála v modlitbe *Nikto spútaný žiadostivosťou*, kde kňaz chváli Boha za jeho dobrotu, veľkosť, svätosť a ochotu vypočuť žiadosť kňaza.⁵⁸

Osobný rozmer chvály a vďaky však nájdeme najviac prítomný v prvej časti liturgie, a to v jej prípravnej časti – v proskomídií. Konkrétne pri obliekaní do liturgického rúcha. Pre lepšie pochopenie uvedieme celé obliekanie kňaza aj s rubrikami a odvolávkami na Sväté písmo, z ktorých sú jednotlivé modlitby zostavené:

Kňaz sa oblieka takto: do ľavej ruky vezme stichár, pokloní sa tri razy na východ, ako už bolo povedané, žehná ho, hovoriac:

Požehnaný Boh náš teraz i vždycky i na veky vekov. Amen.

⁵⁷ LIPTÁKOVÁ, V.: Modlitba chvály ako súčasť liturgie západného a východného obradu. In: *Theologos. Teologická revue*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, roč. 15, č. 2, s. 216-228.

⁵⁸ *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 41-41.

Potom sa oblečie hovoriac:

Duša mi plesá v mojom Bohu, pretože ma zaodial rúchom spásy, plášťom radosti ma zahalil, ako ženicha ozdobil ma vencom, ako nevestu okrášlil ma skvostmi. (Iz 61, 10).

Vezme epitračil, požehná a oblečie si ho hovoriac:

Požehnaný Boh, čo vylieva svoju milosť na svojich kňazov. Je to sťa vzácny olej na hlave, čo steká na bradu, na Áronovu bradu, čo steká na okraj jeho rúcha. (Ž 133, 2).

Vezme pojas (pás, pozn. autora) a opášuc sa hovorí:

Požehnaný Boh ma silou opásal a moju cestu urobil nepoškvrnenou. Mojim nohám dal rýchlosť jeleňa a postavil ma na výšinu. (Ž 18, 33-34).

A keď si navlieka nárukávníky, tak pri pravej ruke hovorí:

Tvoja pravica, Pane, čo vynikáš mocou, tvoja pravica, Pane, nepriateľ zasiahla. Svojou nesmiernou vznešenosťou zničil si svojich protivníkov. (Ex 15, 6-7).

Pri ľavej ruke hovorí:

Tvoje ruky ma utvorili a stvárnili. Daj mi chápanosť a osvojím si tvoju náuku. (Ž 119, 73).

Potom berie nábederník, ak ho nosí, požehná, pobožká ho a hovorí:

Najmocnejší, pripáš si meč na bedrá, svoju veľbu a dôstojnosť. Vo svojej dôstojnosti šťastne vyťahni, nasadni na voz a bojuj za pravdu, lásku a spravodlivosť. Nech ťa tvoja pravica učí konať úžasné skutky v každom čase, teraz i vždycky i na veky vekov. Amen. (Ž 45, 4-5).

Vezme felón, požehná ho, pobožká, hovoriac takto:

Pane, tvoji kňazi nech sa odejú do spravodlivosti a tvoji svätí nech plesajú teraz i vždycky i na veky vekov. Amen. (Ž 132,9).

Väčšina odvolávok je zo žalmov, ktoré nie sú len nábožnou poéziou, ale sú niečo viac. Židovská tradícia ich nazýva „*chválami*“ (hebr. *tehillím*), a preto celá zbierka žalmov dostala aj titul *Kniha chvál*.⁵⁹ Preto neprekvapuje, že byzantský obrad používa celý Žaltár pri svojich liturgických bohoslužbách. V uvedených modlitbách okrem chvály Boha kňaz ďakuje za svoje povolanie a zároveň v obliekaní vyjadruje jednotu Krista a Cirkvi. Pretože Cirkev oblieka kňaza a prostredníctvom príslušných modlitieb vyjadruje aj konanie Krista.⁶⁰

V duchu chvály tiež pokračuje aj modlitba po oblečení do liturgického rúcha, pri umývaní rúk pri žertveníku:

⁵⁹ Porov.: MURPHY, R. E.: *Žalmy a iné spisy. 101 otázok a odpovedí*. Trnava : Dobrá kniha, 2001. s. 14.

⁶⁰ Porov. SCHMEMANN, A.: *Eucharystia. Misterium królestva*. Białystok : Orthdruk, 1997. s. 17-18.

„V nevinosti si ruky umývam a kráčam okolo tvojho žertveníka, Pane, aby som ťa mohol verejne chváliť a rozprávať o všetkých твоjich skutkoch zázračných. Pane, milujem dom, v ktorom prebývaš, a miesto, kde je stánok tvojej slávy. Nezatrať moju dušu s hriešnikmi a môj život s ľuďmi krvilačnými. Ich ruky sú poškrvnené zločinmi, ich pravica je plná úplatkov. Ale ja kráčam v nevinosti, vykúp ma a buď mi milostivý. Moja noha stojí na rovnnej ceste, v zhromaždeniach chcem velebiť Pána.“⁶¹ (porov. Ž 26,6-12).

Samotná liturgia katechumenov sa začína slovami kňaza: „Požehnané kráľovstvo Otca i Syna i Svätého Ducha teraz i vždycky i na veky vekov.“ Čo je oslava Boha v Trojici. Jedná sa o doxológiu, na ktorú ľud odpovedá: Amen. Tým vyjadruje ochotu a pripravenosť chváliť Boha.⁶² Tesne pred tým si však slúžiaci má uvedomiť, že skutočná chvála vychádza od samého Boha, že pri liturgii sa prihovára Svätý Duch. Preto slúžiaci hovorí: „Pane, otvor moje pery a moje ústa budú ohlasovať tvoju slávu.“ Samotný text je 17. veršom Ž 51. V tomto kontexte výstižne dopĺňa text Rim 8,26: „Tak aj Duch prichádza na pomoc našej slabosti, lebo nevieme ani to, za čo sa máme modliť, ako treba; a sám Duch sa prihovára za nás nevysloviteľnými vzdychmi.“ To je tá časť vysvetlenia samotného pojmu liturgia, ktorá hovorí, že Boh je ten, kto koná v človeku.

Bibliografia

- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. 126 s. ISBN 978-80-7162-659-6.
- CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo poslednej večere*. Bratislava : Serafin, 2002. 126 s. ISBN 80-88944-48-1.
- DI SANTE: *Židovská modlitba. K počátkům křesťanské liturgie*. Praha : OIKOUMENH, 1995. 242 s. ISBN 80-86005-00-3.
- FEDOR, P.: *Proskomídia – „Bože, buď milostivý mne hriešnemu.“* <<http://www.zoe.sk/?zoepedia&heslo=Proskom%EDdia+%96+%84Bo%9E-e%2C+bu%EF+milostiv%FD+me+hrie%9Anemu%93>>. (02. 04. 2014).
- FEDOR, P.: *Proskomídia – „Na česť Bohorodičky“.* <<http://www.zoe.sk/?zoepedia&heslo=Proskom%EDdia+%96+%84Na+%E8es%9D+Bohodi%E8ky%93>>. (10. 04. 2015).
- GOGOLA, J. W.: *Teológia spoločenstva s Bohom*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2005. 416 s. ISBN 80-7165-534-1.

⁶¹ *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoušeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 7.

⁶² Porov. LIPTÁKOVÁ, V.: Modlitba chvály ako súčasť liturgie západného a východného obradu. In: *Theologos. Teologická revue*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, roč. 15, č. 2, s. 216-228.

- HAHN, S.: *Baránkova večera. Svätá omša ako nebo na zemi*. Bratislava : Redemptoristi – Slovo medzi nami, 2005. 152 s. ISBN 80-968638-4-3.
- Hermův pastýř*. <http://fatym.com/taf/knihy/patrol/p_herpas.htm#p6>. (14. 04. 2015).
- HOSPODÁR, M.: *Pastoračná dimenzia slávenia Eucharistie v kontexte roka kňazov*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. 199 s. ISBN 978-80-555-0234-2.
- HOSPODÁR, M.: *Pastorálna teológia*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. 87 s. ISBN 978-80-555-0874-0.
- ILKO, M.: *Duch východných obradov*. <http://www.zoe.sk/?lit_duch_vych_obradov>. (10.03.2014).
- JÁN PAVOL II.: *Ecclesia de eucharistia*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2003. 64 s. ISBN 80-7162-430-6.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
- Kódex kánonov východných cirkví. Promulgovaný pápežom Jánom Pavlom II.* Lublin : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta v spolupráci s Fakultou práva, kánonického práva a administratívy Katolíckej univerzity Jána Pavla II. v Lubline. Vydavateľstvo Gaudium, 2012. 882 s. ISBN 978-83-7548-090-0.
- KOMOROVSKÝ, J.: Jednota cirkvi vo vnímaní Alexeja Stepanoviča Chomjakova. In: *Logos. Revue gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prešov : Anton Mesároš – Logos, 2003, roč. 4, č. 4, 24 s.
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Citta del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1998. 91 s.
- KOREC, J.CH.: *O Eucharistii*. Bratislava : Lúč, 1997. 247 s. ISBN 80-7114-201-8.
- KORMANÍK, P.: *Pravoslávna liturgia I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1999. 266 s. ISBN 80-88722-84-5.
- KORMANÍK, P.: *Pravoslávna liturgia II*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2000. 296 s. ISBN 80-88885-71-X.
- KUNETKA, F.: *Eucharistie v kresťanské antice*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2004. 231 s. ISBN 80-244-0920-8.
- LIPTÁKOVÁ, V.: Modlitba chvály ako súčasť liturgie západného a východného obradu. In: *Theologos. Teologická revue*. Prešov : Prešovská uni-

- verzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, roč. 15, č. 2, s. 216-228. ISSN 1335-5570.
- Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. 120 s. ISBN 80-89007-73-2.
- MOJZEŠ, M.: *Spiritualita kresťanského Východu*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011. 117 s. ISBN 978-80-555-0498-8.
- МИЗ, Р.: *Церковни литургијно-литургијни лексикон*. Нови сад : „Руске слово“, 2011, 314 с. ISBN 978-86-7105-236-8.
- MURPHY, R. E.: *Žalmy a iné spisy. 101 otázok a odpovedí*. Trnava : Dobrá kniha, 2001. 180 s. ISBN 80-7141-339-9.
- NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P.: *Úvod do synagogálnej liturgie*. Praha : Karolinum, 2005. 160 s. ISBN 80-246-0986-X.
- NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. 1400 s. ISBN 80-900881-1-2.
- Odkaz Svätého Otca Františka na Twitteri z 31. 01. 2014: Nikto sa nespasí sám!* <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140131029>>. (10. 04. 2014).
- PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : Petra, n. o., 2007. 247 s. ISBN 978-80-8099-011-4.
- Pane, zmiluj sa. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, n. o., 2009. 678 s. ISBN 978-80-8099-039-8.
- PITTA, A.: *Synopsa Listov sv. Pavla*. Kapušany : Vydavateľstvo Ing. Štefánia Beňová – Bens, 2001. 313 s. ISBN 80-88998-20-4.
- Podklady k tlačovej besede Sociologického ústavu SAV k vybraných výsledkoch výskumu „Demokratickosť a občania na Slovensku (DOS 2014)“*. <http://www.lifenews.sk/sites/default/files/Religiozita%20-%20prieskum_2014.pdf>. (21.03. 2015).
- POSVÁTNA KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Poriadok bohoslužieb večierne, utierne a svätej liturgie (byzantsko-slovanského obradu)*. [online]. Košice : Byzant Košice s. r. o. vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach, 1998, s. 18. ISBN 80-85581-18-3. [cit. 2014.04.10.] Dostupné na internete: <<http://www.grkat.nfo.sk/Texty/ordo.pdf>>.
- Pravoslavno > i2spovg´danŋ > vg´ry, sobo´rnyť i2 a2p4lskŋť Cr9kve vosto´čnyť. Moskva : T´pohráňň Hrekopravosláva leodo´śňa 32wann3nckahw, #a}[9h. rn9v s.
- RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha : Zvon, 1996. 426 s. ISBN 80-7113-088-5.
- RATZINGER, J.: *Vrchol a pramen. Texty o eucharistii*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2009. 151 s. ISBN 978-80-7195-327-2.

- RICHTER, K.: *Liturgie a život*. Praha : Vyšehrad, 2003. 293 s. ISBN 80-7021-575-5.
- RUISEL, I. a kol.: *Úvahy o inteligencii a osobnosti*. Bratislava : Slovak Academic Press, 2006. 200 s. ISBN 80-88910-20-X.
- SCHMEMANN, A.: *Eucharystia. Misterium królestwa*. Białystok : Orthdruk, 1997. 199 s. ISBN 83-85368-40-X.
- Socializácia osobnosti*. <http://www2.statpedu.sk/buxus/spu/01_SOCIALIZ_CIA_OSOBNOSTI_PDF/01.U_ebn_texty.pdf>. (01. 04. 2014).
- Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. 87 s. ISBN 80-88902-03-7.
- Славословие*. <<http://azbyka.ru/dictionary/17/slavoslovie-all.shtml>>. (01. 04. 2014).
- Sväté písmo. Starého i Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. 2623 s. ISBN 80-7162-236-2.
- SVÄTÝ JÁN ZLATOÚSTÝ: O nepochopiteľnosti Boha. Proti Anomejom. In: *Logos. Revue gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prešov : Anton Mesároš – Logos, 2005, roč. 6, č. 1, 86 s.
- TIRPÁK, P.: *Teologicko-katechetické impulzy pre pastoračnú prax vysluhovania iniciačných sviatostí*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. 196 s. ISBN 978-80-555-0883-2.
- VELLA, E.: *Tancovanie v púšti. O eucharistii*. Per immaculatam, 2010. 182 s. ISBN 978-80-970006-8-4.
- Význam slova osoba*. <<http://slovník.azet.sk/pravopis/slovník-sj/?q=osoba>>. (10.03.2014).

Manželský súhlas a jeho vady vyplývajúce z neschopnosti odovzdania manželskej úcty

ZUZANA ČANDOVÁ

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Marital consent is required to produce a valid marriage. It can not be replaced with anything. Without a valid marital consent marriage can not even arise. Marital consent is understood as a mutual self-giving of man and woman to each other. A valid marriage requires the consent of a man and woman who want to marry, to be competent for legal action. Except for willingness to enter and live in marriage it is also needed the ability to live in marriage, thus enjoy the rights and fulfill the obligations resulting from marriage. Marital consent is the human capacity to take in relation to marriage reasonable, free and thoughtful decision. It is happening that in some subjects, some of these abilities are absent. The defect of consent, which causes invalidity of consent and the marriage itself.*

Keywords: *Marital consent. Defects of marital consent. Usage of intelligence. Recognizable judgment. Relevant responsibilities of marriage.*

Úvod

Manželský súhlas je slobodným a dobrovoľným rozhodnutím. Je osvedčením vôle o uzavretí manželstva, ktorým sa muž a žena navzájom odovzdávajú a prijímajú. Manželský súhlas je nevyhnutný k vzniku manželstva. Naopak, manželstvo je neplatné, ak je neplatné v okamihu jeho uzavretia, čiže v okamihu vyjadrenia manželského súhlasu. Manželský súhlas musí byť vyjadrený spôsobom, ktorý si vyžaduje kánonické právo. Okrem ochoty vstúpiť a žiť v manželstve je v manželskom súhlase obsiahnutá aj schopnosť žiť v manželstve, teda užívať práva a plniť povinnosti, ktoré z manželstva vyplývajú. Manželský súhlas predstavuje prirodzenú schopnosť človeka žiť v manželstve. Ide o schopnosť človeka prijať vo vzťahu k manželstvu primerané a premyslené rozhodnutia. Človek by túto schopnosť po dosiahnutí dospelosti mal mať. Napriek tomu sa stáva, že u niektorých osôb niektorá z týchto schopností chýba. Ide o vadu manžel-

ského súhlasu, ktorá spôsobuje neplatnosť manželského súhlasu a tým aj samotného manželstva. S tým je spojená aj neschopnosť prijať podstatné práva a povinnosti v manželstve, ktoré si manželia majú byť schopní navzájom v manželstve odovzdať a prijať. Táto schopnosť sa dotýka nielen teoretického poznania a ochoty plniť stanovené práva a povinnosti v manželstve, ale aj toto teoretické poznanie prakticky odovzdať druhej strane v manželstve. Kánonické právo hovorí o vadách manželského súhlasu, ktorými sú nedostatočné užívanie rozumu; nedostatok rozlišovacieho úsudku, ktorý sa dotýka podstatných manželských práv a povinností a neschopnosť vziať na seba podstatné záväzky, ktoré vyplývajú z uzatvorenia manželstva. Tieto vady znemožňujú odovzdanie platného manželského súhlasu a tým aj samotného manželstva.

Platný manželský súhlas ako konštitučná príčina vzniku manželstva

V Kódexe kánonického práva sa uvádza: „*Manželstvu dáva vznik súhlas stránok legitímne prejavovaný medzi právne spôsobilými osobami, ktorý nemôže nahradiť nijaká ľudská moc. Manželský súhlas je akt vôle, ktorým sa muž a žena neodvolateľnými zväzkom navzájom odovzdávajú a prijímajú, aby ustanovili manželstvo.*“¹

Manželstvo je ustanovením prirodzeného poriadku a poriadku milosti, ktoré privádza k Bohu a on je jeho Stvoriteľom a pôvodcom. Platný manželský súhlas sa vyžaduje ako konštitučná príčina vzniku manželstva, čo znamená, že ide o okolnosť, ktorá spôsobuje vznik platného manželstva. Manželský súhlas sa nedá ničím nahradiť, teda bez platného manželského súhlasu nemôže manželstvo vzniknúť. Učenie Katolíckej cirkvi hovorí o dvoch konštitučných príčinách manželstva: Boh a manželský súhlas. Božia účasť sa vo východných katolíckych cirkvách navonok realizuje pri slúžení manželstva cez požehnanie manželstva prostredníctvom posvätného obradu. Druhou konštitučnou príčinou manželstva je manželský súhlas, teda osvedčenie vôle o uzavretí manželstva, ktorým sa muž a žena navzájom odovzdávajú a prijímajú.²

Podľa Pastoralnej konštitúcie *Gaudium et spes*: „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 ustanovi-

¹ *Kódex kánonického práva*. Bratislava : latinsko-slovenské vydanie, Konferencia biskupov Slovenska, 1996. Kán. 1057 § 1 a § 2.

² Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 219-220.

zeň, 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, ktoré sa vyznačuje rozličnými dobrami a cieľmi.³

Súhlas je podstatným prvkom zmluvy, je prameňom, ako aj konštitutívnym prvkom zmluvy. Zmluva sa rodí súhlasom (súhlas je prameňom zmluvy) a súhlas patrí k vnútornej konštrukcii zmluvy (súhlas je konštitutívnym prvkom zmluvy). Súhlas musí obsahovať tieto vlastnosti:

- musí byť pravdivý, nie simulovaný; vonkajší zmluvný prejav musí zodpovedať vnútornému rozhodnutiu vôle,
- musí to byť slobodný a uvážení úkon vôle; slobodným je úkon vôle vtedy, ak nie je výsledkom nejakého násillia zvonku alebo zvnútra človeka a uvážení je vtedy, ak rozhodnutiu vôle predchádza argumentácia rozumu,
- musí to byť navonok prejavení úkon vôle; vyžaduje si to bilaterálna alebo plurilaterálna zmluva, čiže jedna zmluvná strana musí poznať úkon vôle druhej zmluvnej strany a tú pozná iba vtedy, ak sa úkon vôle prejaví navonok a
- musí dôjsť k výmene súhlasov.⁴

Pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* teda definuje manželský súhlas ako ľudský úkon, ktorým sa manželia navzájom prijímajú a odovzdávajú.⁵

Manželský súhlas teda je úkon vôle prejavení navonok, ktorým sa muž a žena neodvolateľnou zmluvou navzájom dávajú a prijímajú a tak ustanovujú medzi sebou manželstvo.⁶

Manželský súhlas je vo svojej podstate, po stránke psychologickej, úkonom vôle. Tento úkon vôle, ktorým manželský súhlas je, musí byť osobný a musí ho dať osoba a len tá osoba, ktorá súhlas dáva. Taktiež musí byť ľudským úkonom a takým je vtedy, ak je slobodným a uvážení úkonom. Slobodným je vtedy, ak nevznikol pod tlakom násillia zvonku alebo zvnútra človeka a uvážení úkonom je vtedy, ak rozhodnutiu vôle predchádzala rozumová argumentácia, čiže zváženie tých argumentov, ktoré sú pre a proti. Tento úkon vôle musí byť prejavení navonok legítimne (podľa kanonickej formy, stanovenej kanonickým právom). Manželský súhlas musí byť prejavení navonok, pretože manželstvo je bilaterál-

³ *Gaudium et spes. Pastorálna konštitúcia o cirkvi v súčasnom svete*, 48.

⁴ Porov. DUDA, J.: *Katolícke manželské právo*. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2007. s. 46-47.

⁵ Porov. *Gaudium et spes. Pastorálna konštitúcia o cirkvi v súčasnom svete*, 48.

⁶ Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 221.

nou zmluvou, a teda jedna stránka musí poznať úkon vôle druhej stránky a naopak. Manželstvo je aj verejným úkonom. Keď hovoríme o spôsobilosti osoby, pre manželský súhlas treba dodať, že prirodzene spôsobilými si vymeniť manželský súhlas sú len muž a žena, čiže manželský súhlas má zásadne heterosexuálny charakter. Dôležitý je predmet toho úkonu vôle. Môžeme hovoriť o troch druhoch predmetu vôle v prípade manželstva: „motivovací formálny predmet“, ktorým môže byť napr. láska, krása snúbenice, bohatstvo snúbenca, potom „formálny predmet“, ktorým je v prípade manželstva manželská neodvolateľná zmluva a v neposlednom rade „materiálny predmet“, ktorý hovorí o tom, že muž a žena dávajú a prijímajú navzájom sami seba na ustanovenie manželstva. Manželský súhlas vzniká výmenou dvoch vôli: vôle muža a vôle ženy. Muž a žena dávajú a prijímajú seba navzájom na ustanovenie manželstva. Táto vzájomná výmena súhlasu je prameňom vzniku manželského zväzku, ako aj konštitutívnym prvkom manželstva. Manželský súhlas patrí k vnútornej konštrukcii manželstva. Hoci manželský súhlas patrí k vnútornej konštrukcii manželstva (manželským súhlasom manželstvo vzniká a naopak bez manželského súhlasu manželstvo nevzniká), tento súhlas, ak bol raz daný, nemožno ho vziať späť, čiže manželský súhlas nemožno odvolať.⁷

Manželský súhlas v kánonickom chápaní sa nepovažuje len za dohodu na niečom, ide o zaangažovanie celého človeka, ktorý nemá nijakú výhradu. V manželskom súhlase nie je nič, čo by mohlo ostať mimo jeho rozhodnutia. Manželský súhlas ako príčina vzniku manželstva nerozhoduje o nejakej skutočnosti, ktorá stojí mimo dvoch osôb, ktoré sa na niečom dohodli. Manželský súhlas je špecifický a neporovnateľný s ničím, pretože v manželskom súhlase dáva muž a žena súhlas so sebou samými.⁸

Manželský súhlas je vzájomným sebadarovaním muža a ženy navzájom. Muž dáva svoje mužstvo žene tým, že si ju berie za manželku a žena svoje ženstvo tým, že si muža berie za svojho manžela. V manželskom súhlase najviac vystupuje subjektivita človeka, odzrkadľujú sa jeho vlastnosti, pozitíva, nedostatky jeho osobnosti zdedené po rodičoch, či nadobudnuté výchovou alebo aj vlastným úsilím v procese života. Platný manželský súhlas vyžaduje, aby muž a žena, ktorí chcú uzavrieť manželstvo, boli spôsobilí k právnym úkonom, teda spôsobilí k vykonaniu špecifického právneho úkonu, akým je manželstvo. Manželský súhlas musí byť vyjadrený spôsobom, ktorý si vyžaduje kánonické právo. V pojme, akým

⁷ Porov. DUDA, J.: *Katolícke manželské právo*. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2007. s. 47-48.

⁸ Porov. SERRANO, R.: *Súhlas v kánonickom práve*. Spišské podhradie : Ius et Iustitia, 2000. s. 35.

je manželský súhlas, je okrem ochoty vstúpiť a žiť v manželskom zväzku, obsiahnutá aj schopnosť žiť v manželstve, teda užívať práva a plniť povinnosti, ktoré z manželstva vyplývajú. Manželský súhlas dáva zrelý človek, ktorý teoreticky vie, čo manželstvo je, pozná práva a povinnosti, ktoré z manželstva vyplývajú a je schopný ich prijať a plniť. Manželský súhlas nie je len úkon osoby, ale i osobnosti. Osobnosť sa neprejavuje len vo svojej inteligencii a vôli, ale i v iných aspektoch, ako je napr. citovosť, emotívnosť, sexualita, či zodpovednosť. Túto situáciu vystihuje slovo empatia – schopnosť cítiť druhého v sebe. Nejde o súciť, ale schopnosť prežívať v sebe druhého človeka, jeho pocity, názory, emócie. To je rozhodujúce pri rozhodnutí človeka darovať seba prostredníctvom manželského súhlasu v manželstve. Manželský súhlas totiž predstavuje prirodzenú schopnosť človeka žiť v manželstve v jeho najosobnejších dimenziách. Ide o schopnosť človeka prijať vo vzťahu k manželstvu primerané, slobodné a premyslené rozhodnutia. Muž a žena by túto schopnosť po dosiahnutí veku dospelosti mali mať. Napriek tomu sa stáva, že u niektorých osôb niektorá z týchto schopností chýba. Ide o vadu manželského súhlasu. V niektorých prípadoch môže takáto vada manželského súhlasu spôsobiť neplatnosť manželského súhlasu a tým aj samotného manželstva. S tým je spojená aj neschopnosť prijať podstatné práva a povinnosti v manželstve, ktoré si manželia majú byť schopní navzájom v manželstve odovzdať a prijať.⁹

Nedostatky a deformácie manželského súhlasu, ktoré môžu spôsobiť neplatnosť manželského súhlasu môžu pochádzať z rozumu alebo z vôle, ako sú simulácia, podmienený súhlas, neznalosť prirodzenosti manželstva, omyl v osobe alebo vo vlastnosti osoby, ako aj strach, nedostatok rozlišovacieho úsudku, psychická nespôsobilosť a podvod.¹⁰ My sa však budeme zaoberať, ako je uvedené v názve, iba tými vadami manželského súhlasu, ktoré vyplývajú z neschopnosti odovzdania manželskej úcty.

Neschopnosť odovzdania manželskej úcty ako vada manželského súhlasu

Kódex kánonického práva a Kódex kánonov východných cirkví sa okrem iného zaoberajú aj manželským súhlasom a jeho vadami, konkrétne psychologickými a psychickými dôvodmi väd manželského súhlasu, ktoré sú pomerne nové v kánonickom práve. Dnes sa využívajú v cirkevnom súdnictve v procesoch, v ktorých manželia žiadajú o vyhlásenie

⁹ Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 221-224.

¹⁰ Porov. FALTIN, D.: *Manželský súhlas: neschopnosť a omyl v Kódexe kánonov východných cirkví*. <http://duda.kapitula.sk/wp-content/uploads/2013/09/Man%C5%BEelsk%C3%BD-s%C3%BAhlas.pdf>. (25. 2. 2016).

neplatnosti manželstva. Ide o schopnosť prijať a odovzdať práva a povinnosti, ktoré sa v manželstve vyžadujú. Táto schopnosť sa dotýka nielen teoretického poznania a ochoty plniť stanovené práva a povinnosti v manželstve, ale aj toto teoretické poznanie prakticky odovzdať druhej strane v manželstve. Súčasné právo podľa toho rozlišuje tri vady manželského súhlasu:

1. nedostatočné užívanie rozumu,
2. nedostatok rozlišovacieho úsudku, ktorý sa dotýka podstatných manželských práv a povinností a
3. neschopnosť vziať na seba podstatné záväzky, ktoré vyplývajú z uzatvorenia manželstva.¹¹

Tieto vady sú vadami duševných schopností. Človek je schopný žiť v manželstve vtedy, ak disponuje dostatočnými duševnými schopnosťami. Pokiaľ takéto schopnosti nemá, nemôže na seba prevziať záväzky, ktoré z manželského zväzku vyplývajú, a preto nie je schopný uzavrieť manželstvo. Duševné schopnosti bývajú narušené určitými duševnými poruchami, ktoré zahŕňajú širokú škálu rôznych odchýlok v správaní a prežívaní u postihnutého jedinca. Tieto duševné poruchy sú charakteristické poruchou sebahodnotenia, narušením vzťahov k vonkajšiemu svetu a poruchou správania. Môžu byť spôsobené úrazom, ochorením mozgu, dedičnou chorobou, alebo môžu byť následkom ochorenia iných orgánov. Duševná porucha môže byť vyvolaná aj použitím návykových látok. Na vzniku duševných porúch sa podieľajú aj následky rôznych životných udalostí, ako je trauma alebo zážitky z mladosti. Duševná porucha môže mať rôznu dĺžku trvania, napr. epileptický záchvat môže trvať niekoľko minút, naopak schizofrénia aj niekoľko rokov.¹²

Nedostatočné užívanie rozumu

Kódex kánonov východných cirkví uvádza, že manželstvo nie sú schopní sláviť tí, ktorým chýba dostačujúce používanie rozumu.¹³ Podobnými slovami sa k tomu vyjadruje aj Kódex kánonického práva.

Aj právny poriadok, čiže Zákon o rodine uvádza, že: „Manželstvo nemôže uzavrieť osoba postihnutá duševnou poruchou, ktorá by mala za následok obmedzenie spôsobilosti na právne úkony. Súd však môže

¹¹ Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 225-226.

¹² Porov. PALLA, J.: *Manželský súhlas v súčasnom kánonickom práve*. <http://spc.prf.cuni.cz/13/palman.htm>. (24. 2. 2016).

¹³ *Kódex kánonov východných cirkví, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Lublin : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s fakultou práva a administratívy Katolíckej univerzity Jána Pavla II., Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2012. Kán. 818, 1.

uzavretie manželstva takej osobe povoliť, ak je jej zdravotný stav zlučiteľný s účelom manželstva. Ak uzavrie manželstvo osoba pozbavená spôsobilosti na právne úkony alebo osoba, ktorá trpí duševnou poruchou, ktorá by mala za následok pozbavenie spôsobilosti na právne úkony, súd rozhodne o tom, že manželstvo je neplatné, aj bez návrhu. Ak bez povolenia súdu uzavrie manželstvo osoba, ktorej spôsobilosť na právne úkony je obmedzená, alebo osoba postihnutá duševnou poruchou, ktorá by mala za následok obmedzenie spôsobilosti na právne úkony, rozhodne súd o neplatnosti tohto manželstva na návrh ktoréhokoľvek z manželov. Súd nerozhodne o neplatnosti manželstva a manželstvo sa stane platným, ak sa zdravotný stav manžela stal zlučiteľným s účelom manželstva.¹⁴

Rozum hrá pri rozhodovaní rozhodujúcu úlohu. Snúbenci, ktorí sa rozhodnú uzavrieť manželstvo, musia dostatočne využívať svoj rozum. Naopak, neschopnosť užívať rozum v dostatočnej miere, diskvalifikuje človeka pri odovzdaní platného manželského súhlasu. Táto neschopnosť sa označuje ako duševná choroba.¹⁵

Podľa práva je už sedemročné dieťa schopné používať svoj rozum. V tomto veku, ak sa dieťa narodí živé a zdravé, by malo mať schopnosť správneho užívania rozumu. Existujú prípady, kedy to tak nie je. Niekedy do manželstva vstupujú osoby, ktoré kvôli nedostatočnému užívaniu rozumu nie sú psychicky disponované. Ide o osoby, ktoré trpia nejakou vážnou duševnou chorobou. To znamená, že nie sú schopné rozoznať samotný úkon, hodnotu tohto úkonu a predmetu, ktorý má byť obsahom manželskej zmluvy. Je to nedostatok rozoznávacieho úsudku v oblasti intelektu.¹⁶ Nie je dôležité to, aká príčina takúto vadu spôsobila, ale je dôležité to, čo spôsobila: že spôsobila vadu nedostatočného užívania rozumu. Ako príčiny nedostatočného užívania rozumu môžeme uviesť duševnú chorobu a ťažkú psychickú poruchu, ktoré robia osobu nespôsobilou dať platný manželský súhlas.¹⁷

Klasifikácia duševných chorôb je veľmi ťažká. Najčastejšie ide o schizofréniu. Je to duševná porucha, ktorá sa prejavuje charakteristickým narušením myslenia a vnímania, poruchou emotívnosti a osobnostnej integrity. Patrí k najzávažnejším psychickým poruchám. Dispozícia schizofrénie je dedičná. Najčastejšie vzniká v mladom veku, v rozmedzí 16 –

¹⁴ § 12 ods. 3,4 a 5 Zákona č. 36/2005 Z.z. z 19. januára 2005 o rodine a o zmene a doplnení niektorých zákonov.

¹⁵ Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 227-228.

¹⁶ Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 228.

¹⁷ Porov. DUDA, J.: *Katolícke manželské právo*. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2007. s. 52.

25 rokov. Objavuje sa teda zvyčajne v dobe prechodu k dospelosti, keď sa človek odpútava od svojej rodiny a osamostatňuje sa. Môže sa však prejavíť aj v neskoršom veku. Pre akútnu schizofréniu sú charakteristické základné skupiny príznakov ako porucha myslenia, vnímania, porucha afektivity a autizmus. S poruchami myslenia súvisí nesprávna orientácia v realite a zmeny v sebahodnotení. Človek, ktorý trpí schizofréniou, nie je schopný adekvátne spracovať bežné informácie, zhodnotiť a zapamätať si ich. Medzi príznaky schizofrénie patria aj halucinácie a bludy. Citové prežívanie schizofrenikov sa mení, je možné ho ohodnotiť ako neprimerané. Ich svet je zdrojom nadmerného množstva silných podnetov, ktoré v nich vyvolávajú pocit ohrozenia, preto sa takýto jedinec v obranných tendenciách vzťahuje do seba, do sveta vlastnej fantázie. Z toho vyplýva ďalší príznak, ktorým je autizmus. Autizmus predstavuje tendenciu k nápadnej a neprimeranej sociálnej izolácii a koncentrácii na seba samého. Schizofréniu môžeme teda označiť ako chorobu, ktorá si vyžaduje odbornú liečbu, preto nie je možné očakávať, že dôjde k jej spontánnemu zlepšeniu.¹⁸

Niekedy je ťažké stanoviť, v akom stupni choroby sa dotýčaný človek nachádza v čase uzatvárania manželstva. Preto cirkevné tribunály častokrát využívajú pomoc znalcov z odboru psychológie a psychiatrie. Tieto vyšetrenia sú nevyhnutné, aby cirkevný tribunál mohol nadobudnúť morálnu istotu o stave vecí, teda, že osoba v čase uzavretia manželstva trpela takou chorobou a v takom stupni, že nemohla odovzdať platný manželský súhlas. Do tejto oblasti patria aj prípady nedostatočného užívania rozumu z dôvodu alkoholového opojenia alebo opojenia prostredníctvom narkotík.¹⁹

Alkoholizmus je sociálno-patologický jav, spoločensky nežiaduci návyk nadmerného užívania alkoholu. Podľa nášho zákona všetky nápoje, ktoré obsahujú viac ako 0,75 objemových percent alkoholu, sú nazývané alkoholickými. Alkoholik je teda človek, ktorý trpí na nadmerné užívanie alkoholu a závislosť od alkoholu u neho dosiahla taký stupeň, že mu spôsobuje zreteľné poruchy zdravia a ujmy v spoločenských vzťahoch a spoločenskej činnosti. Alkohol je vlastne droga. Boj proti alkoholizmu je zakotvený aj v zákone. Výchova boja proti alkoholu však musí byť komplexná. Musí sa na nej zúčastňovať aj rodina, škola, masovokomunikačné prostriedky, pracovisko a cirkev. Je potrebné zmeniť aj pohľad na človeka závislého na alkohole a vnímať ho ako chorého človeka, u kto-

¹⁸ Porov. VÁGNEROVÁ, M.: *Psychopatologie pro pomáhající profese. Variabilita a patologie lidské psychiky*. Praha : Portál, 2002. s. 177-183.

¹⁹ Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 229.

rého je nevyhnutná terapia.²⁰ Následkom dlhodobého nepriaznivého vplyvu alkoholu na organizmus človeka, najmä na jeho centrálny nervový systém, sú rôzne psychické poruchy. Alkoholový abstinenčný syndróm je prvou poruchou a je dôkazom existujúcej metabolickej závislosti na alkohole. Vzniká ako reakcia na zníženie alebo vynechanie potrebnej dávky. Závislý človek reaguje úzkosťou, nepokojom, depresiou, podráždenosťou, stresom, bolesťami hlavy,... Druhou poruchou sú alkoholické psychózy a halucinácie, ktoré vznikajú tiež ako reakcia na zníženie dávky alkoholu. Ide o neprijemné sluchové halucinácie, desivé sny,... Treťou poruchou sú alkoholové poruchy a demencia. Dlhodobé užívanie alkoholu vedie k poškodeniu centrálnej nervovej sústavy, ktoré sa prejavuje poruchou pamäte a úpadkom inteligencie. Sociálny dôsledok závislosti na alkohole sa dotýka oblasti zamestnania, a to zhoršenia pracovnej výkonnosti či straty profesijnej role. V oblasti rodiny predstavuje závislosť za alkohole záťaž pre celý rodinný systém. Človek závislý na alkohole devastuje svoju rodinu materiálne, sociálne i psychicky. Takýto človek nie je schopný uspokojivo plniť rolu rodiča a koniec koncov ani rolu manžela/manželky.²¹

Do oblasti nedostatočného užívania rozumu patrí aj závislosť na nealkoholových látkach. Závislosť na drogách nevzniká náhle, ale ide o proces, ktorý prebieha v niekoľkých fázach. K vzniku závislosti dochádza v oveľa kratšej dobe, ako je to pri závislosti na alkohole.²² Závislosť sa chápe ako stav periodickej alebo chronickej intoxikácie, ktorá škodí človeku i spoločnosti a je vyvolaná opakovaným užívaním prírodnej alebo syntetickej drogy. Pojem drogová závislosť je chápaný ako duševný a niekedy aj telesný stav, ktorý vyplýva zo vzájomného pôsobenia medzi živým organizmom a drogou. Je charakterizovaný zmenami a inými reakciami, ktoré zahŕňajú nutkanie užívať drogu stále alebo pravidelne pre jej účinky na psychiku.²³ Závislosť na psycho-aktívnych látkach mení psychické reakcie, procesy i vlastnosti, teda celú osobnosť závislého jedinca. Dlhodobé užívanie týchto látok môže vytvoriť tzv. organický psychosyndróm, teda zmeny osobnosti vyvolané poškodením mozgu. Emocné prežívanie je deformované a citové reakcie nie sú vždy primerané vyvolávaciemu pod-

²⁰ Porov. BALOGOVÁ, B. a kol.: *Vybrané kapitoly zo sociálnej patológie*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2003. s. 52-55.

²¹ Porov. VÁGNEROVÁ, M.: *Psychopatologie pro pomáhající profese. Variabilita a patologie lidské psychiky*. Praha : Portál, 2002. s. 292-294.

²² Porov. FISCHER, S. – ŠKODA, J.: *Sociální patologie. Analýza příčin a možnosti ovlivňování závažných sociálně patologických jevů*. Praha : Grada Publishing, a.s., 2009. s. 104.

²³ Porov. BALOGOVÁ, B. a kol.: *Vybrané kapitoly zo sociálnej patológie*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2003. s. 55.

netu. V kognitívnej oblasti dochádza k zhoršeniu schopnosti koncentrácie pozornosti, pamäťovej funkcie, čo môže viesť až k demencii. Užívanie drog má aktivačnú úroveň, čo znamená buď extrémnu aktivitu alebo naopak neschopnosť akejkoľvek aktivity. Závislý človek má inú hierarchiu hodnôt a mení sa aj jeho životný štýl. Ak má drogu, všetko ostatné sa stráca, zmizne, prestáva mať svoj význam. Takýto človek nemá budúcnosť, neplánuje ju, nechce o nej vedieť. Sústredí sa iba na prítomnosť. Jeho osobnosť postupne upadá. Závislý človek postupne zlyháva aj v profesijnej role a stráca aj väčšinu svojich sociálnych rolí. Taktiež devastuje a rozbíja svoju rodinu. Človek, ktorý je závislý, získava v spoločnosti „nálepku feťáka“. Bežným dôsledkom drogovej závislosti je častokrát trestná činnosť.²⁴

Odovzdaniu platného manželského súhlasu bráni aj chorobná závislosť na hre, teda patologické hráčstvo – gamblerstvo. Závislosť na hre patrí medzi návykové a impulzívne poruchy. Táto porucha sa vyskytuje najmä u mužov, obyčajne sa začína prejavovať v období dospievania a mladej dospelosti. Patologické hráčstvo má tri základné znaky: hráč nedokáže za žiadnych okolností odolať hre; nutkanie k hre je spojené s vnútorným napätím, ktoré sa znižuje, keď začne hrať a pri hre gambler pociťuje príjemné vzrušenie a uspokojenie. Jedinec, u ktorého sa závislosť na hre stáva dominantným motívom, definuje potreba rýchleho zbohatnutia bez vynaloženia vlastného úsilia. Rizikovým faktorom je vytváranie si fantazijných predstáv o dostupnosti veľkej výhry. U patologického hráča sa postupne objavujú problémy súvisiace s nedostatkom peňazí. Hráč si požíciava, ale nevracia, vyhovára sa. V tejto situácii začne porušovať inak rešpektované sociálne normy, začne podvádzať a kraďnúť. Sociálnymi dôsledkami závislosti na hre je ohrozenie profesijnej role a strata motivácie k práci. Koniec koncov vo väčšine prípadov dochádza k prepusteniu z práce či vylúčeniu zo školy. Závislosť na hre narúša aj medziľudské vzťahy. Gambler svojich rodinných príslušníkov podvádza a klame, požíciava si od nich peniaze, ktoré nevracia a okráda ich. Potreba hrať je pre v jeho prípade oveľa silnejšia a má väčšiu hodnotu ako citový vzťah. Patologický hráč potrebuje odbornú pomoc, nedá sa veriť jeho sľubom, že s hrou skončí. U závislých hráčov ide o poruchu v oblasti sebahodnotenia a autoregulácie. Gambler je človek psychicky závislý na hre, preto sa tejto závislosti nikdy nezbaví. Cieľom liečby je úplná abstinencia.²⁵

Do oblasti nedostatočného užívania rozumu patria aj dôvody stavov hypnózy, či dočasnej straty plnej zodpovednosti za svoje skutky. Civilná

²⁴ Porov. VÁGNEROVÁ, M.: *Psychopatologie pro pomáhající profese. Variabilita a patologie lidské psychiky*. Praha : Portál, 2002. s. 303-307.

²⁵ Porov. VÁGNEROVÁ, M.: *Psychopatologie pro pomáhající profese. Variabilita a patologie lidské psychiky*. Praha : Portál, 2002. s. 310-312.

legislatíva tieto situácie spresňuje. Kánonické manželstvo nemôžu uzavrieť tí, ktorým to zakazuje civilné právo. Ide o osoby, ktoré:

- boli pozbavené spôsobilosti na právne úkony rozhodnutím súdu „
- majú obmedzenú spôsobilosť na právne úkony rozhodnutím súdu.

Takéto osoby môžu manželstvo uzavrieť len na základe rozhodnutia súdu,

- bez povolenia súdu, sú postihnuté duševnou poruchou, a tá by mala za následok obmedzenie spôsobilosti na právne úkony,
- trpia na duševnú poruchu takého charakteru, žeby mala za následok pozbavenie spôsobilosti na právne úkony.²⁶

Nedostatok rozoznávacieho úsudku

Podľa Kódexu kánonického práva: „*Uzavrieť manželstvo sú neschopní tí, ktorí majú vážny nedostatok rozoznávacieho úsudku ohľadne podstatných manželských práv a povinností, ktoré treba navzájom odovzdávať a prijímať.*“²⁷ Kódex kánonov východných cirkví sa k tomu vyjadruje podobnými slovami.

Po technickej stránke je úsudok úkon rozumu a vzniká na základe dvoch skutočností: abstraktné poznanie veci a konkrétna situácia. Rozum usudzuje tak, že obe skutočnosti medzi sebou konfrontuje a na základe tejto konfrontácie zvažuje dôvody pre a proti a až potom dá úsudok. Takémuto úsudku sa hovorí tiež praktický úsudok. V slobodnom úkone človeka môžem hovoriť o troch hlavných momentoch: rozhodovanie sa, ktoré spočíva v tom, že rozum skúma a spoznáva náležitosti predmetu, o ktorý sa usiluje; úsudok, ktorý spočíva v tom, že rozum hodnotí, čiže zvažuje klady a zápory, resp. argumenty pre a proti a rozhodnutie sa, čo je už úkonom vôle.²⁸

Rozoznávacím úsudkom sa myslí schopnosť rozumu kriticky rozlišovať. Táto schopnosť umožňuje človeku poznať podstatu veci a ľudsky sa zorientovať v praktickom rozhodnutí uzavrieť manželstvo. Človek, ako bytosť rozumná a citová, má svoje životné rozhodnutia vykonávať v harmonickej spolupráci všetkých prirodzených schopností a tým kriticky hodnotiť obsah svojho poznania, aby bolo jeho rozhodnutie vyvážené a adekvátne. Čo sa týka manželstva, musí poznať nielen práva a povinnosti, ktoré z manželského zväzku vyplývajú, ale ich aj v manželstve plniť. Nevedomosť v tejto oblasti je vážnym nedostatkom, ktorý sa týka povahy a významu týchto práv a povinností. Ide o nedostatok schopnosti vykonať

²⁶ Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 229-230.

²⁷ *Kódex kánonického práva*. Bratislava : latinsko-slovenské vydanie, Konferencia biskupov Slovenska, 1996. Kán. 1095, 3.

²⁸ Porov. DUDA, J.: *Katolícke manželské právo*. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2007. s. 54.

slobodné a vlastné rozhodnutie, ktoré vo veľkej miere závisí od poznania obsahu a predmetu. Je to psychický stav človeka, ktorý sa sám nevie uvedomelo rozhodnúť, nie je schopný vykonať slobodné rozhodnutie. V iných oblastiach sa dokáže sám rozhodnúť, ale nemá schopnosť prijímať na seba rozhodnutia na celý život. Keď človeku chýba schopnosť kritického ohodnotenia, môže sa týkať dvoch kategórií: buď sa jedná o neschopnosť týkať sa poznania, nevie sa správne ohodnotiť po intelektuálnej stránke, alebo sa táto schopnosť dotýka volitívnej sféry, teda nie je schopný prijať a plniť manželské záväzky.²⁹

K príčinám, ktoré spôsobujú nedostatok rozoznávacieho úsudku patria neurózy, psychoneurózy, psychopatologické stavy, ale aj ťažké charakterové anomálie a iné typy závislosti a osobnej ľudskej vnútornej neslobody. Pod termínom neuróza sa chápe narušenie funkcie nervového systému človeka, pričom rozum si zachováva riadnu funkčnosť. Psychóza je pojem, ktorý označuje funkčné narušenie rozumu, čiže ide o mentálnu chorobu. Pod termínom psychoneuróza sa zase chápe neuróza s viditeľnými znakmi psychického narušenia človeka. Psychopatické stavy možno definovať ako dedičnú vyšinutosť ľudskej povahy a inštinktu, ktorá spôsobuje, že psychopat sám vnútorne trpí a aj okolo seba šíri „konfliktnosť“, ba i utrpenie.³⁰

Neschopnosť vziať na seba podstatné záväzky manželstva

V Kódexe kánonov východných cirkví sa uvádza aj táto vada manželského súhlasu: „*Sláviť manželstvo sú neschopní tí, ktorí z dôvodov psychickej prirodzenosti nedokážu vziať na seba podstatné záväzky manželstva.*“ Podobnými slovami túto vadu opisuje aj Kódex kánonického práva.

Nie je jednoduché určiť, kedy ide naozaj o neschopnosť, ktorej následkom je neplatnosť manželstva a kedy o problém, ktorý nemá žiaden právny význam. Podľa kánonického práva musí byť táto neschopnosť istá, vážna, trvalá a musí existovať už pred svadbou.³¹

Touto vadou sa myslí psychická neschopnosť prijať podstatné manželské povinnosti a vyplýva z psychickej choroby, nedostatočného rozumového vývoja, rozličných patologických deviácií ako sú³²:

²⁹ Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 230-231.

³⁰ Porov. DUDA, J.: *Katolícke manželské právo*. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2007. s. 55-56.

³¹ Porov. PALLA, J.: *Manželský súhlas v súčasnom kánonickom práve*. <http://spcp.prf.cuni.cz/13/palman.htm>. (24. 2. 2016).

³² Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 232.

- neurózy – ide o funkčné psychické ochorenie, ktoré vyplýva z poruchy vyššej nervovej činnosti, bez preukázateľnej chorobnej zmeny nervstva,
- homosexualita – je pohlavná náklonnosť k osobám rovnakého pohlavia,
- lesbizmus – chápe sa ako sexuálny záujem a styk medzi ženami,
- nymfomania – označuje chorobne zvýšený pohlavný pud žien,
- transsexualizmus – je označením pre poruchu sexuálnej diferenciácie, resp. sexuálnej poruchy, ktorá sa prejavuje túžbou byť opačným pohlavím,
- a rozličné obmeny psychickej nezrelosti.³³

Nestačí iba to, aby človek bol schopný odovzdať manželský súhlas. Musí byť schopný prijať podstatné manželské povinnosti, najmä tie, ktoré sa týkajú dobra potomstva, dobra manželstva, dobra jednoty a nerozlučiteľnosti manželstva. Nestačí len poznanie, človek musí byť schopný plniť záväzky. Neschopnosť plniť manželské záväzky je priamo spojený s fungovaním manželstva. Človek z dôvodu nedostatočného užívania rozumu totiž nie je schopný plniť to, čo z manželstva vyplýva. Ide o tieto manželské povinnosti:

- schopnosť delenia sa s darom manželskej lásky, ktorá je určená na zrodenie a výchovu potomstva (navždy a výlučne, ľudským spôsobom)
- a povinnosť naviazania a udržiavania manželského spoločenstva, jednotného a nerozlučiteľného.³⁴

Konkrétne neschopnosti psychickej povahy, ktoré sa týkajú plnenia podstatných manželských záväzkov, môžeme deliť do kategórií:

- neschopnosť psychickej povahy plniť si svoje povinnosti voči potomstvu – dobro potomstva – za neschopných prijať podstatné povinnosti vo vzťahu voči potomstvu sa považujú tí, ktorí prekážajú v počatí nového života alebo riešia situáciu potratom, teda zabitím ešte nenarodeného dieťaťa, či iným spôsobom vylučujú potomstvo. Dobro potomstva je povinnosťou manželov. Manželia majú prijímať deti ako Boží dar, umožniť im ich narodenie, zabezpečiť im výchovu. Manželia majú naplniť svoju úlohu materstva a otcovstva,
- neschopnosť psychickej povahy plniť si svoje povinnosti voči druhému/druhej manželovi/manželke, teda dobro manželov – ide o situáciu, keď niekto nie je v stave vykonávať manželské úkony kvôli poruche sexuálneho inštinktu. Takáto situácia môže nastať, ak jedna strana v manželstve spôsobuje druhej strane pri manželskom styku bolesť,

³³ Porov. *Slovník cudzích slov online*. <http://www.cudzieslova.sk/>. (21. 11. 2015).

³⁴ Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 232-233.

správa sa násilne, bezohľadne a sebecky. Manželské spolužitie má byť vykonané ľudským spôsobom, nie pod vplyvom alkoholu, narkotík a nie zo strachu či násilím. Intímny život je v manželstve dôležitý a preto jeho neschopnosť spôsobuje neschopnosť uzavretia manželstva. Na druhej strane, žiaden z manželov nemôže odmietiť či vyžadovať intímne manželské spolužitie bez ohľadu na položenú druhú stranu,

– neschopnosť prijať tento záväzok vyplýva nielen z impotencie, ale aj z príčin psychickej povahy, zvlášť psychosexuálnych (homosexualita, sadizmus,...). To diskvalifikuje človeka k uzavretiu manželstva. Ide aj o situácie, ktoré sa týkajú nadväzovania vzťahu medzi manželmi (sféra citová a intelektuálna, ale aj jednota v myslení, konaní a vyjadrovaní vzájomnej lásky).³⁵

Záver

Neschopnosť odovzdať platný manželský súhlas je vada, ktorá neumožňuje uzavretie platného manželstva. S tým je spojená aj neschopnosť prijať podstatné práva a povinnosti v manželstve, ktoré si manželia majú byť schopní navzájom v manželstve odovzdať a prijať. K vadám manželského súhlasu patrí nedostatočné užívanie rozumu, nedostatok rozlišovacieho úsudku a neschopnosť vziať na seba podstatné záväzky, ktoré vyplývajú z uzatvorenia manželstva. Snúbenci, ktorí sa rozhodnú uzavrieť manželstvo, musia dostatočne využívať svoj rozum. Naopak, neschopnosť užívať rozum v dostatočnej miere, diskvalifikuje človeka pri odovzdaní platného manželského súhlasu. Táto neschopnosť sa označuje ako duševná choroba. Najčastejšie ide o schizofréniu, no do oblasti nedostatočného užívania rozumu patrí aj závislosť na alkohole, drogách, či patologické hráčstvo. Uzavrieť manželstvo nie sú schopní ani tí, ktorí majú vážny nedostatok rozoznávacieho úsudku, ktorý sa dotýka podstatných manželských práv a povinností, ktoré je potrebné navzájom odovzdávať a prijímať. Ide o psychický stav človeka, ktorý sa sám nevie uvedomelo rozhodnúť, teda nie je schopný vykonať slobodné rozhodnutie. Psychická neschopnosť prijať podstatné manželské povinnosti zasa vyplýva z psychickej choroby a rozličných patologických deviácií ako sú neurózy, homosexualita, lesbizmus a mnohé iné úchyľky, ktoré neumožňujú odovzdanie platného manželského súhlasu, čiže uzavretie platného manželstva.

³⁵ Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 233-234.

Bibliografia

- Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu. Gaudium et spes. Pastorálna konštitúcia o cirkvi v súčasnom svete.*
- Kódex kánonického práva.* Bratislava : latinsko-slovenské vydanie, Konferencia biskupov Slovenska, 1996. ISBN 80-7162-061-0.
- Kódex kánonov východných cirkví, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.* Lublin : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s fakultou práva a administratívy Katolíckej univerzity Jána Pavla II., Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2012. 882 s. ISBN 978-83-7548-090-0.
- Zákon č. 36/2005 Z.z. z 19. januára 2005 o rodine a o zmene a doplnení niektorých zákonov.*
- BALOGOVÁ, B. a kol.: *Vybrané kapitoly zo sociálnej patológie.* Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2003. 146 s. ISBN 80-8068-183-X.
- ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. 381 s. ISBN 978-80-555-1013-2.
- DUDA, J.: *Katolícke manželské právo.* Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2007. 150 s. ISBN 978-80-8084-170-6.
- FISCHER, S. – ŠKODA, J.: *Sociální patologie. Analýza příčin a možnosti ovlivňování závažných sociálně patologických jevu.* Praha : Grada Publishing, a.s., 2009. 224 s. ISBN 978-80-247-2781-3.
- SERRANO, R.: *Súhlas v kánonickom práve.* Spišské podhradie : Ius et Iustitia, 2000. 277 s. ISBN 80-7142-098-0.
- VÁGNEROVÁ, M.: *Psychopatologie pro pomáhající profese. Variabilita a patologie lidské psychiky.* Praha : Portál, 2002. 444 s. ISBN 80-7178-678-0.
- FALTIN, D.: *Manželský súhlas: neschopnosť a omyl v Kódexe kánonov východných cirkví.* <http://duda.kapitula.sk/wp-content/uploads/2013/09/Man%C5%BEelsk%C3%BD-s%C3%BAhlas.pdf>. (24. 2. 2016).
- PALLA, J.: *Manželský souhlas v současném kanonickém právu.* <http://spcp.prf.cuni.cz/13/palman.htm>. (24. 2. 2016).
- Slovník cudzích slov online.* <http://www.cudzieslova.sk/>. (21. 11. 2015).

Význam manželstva a rodiny pre dnešnú spoločnosť

NIKOL VOLKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Family is a basis of each society. Family and society mutually complement and affect each other. Not only family influences the life of a family, but also the family influences the life of a society. Family is based on marriage, which represents a mutual relationship of a man and a woman. By giving themselves to each other, they bring their offspring. Parents have huge responsibility for their children and offspring. Love creates, develops and maintains family. Family is important for the state and Church.*

Keywords: *Society. Marriage. Family. Child. Church. Faith.*

Úvod

Naším zámerom je zdôrazniť význam a dôležitosť rodiny v spoločnosti, vzhľadom k tomu, že v súčasnosti dochádza k rapidnému poklesu tradičných hodnôt rodiny. Pomerne rozšírený je alkoholizmus v rodinách, cestovanie za prácou na dlhšie vzdialenosti, väčšinou do zahraničia, voľné zväzky. Výrazne poklesla sobášnosť, zvýšila sa rozvodovosť a poklesla pôrodnosť. Nárast podielu detí narodených mimo manželstva je veľmi výrazný. Ľudia majú k manželstvu pomerne zložitý a možno i rozporuplný vzťah. Jedni považujú manželstvo za zastarané, niektorí sú zástancovia, že manželstvo je zväzok muža a ženy, ktorý by sa mal uzatvárať na celý život.¹

V dnešných časoch nie je jednoduché mať rodinu. Nástrahy súčasnej doby majú zaľúbenie v ničení rodín a oddeľovaní jej členov od seba. Rovnako tak nie je v dnešnej dobe jednoduché byť kresťanom, pretože na každom kroku nás obklopuje hriech a pokušenie. Ak tieto dve roly spojíme, tak platí, že v dnešnej dobe je dvojnásobne ťažšie byť kresťanskou rodinou. A to je práve dôvod, prečo je cirkev taká dôležitá. Cirkev má byť

¹ Porov.: MATULNÍK, J.: *Mosty k rodine – Oslabenie rodiny v súčasnosti na Slovensku*. <http://www.mostykrrodine.sk/mosty5.pdf>. (11.11.2015).

najlepším priateľom rodín, aby pomáhala odovzdávať vieru v ich domovoch. Kresťanské rodiny potrebujú miesto, kde sa môžu spoločne smiať či plakať, miesto, kde môžu spoločne rásť a vzájomne sa jeden od druhého učiť, ak si zvolíme túto cestu životom.² Apoštol Pavol povedal: „**Kto je teda v Kristovi, je novým stvorením. Staré sa pomínulo a nastalo nové (2 Kor 5, 17)**“.³ Tento opis sa môže hodiť aj na vašu rodinu, ak sa jednoducho rozhodnete byť „jednoducho“ rodinou. Bude to voľba, ktorú nikdy neoľutujete. Je to len na vás.³

Dôležitosť rodiny pre spoločnosť

Rodina, prirodzené spoločenstvo, v ktorom sa skúša spoločnosť človeka, prispieva jedinečným a nenahraditeľným spôsobom k dobru spoločnosti. Rodinné spoločenstvo sa rodí zo spoločenstva osôb: „*Úzke spoločenstvo sa vzťahuje na osobný vzťah medzi „ja“ a „ty“*“. Spoločenstvo presahuje túto schému v smere k spoločnosti „my“. Rodina, spoločenstvo osôb, je preto prvou ľudskou spoločnosťou.⁴ Rodina je v spoločnosti najlepšou zárukou proti každému individualistickému alebo kolektivistickému odklonu, pretože tam je osoba v centre pozornosti ako cieľ a nikdy nie ako prostriedok. Je celkom evidentné, že dobro ľudí a blaho spoločnosti sú úzko spojené s priaznivým postavením manželského a rodinného spoločenstva. Bez rodín, ktoré sú v spoločenstve silné a majú stabilné povinnosti, sa národy oslabujú. V rodine sa vstúpajú morálne hodnoty už v prvých rokoch života, tam sa prenáša duchovné dedičstvo náboženského spoločenstva i kultúra národa. V nej sa zaúča do sociálnej zodpovednosti a solidarity.⁵

Vo vzťahu k spoločnosti a štátu sa potvrdzuje priorita rodiny. Veď rodina je aspoň vo svojom poslaní privádzať na svet samotnou podmienkou ich existencie. V iných funkciách, v prospech každého zo svojich členov, rodina dôležitosťou a hodnotou predchádzať poslanie, ktoré musia zastávať spoločnosť a štát. Rodina ako majiteľ nedotknutých práv má svoje oprávnenie v ľudskej prirodzenosti, a nie v uznaní štátu. Rodina tu teda nie je pre spoločnosť a pre štát, naopak, spoločnosť a štát sú pre rodinu. Každý spoločenský model, ktorý má v úmysle slúžiť dobru človeka, nemôže neprihliadať na ústredné miesto a zodpovednosť rodiny v spoločnosti. Spoločnosť a štát vo svojich vzťahoch k rodine majú povinnosť držať sa zásady subsidiarity. V duchu tohto princípu verejné authority nesmú zba-

² Porov.: HOLMEN, M.: *Viera sa začína doma*. Bratislava : DON BOSCO, 2005. s. 137.

³ HOLMEN, M.: *Viera sa začína doma*. Bratislava : DON BOSCO, 2005. s. 29.

⁴ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 113. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 129.

⁵ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 213. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 129.

viť rodinu tých úloh, ktoré môže splniť dobre sama alebo slobodne združená s inými rodinami. Z druhej strany tie isté autority majú povinnosť podporovať rodinu tým, že jej zaistia všetku pomoc, ktorú potrebuje, aby primeraným spôsobom vzala na seba všetky svoje úlohy.⁶

Rodina sa usiluje byť priestorom vzájomného spoločenstva, ktoré je tak veľmi potrebné v stále viac individualistickej spoločnosti. V nej môže rásť pravé spoločenstvo osôb vďaka neustálej dynamike lásky, ktorá je základným rozmerom ľudskej skúsenosti a ktorá práve v rodine nachádza privilegované miesto na to, aby sa prejavila: „*Láska spôsobuje, že človek sa realizuje cez pravý dar seba samého*“. Milovať znamená dávať a prijímať to, čo sa nedá ani kúpiť, ani predať, ale iba slobodne a vzájomne darovať.⁷ Vďaka láske, základnej skutočnosti na definovanie manželstva a rodiny, je každá osoba, muž i žena, uznaná, prijatá a rešpektovaná vo svojej dôstojnosti. Z lásky sa rodia vzťahy prežívané v znamení nezištnosti, ktorá rešpektuje a podporuje vo všetkých i v každom osobitne osobnú dôstojnosť ako jedinú cennú hodnotu, robí pohostinnosť, stretnutia a rozhovory srdečnými, ochotu nezištnou, službu veľkodušnou a duchovné vzťahy hlbokými. Existencia rodín, ktoré žijú v tomto duchu, odhaľuje nedostatky a protirečenia spoločnosti, ktorá je prevažne, ak nie výlučne, orientovaná na kritériá účinnosti a funkčnosti. Rodina žijúca každodenným vytváraním siete vzájomných vzťahov, vnútorných i vonkajších, sa stáva prvou a nenahraditeľnou školou zmyslu pre spoločnosť, príkladom a podnetom pre širšie spoločenské vzťahy na základe vzájomného rešpektovania, spravodlivosti, dialógu a lásky.⁸

Cirkev, osvietená svetlom biblického posolstva, považuje rodinu za prvé prirodzené spoločenstvo, ktoré má svoje vlastné a originálne a dáva ju do stredu sociálneho života: „*odsunúť rodinu do podradnej a druhoradnej úlohy, vylúčiť ju z postavenia, ktoré jej v spoločnosti patrí, znamená zapríčiniť ťažkú škodu pravému vzrastu celého spoločenského organizmu*“. Rodina, ktorá vzniká z intímneho spoločenstva života a manželskej lásky, založená na manželstve medzi jedným mužom a jednou ženou, vlastní špecifický a originálny sociálny rozmer, pretože je prvým miestom vzájomných vzťahov, základnou životaschopnou bunkou spoločnosti: je to božská ustanovizeň, ktorá je základom života ľudí ako prototyp sociálneho

⁶ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 214. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 130.

⁷ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 221. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 133.

⁸ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 221. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 133 – 134.

poriadku.⁹ Prežívanie spoločenstva a spoluúčasti, ktoré má byť charakteristickou črtou každodenného rodinného života, je jej prvým a základným prínosom pre spoločnosť. Na vzťahy medzi členmi rodinného spoločenstva pôsobí a riadi ich zákon nezištnosti, ktorý tým, že rešpektuje a podporuje vo všetkých i v každom osobite osobnú dôstojnosť ako jedinú cennú hodnotu, robí pohostinnosť, stretnutia a rozhovory srdečnými, ochotu nezištnou, službu veľkodušnou a duchovné vzťahy hlbokými.

Sviatosť manželstva

Svojimi koreňmi siahajú na počiatok sveta. Boh povedal prvé slovo a Jeho slovo trvá na veky. Boh v Starom zákone hovorí: „*A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril (Gn 1,27)*“. Ten, kto miluje, túži sa so svojou láskou podeliť. Milujúci nezadržáva toto bohatstvo pre seba. Boh je nekonečnou láskou. Z otca, Syna a Duchu Svätého od vekov vychádza láska v najväčšej jednote vzájomného obdarúvania sa. Boh chce, aby celé stvorenstvo, zvlášť človek, malo účasť na bohatstve tejto lásky, preto stvoril Boh človeka na svoj obraz, muža a ženu ich stvoril, aby sa navzájom obdarúvali a naplňali láskou. Láska Trojjediného Boha a vzájomná láska manželov sú medzi sebou úzko spojené. Boh je tvorcom manželstva. Dôverné spoločenstvo manželského života a lásky, ktoré ustanovil Stvoriteľ a vystrojil vlastnými zákonmi, vzniká manželskou zmluvou, čiže neodvolateľným osobným súhlasom. Takým spôsobom, ľudským úkonom, ktorým sa novomanželia vzájomne dávajú a prijímajú, vzniká z Božieho ustanovenia trvalý zväzok.¹⁰

Príprava na manželstvo, na manželský a rodinný život, má osobitný význam pre dobro Cirkvi, pretože sviatosť manželstva predstavuje veľkú hodnotu pre celé kresťanské spoločenstvo. Ich rozhodnutie je také závažné, že nemôže byť nepripravené ani unáhlené. Keďže sa snúbenci, budúci manželia, začínajú zaoberať otázkami súvisiacimi s rodinou, je potrebné, aby pochopili, čo znamená zodpovedná a zrelá láska v láskyplnom spoločenstve života, ktorým sa stáva ich rodina, pravá domáca cirkev, ktorá prispeje k obohateniu celej Cirkvi. Súčasťou tejto závažnej prípravy je aj proces evanjelizácie, chápaný ako dozrievanie a prehĺbovanie viery.¹¹

Pokrstení prežívajú ľudskú a pôvodnú skutočnosť manželstva z Kristovho ustanovenia v nadprirodzenej forme sviatosti ako znamenie a nástroj milosti. Manželstvo ako sviatosť je zmluva jedného muža a jed-

⁹ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 211. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 128.

¹⁰ Porov.: JURKO, J. – BEŇO, S. – BEŇOVÁ, Š.: *Rodina domáca Cirkev*. Kapušany : Bens, 2012. s. 7 – 8.

¹¹ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Príprava na sviatosť manželstva*, 1. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004. s. 5, 7.

nej ženy v láske. Sviatosť manželstva zahŕňa ľudskú skutočnosť manželskej lásky vo všetkých prejavoch, „*uschopňuje a zaväzuje kresťanských manželov a rodičov žiť svoje laické povolanie, a tak hľadať Božie kráľovstvo tým, že sa zapodieajú časnými záležitosťami a usporadujú ich podľa Boha*“. Svojím vlastným životom sú povolaní, aby boli svedkami a hlásateľmi náboženského významu manželstva, čo je pre súčasnú spoločnosť stále namáhavejšie uznať, predovšetkým keď prijíma relativistické vízie aj o samotnom prirodzenom základe manželského zväzku.¹² Dar sviatosti je pre kresťanských manželov súčasne povolaním i prikázaním, aby si navždy boli verní, hoci na nich doliehajú isté skúšky a ťažkosti, a aby veľkodušne poslúchli svätú Pánovu vôľu: „*Čo Boh spojil, človek nech nerozlučuje!*“ (DH 5). Jednou z najvznešenejších a najnaliehavejších povinností kresťanských manželov v súčasnosti je vydávať svedectvo o neoceniteľnej hodnote manželskej nerozlučiteľnosti a vernosti.¹³

Manželská láska je svojou prirodzenosťou otvorená pre prijatie života. Dôstojnosť človeka sa zjavne dokazuje v úlohe plodenia, ktorým je povolaný, aby bol nositeľom dobroty a plodnosti. Rodina je chápaná ako ľudské životné spoločenstvo, ako spoločenstvo osôb spojených v láske (*communio personarum*). Plodenie vyjadruje sociálnu subjektívnosť rodiny a v nej sa začína dynamika lásky a solidarity medzi generáciami, ktorá stojí na základe spoločnosti. Je potrebné opäť objaviť spoločenskú hodnotu čiastky spoločného dobra, ktoré je vložené do každého nového ľudského bytia: každé dieťa sa dáva ako dar svojim bratom, sestrám, rodičom, celej rodine. Jeho život sa stáva darom pre samotných darcov života, ktorí nemôžu necítiť prítomnosť dieťaťa, jeho účasť na svojej existencii, jeho prínos k ich spoločnému dobru a dobru rodiny.¹⁴

Manželstvo ako základ rodiny poskytuje spoločnosti okrem náboženských hodnôt mnohé dobrá a hodnoty, ktoré upevňujú solidaritu, úctu, spravodlivosť a odpustenie v osobných a spoločenských vzťahoch. Rodina založená na manželstve zas od spoločnosti očakáva, že bude „uznávaná vo svojej identite a prijímaná vo svojej spoločenskej subjektivite“, aby tak tvorila srdce civilizácie lásky. Rodina je srdcom novej evanjelizácie.¹⁵

¹² PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 219 – 220. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 132.

¹³ JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*, 20. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. s. 40.

¹⁴ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 230. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 139.

¹⁵ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Príprava na sviatosť manželstva*, 20. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004. s. 20 – 21.

Rodina ako spoločenstvo viery

Ľudstvo dnes žije v rozvinutej spoločnosti. Veda a technika denne napredujú k novým poznatkom. Často máme dojem, že svet sa hýbe ako presný stroj vo vymedzenom priestore a čase. Ľudia sa zameriavajú na plnenie povinností a úloh natoľko, že pomaly mizne z ľudských vzťahov láska, milosrdenstvo a bratská pomoc. Stavíme domy, obchody, školy, nemocnice, ústavy a starobince, ale zaostáva budovanie rodiny ako oáza pre všetkých jej členov. Čím je v materiálnom svete atóm, čím je pre živé organizmy bunka, tým je v ľudskej spoločnosti rodina. Zo všetkých síl by sme sa mali usilovať zamedziť rozpadu rodín, pretože rozvrátené rodiny nie sú dobrým základom ani pre ľudskú spoločnosť, štát či národ.

Cirkevný dokument Dekrét o laickom apoštoláte uvádza: „*Rodina dostala od Boha aj to poslanie, aby bola základnou živou bunkou spoločnosti. Toto poslanie splní, ak vzájomnou láskou svojich členov a spoločnou modlitbou sa ukáže akoby domácou svätynou Cirkvi. Ak sa celá zapojí do liturgického života Cirkvi a napokon, ak bude usilovne preukazovať pohostinstvo a napomáhať spravodlivosť a iné dobré skutky v prospech všetkých bratov, čo potrebujú pomoc (AA 11).*“ Každé rodine ako spoločnosti s vlastnými základnými právami prislúcha právo slobodne usporadúvať svoj domáci náboženský život. Rodičom patrí ďalej právo určiť podľa vlastného náboženského presvedčenia, akú náboženskú výchovu majú dostať ich deti (DH 5).¹⁶

Kresťanská rodina by mala byť malou či väčšou oázou, kde sa každodenný život prežíva v ovzduší plnom viery, lásky a porozumenia, kde sa o morálke nielen hovorí, ale morálne sa aj žije. Rodičia ukazujú svojim životom cestu deťom, ako majú žiť, ako sa majú správať, slušne hovoriť, ako by si mali všímať potreby iných, pomáhať chudobným a núdznym, ľuďom bez domova. Vieme, že v tomto ohľade viac pomôže osobný príklad ako dlhý výklad.¹⁷

V súčasnom svete, ktorý je viere často cudzí, ba až nepriateľský, majú kresťanské rodiny prvoradý význam ako ohniská živej a žiarivej viery. Preto Druhý vatikánsky koncil nazýva rodinu starobylým názvom *Ecclesia domestica* (*domáca cirkev*). V kruhu rodiny majú byť rodičia slovom a príkladom prvými hlásateľmi viery pre svoje deti a majú pestovať povolanie vlastné každému z nich a s osobitnou starostlivosťou povolanie duchovné (KKC 1656). Kresťanská rodina, kým v láske buduje Cirkev, stavia sa

¹⁶ JURKO, J. – BEŇO, S. – BEŇOVÁ, Š.: *Rodina domáca Cirkev*. Kapušany : Bens, 2012. s. 8.

¹⁷ Porov.: JURKO, J. – BEŇO, S. – BEŇOVÁ, Š.: *Rodina domáca Cirkev*. Kapušany : Bens, 2012. s. 9.

do služieb človeka a sveta tým, že naozaj napomáha „povznesenie človeka“.

Svätý Otec Ján Pavol II., v súčasnosti už blahoslavený, vyzval prostredníctvom Apoštolskej exhortácie Rodinné spoločenstvo všetkých, ktorým záleží na vlastnej rodine: Rodinná modlitba má svoje charakteristické znaky. Je to spoločná modlitba manžela a manželky resp. rodičov a detí. Spoločenstvo v modlitbe je súčasne plodom a požiadavkou toho spoločenstva, ktoré sa utvorilo sviatosťou krstu a manželstva. Najmä na členov kresťanskej rodiny sa môžu vzťahovať slová, ktorými Pán Ježiš sľubuje svoju prítomnosť: „*A zasa vám hovorím: Ak budú dvaja z vás na zemi jednomyseľne prosiť o čokoľvek, dostanú to od môjho otca, ktorý je na nebesiach. Lebo, kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi (Mt 18, 19 – 20), (Fc 59).*“¹⁸

Výchovná úloha rodiny

Rodičia sú prvými, ale nie jedinými vychovávateľmi svojich detí. Je teda na nich, aby so zmyslom pre zodpovednosť vykonávali výchovné dieło v úzkej a bdelej spolupráci s občianskymi a cirkevnými organizáciami.

Rodina formuje výchovnou činnosťou človeka v jeho úplnej dôstojnosti vo všetkých rozmeroch vrátane sociálneho. Rodina vytvára spoločenstvo lásky a solidarity jedinečným spôsobom vhodné na učenie a prenášanie kultúrnych, etických, spoločenských, duchovných a náboženských hodnôt, ktoré sú podstatné pre rozvoj a blahobyt vlastných členov i členov spoločnosti. Keď rodina vykonáva svoje výchovné poslanie, prispieva k spoločnému dobru a vytvára prvú školu sociálnych čností, ktoré potrebujú všetky spoločnosti. V rodine sa osobám pomáha rásť v slobode a v zodpovednosti ako predpokladoch potrebných na prijatie akejkoľvek úlohy v spoločnosti. Okrem toho sa výchovou udeľujú niektoré základné hodnoty, ktorých prijatie a osvojenie si je nevyhnutné na to, aby občania boli slobodní, čestní a zodpovední.

Právo a zároveň aj povinnosť rodičov vychovávať svoje potomstvo sa považuje za základné, pretože súvisí s odovzdávaním ľudského života. Láska rodičov, dávajúca sa do služby detí, aby im pomohla dosiahnuť to najlepšie, nachádza svoje úplné uskutočnenie vo výchovnej úlohe: láska rodičov je teda zdrojom, dušou výchovy, a tak aj normou, ktorá hýbe a riadi celú konkrétnu výchovnú činnosť a obohacuje ju o tie hodnoty nežnosti, stálosti, dobroty, ochoty slúžiť, nezištnosti a obetavosti, ktoré

¹⁸ JURKO, J. – BEŇO, S. – BEŇOVÁ, Š.: *Rodina domáca Cirkev*. Kapušany : Bens, 2012. s. 10 – 11.

sú najcennejšími plodmi lásky.¹⁹ Pri výchove detí je rovnako nevyhnutná materská i otcovská úloha. Rodičia teda musia konať jednotne. Autoritu majú vykonávať s úctou a nežne, ale aj pevne a účinne, musí byť dôveryhodná, neporušená, múdra a stále nasmerovaná k integrálnemu dobru detí.²⁰

Kresťanskí rodičia dali deťom život, ale už pri ich krste si na seba zobrali vážnu zodpovednosť vychovávať ich k viere v boha. Rodičia náboženskou výchovou a spoločným slávením jednotlivých liturgických období v rodine budujú domácu Cirkev. Deťom spôsobujú sviatky či už Vianoce, Veľká noc, Turíce a podobne, veľkú radosť. Ak im nevysvetlia rodičia ich podstatu, potom budú brať sviatky len povrchno. Pre ne sviatok bude iba nejaká udalosť, kedy má rodina slávnostný obed, kúpia si navzájom darčeky, majú nové šaty, ale prečo sa to všetko deje, to sú rodičia povinní deťom vysvetliť.

Kresťanskí manželia sú si navzájom pre svoje deti a ostatných domácich spolupracovníkmi milosti a svedkami viery. Sú prvými vierozvestcami a vychovávateľmi svojich detí. Slovom a príkladom ich priučajú kresťanskému a apoštolskému životu, múdro im pomáhajú pri voľbe povolania, a keď u nich prípadne objavia duchovné povolanie, napomáhajú mu so všetkou starostlivosťou (AA 11). Kresťanská rodina sa má starať aj o to, aby slávila aj doma, spôsobom primeraným pre jej členov, obdobia a sviatky liturgického roka. Je vecou každého človeka, teda aj každej rodiny, nájsť svoj vlastný spôsob oslavy Boha.²¹

Cirkevný dokument Dekrét o laickom apoštoláte potvrdzuje: „Rodičia majú v rodine od útleho veku privádzať svoje deti k poznaniu Božej lásky voči všetkým ľuďom a postupne ich priučať – predovšetkým osobným príkladom – starostlivosťou voči materiálnym i duchovným potrebám blížneho. Tak sa celá rodina a jej spoločné nažívanie stáva akoby noviciátom apoštolátu (AA 30)“.²² Povinnosťou manželov a samozrejme, že dnes je najdôležitejšou úlohou ich apoštolátu, dávať najavo a potvrdzovať vlastným životom nerozlúčnosť a svätosť manželského zväzku, dôrazne uplatňovať

¹⁹ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 238, 239, 240. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 144 – 145.

²⁰ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 242. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 146 – 147.

²¹ Porov.: JURKO, J. – BEŇO, S. – BEŇOVÁ, Š.: *Rodina domáca Cirkev*. Kapušany : Bens, 2012. s. 13 – 15.

²² JURKO, J. – BEŇO, S. – BEŇOVÁ, Š.: *Rodina domáca Cirkev*. Kapušany : Bens, 2012. s. 10.

prirodené právo rodičov a poručníkov kresťansky vychovávať potomstvo, chrániť dôstojnosť a oprávnenú nezávislosť rodiny (AA 11).

Všetci sme si vedomí, že budúci osud ľudského rodu závisí od rodiny. Keďže rodičia dali život svojim deťom, viaže ich vážna povinnosť poskytnúť svojmu potomstvu aj výchovu. Preto ich treba mať za prvých a hlavných vychovávateľov svojich detí. Táto ich výchovná úloha je taká dôležitá, že ak chýba, len ťažko ju možno nahradiť. Rodičia majú totiž vytvoriť rodinné ovzdušie preniknuté láskou a úctou k Bohu a ľuďom, ktoré napomáha úplnú osobnú a spoločenskú výchovu detí. Rodina je teda prvou školou spoločenských cností, ktoré sú potrebné každému spoločenstvu (GE 3). Pre rodičov z toho vyplýva dôležitá úloha - viesť svoje deti k poznaniu Boha a ku viere. Niektorí rodičia si myslia, že s touto výchovou je potrebné počkať až sa rozvinú jeho rozumové schopnosti, až nadobudne potrebné vedomosti v škole, bude mať svoj názor. S prekvapením potom zistia, že je neskoro, dieťa nemá k náboženskému životu vzťah a k Bohu nič necíti. Dôvod môže spočívať v tom, že svoju vieru berieme často len ako súbor vedomostí o Bohu, zopár modlitieb, základné otázky z katechizmu, a to nám stačí.

Cirkev upozorňuje rodičov na vážnu povinnosť, ktorá na nich dolieha, zariadiť všetko tak, aby deti mali k dispozícii tieto prostriedky a mohli súladne napredovať v náboženskom i svetskom vzdelávaní. Preto chváli tie občianske vrchnosti, ktoré berú do úvahy pluralizmus súčasnej spoločnosti, strácajúcej sa zabezpečiť, aby sa deti mohli vychovávať na všetkých školách podľa mravných a náboženských zásad vlastných rodín (GE 7).²³ Cirkev plní iste svoje poslanie, keď sa nežne a úzkostlivo stará o každé dieťa, ktoré prichádza na svet. Je povolaná na to, aby v priebehu dejín zjavovala a opakovala príklad a príkaz Krista Pána, ktorý postavil dieťa do stredu Božieho kráľovstva: „*Nechajte deti prichádzať ku mne a nebráňte im, lebo takým patrí Božie kráľovstvo*“.²⁴

Záver

Zámerom tohto príspevku je poukázať na stabilitu základu, ktorým je manželstvo a rodina. Sú rozhodujúcim zdrojom pre kvalitu spoločenského spolužitia. V dnešnej spoločnosti dochádza k oslabeniu rodín, čo následne ohrozuje najmä deti. Keďže rôzne nátlaky v spoločnosti narúšajú medziľudské vzťahy a základy nosných pilierov rodín, tak práve tu je podstata, aby bola posilnená a vyzdvihnutá rodina z pohľadu štátu

²³ Porov.: JURKO, J. – BEŇO, S. – BEŇOVÁ, Š.: *Rodina domáca Cirkev*. Kapušany : Bens, 2012. s. 11 – 12.

²⁴ JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*, 26. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. s. 51.

a Cirkvi, aby v nej prúdila sila na výchovu potomstva do budúcnosti. Podstatou je manželstvo, na ktoré je potrebná prípravu a odhodlanie. Prípravou na manželstvo je pomôcť všetkým párom vybudovať zdravé základy pre šťastné manželstvo. Manželstvo vzniká vzájomným súhlasom snúbencov a stojí bezpečne na troch pilieroch: láska, úcta a vernosť. Manželstvo vzniká medzi mužom a ženou ako celoživotné spoločenstvo, ktoré je zamerané na dobro manželov, ako aj na splodenie a výchovu detí. Úlohou kresťanského spoločenstva a všetkých, ktorým leží na srdci dobro spoločnosti, je stále znova uistovať, že rodina ešte viac ako holé právne, sociálne a ekonomické jadro je spoločenstvom lásky a solidarity, ktorá je jedinečným spôsobom prispôsobená učiť i prenášať kultúrne, etické, spoločenské a náboženské hodnoty, podstatné pre rozvoj a blahobyť vlastných členov i spoločnosti.²⁵

Svätý Otec Ján Pavol II. konštatoval: „Dnes je viac ako inokedy dôležité, aby sa mladí pripravovali na manželstvo a na rodinný život. Preto sa Cirkev musí postarať o lepšie a hlbšie programy prípravy na manželstvo, aby sa nakoľko je to možné, odstránili ťažkosti, ktoré doliehajú na mnohých manželov, a ešte viac preto, aby podporovala vznik a vzrast dobrých manželstiev. Je potrebné získať identitu kresťanského manželstva a rodiny, aby sa rodina opäť stala spoločenstvom osôb v službe ľudskému životu a viere, prvou živou bunkou spoločnosti, skutočne veriacim a evanjelizačným spoločenstvom a ozajstnou „domácou cirkvou, miestom spoločenstva a cirkevnej služby“. Rodina ako domáca cirkev je tiež povoláná na to, aby hlásala, slávila a podporovala evanjelium života.²⁶ Preto zdôraznením a vyzdvihnutím kresťanskej rodiny chceme, aby rodiny boli silné vo svojej viere a nedochádzalo k jej oslabeniu. Preto je potrebné, aby vo všeobecnosti vzrástlo povedomie významu, dôležitosti a dôstojnosti manželstva a rodiny. Kresťanské rodiny majú mocou prijatej sviatosti špecifické poslanie byť svedkami a ohlasovateľmi evanjelia.

Bibliografia

- CLOUD, H. – TOWNSEND, J.: *Hranice v manželstve*. Bratislava : Porta libri, 2007. 230 s. ISBN 978-80-89067-42-8.
- GALLOVÁ, I.: *Toto tajomstvo je veľké. Pohľad na rodinu, manželstvo a rodičovstvo v listoch svätého apoštola Pavla*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2011. 98 s. ISBN 978-80-89120-30-7.

²⁵ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 229. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 138.

²⁶ PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Príprava na sviatosť manželstva*, 14. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004. s. 17.

- GUNČAGA, J.: *Druhý Vatikánsky koncil – výber z dokumentov*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1998. 140 s.
- HOLMEN, M.: *Viera sa začína doma*. Bratislava : DON BOSCO, 2005. 146 s. ISBN 978-80-8074-263-8.
- JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. 183 s. ISBN 80-7162-052-1.
- JÁN PAVOL II.: *Mulieris Dignitatem. O dôstojnosti a povolani ženy pri príležitosti Mariánskeho roka*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008. 89 s. ISBN 978-80-7162-707-4.
- JURKO, J. – BEŇO, S. – BEŇOVÁ, Š.: *Rodina domáca Cirkev*. Kapušany : Bens, 2012. 239 s. ISBN 978-80-88998-89-1.
- MOŽNÝ, I.: *Rodina a spoločnosť*. Praha : Sociologické nakladatelství SLON, 2006. 312 s. ISBN 80-86429-58-X.
- ONDERČÍK, L.: *Krížová cesta za pokoj v rodine*. Bratislava : DON BOSCO, 2013. 38 s. ISBN 978-80-8074-179-2.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Príprava na sviatosť manželstva*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004. 47 s. ISBN 80-7162-500-0.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Rod – kontroverzná téma*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2013. 173 s. ISBN 978-80-7162-976-4.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. 550 s. ISBN 978-80-7162-725-8.
- ŠPANIELSKA BISKUPSKÁ KONFERENCIA: *Pravda o láske človeka*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2013. 92 s. ISBN 978-80-7162-974-0.

Internetový zdroj

- MATULNÍK, J.: *Mosty k rodine – Oslabenie rodiny v súčasnosti na Slovensku*. <http://www.mostykrodine.sk/mosty5.pdf>. (11.11.2015).

**ALBERICH, E. - DŘÍMAL, L.: Katechetika. Praha :
Portál, 2008. 215 s. ISBN 978-80-7367-382-6.**

PETER TIRPÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Katechéza je jednou z foriem ohlasovania Božieho slova. Jej cieľom je oživovať vieru medzi ľuďmi a pomocou vhodného vyučovania robiť ju živou a činnou. Katechéza podobne ako evanjelizácia privádza spoločenstvá a jednotlivých kresťanov k dospelosti vo viere. Katechetická úloha v Cirkvi je veľmi široká a uskutočňuje sa v mnohých formách: súkromne alebo verejne, spontánne alebo inštitucionálne, príležitostne alebo systematicky. Má formu vyučovania, povzbudenie, svedectva, uvažovania, prorocstva a pod. V konečnom uvažovaní je ale súčasťou budovania nového života – života podľa Ducha.

Dnes už nie je nepovšimnuteľnou skutočnosťou, že v krajinách s kresťanskou tradíciou začína svoj rozmach všeobecne rozšírená „nová kultúra“, ktorá je sprevádzaná ľahostajnosťou a neverecťvom. Túto pastoračnú skúsenosť sprevádza fakt, že osoby sa stávajú nevercami nie na základe vlastného rozhodnutia po dlhom uvažova-

aní, ale preto, lebo „to tak robia všetci“. K tomuto fenoménu prispieva aj nedostatočne ponúknutá katechéza, ktorá na druhej strane dokáže vyvolať údiv a podnietiť záujem. Na túto situáciu upozorňuje aj sv. Ján Pavol II., keď hovorí: „Často sa predpokladá, že ľudia poznajú kresťanstvo, no v skutočnosti sa málo číta a študuje Sväté písmo, katechéza nejde vždy do hĺbky takto sa namiesto autentickej viery šíri neurčité a málo zaväzujúce náboženské čítanie, ktoré môže prerásť do agnosticizmu či praktického ateizmu“.¹ V uvažovaní nad týmito slovami si môžeme klásť otázku: „Ako to zmeniť – ako ponúknuť katechézu, ktorá bude autentická a dotkne sa poslucháčov? Ako vnímať svoju úlohu ako biskupa, kňaza, príp. laika v príprave na katechézu?“ Priamu odpoveď na otázku zrejme nenájdeme nikdy, pretože každá katechéza a spolo-

¹ Ján Pavol II.: *Príhovor počas modlitby Anjel Pána* (27.7.2003). In: *L'Osservatore Romano*, 28.-29. júl 2003.

čnosť, ktorému je ohlasovaná, je odlišné. To, čo má ale spájať ohlasovateľa a poslucháča, je učenie Cirkvi v intenciách ktorej sa má každá katechéza uskutočňovať.

Pomôckou pre správnu orientáciu v katechéze je monografia emeritného profesora katechetiky na Saleziánskej univerzite v Ríme, Emilia Albericha a docenta Ludvíka Dřimala s názvom *Katechetika*. Už v úvodných kapitolách sa autori zaoberajú novými výzvami v katechéze, ktoré odpovedajú na potrebu v súčasnom pôsobení Cirkvi. V tejto súvislosti opisujú katechézu v rámci pastorácie s charakterom evangelizácie. V teoretickej rovine sa predmetná monografia vo svojich častiach dotýka konkrétnych dokumentov Cirkvi, ktoré prinavracajú opodstatnenie využívania katechézy na rozličných úrovniach. Čítajúc jednotlivé kapitoly, môže čitateľ znova zakúsiť hlbokú pravdu, že Božie slovo je posolstvom spásy pre človeka, je vtelené do ľudských dejín a je darom Svätého Ducha. V tom spočí-

va jeho aktuálnosť. Cesta viery, ktorá má byť poznačená stretnutím sa s Kristom, má smerovať k zrelosti viery. Autori Alberich a Dřimal opisujú zrelosť viery v oblasti rozumovej, citovej a v oblasti skutkov veriaceho človeka. V rozmere priblíženia autentickosti katechézy sa zaoberajú poslaním a úlohami katechézy a kresťanskej viery v náboženskom pluralizme. Záverečné výzvy sa dotýkajú ekumenickej dimenzie katechézy, vzťahom medzi katechézou a diakoniou, či katechézou a komunitou. Svoje miesto tu má aj vnímanie liturgickej katechézy, ktorá má v prežívaní obradov nezastupiteľné miesto.

Predstavená publikácia si zaslúži svoje miesto nie iba v univerzitných knižniciach, ale tiež v radoch tých, ktorí hľadajú spôsob, ako priblížiť dnešnému človekovi živého Boha, toho, ktorý „*nie je Bohom mŕtvych, ale živých*“ (Mt 22,32b). Aby sme tak aj my neustále dokázali žasnúť nad jeho učením, ktoré prichádza s mocou.

ŽEŇUCH, P. K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015. 176 s. ISBN 978-80-558-0740-9

JURAJ GRADOŠ

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta, Košice

„**Národ, ktorý nepozná** svoju minulosť, je odsúdený prežiť ju znova.“ Výrok klasika poľskej prózy a nositeľa Nobelovej ceny za literatúru Henryka Sienkiewicza treba chápať nielen čisto v historickej rovine, ale v omnoho širšom zábere. Na to, aby sme sa poučili z našej histórie, nestačí poznať iba historické fakty a udalosti, ale treba im aj porozumieť. Treba hľadať širšie súvislosti, spoznávať skryté korene, ktoré sa pretavili do dejinných udalostí.

Knižná práca profesora Petra Žeňucha, riaditeľa Slavistického ústavu Jána **Stanislava** Slovenskej akadémie vied, *K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku*, ktorú vydala Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, patrí do kategórie odbornej literatúry, ktorá môže pomôcť spoznávať dejinné udalosti v ich komplexnej podobe. Vďaka tomuto širšiemu poznaniu vlastnej minulosti, vlastnej identity môžeme obstať aj v čase zintenzívnenej integrácie európskeho priestoru

a zachovať si svoju vlastnú národnú kultúru a identitu.

Hoci je slovenská kultúra súčasťou širšej európskej, ako aj slovanskej kultúry, nesplyva s nimi, je individuálna, a predsa tvorí ich pevnú a neoddeliteľnú súčasť. Jej postavenie na pomedzí kultúrneho, náboženského a historického Východu a Západu je viditeľné tak vo vplyvoch latinskej duchovnej a kresťanskej tradície a písomníctva na Slovensku, ako aj v prejavoch byzantsko-slovanskej tradície v liturgickom prostredí, v spevoch, sakrálnych objektoch, písomnostiach i v ďalších kultúrnych artefaktoch.

Peter Žeňuch, ktorý sa dlhodobo venuje výskumu cyrilskej písomnosti, rukopisov i starých tlačí, na 176 stranách predstavuje kultúrne dialógy byzantsko-slovanskeho a latinského náboženského prostredia, ktoré ovplyvňovali cyrilskej písomnej tradícii na Slovensku. Zameriava sa na jazykovo-historickú a kulturologickú interpretáciu

prameňov, ktoré sú späté s tradíciou cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku i v širšom karpatiskom priestore. Ponúka systematizujúci obraz vzťahov náboženskej kultúry v stredoeurópskom priestore. Jednotlivé výklady sumarizujú dlhoročnú vedecko-výskumnú prácu autora zameranú na poznávanie a uplatňovanie cyrilských písomností na Slovensku v kontexte úvah o kontinuite a diskontinuite cyrilometodského dedičstva.

Cez prierez veľkomoravskej histórie a histórie pôvodného písma i jazyka Slovenov na tomto území, kde sa stretáva *Slavia latina* a *Slavia byzantina*, autor prichádza k otázke pôvodu byzantsko-slovanskej kultúry na území Slovenska. Predpokladá, že v našom prostredí sa byzantsko-slovanská tradícia uchovávala v cirkevných spevoch, modlitbách, spiritualite, eremitskej tradícii i v liturgických textoch, ktoré sa mohli udržať aj vďaka blízkym kontaktom s Bulharskom a Kyjevskou Rusou. Toto premostenie pôvodnej veľkomoravskej byzantskej kultúry a religiozity s terajším byzantsko-slovanským prostredím na Slovensku je viditeľné najmä na severovýchode niekdajšieho Uhorska. Výskum kultúrnych procesov v regióne východného Slovenska sa zameriava na poznávanie vplyvov slovanských tradičných kresťanských kultúrnych priestorov, ktoré významne pôsobili pri vzniku písomníctva ovplyvneného konfesijným i ľudovým prostredím.

Autor sa venuje aj rusínsko-slovanskej problematike v kontex-

te vývoja Gréckokatolíckej cirkvi na území východného a stredného Slovenska. Poukazuje na rozdiely medzi rusínskym a slovenským jazykom na prelome 18. a 19. storočia. Vyjadruje presvedčenie, že označenie *Rusnák*, *Rusnáci* sa v oblasti pod Karpatmi obývanej Slovákmi, Rusínmi, Ukrajincami, Rumunmi, Rómami nejaví iba ako kvalifikátor etnickej príslušnosti jeho nositeľa, ale ide aj o označenie príslušníkov, veriacich cirkvi byzantsko-slovanského obradu.

Posledná kapitola diela sa venuje vzdelanostnej úrovni v kontexte byzantsko-slovanskej cirkvi na Slovensku. Konštatuje, že množstvo písomností, ktoré vznikli v prostredí byzantského obradu v Mukačevskej eparchii v cirkevno-slovanskom, latinskom, slovenskom, rusínskom, ukrajinskom, poľskom, maďarskom, nemeckom jazyku svedčí nielen o etnickom pôvode pisárov, ale aj o ich vysokej vzdelanostnej úrovni, ktorú získali nielen za hranicami Uhorska. Jej počiatky súvisia s obdobím „zlatého veku“ za osvietenského gréckokatolíckeho biskupa Andreja Bačinského.

Záver práce tvorí príloha s množstvom cirkevno-slovanských textov z východného Slovenska. Časť týchto textov je zapísaná v takej podobe písaného (literárneho) jazyka, v ktorej sa prekrývajú prvky ľudového a cirkevno-slovanského jazyka, pričom sa uplatnilo pravidlo „nepíšeme tak, ako hovoríme, ale píšeme tak, ako čítame“.

Praeconium. Ausgewählte Schriften von István Pákozdi, Budapest 2015, 126 p.

IVANCSÓ ISTVÁN

Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Nyíregyháza

Man ist überrascht, aber es ist auch ein Glück, dass eine Person, die ihren Geburtstag feiert, selbst ihr Jubiläumsbuch zusammenstellt. István Pákozdi, römisch-katholischer Priester und Professor der Theologie, hat sich in diese glückliche Lage versetzt und hat die besten, wichtigsten, wertvollsten und von ihm am meisten geschätzten Schriften in einem feierlichen Werk zusammengesammelt.

Doktor Pákozdi ist in diesem Jahr 60 Jahre alt geworden. Obwohl er selbst in der Einleitung seines Buches schreibt, dass „die 60er Nummer keine biblische Bedeutung hat“, kann man doch mit einer eingehenden Prüfung der Heiligen Schrift dazu Beispiele finden. Von diesen Beispielen ist hier vielleicht das wichtigste, dass nach Jesu Gleichnis vom Sämann das Korn, welches „fiel auf guten Boden und brachte Frucht; die Saat ging auf und wuchs empor und trug dreißigfach, etliches sechzigfach und etliches hundertfach“ (Mk 4,8). Wer das

bisherige Leben von Pater István kennt, kann sicher sagen, dass er von seinen Talenten so profitierte, dass er zumindest den „sechzigfachen Ernteertrag“ erreicht hat. Das Alte Testament schreibt, dass das 60ste Jahr für die jüdischen Leute eine Trennlinie war: Ein Mann von zwanzig bis sechzig Jahren war im Wert von fünfzig Lot Silber nach dem Gewicht des Heiligtums (Lev 27,3), aber bei sechzig Jahren und darüber war er im Wert von fünfzehn Schekel (Lev 27,7). Wir aber, in der Welt des Neuen Testaments und sogar im Leben der Kirche, schätzen das menschliche Leben anders: wir hoffen, dass das Leben von Professor Pákozdi sich nicht abwertet, sondern immer wertvoller sein wird. Wir wünschen Ihnen viel Zeit, um das Ziel für die hundertfache Ernte zu erreichen.

Der Buchtitel ist *Praeconium*, das mehr als eine Bedeutung hat. Zunächst verweist sie auf die liturgische Zeitschrift *Praeconia*, auf den Stolz von István Pákozdi, weil

er selbst sie bearbeitet. Die Redaktion für sie (nach eigener Aussage) ist eine „Aufgabe und zugleich Hobby“. Aber das lateinische Wort bedeutet im Grunde „Anmelder“ und „Ausrufer“. Und was könnte das Glaubensbekenntnis von einem Priester, einem Professor der Theologie, in einem Wort formuliert „ars poetica“ sein? (Obwohl er selbst – von Bescheidenheit aus – nur eine Referenz macht.) Als liturgischer Spezialist hält er die weitere Bedeutung des Wortes sicherlich für sehr wichtig, nämlich österliche „Freudenode“. Ja, wir Christen alle, verkünden die Auferstehung unseres Herrn!

Vom relativ großen Lebenswerk – der Autor teilt im letzten Teil des Buches die komplette Liste seiner Werke mit (S. 121-125), die aus 126 Titeln besteht – bekommen wir hier eine glückliche Auswahl. Insgesamt 24 Schriften sind in diesem Buch aufgenommen. Sie sind äußerst vielfältig, so vielseitig wie der Autor selbst. Die Varietät ist in der Länge zu sehen: Es gibt sehr kurze Schriften und sehr lange Studien. Sie ist auch in den Erscheinungsorten zu sehen: von der katholischen Wochenzeitung (*Új Ember*), über theologische und liturgische Zeitschriften (*Teológia*, *Vigília*, *Sapientiana*, *Praeconia*), bis hin zu verschiedenen Festschriften (*Jelenits István*, *Béres György*, *Óbudai Egyetem*). Alle diese sind mit wissenschaftlichem Anspruch geschrieben worden! Auch dürfen wir nicht die

Schrift vergessen, die in der Ausgabe der Hochschulseelsorge veröffentlicht ist (mit dem Titel *Egyetemes*; 75 Hefte erschienen mit seiner Unterstützung), die auch hier übernommen ist.

Nachdem ich die in dem Buch veröffentlichten Studien und Schriften gelesen habe, kann ich sie, vielleicht willkürlich von mir, in drei Hauptgruppen unterteilen. Vielleicht kann die Kategorie „Varia“ in klassischer Art und Weise mit ihnen in Verbindung gebracht werden. Der Autor-Editor folgte jedoch der Chronologie seiner Werke.

In der ersten Gruppe sind liturgische Charaktere tragende Schriften. Das ist sicherlich ganz natürlich, weil hier von einem liturgischen Fachmann die Rede ist. Vielleicht ist die hervorragendste Schrift des Autors – auch wenn dies natürlich meine subjektive Meinung sein kann – diejenige, welche den „schönsten Messekanon“, den vierten in der römischen Liturgie, analysiert. In diesem wie in einigen anderen Schriften ist auch die Liebe (und in einem gewissen Maß auch die Kenntnis) der griechisch-katholischen Liturgie angezeigt. Vielen Dank dafür! In Bezug auf den Inhalt ist es eine reiche, gründliche und eingehende Arbeit, die die Studie über die „O-Antiphonen“ beschreibt. Die Schrift über die Feier des Sonntags – mehr als zwanzig Jahre alt – ist heute von besonderer Bedeutung, wenn soziales Unverständnis die Schließung von Geschäften

am Sonntag umgibt. (Anmerkung Monika: verstehe ich nicht)

Zu der zweiten großen Kategorie gehören die biographischen Schriften. Sie gelten einerseits als Nachweis für die erste Kategorie. Hier hat der Autor nämlich Biographien von einigen „heiligen“ Personen mitgeteilt (die „Schutzengel von Esztergom“, der Araber Schutzpatron, das heilige, bayerische Mädchen Anna Schäffer, Orbán László Kaplan von der Universität in Cluj, die bayerische Neumann Terezia (in Bayern besser bekannt als „Reserl von Konnersreuth“). Auf der anderen Seite hat es eine subjektive Eigenschaft, denn er schreibt über den von ihm gekannten und geliebten Priester Abai Imre, dem er die priesterliche Berufung verdankt, sowie über den Benediktiner Szunyogh Xavér und über Balinszky Cs. B. Imre. Zu diesem Thema gehört auch seine zusammenfassende Studie: „Heilige in der Kirche“.

Die dritte Kategorie umfasst jene Schriften, die zur Universitäts-Seelsorge gehören. Der Autor ist in unmittelbarer Nähe zum Zentrum dieses Themas, weil er seit 23 Jahren (seit 1992), die Hochschul-seelsorge in Budapest führt. Er hat nicht nur auf Ungarisch, sondern auch in Fremdsprachen (auf Italienisch und Deutsch) zwei Studien zu dieser Thematik veröffentlicht. Dies ist in diesem Band nicht nur interessant, sondern es erhöht auch seinen Wert.

Von dem „Varia“ Thema möchte ich nur eine, sehr wertvolle Schrift hervorheben. Sie hat den Titel: „Ort, Zeit und Gnade“. Es ist der Text zu Fasten Triduum in der Allerheiligen-Kirche in Budapest im Jahr 2015. Der wissenschaftliche Charakter wird bewiesen durch die Tatsache, dass sie mit Fußnoten ausgestattet ist.

István Pákozdi ist präsent im Leben der katholischen Kirche. Diese Festschrift rechtfertigt es genügend. Seine Präsenz ist seit einem langen Zeitraum nachgewiesen durch die Tatsache, dass er manchmal in TV-Übertragungen sichtbar, aber vielmehr hörbar ist. In den meisten Fällen ist sein Name nur auf der Stab-Liste zu lesen, obwohl er Fernseh-Referent der Ungarischen Katholischen Bischofskonferenz war, d. h. der Verantwortliche der Fernsehprogramme der katholischen Kirche. Sogar in dem Interview-Buch, das von ihm geschrieben wurde, kann man es erkennen: *A vőlegényé a menyasszony. Pákozdi Istvánnal beszélget Jákliné Ullrich Beáta*, (Miért hiszek? XXVI. kötet), Budapest, Kairosz Kiadó, 2006. [*Die Braut gehört zum Bräutigam. Jákliné Ullrich Beáta redet mit István Pákozdi*, (Warum ich glaube? Vol. XXVI), Budapest, Kairosz Verlag, 2006.]

Wir hoffen, dass dieses in der privaten Ausgabe zum 60. Geburtstag erschienene Buch so weit wie möglich bekannt wird. So wird sich der im Vorwort geäußerte Wunsch

des Autors realisieren: „Wer kennt noch nicht, oder hat früher gelesen diese Schriften, siehe, hier kann er sie lesen!“, so der Autor. Unsere festlichen Grüße sind, dass er weiterhin seinen Weg erfolgreich geht, dass er von der sechzig- zu der hundertfachen Ernte der Talente gelangt.

Für den sechzig Jahre alt gewordenen Professor István Pákozdi stehe hier noch ein weiteres biblisches Zitat über den für seine Weisheit

berühmten König: „Sieh da, das ist Salomos Sänfte; sechzig Helden geleiten sie, Israels Helden“ (Hld 3,7). Jetzt konzentrieren wir uns nicht auf die Personen, sondern auf die Nummer: Wir wünschen, dass der seinen 60. Geburtstag feiernde Autor des Buches sich nicht in der Nähe des alttestamentlichen Königs, sondern zu unserem himmlischen König sich weiterhin nahe fühle!

VÁCHA, M.: *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis. Brno : Cesta, 2014. 215 s. ISBN 978-80-7295-184-0*

RADOVAN ŠOLTĚS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Na náš knižný trh sa dostala ďalšia kniha rímskokatolíckeho kňaza a zároveň vyštudovaného molekúlárneho biológa a genetika Mareka Vácha, ktorý pôsobí ako prednosta Ústavu etiky 3. lekárskej fakulty Univerzity Karlovej v Prahe.

Marek Vácha vo svojej najnovšej knihe, na pozadí rôznych biologických interpretácii evolúcie, predstavuje tému týkajúcu sa vzťahu medzi vedou a vierou, ktorá je, ako píše jeden z recenzentov knihy, známy astronóm a astrofyzik Jiří Grygar, veľmi aktuálna, pretože česká (a ja sa domnievam, že aj slovenská) verejnosť má v tomto smere množstvo predsudkov, ktoré sa zlievajú do konštatovania, že medzi vierou a vedou živa hlboká priepasť (Porov. s. 5). Marek Vácha sa preto pokúša odpovedať na základné otázky týkajúce sa kompetencie vedy, ale aj teológie a poukazuje na ich záujmové oblasti, ktoré sa v istých bodoch odlišujú, zatiaľ čo v iných vedú k súladu v zmysle dialógu a vzájom-

ného vzťahu, ktorý je ako pre svet vedy, tak aj pre svet viery v súčasnej dobe dôležitý.

Kniha pozostáva zo siedmych kapitol, v ktorých sú reflektované témy týkajúce sa vymedzenia vedy, viery vychádzajúcej predovšetkým zo židovsko-kresťanskej tradície, človeka, evolúcie a možnosti interpretácie Biblie v druhom desaťročí 21. storočia. Autor sa pritom snaží (primerane k obsahovému zameraniu knihy) zohľadňovať aktuálny stav poznania vo vede, zvlášť v biológii.

Vzhľadom k neustále sa rozširujúcemu poznaniu v oblasti exaktných vied sa pre ľudstvo pochopiteľne otvára obrovské množstvo možností, ktoré radikálne menia spôsob života, ale aj uvažovanie o svete. Preto sa Marek Vácha v prvých štyroch kapitolách pokúša odpovedať na otázky týkajúce sa kompetencie vedy a viery. Veriaci človek už nemôže vedu vnímať len ako prívesok, ktorý je vhodný pre praktic-

ké použitie. Veda totiž môže svojim poznaním viesť aj k prehodnoteniu niektorých pohľadov na samotné náboženstvo, ktoré si takmer až do 17. storočia, skrze teologické názory, nárokovalo vysvetľovať svet podobne, ako ho dnes vysvetľuje exaktná veda. Dnes už musí byť omnoho skromnejšie a v mnohých bodoch, zvlášť týkajúcich sa exaktného prístupu ku svetu, sa dostáva do situácie načúvania, z ktorého sa rodia nové inšpirácie aj pre porozumenie tajomstvu Boha a jeho vzťahu k človeku. To neznamená, že veda má navrch a je kompetentná vyjadrovať sa k otázkam, ktoré presahujú jej rámec a metodologický prístup, s čím sa u niektorých vedcov môžeme niekedy stretnúť. Nepochopenie hraníc vlastnej pozície nakoniec vedie do kvázi intelektuálneho boja o výlučný nárok na pravdu, či už z pozície materialistického redukcionizmu, ako aj z pozície fundamentálneho kreacionizmu. Vždy to nakoniec vedie ku škodám v procese približovania sa ku komplexnejšiemu poznaniu nášho sveta, ako aj v chápaní Boha.

Dôsledky uzavretosti, alebo nároku na vyčerpávajúce odpovede Marek Vácha predstavuje v piatej a šiestej kapitole, kde na príkladoch z biológie, zvlášť evolúcie človeka a vývoji evolučných teórií, ilustruje aké dôsledky môže mať (fundamentálny) redukcionistický prístup k poznaniu sveta, zvlášť človeka. Ako zo strany vedy, tak aj zo strany fundamentálne chápa-

nej viery nakoniec dochádza k jeho odcudzeniu. Autor preto navrhuje dialogický prístup, ktorý dokáže prepájať kresťanskú vieru s poznáním vedy. Poznanie, že človek je súčasťou hmotného sveta prestáva byť pre veriaceho problémom, pretože viera nebráni nazrieť na vývoj človeka novým spôsobom, ktorý sa zrodil z potenciálu hmoty, vyvíjajúcej sa až do štádia vlastného uvedomenia, tvorivej umeleckej sily a hľadania zmyslu svojej existencie. To otvára nové otázky aj pre striktné redukcionistický prístup k človeku zo strany vedy. Vysvetliť schopnosť sebareflexie človeka len ako reakciu mozgových buniek na podnety vonkajšieho okolia nemôže uspokojiť ani vedu. Bolo by však chybou interpretovať tento jedinečný úkaz v našom svete ako vedecký dôkaz existencie Boha. Každý takýto pokus nakoniec stroskotá, pretože, aby sme mohli použiť vedu na dokazovanie Boha, museli by sme ho urobiť súčasťou merateľného a experimentálne analyzovateľného sveta. Dôležitejšou sa preto ukazuje snaha odbúrať predsudky, ktoré bránia veriacemu človeku prijať skutočnosť, že ako materiálny, tak aj svet viery je omnoho zložitejší a tajomnejší, než je naše doterajšie (tradičné) poznanie, ale aj odbúranie predsudkov protinábožensky založeného zmýšľania, ktoré chápe vieru ako iracionálny úkon odporujúci vedeckému poznaniu. Čím viac sa budeme ponárať do tajomstiev vedy a viery, tým viac budeme pre-

svedčení, že vyčerpávajúco ucho-
piť pravdu na akejkolvek úrovni je
nemožné.

V poslednej, siedmej časti, Marek Vácha predstavuje možnosť interpretácie textu o stvorení z Knihy Genesis, ktorá svojím poeticko-naratívny štýlom nie je v protiklade k poznatkom z oblasti vedy, ale jej teologické poslanstvo musí byť vždy nanovo interpretované, pretože hovorí o pravde zmyslu dejín ľudského života, ktorý nevyplýva z vedeckých teórií. Poslanstvo Genesis teda nemá pri opise stvorenia ambíciu vysvetliť „ako“, ale „aký zmysel“ má naša existencia a preto neodporuje objavom z oblasti biológie a iných vied. Ako sa vyvíja svet je hádankou, ktorú odhaľujú vedy, ale objavenie jeho zmyslu ostane vždy v kompetencii viery.

A nakoniec sa žiada spomenúť Váchov odkaz na citát Kardinála Newmana, ktorý podľa mňa môžeme považovať za jednu z podstatných ideových myšlienok knihy: „*Nie je to rozum, kto je proti nám, ale skôr predstavivosť.*“ (s. 43)

Kniha Mareka Váchu vhodne dopĺňa knihy venujúce sa vzťahu vedy a náboženstva a otvára mnoho podnetných otázok, ktoré vyplývajú z neustále sa rozširujúceho ľudského poznania materiálneho sveta, ale aj otázok, ktoré sa pýtajú na zmysel takéhoto poznania a z neho vyplývajúcich možností, ako aj na zmysel celej ľudskej existencie. V tomto kontexte je nielen predstavená kniha, ale aj celé dielo Mareka Váchu veľmi podnetné a aktuálne.

**CORANIČ, J.: *Kresťanské cirkvi a spoločensvá.*
Prešov: Prešovská univerzita, 2015, 150s. ISBN 978-
80-555-1379-9.**

PETER ŠTURÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

V publikácii s názvom *Náboženský atlas Slovenska* od autorov Juraja Maja a Dagmary Kusendovej vydanom v nakladateľstve Dajama v Bratislave v roku 2015 v *Slove autorov* na úvod je vyjadrená dôležitosť mapovania rôznych cirkvi a náboženských spoločnosti v kontexte doby a priestoru týmito slovami: „Sú to práve čas a priestor, ktoré najvýznamnejšie formujú rozmiestnenie, veľkosť a štruktúru rozličných cirkvi a náboženských spoločnosti na Slovensku. Vzhľadom na umiestnenie dejinných udalostí, ktoré formovali nielen náboženský charakter nášho územia, ale mali dopad aj na jeho širšie kultúrne, vzdelanostné a hospodárske pomery vrátane demografických, je čas významným faktorom.“ Toto tvrdenie neplatí len o Slovensku, ale aj v širšom geografickom priestore, možno vyjadriť aj celosvetovom rozsahu. *Kresťanské cirkvi a spoločensvá* ako je to pomenované v samotnom názve publikácie z pera

PhDr. Jaroslava Coraniča, PhD., mali a majú nepochybne veľký význam a dôležitosť nielen v striktno vymedzenom religióznom ponímaní, ale samozrejme aj v širšom kontexte chápania náboženstva prinajmenšom ako kultúrneho fenoménu. Od sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia dochádza k revitalizácii náboženstva v podobe rôznych nových náboženských hnutí, siekt a denominácií, v ktorých hľadajú ľudia zmysel a naplnenie života skrze vzťah so sférou sacrum, absolútnom.¹

Predložené učebné texty *Kresťanské cirkvi a spoločensvá*, ktoré vyšli v rámci projektu pod názvom *Moderné vzdelávanie pre vedomostnú spoločnosť* vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity v Prešove ako to uvádza autor v úvode publikácie majú ambíciu podať: „Stručné kom-

¹ KARDIS, K.: *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, s. 5.

pendium poznatkov o kresťanstve a predstaviť základné informácie tým, ktorí sa zaoberajú týmto fenoménom. Snaží sa prehľadným spôsobom vysvetliť vznik, rozšírenie, štruktúru, štatistiku, ale aj základné teologické a doktrínálne východiska, či vzájomný vzťah ku spoločnosti kresťanských cirkvi a náboženských spoločnosti, alebo štátu.“ Tento cieľ je realizovaný v celkovo 8 základných kapitolách v textovom rozsahu 150 strán. V prvej kapitole autor vhodným spôsobom predstavuje kresťanstvo v stručnej charakteristike, ponúka prehľadným spôsobom jeho históriu, štruktúru jednotlivých cirkvi a spoločenstiev a zasadzuje kresťanstvo do geografického rámca. Ďalšie kapitoly sú venované predstaveniu Katolíckej cirkvi, orientálnym ortodoxným cirkvám, pravoslávny (ortodoxným) cirkvám, protestantským reformovaným a evanjelikálnym cirkvám, letničným cirkvám a hnutiam a taktiež skupinám vychádzajúcim z kresťanstva. Kapitoly sú proporčne vyvážené, s výnimkou Katolíckej cirkvi, kde však autor zdôvodňuje obsiahlosť pojednávanej kapitoly, poukazujúc na dôvody

akými sú jej veľkosť, ako aj samotné zameranie učebných textov. Osobitne je potrebné poukázať na veľkú náročnosť týkajúcu sa štatistického spracovania jednotlivých kresťanských cirkvi a spoločenstiev. Autorovi sa to podarilo uskutočniť prehľadným spôsobom, ktorý umožňuje čitateľovi získať skutočne aktuálne informácie a potrebný prehľad. Početnosť použitej literatúry a prameňov, z ktorých autor čerpal pri spracovaní obťažnej témy, dovoľuje konštatovať, že učebné texty ponúkajú bohatý zdroj informácií, ktorý umožňuje pochopiť a poznať náboženský život v jednotlivých kresťanských cirkvách a spoločenstvách v ich mnohosti, nakoľko kresťanstvo je zo svetových náboženstiev najviac rôznorodé.

V tejto publikácii je hodno zalisťovať, nazrieť do histórie ako aj do súčasnosti jednotlivých kresťanských cirkvi a náboženských spoločnosti z pohľadu z religiózno-geografického, pozrieť do štatistických údajov, rozšíriť svoj obraz a získať komplexnejší pohľad v predmetnej oblasti podanej v prezentovaných učebných textoch.

ADRESÁR AUTOROV ADDRESSES OF AUTHORS

Miroslav Konštant Adam, O.P.

Facoltà di Diritto Canonico
Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino
(Angelicum)
Largo Angelicum, 1
00184 Roma, Italia
adam.miroslav@gmail.com

Pr. Lect. dr. William A. Bleiziffer

Universitatea Babeş-Bolyai
Facultatea de Teologie Greco-Catolică
Moşilor nr. 26,
400001 Cluj-Napoca, România
william_bleiziffer@hotmail.com

prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
vojtech.bohac@unipo.sk

Pr. conf. univ. dr. Alex. Buzalic

Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Greco-Catolică
Departamentul Oradea
Parcul Traian nr. 20
410464 Oradea, România
alexandrubuzalic@yahoo.com

Mgr. Zuzana Čandová

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
zuzana.candova@smaail.unipo.sk

prof. PhDr. Slavomír Gálik, PhD.

Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Fakulta masmediálnej komunikácie
Nám. J. Herdu 2, 917 01 Trnava
s_galik@yahoo.com

ThLic. Juraj Gradoš

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Hlavná 89, 041 21 Košice
jurajgrados@gmail.com

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
michal.hospodar@unipo.sk

Dr. Ivancsó István

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi
Főiskola
H-4400 Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.
Postacím: H-4401 Nyíregyháza, Pf. 303
ivancsoi53@gmail.com

prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Jozef Jurko, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Hlavná 89, 041 21 Košice
jurko@ktfke.sk

doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
maria.kardis@smaail.unipo.sk

PhDr. Gabriela Kolšovská

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Hlavná 89, 041 21 Košice
gabriela.kolsovska@post.sk

prof. UG, dr hab. Arkadiusz Modrzejewski

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytetu Gdańskiego
Instytut Politologii
ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk
Polska
modrzejewski@ug.edu.pl

Ivan Molčányi

Katolícki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Wydział Teologii
Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej
Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin
Polsko
molcanyii@pobox.sk

PaedDr. Martin Pavuk, MSC

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
pavukmartin@gmail.com

PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
daniel.porubec@unipo.sk

Dr. Vasiľ Rudejko

Ukrajinská katolícka univerzita, Lvov
Ilariona Sujentsits'koho St, 17
79000 Lviv, Ukrajina
nykodym@ucu.edu.ua

ks. dr hab Leszek Szewczyk

Wydział Teologiczny Uniwersytetu
Śląskiego w Katowicach
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
leszek.szewczyk@us.edu.pl; leszek.szewc-
zyk@interia.pl

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

Mgr. Anna Švecová

Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta, Inštitút slovakistických,
mediálnych a knižničných štúdií
17. novembra 1, 080 01 Prešov
anna.svecova@gmail.com

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
peter.tirpak@unipo.sk

ThLic. Martin Tkáč, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
martin.tkac@smail.unipo.sk

PhDr. Nikol Volková

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
nikol.volkova@smail.unipo.sk

Ks. dr hab. Bogdan Węgrzyn, prof. PWSZ

Państwowa Wyższa szkoła Zawodowa w
Tarnowie
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Kra-
kowie
Wydział Teologiczny w Tarnowie
bogdanwegryzn@op.pl

RÁDIO LUMEN

rádio
lumen

Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102,9 Banská Bystrica
99,1 Bardejov
93,8 Bratislava
103,4 Brezno
105,8 Čadca
94,4 Košice
99,8 Levoča
89,7 Liptovský Mikuláš

106,3 Lučenec
89,4 Martin
103,3 Michalovce
105,8 Námestovo
95,7 Nitra
92,9 Prešov
98,1 Prievidza
106,3 Rožňava

96,1 Senica
93,3 Sitno
105,2 Skalica
90,6 Skalité
93,2 Snina
99,6 Spišská Stará Ves
99,8 Stará Ľubovňa
93,5 Štúrovo

102,9 Tatry
95,6 Topoľčany
93,3 Trenčín
98,1 Trnava
98,0 Zlaté Moravce
89,8 Žilina

