

# **Viera a kultúra cestou človeka**

Jubilejník k 65. narodeninám  
slovenského filozofa a teológa  
Ladislava Csontos SJ

**edícia**

**DIALÓGY**



# **Viera a kultúra cestou človeka**

**Jubilejník k 65. narodeninám  
slovenského filozofa a teológa  
Ladislava Csontos SJ**

**Zostavil Miloš Lichner SJ**

**Dobrá kniha  
Trnava 2017**

© Trnavská univerzita v Trnave, Teologická fakulta, 2017

© Autori, 2017

© doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th., 2017, editor

Trnavská univerzita, Teologická fakulta

Kostolná 1, P. O. Box 173

814 99 Bratislava

tel.: +421 2/52 77 54 10

[www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

Vedeckí recenzenti:

doc. ThDr. Jozef Kyselica, PhD.

prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.

prof. ThDr. Jana Moricová, PhD.

Prvé vydanie

ISBN 978-80-8191-099-9

# Obsah

|   |     |
|---|-----|
| <b>Laudácia a blahoželania</b> . . . . .  | 9   |
| <b>Kresťanská antropológia v službe teologickej vedy</b><br><i>Anton Adam</i> . . . . .   | 23  |
| <b>Reforma procesov manželskej nulity:<br/>aktuálny stav a náčrt možného vývoja</b><br><i>Miroslav Konštanc Adam OP</i> . . . . .                                 | 35  |
| <b>Verso il sacerdozio</b><br><i>Michal Altrichter SJ.</i> . . . . .  | 53  |
| <b>Česká reformace a její recepce v katolícké teológii?</b><br><i>Pavel Ambros SJ.</i> . . . . .  | 69  |
| <b>Cuarto voto</b><br><i>Ján Benkovský SJ</i> . . . . .   | 97  |
| <b>30 rokov <i>Donum vitae</i></b><br><i>Gloria Braunsteiner</i> . . . . .  | 127 |
| <b>Významná úloha predstaviteľov slovenskej katolíckej inteligencie<br/>v živote Slovákov v Spojených štátoch amerických</b><br><i>Marta Dobrotková</i> . . . . . | 135 |
| <b>Mnísi a vonkajší svet</b><br><i>Juraj Dolinský SJ</i> . . . . .  | 147 |
| <b>Mentalita súčasného človeka a sviatosť zmierenia</b><br><i>Ján Ďačok SJ</i> . . . . .  | 185 |
| <b>Jeruzalemská Biblia – študijná a meditatívna cesta<br/>k plnšiemu poznávaniu zmyslu a cieľa života</b><br><i>Ján Ďurica SJ.</i> . . . . .                      | 203 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Sloboda združovania na Slovensku v historických skúsenostiach<br/>ostatného veku i v súčasných trendoch</b> |     |
| <i>Martina Gajdošová</i> . . . . .   | 229 |
| <b>Pastorácia mládeže je prioritou Cirkvi</b>  |     |
| <i>Tomáš Galis</i> . . . . .   | 241 |
| <b>Universitas Cassoviensis a jej jezuitskí rektori</b>  |     |
| <i>Cyril Hišem</i> . . . . .   | 253 |
| <b>Zastieraný jas na tvári Mojžiša</b>   |     |
| <i>Jozef Jančovič</i> . . . . .  | 281 |
| <b>Jezuiti a Skalka</b>  |     |
| <i>Viliam Judák</i> . . . . .  | 293 |
| <b>Sme slobodní alebo neslobodní?</b>  |     |
| <i>Miroslav Karaba</i> . . . . .   | 301 |
| <b>Tatrzańskie muzeum w twórczości Bohdana Dyakowskiego<br/>– modernistyczna utopia</b>                        |     |
| <i>Dorota Kielak</i> . . . . .   | 325 |
| <b>Chrystus naszą nadzieją</b>   |     |
| <i>Zbigniew Kubacki SJ</i> . . . . .   | 343 |
| <b>Kríza ľudskosti ako výzva pre výchovu k múdrosti</b>  |     |
| <i>Blanka Kudláčová</i> . . . . .  | 357 |
| <b>Kościół – tajemnica wcielenia w wymiarze społecznym</b>   |     |
| <i>Józef Kulisz SJ</i> . . . . .   | 369 |
| <b>Stichira po prijímaní v byzantsko-slovanskom liturgickom formulári</b>                                      |     |
| <i>Šimon Marinčák</i> . . . . .  | 379 |
| <b>Niekoľko pohľadov na otázku náboženskej tolerancie<br/>v ranom a neskorom stredoveku</b>                    |     |
| <i>Rastislav Nemec</i> . . . . .   | 387 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Kultúrny rámec vedeckej a misijnej činnosti jezuitov:<br/>niekoľko poznámok k pôsobeniu prvých jezuitov na našom území<br/>a v Južnej Amerike</b>                             |     |
| <i>Zlatica Plašienková – Lucio Florio</i> . . . . .  | 401 |
| <b>Jazyk pápeža Františka a evanjelizácia</b>  |     |
| <i>Marian Šuráb</i> . . . . .  | 415 |
| <b>Autorita a špecifické úlohy otca v rámci rodiny</b>   |     |
| <i>Vladimír Thurzo</i> . . . . .   | 427 |
| <b>2 Kor 4, 16 – 5, 10 ako hermeneutické východisko<br/>pre výklad konceptov „duša“ a „telo“ v Knihe múdrosti</b>  |     |
| <i>Jozef Tiňo</i> . . . . .  | 439 |
| <b>La tenerezza: una risorsa indispensabile per restaurare la famiglia<br/>alla luce dell’Esortazione apostolica postsinodale<br/>di papa Francesco “<i>Amoris laetitia</i>”</b> |     |
| <i>Krzysztof Trębski MI</i> . . . . .  | 449 |
| <b>Recepcia a interpretácia stredovekého falza <i>Donatio Constantini</i><br/>v byzantskom a slovanskom cirkevno-právnom kontexte</b>  |     |
| <i>Cyril Vasil SJ</i> . . . . .  | 461 |
| <b>Gréckokatolícki kňazi v Šariši v roku 1749</b>  |     |
| <i>Peter Zubko</i> . . . . .   | 475 |
| <b>Etnicko-konfesijné stereotypy v prostredí veriacich<br/>byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku</b>  |     |
| <i>Peter Žeňuch</i> . . . . .  | 493 |
| <b>Bibliografia slovenského filozofa a teológa Ladislava Csontos SJ</b>  |     |
| <i>Miloš Lichner SJ</i> . . . . .  | 511 |
| <b>Katolícka sociálna náuka z pohľadu niektorých aktuálnych výziev</b>   |     |
| <i>Milan Katuninec</i> . . . . .   | 539 |



Teologická fakulta Trnavskej univerzity so sídlom v Bratislave si v tomto roku pripomína 75 rokov od založenia Inštitútu svätého Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku. Z hľadiska kánonického a rehoľného práva je Teologická fakulta priamym pokračovaním Teologického inštitútu svätého Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, zriadeného autoritou generálneho predstaveného Spoločnosti Ježišovej v roku 1941 ako rehoľné štúdium posvätných náuk. Toto výročie si chce fakulta pripomenúť viacerými slávnostnými konferenciami, ako aj vydaním cenných monografií, prípadne vedeckých zborníkov.

Pri tejto príležitosti vydávame aj Jubilejník z príležitosti oslavy 65. narodenín slovenského filozofa a teológa prof. RNDr. ThDr. Ladislava Csontos SJ, PhD. Pán profesor je dlhoročným vyučujúcim na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity a v rokoch 1997 – 2003 pôsobil ako jej prvý dekan. Týmto slávnostným Jubilejníkom mu chceme vyjadriť našu vďaku za všetku jeho námahu pri etablovaní a rozvoji Teologickej fakulty. Skutočnosť, že veľa osobností z vedeckého a cirkevného prostredia prijalo ponuku prispieť do tohto Jubilejníka, je tiež prejavom toho, že pán profesor je naozaj osobnosťou medzinárodného významu.





*Mons. Viliam Judák*  
*nitriansky biskup*

Ctený jubilant,  
vysokodostojný pán profesor,

v dnešný deň, ktorý je veľmi dôležitý v dejinách spásy, si pripomínate svoje významné životné jubileum. Je to vzácna príležitosť, aby som Vás pozdravil a uistil o svojej modlitbe.

Pokrok v počte rokov, iste nie je naša zásluha, ale bezpochyby je veľkým darom. Je ešte väčším darom, keď spolupracujeme s Božou milosťou a naplňame tieto roky službou Bohu a bližným, podľa vzoru Božej Matky, ktorá dala Božiemu pozvaniu svoje veľkodušné „Fiat“.

Vo Vašom živote sa to bohato prejavilo už v časoch „podzemnej“ Cirkvi, kedy ste sa venovali pastorácii malých skupínok študentov ako jezuita, ktorý konal svoju činnosť bez „štátneho súhlasu“. Po r. 1989 ste to boli Vy, ktorý začal budovať sieť vysokoškolskej pastorácie a tejto činnosti sa venujete požehnane doteraz. Je tiež veľmi známy Váš prínos v oblasti filozofického a teologického štúdia na Slovensku a pri zriadení Teologickej fakulty.

Nech Vás v tomto sfachetnom úsilí ešte dlhé roky požehnáva Pán svojou milosťou a nech Vám je Boh, od ktorého pochádza všetko dobré, raz aj tou najvyššou a najlepšou odmenou.

V modlitbe Vám vyprosujem na príhovor sv. Ignáca veľa telesných i duchovných síl, pevné zdravie a hojnosť Božej pomoci a požehnania.

S bratským pozdravom v modlitbe spojený

Nitra, Na slávnosť Zvestovania Pána, 25. marca 2017

---

Vsdp.  
Prof. RNDr. Ladislav CSONTOS, SJ, PhD.  
Panská 11  
821 01 BRATISLAVA

## Profesorovi a priateľovi Lackovi Csontosovi

Sme poctení touto možnosťou prispieť k poďakovaniu za veľké ľudské a akademické dielo pánovi profesorovi; k blahoželaniu pri príležitosti vzácneho jubilea šesťdesiatich piatich rokov jeho života. Robíme to veľmi radi, pretože naše blahoprianie posielame človekovi a kolegovi, ktorý preukázal i v súvislosti s naším kľukatým pracovným životom svoj životný rozhľad a pokoj; vlastnosti dnes už na ústupe, a predsa tak esenciálne pre našu prítomnosť i budúcnosť.

Obaja sme boli a aj teraz sme pánovi profesorovi blízki takmer v každodennej práci, čo znamená, že sme sa zblížili aj ľudsky. Či už v roli pána profesora ako prorektora Trnavskej univerzity v Trnave alebo ako vedca a učiteľa jej Teologickej fakulty, vždy ochotného pozvať do svojho projektu, pomôcť radou, rozprávať sa o vážnych i vtipných veciach. Chápajúceho ľudské prekročenia a trápenia. Chceli by sme povedať za všetko – ďakujeme.

Veľmi si vážime láskavý humor pána profesora. Rozmýšľame, odkiaľ sa vlastne berie. Len povaha by na to asi nepostačovala. Tento jeho prejav je príjemný a z ľudí často padá ich zraňujúca záťaž. Myslíme si, že toto predsa musí súvisieť s jeho presvedčením i službou jezuitu. Ale často sme premýšľali práve nad tým, ako je to s humorom u nášho Spasiteľa. Prečo nie je zmienka o tom, že sa Kristus smial či usmieval. Veď by to bolo prirodzené, sympatické a vyjadrovalo by to hlbokú ľudskosť, ale je to aj očakávanou súčasťou náplne našej viery, nádeje a lásky. Veď smiech a úsmev sa prirodzene veľmi úzko spája s evanjeliom, s jeho dobrou informáciou pre nás, s jeho celým existenciálne upokojujúcim obsahom. A čo keď sa Kristus často smial a usmieval?! Berieme do úvahy tiež vysvetlenie biblistov, že vtedajší jazyk nekládol dôraz na takýto prejav, a tak ho v Písme nemáme zaznačený. Skutočne dôležité je však to, že dobrá evanjeliová informácia je dôvodom pre náš bezstarostný smiech a úsmev. Uvedomili sme si, že podstata Veľkej noci je najhlbšou príčinou nášho úprimného smiechu a úsmevu; akoby sme mohli prežívať, stáť v strede niečoho, čo v skutočnosti nie je zvykom alebo napísanou udalosťou na pripomenutie, ale osobným uvoľnením pre náš samotný veselý smiech a úsmev, ktorý nám robí život krajším...

No a chceme mu poďakovať na záver trochu prekvapivo, tak ako to robieva i pán profesor Lacko. Spomenieme (a každý z nás, nielen my, si vie na to spomenúť), že na hodinách so súdružkou učiteľkou ruštinárkou sme sa kedysi učili pozdrav zdravstvujte, na ktorý sa mohlo odpovedať spasiba, zdravstvujte tože. To je tiež: buďte zdraví a to spasiba, teda ďakujem, je ešte odvážnejšie, až tak, že nám

to na hodinách ruštiny nikdy nevysvetlili – spasiba znamená spasi Bog, Boh nech Vás spasi, zachráni. Nie je to len tradícia a zvyk, má to v sebe čosi veľmi hlboké – zdravie podmieňuje hľadanie odpovedí na základné otázky nášho života a jeho zmyslu. To nám pripomína nášho jubilanta. Mnoho ďalších krásnych liet...

S úctou  
Mária Šmidová  
Marek Šmid

Vysokodôstojný pán  
P. prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.  
Teologická fakulta TU  
Bratislava

**Drahý spolubrat v kňazskej službe,  
milý jubilant Laco,**

nechce sa mi síce veriť, ale je to pravda: Tvoje životné jubileum, ktorého sa 25. marca t.r. dožívaš, je pre mňa príležitosťou pred Pánom našich životov vyjadriť poďakovanie za Tvoj život a dar Tvojho životného povolania: byť dobrým človekom, kresťanom, kňazom, spolubratom...

Viem, že Tvoje jubilujúce srdce prežíva toto jubileum ticho a s vďakou.

Úprimne a rád sa pripájam k tejto vďake svojimi modlitbami a sv. omšou, ktorú za Teba obetujem.

Svojou spomienkou pred Pánom chcem vyjadriť svoju úctu voči Tebe i voči všetkému, čo si s pomocou Božou sprostredkoval hlavne tým, ktorí roky v rôznych pozíciách obklopujú Tvoj život a tam patria i naše spoločne prežité roky a mnohé bratské i pracovné stretnutia, za ktoré Ti osobitne ďakujem.

Ďakujem Ti za Tvoje príkladné kňazstvo, za Tvoju službu, za bratský prístup ku všetkým okolo Teba počas Tvojho plodného a plnohodnotného života.

Vrúcne prosíme Pána, Darcu života, aby podľa svojej vôle pridal dní a rokov Tvojmu životu a obdaril Ťa potrebným zdravím, ale hlavne, aby Ťa zahŕňal svojou milosťou, pomocou a požehnaním.

S úctou a bratsky  
Tvoj Jozef Jaráb

## **Laudatio pri príležitosti udelenia ceny Antona Hajduka za vynikajúce výsledky v tvorivej činnosti za rok 2017 Ladislavovi Csontosovi SJ, ktoré sa uskutoční 3. 5. 2017 v Trnave**

Vaša Magnificencia, vážený pán rektor, vaše honorability, vážené pani prorektorky a páni prorektori. Vaše spektability, vážené pani dekanke a páni dekan, vaše honorability, vážené pani prodekanke a páni prodekani, vážení členovia Vedeckej rady Trnavskej univerzity, vedeckých rád fakúlt, Akademického senátu Univerzity, senátov fakúlt a správnej rady, vážení hostia.

Udelením ceny Antona Hajduka za vynikajúce výsledky v tvorivej činnosti za rok 2017 profesorovi, doktorovi teológie a prírodných vied Ladislavovi Csontosovi, doktorovi filozofie zo Spoločnosti Ježišovej, oceňuje naša Teologická fakulta jeho zásluhy v tvorivej činnosti nielen lokálne slovenského významu, ale aj európskeho a celocirkevného rozmeru.

Kandidát, navrhovaný na cenu Antona Hajduka za vedecko-výskumnú činnosť, profesor, doktor teológie a prírodných vied Ladislav Csontos SJ, doktor filozofie, sa narodil 25. 3. 1952 v Piešťanoch. V roku 1975 ukončil štúdium v odbore matematika – deskriptívna geometria na Prírodovedeckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V rokoch 1976 – 1982 študoval filozofiu a teológiu na tajne účinkujúcom Teologickom inštitúte sv. Alojza. V roku 1982 získal na Matematicko-fyzikálnej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave titul doktora prírodných vied. V roku 1983 – 1987 si vykonal nadstavbové štúdium a v roku 1992 obhájil licenciát v odbore dogmatická teológia na Pápežskej teologickej fakulte vo Varšave. Doktorát posvätnnej teológie získal na Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave v roku 1995 obhajobou dizertačnej práce *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* V roku 1997 sa na tej istej fakulte habilitoval v odbore katolícka teológia prácou: *Personálne chápanie vzťahu človeka k Bohu v Duchovných cvičeniach svätého Ignáca z Loyoly.* V roku 2001 mu bol po vymenúvacom konaní na Cyrilometodskej teologickej fakulte Univerzity Palackého v Olomouci priznaný titul profesora.

Veľké postavy katolíckej teológie ako kardinál Henri de Lubac, Yve Congar a iní dokázali zladit' pastoračné pôsobenie z vynikajúcimi vedeckými výstupmi. Do tejto línie môžeme smelo zaradiť aj profesora Ladislava Csontos, ktorý pôsobí viac rokov ako vysokoškolský učiteľ, garant študijného programu. Po absolvovaní Vysokej školy pracoval od roku 1975 do roku 1990 ako vedecko-technický pracovník v odbore aplikovaný ekonomický výskum vo Výpočtovom laboratóriu Slovenskej plánovacej komisie.

Pritom od roku 1985 pôsobil na tajne účinkujúcom Teologickom inštitúte sv. Alojza ako asistent a od roku 1988 ako odborný asistent v odbore kresťanská filozofia a katolícka teológia. Odborne, vedecky a ľudsky rástol popri nestorovi slovenskej katolíckej teológii – pátrovi Emilovi Krapkovi zo Spoločnosti Ježišovej.

Od znovuoživenia verejnej činnosti Inštitútu sv. Alojza vytváral koncepciu jeho pôsobenia a rozvoja a napomáhal jeho transformáciu na Teologickú fakultu Trnavskej univerzity.

Od roku 1991 pôsobil na verejne účinkujúcom Teologickom inštitúte sv. Alojza ako odborný asistent a od roku 2001 ako profesor prednáša filozofickú antropológiu, špeciálnu pastorálnu teológiu. V rokoch 1991 – 1997 zastával funkciu tajomníka Teologického Inštitútu a od roku 1997, keď sa Teologický inštitút transformoval na súčasnú Teologickú fakultu Trnavskej univerzity v Trnave, zastával funkciu dekana fakulty (v rokoch 1997 – 2003). Od roku 2003 až do roku 2011 zastával funkciu prodekana pre vedu, výskum a zahraničné vzťahy. Od roku 2012 do roku 2016 pôsobil na Trnavskej univerzite ako prorektor pre vedu a výskum. Od roku 1995 prednáša i na Pedagogickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave.

Aj vďaka jeho dlhoročnému vedeckému pôsobeniu si Teologická fakulta dlhodobo udržiava popredné postavenie medzi teologickými fakultami na Slovensku.

Profesor, doktor prírodných vied a doktor teológie Ladislav Csontos SJ, PhD. získal bronzovú medailu Trnavskej univerzity, pamätnú medailu Trnavskej univerzity v roku 2012 pri príležitosti jubilea univerzity a v roku 2016 striebornú medailu Trnavskej univerzity.

V oblasti vedy a výskumu má zaregistrovaných úctyhodných 469 záznamov, z toho 5 zahraničných a 11 domácich monografií, 7 kapitol, 5 vysokoškolských učebníc, 11 skript a 53 zostavovateľských prác, 138 domácich a zahraničných vedeckých štúdií a 163 odborných štúdií, 183 domácich a 51 zahraničných ohlasov.

Ladislav Csontos sa odborne venuje kresťanskej filozofii, antropológii, ako aj teologickým otázkam s premostením do pastorácie, najmä na problematiku kresťanského chápania rodiny. Pod jeho vedením sa na Teologickej fakulte uskutočnil podstatný niekoľkoročný sociologický výskum o religiozite katolíkov na Slovensku, ktorý je unikátny svojho druhu. Ako jeden z prvých sa venoval vedeckým otázkam pastorácie rozvedených a znovu zosobášených veriacich a v súčasnosti je vedúcim grantu APVV „Pro family“, ktorý sme získali ako vôbec prvá teologická fakulta na Slovensku.

Jeho vedecké, ako aj popularizačné výstupy z oblasti pastorácie a teológie nielen v kresťanských, ale aj v sekulárnych médiách sú vysoko oceňované. Jeho publikačné výstupy sú známe nielen na Slovensku, ale aj v Čechách a v Poľsku. Je autorom viacerých cenných monografických výstupov v slovenskom ako aj v anglickom jazyku.

V prednáškach a seminároch sa zameriava predovšetkým na filozoficko-teologickú antropológiu, koná semináre z filozofickej teológie a najmä zo špeciálnej pastorálnej teológie so zameraním na Duchovné cvičenia sv. Ignáca z Loyoly. Koná praktické výcviky exercitantov so zameraním na individuálne dávané cvičenia v každodennom živote. Vede diplomové práce v oblasti teológie laikátu a špeciálnej pastorálnej teológie zamerané na malé spoločenstvá a ich spiritualitu. Ako predseda odbornej komisie pre systematickú filozofiu sa podieľa na príprave doktorandov ako školiteľ a oponent.

Zameriava sa na otázku ateizmu a objasnenia jeho príčin a koreňov v samotnom človekovi. Z tohto aspektu sa venuje problematike chápania ľudskej osoby a slobody vo filozofickej a teologickej antropológii. Hľadá spojenie filozoficko-teologickej antropológie, systematickej teológie a pastorálnej teológie s vyústením v kresťanskej spiritualite, osobitne v duchovných cvičeniach sv. Ignáca z Loyoly. Všíma si dynamiku cvičení a úlohu citov a zážitkov pre ich účinnosť najmä u mladých ľudí z hľadiska potrieb duchovného poradenstva.

Profesor Ladislav Csontos je šéfredaktorom jezuitského časopisu *Viera a život*, ktorý desaťročia ovplyvňuje šírenie kresťanskej kultúry a členom viacerých vedeckých rád na Slovensku, ako aj v Českej republike. Je členom viacerých redakčných rád na Slovensku, v Českej republike a v Poľsku.

Som rád, že práve ja môžem predniesť dnešné slávnostné *laudatio* na Ladislava Csontosa z viacerých dôvodov. Ako mladý kandidát do rehole Spoločnosti Ježišovej som sa stretol s profesorom Csontosom ako s prvým examinátorom skúmajúcim moju vhodnosť do rehole a už vtedy mi pripomínal intelektuálny charakter našej rehole. Moja prvá skúška z filozofie bola z logiky u profesora Csontosa. Dodnes je vedecky a ľudsky prítomný na našej Teologickej fakulte, ktorej vedecký rast mu leží na srdci. Vďaka.

Miloš Lichner SJ, dekan TF TU

## Laudáció na prof. RNDr. ThDr. Ladislava Csontos SJ, PhD. Prednesené pri príležitosti udelenia ceny „Fides et ratio“ 22. 9. 2015<sup>1</sup>

Excelencie páni biskupi,  
Magnificencia pán rektor,  
Vážené dámy, vážení páni,

Žijeme v dobe, ktorú stále viac ľudí považuje v mnohých aspektoch za zvláštnu a snáď aj znepokojujúcu. Za ostatných niekoľko storočí prešla Európa osvieten-ským ošialom, mohutnými vojnovými konfliktmi, vládou brutálnych totalitných systémov a programovým procesom sekularizácie. Rečnícky sa pýtame: Kde je tá Európa, pri vzniku ktorej zohrala rozhodujúcu úlohu schopnosť Cirkvi vytvoriť kultúru, ktorá zjednotila biblické posolstvo, filozofickú múdrosť Grécka a právny systém starovekého Ríma? Kresťanstvo už nie je základnou spoločnou platformou Európy, stalo sa dnes jedným z mnohých hlasov. My máme navyše skúsenosť s režimom, ktorého štátnym náboženstvom bol tzv. vedecký ateizmus. V mene tejto ideológie boli desaťročia potláčané všetky aspekty slobody, teda nielen sloboda náboženstva, ale aj sloboda kultúry všeobecne, vrátane slobody vedeckého bádania.

Výsledkom takéhoto vývoja je všeobecne rozšírený názor, že veda a náboženstvo istým spôsobom stoja proti sebe. Doterajší rozvoj vzájomného dialógu medzi vedou a náboženstvom však ukazuje, že práve táto sféra ukrýva netušený potenciál. O veľkom experimentálnom fyzikovi 19. storočia Michaelovi Faradayovi, zanietenom veriacom kresťanovi, sa zrejme neprávom hovorilo, že keď išiel do svojho laboratória, zabudol na svoje náboženstvo, a keď z neho odišiel, zabudol na svoju vedu. Dúfam, že to nie je pravda. Žijeme totiž v jednom svete a veda i teológia skúmajú rozličné aspekty tohto sveta. Ťažiskom nášho dnešného slávnostného zhromaždenia je presvedčenie, že tieto dve oblasti, aj keď sú predmety ich záujmu odlišné, spája fakt, že ani jedna z nich sa v úsilí pochopiť skúsenosť nevyhne korigovaniu svojich názorov. Obe sa venujú skúmaniu spôsobu existencie sveta a zároveň sa tomuto spôsobu podriaďujú. To im slovami Johna Polkinghorna umožňuje ich vzájomnú súčinnosť.<sup>2</sup> Teológia objasňuje zdroj racionálneho poriadku a racionálnej štruktúry, ktoré veda vo svojom skúmaní sveta predpokladá aj potvrdzuje. Veda skúma stvorenie a určuje podmienky súladu,

<sup>1</sup> Laudáció bolo pôvodne publikované v časopise *RAN*, roč. 18, č. 2, 2015, s. 19 – 21.

<sup>2</sup> Porov. POLKINGHORNE, J.: *One World: The Interaction of Science and Theology*. London, 1986.



ktoré musia byť splnené pri každom výklade vzťahu medzi Stvoriteľom a jeho pôsobením.

Preto som naozaj poctený, ale aj potešený, že môžem dnes predniesť toto laudácio. Týka sa totiž človeka, ktorý vo svojom živote prakticky spojil a stále spája vedeckú perspektívu s hlbokým duchovným životom. Prof. Ladislav Csontos sa narodil v roku 1952 v Piešťanoch. Jeho detstvo a mladosť sú úzko spojené s Novým Mestom nad Váhom, kde vyrastal a navštevoval základnú, ako aj strednú všeobecnovzdelávaciu školu. Po maturite vyštudoval na Univerzite Komenského odbor matematika a deskriptívna geometria. V rokoch 1975 – 1990 pracoval ako vedecko-technický pracovník vo Výpočtovom laboratóriu Slovenskej plánovacej komisie. Popri tom pokračoval v štúdiu a v roku 1982 získal na Matematicko-fyzikálnej fakulte Univerzity Komenského titul doktora prírodných vied. Už v tomto období však prof. Csontos takpovediac zápasil aj na druhej fronte. Hoci bol aktívnym vedcom, Pán si ho povolal do kňazskej a rehoľnej služby. V roku 1974 tajne vstúpil do noviciátu Spoločnosti Ježišovej, neskôr vo svojej formácii pokračoval štúdiom filozofie a teológie. Po vysviacke sa aktívne zapojil do tajnej pastorácie spoločenstiev mládeže, predovšetkým tej vysokoškolskej. Už v tomto období publikoval v samizdatovej literatúre, najmä v jezuitských teologických zborníkoch.

Po roku 1990 začal s omšami pre vysokoškolákov, ktoré postupne smerovali k vytvoreniu Univerzitného pastoračného centra v Mlynskej doline. Veľkú časť svojho času a svojej energie venoval prof. Csontos obnove verejnej činnosti Teologického inštitútu sv. Alojza (založeného v roku 1941) a jeho postupnej transformácii na teologickú fakultu. Tento proces bol završený v roku 1997, keď sa Inštitút transformoval na Teologickú fakultu Trnavskej univerzity. V októbri toho roku bol prof. Csontos vymenovaný za prvého dekana fakulty a v tejto funkcii zotrval až do roku 2003. Neskôr na fakulte pôsobil aj ako prodekan pre vedu, výskum a zahraničné vzťahy. V roku 1997 sa na Teologickej fakulte Univerzity Komenského habilitoval a v roku 2001 prebehlo na Teologickej fakulte Univerzity Palackého v Olomouci jeho inauguračné konanie. V súčasnosti pôsobí prof. Csontos ako prorektor Trnavskej univerzity. O jeho veľkej vedeckej aktivite svedčí aj päť publikovaných vedeckých monografií, rovnaký počet vysokoškolských učebníc, cirka päťdesiat publikovaných vedeckých štúdií, veľké množstvo populárno-vedeckých článkov a ohlasov na jeho práce, ako aj desiatky vyškolených diplomantov a doktorandov. Do vymenovávania množstva vedeckých rád, odborových komisií, redakčných rád a ďalších ctených kolégií na Slovensku, ale aj v zahraničí, ktorých je prof. Csontos predsedom alebo členom, sa z časových dôvodov ani nebudem púšťať.

Aj z pohľadu vzájomného dialógu medzi vedou a vierou boli a stále sú aktivity prof. Csontosova výrazné a hlboké. Z vlastnej skúsenosti môžem spomenúť našu mnohoročnú spoluprácu na projektoch podporovaných Templetonovou nadáciou a Metanexom. Prof. Csontosovi sa podarilo získať nemalé finančné prostriedky napr. od nemeckých jezuitov, ktoré boli určené práve na rozvoj dialógu medzi vedou a vierou, s pomocou ktorých sa podarilo zorganizovať množstvo prednášok, seminárov a konferencií tak pre odbornú, ako aj laickú verejnosť. Prof. Csontos spolupracuje aj s Radou pre vedu, vzdelanie a kultúru pri Konferencii biskupov Slovenska. Z pohľadu dnešnej slávnosti by som chcel vyzdvihnúť aj aktivity prof. Csontosova týkajúce sa návratu teológie do rodiny vied. Vedcov treba totiž niekedy presvedčať, že teológia je racionálna činnosť, že existujú javy, ktoré sú predmetom jej skúmania a že má vlastné metódy a kritériá, ktorými sa pri tomto skúmaní riadi. Aj z tohto pohľadu je zrejmé, že cena *Fides et ratio* bude v správnych rukách. Patrí Ti vďaka, pán profesor, za všetku Tvoju činnosť, ktorá prispela a dúfam, že ešte aj dlhé roky bude prispievať k rozvoju interdisciplinárneho dialógu. Som presvedčený, že toto je správna cesta. Všetci sa musíme veľa učiť tak, že budeme citlivo a vecne diskutovať. Niektoré argumenty môžu byť prekonané a zvetrané, ale diskusia a hľadanie dôkazov nesmú ustať. Vedci a teológovia sa musia učiť jedni od druhých.

Na záver mi dovoľte, možno prekvapujúco, parafrázovať výrok Richarda Dawkinsa, ktorý, eufemisticky povedané, nie je veľkým priaznivcom dialógu vedy a náboženstva: „Ak sa budeme navzájom počúvať, môžeme počuť spev galaxií.“<sup>3</sup> A ja si dovoľím dodať, že snáď budeme počuť aj „nebesá rozprávajúce o sláve Boha.“ (Ž 19, 1)

Miroslav Karaba

---

<sup>3</sup> Porov. DAWKINS, R.: *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*. Boston, New York, 1998

## Milý Lacko,

požiadali ma, aby som Ti napísal pri príležitosti Tvojho jubilea niekoľko slov. V prvom rade mi prišli ma myseľ slová z Knihy Sirachovcovej: „Chváliť nám treba slávnych mužov, našich otcov, ako nasledovali po sebe. Pre svoju rozvahu stali sa vodcami ľudu...“ Keďže ale neviem, aké plány má Pán s Tebou, nebudem Ťa predčasne chváliť, aby som na niečo nezabudol...

Predovšetkým chcem ďakovať Pánu Bohu, že naše životné cesty riadil tak, že sa ony križovali, od určitého bodu spojili a uberali sa k spoločnému cieľu. Išli sme spolu nie tak, že by sme pozorovali jeden druhého, ale išli sme vedľa seba za Ježišom Kristom. On si nás ešte pred stvorením sveta vyvolil, aby sme boli čistí a bezúhonní v láske pred tvárou Boha. Tento program nás oslovil, stali sme sa Ježišovými priateľmi a navždy sme sa mu dali do služby. Nesmrteľnému Večnému kráľovi, ktorý neprišiel, aby mu slúžili, ale aby on nám ukázal, ako si máme my navzájom slúžiť. To Ježiš nás povolal do rehole Spoločnosti Ježišovej, aby sme sa stali „priateľmi v Pánovi“.

Pri dôslednejšom skúmaní, pre akú formu života sme sa vlastne rozhodli, som zistil, že celý náš život nám naprogramoval Pán Ježiš a my sme vlastne len prijali tento program. Program, ktorý sa nazýva Evanjelium Ježiša Krista a ktorý konkrétnejšie rozpracoval sv. Ignác z Loyoly. Človek je stvorený, aby chválil Boha, jemu slúžil a tak sa spasil. A všetko ostatné je stvorené, aby nám to pomohlo dosiahnuť cieľ, pre ktorý sme boli povolaní do tohto sveta tu a teraz. Aby sme bezpečnejšie dosiahli tento cieľ, musíme sa naučiť rozlišovať, čo osoží cieľu a čo mu prekáža, a podľa toho sa rozhodovať, čo prijať a čo odmietat. To je základ, na ktorom stojí náš život.

Inými slovami, Boh, ktorý nás stvoril z lásky a pre lásku, chce s nami prežívať náš život. Takisto stvoril aj všetky veci na zemi, aby sa stali prostredím, v ktorom lepšie poznávame svojho Stvoriteľa a lepšie odpovedáme na jeho lásku. Našou úlohou je vzdávať úctu všetkým stvoreným darom, skrze tieto dary lepšie spolupracovať s Bohom a tieto dary používať tak, aby sme boli dobrými sluhami, rozvíjali sa ako milujúci ľudia, a tak sa starali o Boží svet a jeho rozvoj.

Už od začiatku nášho filozofického štúdia sa ukázalo, že Pán má s Tebou svoje konkrétne plány pri rozvoji našej „najmenšej“ Spoločnosti, najmä pri obnove a budovaní Teologického inštitútu sv. Alojza, ktorý sa postupne s Tvojou nesmiernou angažovanosťou pretvoril na Teologickú fakultu Trnavskej univerzity ako pokračovateľku Trnavskej univerzity Petra Pázmaňa. Obdivoval som Tvoju nekonečnú trpezlivosť s administratívnymi záležitosťami, ktoré bolo potrebné

naštudovať a zrealizovať, aby sa naše apoštolské dielo – Teologický inštitút, resp. Teologická fakulta zaradila do systému vysokých škôl na Slovensku.

Súbežne s budovaním Teologickej fakulty si dbal predovšetkým na kvalitnú výučbu poslucháčov. Sám si išiel príkladom v akademickom dozrievaní, keď si bol na základe Tvojich vedeckých prác menovaný československým prezidentom za prvého profesora našej provincie, aby Inštitút mohol prejsť úspešnou akreditáciou. Bola to veľká služba pre našu provinciu.

Svoj talent si uplatnil pri založení a vydávaní časopisu Viera a život, ktorý možno pokladať za pokračovateľa časopisu Echo moderného prúdenia, vydávaného v Kanade. A potom začala Tvoja edičná činnosť... Výpočet Tvojich diel si zasluhuje samostatný referát.

Milý Lacko, prajem Ti do ďalších rokov požehnaného kňazského a jezuitského života veľa tvorivých síl a darov Ducha Svätého. Nech Ťa Pán sprevádza, aby Tvoj život bol poslaním a poslanie Tvojím životom. Nech z kvality Tvojho života vidieť, že Tvoj život je formovaný duchovnými cvičeniami, že Tvoj život ponúka odvážne videnie života, riskantnú vieru v Boha, nepretržitú kontemplatívnu formu modlitby, z ktorej pramení úcta, dôvera a taký postoj k svetu, že Boha možno nájsť vo všetkých stvorených veciach.

Nech Ťa hlboká osobná láska k Ježišovi pretvára každým dňom na človeka celkom zakoreneného v ňom.

Tvoj Emil Váni SJ

Čas plynie a nie je v ľudskej moci ovládať jeho tok. Vo svetle vedomia je však možné sprítomniť si dávne udalosti a urobiť ich na okamih podobne živými, ako boli kedysi.

Spomínam si na majestátne barokové maľby vystavené v prítmí chodieb Teologického inštitútu sv. Alojza, spomínam si na pohľady cez okná auly na pompézny Primaciálny palác, na ruch denného života doliehajúci k nám, študentom, z Primaciálneho námestia a k večeru opäť utíchajúci v dobách, keď Bratislava ešte nebola turistickou atrakciou.

V pamäti si vybavujem tváre niektorých spolužiakov – jezuitov, kapucínov, františkánov, verbistov, redemptoristov –, plné mladického zápalu. Vidím láskavé tváre rehoľných sestier, ktoré študovali spoločne s nami, niekoľkými laikmi, na elitnej vzdelávacej inštitúcii, dnes Teologickej fakulte Trnavskej univerzity. Nebol to len koncept teologického vzdelávania svetovej úrovne, ktorý robil Teologický inštitút sv. Alojza unikátnym, boli to tiež a najmä vynikajúci profesori, vysokoškolskí učitelia, ktorí nás formovali intelektuálne aj osobnostne. Vidím ich, akoby to bolo dnes: Emil Krapka, Ladislav Csontos, František Sirovič, Vladimír Šatura, Mike Kolarcik, Cyril Vasil' a ďalšie vzácne osobnosti pedagógov. S niektorými z nich som mal možnosť stretnúť sa tu a tam aj neskôr, po skončení svojho teologického štúdia. Zvlášť si cením príležitosť byť v kontakte s prof. Ladislavom Csontosom, dnes už váženým kolegom.

Vaše prednášky z filozofie, páter Csontos, patria medzi tie intelektuálne podnety, ktoré ma hlboko a natrvalo ovplyvnili. Dodnes si pamätám, ako ste nám prednášali o človeku ako otázke, o našej vnútornej kapacite pýtať sa, ktorá siaha poza všetky horizonty poznania v ústrety absolútnemu horizontu. Z tohto transcendentálno-filozofického porozumenia človeka čerpám vo svojej filozoficko-náboženskej a religionistickej práci dodnes.

Dovoľte mi, vážený pán profesor, aby som Vám poďakoval za dar múdrosti a svedectvo života, ktoré ste mi odovzdali! Je to dar, ktorý má moc meniť ľudské životy.

Martin Dojčár



# Kresťanská antropológia v službe teologickej vedy

Anton Adam

Mnohé vedné disciplíny zameriavajú svoju pozornosť na človeka, ktorý sa dostáva do stredu pozornosti vzhľadom na špecifické oblasti, ktoré predstavujú rozličné aspekty záujmu jednotlivých vedných disciplín.<sup>1</sup> Špecifické miesto zaujíma kresťanská antropológia, pre ktorú pochopenie osoby je kľúčom k celej kresťanskej teológii.<sup>2</sup> Je potrebné, aby sa teologická veda rozvíjala a formulovala svoje postoje v kontexte prítomnosti človeka vo svete, v ktorom sa má uplatniť nielen ako občan spoločnosti, ale ako veriaci človek s pozitívnym vkladom do spoločenstva, ktoré s ostatnými aj dotvára. Aj samotné teologické diskusie na Druhom vatikánskom koncile preukázali istú názorovú rozdielnosť podľa toho, ktorý z koncilových otcov, akým spôsobom pristupoval k teologickému mysleniu. Tak v minulosti, ako aj v súčasnosti, je táto téma dôležitá pre rozvoj samotnej teologickej doktríny. Congar poukazuje na isté nebezpečenstvo vnímania právd evanjelia. Je nespochybniteľnou pravdou, že kresťanstvo je prítomné vo svete a má pravý postoj k svetu, preto je potrebné, aby sa hodnoty sveta brali do úvahy aj pri teologickej práci. Ak by sa tieto hodnoty sveta nebrali do úvahy a pozeralo by sa iba na transcendentno, bol by to náboženský vertikalizmus, číry supernaturalizmus. Ak by sa zas v kresťanstve videli iba tieto hodnoty, mali by sme horizontalizmus.<sup>3</sup> Túto situáciu musí brať so všetkou zodpovednosťou na vedomie aj teológia v kontexte filozofickej doktríny a antropologickej skutočnosti. „Kresťanstvo sa dnes chápe v teológii a ohlasovaní viac z hľadiska dejín spásy než z hľadiska metafyziky, vzhľadom na to, že súčasný človek radšej prijíma len to, čo má hodnotu a význam pre jeho život.“<sup>4</sup> Nemecký teológ Gerhard Müller predstavuje teolo-

<sup>1</sup> Porov. JOEST, W.: *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen, 1967; YANNARAS, Ch.: *To ontologikon periechomenon tes theologikes ennoias tou prosopou*. Athenai, 1970.

<sup>2</sup> Porov. AUER, J.: *Person – Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*. Regensburg, 1979; WARNACH, V.: *Christusmysterium*. Graz, 1977.

<sup>3</sup> Porov. DIEŠKA, J.: Súčasné teologické prúdy I. In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 1969, roč. 44, č. 2, s. 77 – 78.

<sup>4</sup> STANČEK, L.: Potreba činného oslovenia. In: CSANTOS, L. [red.], *Nová evanjelizácia*. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. Bratislava : Dobrá kniha, 1995, s. 194.

gickú antropológiu, ktorá sa pohybuje okolo dvoch tematických okruhov. Prvý tematický okruh zahŕňajú apriórne-transcendentálne predpoklady a podmienky ľudskej existencie pred Bohom, ktorými sú stvorenosť (fakt, že človek je stvorený na Boží obraz), personalitu, duchovnosť, slobodu, telesnosť a dejinnosť. Základná otázka, ktorá stanovuje dialóg medzi teologickou antropológiou a filozofickou antropológiou znie: „Čo je človek?“ Na strane druhej teologická antropológia reflektuje aposteriórne-kategoriálnu, dejinnú, spoločenskú situáciu človeka v jeho osobnom konkrétnom životnom svete. „Teologická antropológia je vo zvláštnom vzťahu s náukou o stvorení, soteriológiou a náukou o milosti – charitológiou. Svoju najvyššiu konkretizáciu dosahuje v mariológii, nakoľko Ježišova Matka je typom veriaceho a milosťou zahrnutého človeka.“<sup>5</sup>

Teológ Wincent Granat kresťanskú antropológiu špecifikuje: „Kresťanská antropológia sa odlišuje od rôznych typov antropológie (kultúrnej, prírodovedeckej, filozofickej) práve tým, že vo svojom skúmaní vychádza z Božieho zjavenia a kladie dôraz na človeka, ktorý je Božím stvorením. Takto chápaná antropológia rešpektuje človeka ako jedinečné stvorenie, obdarené rozumom a slobodnou vôľou. Všetko to predstavuje človeka ako osobu existujúcu v materiálnom svete, no predovšetkým je táto ľudská osoba povolaná prijať spoločenstvo s Bohom, lebo je povolaný k večnému životu.“<sup>6</sup> Je zrejmé, že antropológia vychádzajúca principiálne z Božieho zjavenia otvára priestor pre teologické bádanie, ktoré hlbšie zdôrazňuje dôvody dôstojnosti človeka. „Autoteleológia kresťanskej osoby má ešte hlbšie a vyššie motivácie dôstojnosti: človek je prijatý za Božie dieťa, môže byť Božím priateľom a mať účasť na živote Najsvätejšej Trojice.“<sup>7</sup> Ako poukazuje Csontos, „pri vysvetlení pojmu osoba prichádzame k poznaniu, že „osoba je ontologicko-metafyzickým nosičom ľudského bytia.“<sup>8</sup> Boh sa otvára človeku, aby ho obdaroval jedinečným darom svojej lásky, ktorou Stvoriteľ miluje každé svoje stvorenie. Človek obdarený rozumom v slobode Božieho dieťaťa participuje na tej láske, ktorou nás Boh miloval skôr, ako sme prišli na tento svet. Spoluúčasť ľudskej osoby na Božom živote v spoločenstve Krista postuluje kresťanskú úvahu o veľkej dôstojnosti človeka, no zároveň nás privádza k veľkej pokore, pretože naša spoluúčasť na Božej láske nepochádza od nás samotných, ale má pôvod v stvoriteľskom diele, keď nás Boh stvoril na svoj obraz. Z toho vyplýva úvaha: kým je človek, že bol pozdvihnutý k takej dôstojnosti, že obsiahol spoločenstvo s Bohom?! Je nesporné, že kresťanstvo formuje kultúru ducha, v ktorej sa reali-

<sup>5</sup> MÜLLER, G. L.: *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 104.

<sup>6</sup> GRANAT, W.: *Personalizm chrześcijański, Teologia osoby ludzkiej*. Poznań : KSW, 1985, s. 13.

<sup>7</sup> GRANAT, W.: *Personalizm chrześcijański, Teologia osoby ludzkiej*. Poznań : KSW, 1985, s. 570.

<sup>8</sup> CSONTOS, L.: *Základy filozofie kultúry*. Bratislava : Dobrá kniha, 2016, s. 76.



zuje integrálne pozdvihnutie človeka. Aj samotný pojem kultúry môžeme kvalifikovať ako „antropologický nielen preto, že viac-menej explicitne zodpovedá antropologickým vedám, ale aj preto, že chápe človeka v jeho integrite a v jeho schopnosti vládnuť prírode.”<sup>9</sup>

Personalizácia človeka takto obsahuje svojím, sebe vlastným spôsobom povýšenie človeka k neohraničenému Bytiu, ktoré je večným Dobrom. Keď sa hovorí o dôstojnosti človeka, nevychádzame z filozofickej analýzy osoby, ale koncentrujeme pozornosť na soteriologickú argumentáciu. Univerzalizmus vykúpenia rozhoduje o univerzálnom rozmere hodnosti človeka. Ján Pavol II. hovorí: „V Kristovi a skrze Krista človek nadobudol plné vedomie svojej dôstojnosti, svojho povznesenia a transcendentnej hodnoty svojej ľudskosti a zmysel svojho jestvovania.”<sup>10</sup> Pretože človek bol stvorený na Boží obraz, je mu vlastná dôstojnosť ľudskej osoby: nie je iba niečím, ale je niekým; hovoríme vždy o konkrétnom človeku, ktorý je originálny, neopakovateľný a jedinečný. Je stvorením duchovným aj telesným. Druhý vatikánsky koncil v konštitúcii *Gaudium et spes* predstavuje konštitutívne prvky človeka: „Človek, jeden z tela a z duše, svojou telesnou stránkou zahŕňa v sebe prvky hmotného sveta, takže prostredníctvom neho dosahujú svoj vrchol a pozdvihujú hlas na slobodnú oslavu Stvoriteľa.”<sup>11</sup> Teológia ľudskej osoby predstavuje človeka v jeho mnohotvárnosti ako skutočnosť tohto sveta, ktorý aj napriek tomu, že v kozmose je nenápadný, plní veľké poslanie ako Bohom stvorené bytie. Boh stvoril človeka na svoj obraz.<sup>12</sup> Podľa Wincenta Granata človek, na ktorého pozeráme, je organizovaná matéria, predstavujúca živú osobu a má svoj originálny, sebe vlastný vzťah k materiálnemu svetu, rovnako aj špecifický vzťah k rastlinám a zvieratám. Veľkosť človeka a jeho povýšenie sa prejavuje v tvorení vecí z matérie, ktoré sú v službe jeho rozvoja. Uskutočňuje tak poslanie, ktoré Boh na začiatku ľudských dejín zveril človeku, aby si podmanil svet.<sup>13</sup> Môžeme konštatovať, že v týchto slovách je vyjadrené smerovanie človeka k plnosti cieľa tak, ako ho predstavuje zámer Stvoriteľa formulovaný v knihe Genezis: „Plodte sa a množte a naplňte zem! Podmaňte si ju a panujte...” (Gn 1, 28). V tejto plnosti povolania človeka sa rozvíja a prehĺbuje ďalší teologicko-antropologický poznávací proces, ktorý nielen hľadá odpoveď na otázky dotýkajúce sa pôvodu človeka, ale predovšetkým na zmysel a završenie ľudského života na zemi a jeho plnosť vo večnosti. Človek ako Bohom stvorené bytie je v tomto svete dôležitý

<sup>9</sup> CSANTOS, L.: K dvom definíciám kultúry. In: CSANTOS, L. [red.], *Nová evanjelizácia*. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. Bratislava : Dobrá kniha, 1995, s. 24.

<sup>10</sup> JÁN PAVOL II.: encyklika *Redemptor hominis*, 11.

<sup>11</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, 14.

<sup>12</sup> Porov. Gn 1, 26-27.

<sup>13</sup> Porov. GRANAT, W.: *Personalizmus kresťanský, Teológia osoby ľudskej*. Poznaň : KSW, 1985, s. 18.

tak v rozmere materiálnom, ako aj duchovnom. Pápež Ján XXIII. v encyklike *Pacem in terris* zdôrazňuje, že každý človek je osobou, ktorá má svoje práva a povinnosti. Táto pravda rezonuje v spoločnosti, ktorá má nielen vonkajší rozmer a štruktúru, ale vo svojich členoch predstavuje aj vnútornú dimenziu, ktorá rešpektuje nielen materiálnu stránku života človeka, ale aj jeho duchovné potreby. Ak sa má zachovať poriadok, je nevyhnutné akceptovať človeka v jeho prirodzenej, rovnako však aj v jeho nadprirodzenej rovine. „Každá dobre a náležite usporiadaná ľudská spoločnosť musí mať za základ zásadu, že každý človek je osoba, t.j. že je vo svojej prirodzenosti obdarený rozumom a slobodnou vôľou, a preto ako taký má práva a povinnosti, ktoré vyplývajú priamo z jeho prirodzenosti a z toho dôvodu sú všeobecné, nenarušiteľné a neodcudziteľné. Keď sa dívame na dôstojnosť ľudskej osoby v Božom svetle, vtedy si ju musíme oveľa viac vážiť, pretože Ježiš Kristus vykúpil ľudí svojou krvou a Božia milosť ich robí Božími dieťkami a priateľmi, ako aj dedičmi večnej slávy.“<sup>14</sup> Antropologická téma rezonuje mimoriadnym spôsobom v kontexte teológie stvorenia a dejín spásy v súlade s náukou Jána Pavla II.: „Vykúpenie je osobitným Božím úkonom, takým ako úkon stvorenia. Efektom stvorenia je homo sapiens, efektom vykúpenia je homo redemptus.“<sup>15</sup> Spišský biskup František Tondra, odvolávajúc sa na encykliku *Redemptor hominis*, pripomenul: „Boh stvorenia sa zjavuje ako Boh vykúpenia, ako Boh verný sebe samému, t.j. verný svojej láske k človekovi a k svetu, ktorú prejavil už v deň stvorenia. A jeho láska neustupuje pred ničím, čo v ňom samom vyžaduje spravodlivosť.“<sup>16</sup> Prvá encyklika svätého Jána Pavla II. neprináša iba teologické formulácie vo vzťahu k teológii vykúpenia, ale predstavuje cenné poznanie formujúce intelekt kresťana, aby v Kristovi nachádzal Vykupiteľa, ktorý dielo križa konkretizoval výstupom lásky. To je požiadavka človeka aj v dnešnom svete: prinášať ovocie služby človeku. Ján Pavol II. preto službu človeku nazýva „kráľovskou službou“ podľa príkladu Krista a nauky Koncilu. Táto dôstojnosť sa prejavuje v ochote slúžiť podľa príkladu Krista, ktorý „neprišiel dať sa obsluhovať, ale slúžiť“ (Mt 20, 28).

Ak vychádzame z ontologickej pravdy o človeku, je dôležité poukázať na skutočnosť, ktorá z toho vyplýva, že široký uhol pohľadu na človeka spôsobuje, že kresťanská antropológia je nielen teologická, ale má charakter aj filozofického skúmania, ktoré neobchádza ani pravdu matérie a rozumnej ľudskej duše so všetkými jej mohúcnosťami. Je dôležité pozeráť na človeka ako na materiálno-duchovné stvorenie. Historický a empirický človek je blízko chápaniu „dvoch“

<sup>14</sup> JÁN XXIII.: encyklika *Pacem in terris*, 3.

<sup>15</sup> TONDRA, F.: Človek usmerňovaný pokoncilovou Cirkvou. In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV 1981, roč. 62, č. 2, s. 71.

<sup>16</sup> JÁN PAVOL II.: encyklika *Redemptor hominis*, 9.

svetov. Jeden je pre neho blízky: je to svet pozemský, v ktorom sa uskutočňuje celoživotné poslanie a povolanie. Druhý je večný, častokrát ešte vzdialený; s ním sa však spája vedomie našej dočasnosti na tomto svete, ktorý nás približuje k večnému cieľu – k spoločenstvu s Bohom. Pre človeka je vlastné náboženské vedomie, ktoré je ovplyvňované rozumovou stránkou každého človeka a následne formované v slobodnom prijímaní právd viery. Religiozitu človeka (religiózný rozmer človeka) môžeme vyjadriť ako spôsob <<bytia-k-Bohu>>, čo nie je premenným znakom ľudskej osoby, ale jej zásadnou antropologicko-ontologickou charakteristikou. Je zrejmé, že religiozita v tomto zmysle slova nie je podmienená historickými okolnosťami, pretože je neoddeliteľná od človeka. Je vlastnosťou človeka niest' vo svojej prirodzenosti reláciu k svojmu Stvoriteľovi, k Bohu od ktorého je ontologicky závislý.<sup>17</sup> Preto kresťanská antropológia bez hlbšieho pohľadu na človeka ako osoby, ktorá je povolaná k večnému životu pre zásluhy Kristovej vykupiteľskej obety, by nenaplnila to poslanie, ktoré má realizovať vo svojom poznávacom a formovacom poslaní. Svätý Tomáš Akvinský vidí v každom človeku, v každej ľudskej bytosti jedinečný výraz Boha. Boh sa v takej miere priblížil k človekovi, že niektoré božské skutočnosti sa plne prejavujú v ľudskej bytosti, v osobe človeka.<sup>18</sup> Konštitúcia *Gaudium et spes* pripomína: „Sväté písmo nás učí, že človek je stvorený na Boží obraz, že je schopný poznať a milovať svojho Stvoriteľa, ktorý ho ustanovil za pána všetkého pozemského stvorenstva, aby ho spravoval a slúžil si ním na Božiu slávu. „Čože je človek, že naň pamätáš, a syn človeka, že sa ho ujímaš? Stvoril si ho len o niečo menšieho od anjelov, slávou a ctou si ho ovenčil a ustanovil si ho za vládcu nad dielami tvojich rúk.“<sup>19</sup>

Záujem o človeka nie je pre kresťanstvo cudzí, pretože výrazným spôsobom vystupuje v dejinách spásy, a to od prvých strán knihy Genesis až k opisom eschatologickej plnosti Božieho diela v živote človeka. Do centra záujmu Cirkvi sa človek dostáva aj v mnohých jej dokumentoch. Počas dvetisícročnej histórie Cirkve neustále venuje pozornosť Božiemu dielu, ktorého súčasťou je človek, pretože „všetko na zemi má byť usmernené na človeka ako na svoj stredobod a vrchol.“<sup>20</sup> Pre dobro človeka založil Ježiš Kristus aj Cirkve, aby pokračovala v diele svojho zakladateľa. Druhý vatikánsky koncil hovorí: „Bohu je v každom čase a v každom národe milý ten, kto sa ho bojí a koná spravodlivo (porov. Sk 10, 35). Bohu sa však zapáčilo posväcovať a spasiť ľudí nie každého osve, bez akéhokoľvek vzájomného spojenia, ale vytvoriť z nich ľud, ktorý by ho pravdivo poznal a sväto mu

<sup>17</sup> Porov. ZDYBICKA, Z. J.: *Człowiek i religija*. Lublin, 1977, s. 306.

<sup>18</sup> Porov. GRÜN, A., SARTORIUSOVÁ, CH.: *Ludská zrelost' zasvätených osôb*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 2007, s. 7.

<sup>19</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, 12.

<sup>20</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, 12.

slúžil.<sup>21</sup> Pápež Benedikt XVI. v encyklike *Spe salvi* hovorí: „Nemožno pochybovať, že Boh sa skutočne angažuje v ľudských záležitostiach. A to nielen vtedy, keď my myslíme na neho, ale keď on sám vychádza nám v ústrety a prihovára sa k nám. Preto rozum potrebuje vieru, aby bol sám sebou: rozum a viera sa potrebujú navzájom, aby uskutočnili svoju pravú prirodzenosť a svoje poslanie.“<sup>22</sup>

Kresťanstvo je povolanie venovať sa otázkam, ktoré sa dotýkajú človeka a jeho postavenia v každej dobe, aby nielen slovne, ale konkrétnymi postojmi vydávalo svedectvo o vzájomnej blízkosti človeka voči svojmu blížnemu na základe skutočnosti, že sme všetci Bohom stvorení a povolaní k večnému životu. Kristus potvrdil toto poslanie tajomstvom vykúpenia. Podľa svätého Jána Pavla II. „Druhý vatikánsky koncil to vyslovil v tých prekrásnych kapitolách svojho učenia, ktoré sa týkajú „kráľovskej hodnosti človeka“, čiže jeho povolania zúčastňovať sa na „kráľovskom poslaní“ (in munere regali) samého Krista. Základný zmysel tohto „kráľovského poslania“, tohto „panovania“ človeka nad viditeľným svetom, ktoré mu dal za úlohu sám Stvoriteľ, spočíva v prvenstve etiky v porovnaní s technikou, v nadradenosti osoby nad vecami a v prevahe ducha nad hmotou.“<sup>23</sup>

Nakoľko Cirkev poukazuje na posledný cieľ človeka, odkrýva tým aj pravdu o zmysle vlastnej existencie a najhlbšiu pravdu o jeho bytí. Cirkev nielen podáva pravdu o človekovi, ale plní aj úlohu sprostredkovateľky v jej dosiahnutí. Boží Syn ustanovil sviatosť Cirkvi, ktorými sa uskutočňuje spásenosné poslanie, ktoré jej zveril.<sup>24</sup> V encyklike *Vykupiteľ človeka* pápež Ján Pavol II. hovorí: „Prvá cesta, po ktorej musí ísť Cirkev pri plnení svojho poslania, je celý človek v celej pravde svojej existencie, svojho osobného a zároveň aj spoločenského a sociálneho bytia – v rámci svojej rodiny, v rámci toľkých rozličných spoločenstiev a prostredí, v rámci svojho národa alebo ľudu, v rámci celého ľudstva. Človek je prvou a hlavnou cestou Cirkvi, cestou, ktorú určil sám Kristus, cestou, ktorá bez akejkoľvek inej možnosti vedie cez tajomstvo vtelenia a vykúpenia.“<sup>25</sup> Cirkev „sama ukazuje svetu, že skutočná vonkajšia spoločenská jednota vyplýva z jednoty mysli a srdca, teda z viery a lásky, na ktorých je v Duchu Svätom nerozborne postavená jej jednota. Lebo sila, ktorú Cirkev môže vliť do dnešnej ľudskej spoločnosti, spočíva v spomenutej viere a láske, uvedených do života, a nie v nejakej vonkajšej nadvláde, uplatňovanej čisto ľudskými prostriedkami.“<sup>26</sup>

<sup>21</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: vieroučná konštitúcia *Lumen gentium*, 9.

<sup>22</sup> BENEDIKT XVI.: encyklika *Spe salvi*, 23.

<sup>23</sup> JÁN PAVOL II.: encyklika *Redemptor hominis*, 16.

<sup>24</sup> Porov. ADAM, A.: Pohľad na človeka v zmysle dokumentov magistéria Cirkvi. In: CSONTOS, L. [red.], *Nová evanjelizácia*. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. Bratislava: Dobrá kniha, 1995, s. 9 – 13.

<sup>25</sup> JÁN PAVOL II.: encyklika *Redemptor hominis*, 14.

<sup>26</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: pastoraľná konštitúcia *Gaudium et spes*, 42.

Pravá veľkosť dôstojnosti ľudskej osoby spočíva v hlbokom poznaní seba samého, čím sa človek stáva viac otvorenejším pre prijatie pravdy o svojom konečnom ciele a obsiahnutí vlastného plného človečenstva. Cirkev realizuje svoje poslanie v spoločenstve veracích a zdôrazňovaním dôstojnosti ľudskej osoby prekračuje svoje vlastné hranice a obracia sa na každého človeka. Neznamená to však, že na pozvanie, ktoré Boh adresuje každému človeku, každý odpovedá pozitívne. Boh prichádza v plnosti lásky; odpoveď človeka ostáva úplne v jeho slobodnom rozhodnutí. Tak sa stáva, že nie všetci oslovení Božou láskou odpovedajú pozitívne: Boh akceptuje slobodu človeka v každom aspekte jeho života. Cirkev podľa zámeru svojho zakladateľa je otvorená pre stály náboženský dialóg, v ktorom rezonuje široké spektrum problémov človeka v súčasnom svete. Je to dialóg otvorený a chce účinným spôsobom napomáhať riešeniu každej otázky, s ktorou sa človek má vysporiadať spôsobom materiálnym, ale aj duchovným. Z náuky Katolíckej cirkvi vyplýva požiadavka akceptovania dôstojnosti ľudskej osoby, nakoľko dôstojnosť predstavuje hodnotu ľudského bytia, jeho existencie v tomto vonkajšom svete. Dôstojnosť ľudskej osoby je vrodená, má trvalý charakter, je objektívna a zároveň dynamická.<sup>27</sup>

Teológia venuje pozornosť hodnote človeka vzhľadom na jeho pôvod v stvoriteľskom konaní Boha. Aj preto značná časť antropológie vyrastá z biblických koreňov, načo poukazuje nielen Kniha Genezis, ale aj Žalmy. Starý zákon neprináša opis ľudskej prirodzenosti. Hovorí však o jeho ciele, poukazuje na „dych života“ – ľudskú dušu. Môžeme povedať, že v kontexte starozákonného svedectva o človeku nachádzame jeho obraz v rovine psychicko-vnútorneho života človeka. Človek je obdarovaný od Boha spôsobom, ktorý ho odlišuje od každého iného stvorenia.

Ako však poznamenáva Stachowiak, „žiaden text Starého zákona nevykazuje antropológický dualizmus v zmysle vnútorneho rozdvojenia na dve antagonistickej priority v človeku: duša a telo. Napriek tomu negatívne formulovaný vzťah k telu sa stal východiskom do následne dualisticky formulovanej koncepcie človeka.“<sup>28</sup> Podstatný predmet náuky Starého zákona predstavuje Boh a človek. Boh, ktorý stvoril človeka na svoj obraz a obdaril ho nesmrteľnou dušou. V Knihe múdrosti nachádzame striktné rozlíšenie: smrteľné telo a nesmrteľná duša: „Duše spravodlivých sú však v rukách Božích, muka sa ich nedotkne. Nemúdri sa nazdávali, že je po nich, za nešťastie posudzoval sa ich odchod, za skazu ich poberamnie od nás. Oni sú však v pokoji. [...] ich nádej bola plná nesmrteľnosti. Po nedlhej dobe trestu prijímú veľké dobrodenie“ (Múdr 3, 1-5).

<sup>27</sup> Porov. MAZUREK, F.: Prawo do pracy w encyklice. In: *Laborem exercens. Powołany do pracy. Komentarz*. KRUCINA, J. [red.], Wrocław, 1983, s. 203.

<sup>28</sup> STACHOWIAK, L.: *Antropologia biblijna. Stary Testament i środowisko judaistyczne*. EK II kol., s. 690 – 692.

Aj tento starozákonný text poukazuje na skutočnosť vzťahu medzi Bohom a človekom. Dôstojnosť človeka vyplýva z jeho povolania k životu a stojí principiálne na vzájomnom vzťahu: Boh-človek. Čo Starý zákon predkladá o človeku ako základnú antropologickú pravdu (človek na Boží obraz stvorený), to novozákonné spisy prehĺbujú ako náuku o človeku, ktorý je Bohom milovaný podľa zásady: kde Boh, tam aj človek. Človek nemôže existovať bez Božej lásky. Je to láska, ktorá nielen pozdvihuje človeka, ale aj človeka uschopňuje konať podľa Božieho zámeru.

Ježiš túto pravdu formuloval striktným spôsobom: „[...] Lebo kto by si chcel život zachrániť, stratí ho, ale kto stratí svoj život pre mňa, nájde ho. Veď čo osoží človekovi, keby aj celý svet získal, a svojej duši by uškodil?! Alebo za čo vymení človek svoju dušu?!“ (Mt 16, 25-26). Iba človek môže prežívať plné spoločenstvo s Bohom. Zjednotenie s ním je najplnším výrazom, resp. prejavom veľkosti človeka a dôstojnosti ľudskej osoby. Blízkosť človeka a Boha vyjadruje Sväté písmo pomocou Božej prítomnosti v duši človeka. Ježiš na otázku apoštola Júdu: „Pane, ako to, že seba chceš zjaviť nám, a svetu nie?“ (Jn 14, 22) odpovedal: „Kto ma miluje, bude zachovávať moje slovo a môj Otec ho bude milovať; prídeme k nemu a urobíme si uňho príbytok“ (Jn 14, 23). Vychádzajúc z týchto slov Ježiša Krista, môžeme naviazať do etickej antropológie v Novom zákone, ktorá je koncentrovaná v dvoch rovinách: v rovine lásky človeka k Bohu a zároveň lásky človeka k blížnemu. Na tomto mieste nie je potrebné hlbšie rozoberať principiálnu pravdu ľudského vzťahu, ktorý predstavuje blížneho. Boží Syn pripomína: „Na týchto dvoch prikázaniach spočíva celý Zákon i Proroci“ (Mt 22, 40). V kontexte týchto slov môžeme ešte pripomenúť slová svätého Pavla apoštola, ktoré adresoval veriacim v Korinte: „Teraz vidíme len nejasne, akoby v zrkadle; no potom z tváre do tváre. Teraz poznávam iba čiastočne, ale potom budem poznať tak, ako som aj ja poznaný. A tak teraz ostáva viera, nádej, láska, tieto tri; no najväčšia z nich je láska“ (1 Kor 13, 12-13), „ktorá je zväzkom dokonalosti!“ (Kol 3, 14).

Prijatie Boha a láska k nemu nie je v protiklade s dôstojnosťou ľudskej osoby. Opak je pravdou: povolanie k účasti na Božom živote predstavuje osobitný stav a plnosť ľudskej dôstojnosti. Druhý vatikánsky koncil poukazuje na to, že „najvyšší dôvod ľudskej dôstojnosti spočíva v povolaní človeka do spoločenstva s Bohom. Človek je už od začiatku svojho jestvovania pozvaný na dialóg s Bohom; veď jestvuje iba preto, lebo ho Boh z lásky stvoril a stále ho z lásky udržiava. A žije naplno podľa pravdy, iba ak túto lásku slobodne uznáva a odovzdáva sa svojmu Stvoriteľovi.“<sup>29</sup> Pápež Ján Pavol II. poukazoval na to, že človek má povinnosť zosúpiť do svojho vnútra. „odkryť dych Boha a stopy Absolútna. Z vnútornej kon-

<sup>29</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, 19.



centrácie, z víťazstva nad zmätkom sveta, povstáva dialóg so sebou samotným, ako aj dialóg s Bohom. Tento dialóg privádza k výšinám askézy a mystiky.<sup>30</sup>

Vďaka Kristovej láske poznáva človek pravdu o sebe. Práca v najplnšom zmysle slova je prácou nad sebou samým, nad poznaním seba a na svojej permanentnej formácii.<sup>31</sup> Túto formáciu nie je možné oddeliť od osobnej spolupráce s Ježišom Kristom, ktorý človeka posväcuje a privádza k svätosti a dokonalosti života.<sup>32</sup> Dôstojnosť človeka sa najplnším spôsobom prejavuje v duchovnej činnosti, spoluprácou s Bohom, ktorou je formovaný ľudský duch. Katechizmus Katolíckej cirkvi v tomto kontexte hovorí: „Duch znamená, že človek je od svojho stvorenia zameraný na svoj nadprirodzený cieľ a že jeho duša je schopná byť bez vlastnej zásluhy pozdvihnutá do spoločenstva s Bohom.“<sup>33</sup> Pápež Ján Pavol II. v príhovore k mládeži 6. decembra 1978 pripomenul veľké povolanie človeka pre stretnutie sa s Bohom. Toto povolanie zostalo hlboko vryté v ľudskej prirodzenosti človeka, ktorá sa celá otvára na Boha a k nemu smeruje.

Kresťanská antropológia zdôrazňuje tri vlastnosti ľudskej osoby, ktoré navzájom harmonizujú. Na prvom mieste je to teocentrizmus, ktorý označuje, že všetky bytia pochádzajúce od Boha zároveň k nemu aj smerujú ako k poslednému cieľu. Špecificky sa to vzťahuje na rozumné bytie, ktoré je stvorené na Boží obraz a smeruje k Bohu ako k svojmu prototypu. Rozumné stvorenia majú za cieľ dosiahnuť účasť na živote Najsvätejšej Trojice. Teocentrizmus rovnako znamená, že Boh je najvyššou morálnou normou, ktorá sa má rešpektovať v každej činnosti rozumného bytia. Ten istý znak kresťanskej antropológie znamená, že rozumné bytie seba samého, vychádzajúc z Božieho zjavenia, považuje za prijaté Božie dieťa, jeho priateľa a účastného na jeho prirodzenosti. „Boh preto tak vysoko povýšil človeka, obdaril ho potrebnými darmi ducha, aby ho človek mohol napodobňovať. V tom je vysoká hodnota človeka a jeho povolania byť v službách Božích i v službách človeka.“<sup>34</sup>

Kristocentrizmus<sup>35</sup> predstavuje pravdu o Bohu, ktorého zjavuje Ježiš Kristus – Boží Syn, pravý Boh a pravý človek. Viera kresťana má za svoj predmet Ježiša Krista a jeho náuku; Kristus je taktiež motívom tejto osobnej viery. Boží Syn ako Bohočlovek je dobrom, ku ktorému všetci smerujeme s neomylnou istotou.

<sup>30</sup> JAN PAWEŁ II.: *Allocutio Trentacinque anni*. 18. mája 1978, AAS 71/1979, s. 623.

<sup>31</sup> Porov. АДAM, А.: Новый человек. In: *Открыть человека человеку. Христианская антропология на рубеже столетий*. Одесса, 2008, č. 67.

<sup>32</sup> Porov. JAN PAWEŁ II.: Przemówienie do kleryków, nowicjuszy i służby liturgicznej. Częstochowa, 6 czerwca 1979. In: *Nauczanie papieskie*. Poznań : T.2.Cz.1.,1990, s. 656 – 659.

<sup>33</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1981, b. 367.

<sup>34</sup> KROVINA, M.: Biblická koncepcia človeka. In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 1981, roč. 62, č. 3, s. 104.

<sup>35</sup> Porov. KASPER, W.: *Jesus der Christus*. Mainz, 1975.

Dôstojnosť každého človeka sa realizuje spoluprácou s Kristom, lebo Boží Syn je cieľom ľudských dejín a rovnakým spôsobom aj cieľom každého jednotlivého človeka.<sup>36</sup>

Druhý Vatikánsky koncil učí: „Lebo samo Božie Slovo, ktorým povstalo všetko, stalo sa telom, aby ako dokonalý človek všetkých spasilo a všetko v sebe zjednotilo. Pán je cieľom ľudských dejín, ohniskom, v ktorom sa sústreďujú túžby histórie a civilizácie, stredobodom ľudstva, potechou všetkých sŕdc a splnením ich túžob.“<sup>37</sup>

Antropocentrizmus<sup>38</sup> má svoje miesto ako ďalší aspekt rozvoja dôstojnosti ľudskej osoby. Špecificky predstavený antropocentrizmus v teologickej doktríne Katolíckej cirkvi môžeme formulovať nasledovným spôsobom: Boh dáva človekovi svoje najväčšie dobro, svojho Syna, ktorý vo svojej ľudskej prirodzenosti prináša za všetkých ľudí svoje najväčšie dobro, keď sa obetuje na dreve kríža. Týmto spôsobom prejavuje lásku, ktorou od večnosti Boh miluje každého človeka. V tomto konaní Božieho Syna nachádzame naplnenie tajomstva božského antropocentrizmu, ktorého cieľom je pozdvihnutie človeka k nadprirodzenému životu v plnosti Boha. Tajomstvo človeka je zrozumiteľné iba v tajomstve Vteleného Slova.<sup>39</sup>

Vyššie predstavená a prezentovaná kresťanská antropológia stojí v službe teologickej vedy v jej mnohých rozmeroch. Je dôležité si uvedomiť, že personalistický rozmer teológie a jej doktríny privádza človeka uvažujúceho o Bohu k nasmerovaniu jeho cesty k naplneniu posledného cieľa ako eschatologickej pravdy každého z nás. Personalizmus teologického myslenia však neznamená, že teológ môže všetko vyjadriť vzťahom človeka a Boha. Uvedomujeme si, že človek aj Boh sú tajomstvom, pri ktorom poznávame limity svojho poznávania. Boh, ktorý sa vtelil v Ježišovi Kristovi a vstúpil do dejín sveta a človeka, neustále prejavuje svoju lásku a starostlivosť o svoje stvorenie a dáva nádej, že s pomocou jeho milosti môžeme prísť k večnému životu. Kresťanská antropológia v teologickej vede akceptuje veľké tajomstvo, ktoré sa spája s ľudskou osobou.<sup>40</sup> Tajomstvo a dôstojnosť človeka sa spája s tajomstvom a dokonalosťou samého Boha a jeho trinitárneho prejavu ako Stvoriteľa, Vykupiteľa a Posvätitela. Teologické myslenie kresťanskej antropológie vyjadrujú aj nasledovné slová: „Človek – bytie čoraz viac poznávané

<sup>36</sup> Porov. GRANAT, W.: *Personalizm chrześcijański, Teologia osoby ludzkiej*. Poznań : KSW, 1985, s. 521.

<sup>37</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, 45.

<sup>38</sup> Porov. METZ, J. B.: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. München 1962.

<sup>39</sup> Porov. GRANAT, W.: *Personalizm chrześcijański, Teologia osoby ludzkiej*. Poznań : KSW, 1985, s. 523.

<sup>40</sup> Porov. HRYNIEWICZ, W.: Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej. In: BARTNIK, C., HRYNIEWICZ, W., NAPIORKOWSKI, S. C., NOSSOL, A., SŁOMKA, W.: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin : TN KUL, 1985, s. 351 – 352.



a zároveň stále vo väčšej miere nepoznané – skrýva v sebe veľké tajomstvá, najmä v jeho morálnom a spoločenskom živote.”<sup>41</sup> Paradox ľudskej existencie spočíva v tom, že sa neustále snažíme o napredovanie v tomto poznaní, no zároveň aj tak často stojíme pred veľkým tajomstvom. Antropologické formulácie kladú dôraz na kontinuitu ľudského bytia, zdôrazňujúc bytie stvorené na Boží obraz. Nehovoríme iba o niektorých prejavoch ľudského života, ale zdôrazňujeme integrálneho človeka, lebo „celý” vo svojej psychofyzickej podobe prináleží k Bohu.

## Použitá literatúra

- ADAM, A.: Cirkev dneška – potreba dialógu v súčasnom svete. In: *Zborník filozoficko-teologických štúdií, zv. I. Studia Xaveriana*. VOLEK, P. [red.], Kňazský seminár sv. Františka Xaverského v Banskej Bystrici – Badíne. Slovenská Ľupča : Otava, v.o.s., 2002.
- ADAM, A.: Pohľad na človeka v zmysle dokumentov magistéria Cirkvi. In: CSONTOS, L. [red.], *Nová evanjelizácia*. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. Bratislava : Dobrá kniha, 1995.
- АДАМ, А.: Новый человек. In: *Открыть человека человеку. Христианская антропология на рубеже столетий*. Одесса, 2008.
- BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky*, MCM, Olomouc, 1994.
- BENEDIKT XVI.: encyklika *Spe salvi*.
- CSONTOS, L.: K dvom definíciám kultúry. In: CSONTOS, L. [red.], *Nová evanjelizácia*. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. Bratislava : Dobrá kniha, 1995.
- CSONTOS, L.: *Základy filozofie kultúry*. Bratislava : Dobrá kniha, 2016.
- DIEŠKA, J.: *Súčasná teologická prúdy I*. In: *Duchovný pastier*, roč. 44 (1969), č. 2, s. 77 – 78. Trnava : SSV, 1969.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV, 2008, s. 205 – 302.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: vieroučná konštitúcia *Lumen gentium*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV, 2008, s. 59 – 138.
- GRANAT, W.: *Personalizm chrześcijański, Teologia osoby ludzkiej*. Poznań : KSW, 1985.
- GRANAT, W.: *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*. Poznań, 1976.
- GRÜN, A., SARTORIUSOVÁ, CH.: *Ľudská zrelosť zasvätených osôb*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 2007.

<sup>41</sup> GRANAT, W.: *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*. Poznań, 1976, s. 20.

- HRYNIEWICZ, W.: Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej. In: BARTNIK, C., HRYNIEWICZ, W., NAPIORKOWSKI, S. C., NOSSOL, A., SŁOMKA, W.: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*. Lublin : TN KUL, 1985.
- JÁN XXIII.: encyklika *Pacem in terris*. Praha : nakladatelství Vyšehrad, 1969.
- JÁN PAVOL II.: encyklika *Redemptor hominis*. Trnava : SSV, 1997.
- JAN PAWEŁ II.: Przemówienie do kleryków, nowicjuszy i służby liturgicznej. Częstochowa, 6 czerwca 1979. In: *Nauczanie papieskie*. Poznań : T.2.Cz.1., 1990.
- JOEST, W.: *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen, 1967.
- KASPER, W.: *Jesus der Christus*. Mainz, 1975.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1999.
- KROVINA, M.: Biblická koncepcia človeka. In: *Duchovný pastier*, roč. 62 (1981), č. 3, s. 104, Trnava : SSV, 1981.
- MAZUREK, F.: Prawo do pracy w encyklice. In: *Laborem exercens. Powołany do pracy. Komentarz*. KRUCINA, J. [red.], Wrocław, 1983.
- METZ, J. B.: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. München, 1962.
- MÜLLER, G. L.: *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- YANNARAS, Ch.: *To ontologikon periechomenon tes theologikes ennoias tou prosopou*. Athenai, 1970.
- STANČEK, Ľ.: Potreba činného oslovenia. In: CSONTOS, L. [red.], *Nová evanjelizácia*. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. Bratislava : Dobrá kniha, 1995.
- TONDRA, F.: Človek usmerňovaný pokoncilovou Cirkvou. In: *Duchovný pastier*, roč. 62 (1981), č. 2, s. 71. Trnava : SSV, 1981.
- ZDYBICKA, Z. J.: *Człowiek i religija*. Lublin, 1977.

# Reforma procesov manželskej nulity: aktuálny stav a náčrt možného vývoja

Miroslav Konštanc Adam OP

## Úvod

Dňa 8. decembra 2015 vstúpili do platnosti nové kánonické procesy manželskej nulity, vyhlásené najvyšším zákonodarcom dňa 15. augusta 2015 tak pre latinskú cirkev, ako aj pre východné katolícké cirkvi.

V tejto svojej prednáške sa zameriam osobitne na procesy v latinskej cirkvi, obsiahnuté v Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*<sup>1</sup>, ašak to isté sa môže povedať, *mutatis mutandis*, o procesoch vo východných katolíckych cirkvách, obsiahnutých v Motu Proprio *Mitis et misericors Iesus*<sup>2</sup>, majúc na zreteli rozdiely, ktoré jestvujú a ktoré sa týkajú rozdielnej cirkevnej štruktúry v každej jednej cirkvi *sui iuris*.

## I. Dôvody pre nové manželské procesy

Začneme dôvodmi, ktoré priviedli na svetlo Božie túto veľmi dôležitú reformu procesov manželskej nulity. Predchádzajúca, tak zásadná reforma v tejto oblasti sa konala v prvej polovici 18. storočia, keď pápež Benedikt XIV. nariadil povinnú účasť obhajcu zväzku v kauzách manželskej nulity a povinnosť dvoch zhodných rozsudkov k tomu, aby sa manželská nulita stala vykonateľnou.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Kežmarok, 2015.

<sup>2</sup> Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Apoštolské listy papeže Františka «Mitis Iudex Dominus Iesus» a «Mitis et misericors Iesus»*. Brno : Akademe kanonického práva, 2015.

<sup>3</sup> Porov. BENEDICTUS XIV.: *Apostolica Constitutio Dei miseratione*, 3. XI. 1741, § 11, in P. GASPARRI (ed.), *Codicis Iuris Canonici fontes*, vol. 1, Typis Polyglottis Vaticanis, Romæ, 1924, č. 318, s. 695 – 701.

Všetky tri časti nových predpisov, t.j. úvod, nové kánony i procedurálne zásady majú legislatívny charakter; každá časť s odstupňovaným významom, a musia sa čítať spolu, nakoľko sú vnútorne prepojené.

Nové zákony reformy manželských procesov úplne alebo čiastočne rušia každý zákon alebo opačný normatív, ktorý bol v platnosti doteraz, či už všeobecný, partikulárny alebo osobitný, prípadne potvrdený osobitnou formou.<sup>4</sup>

## 1. Naliehavosť reformy procesov manželskej nulity

V každom ľude a národe, v ktorom sa ohlasuje evanjelium a slávi sa spasiteľská láska vo sviatostiach, nachádzame viac alebo menej našich veriacich, predtým zosobášených cirkevným obradom, teraz žijúcich v komplikovaných životných situáciách. Obidve zhromaždenia Biskupskej synody, ktoré sa slávili v októbri 2014 a následne v októbri 2015, sa sústredili na túto skutočnosť, s ktorou zápasia duchovní pastieri, totiž na komplikované životné situácie veriacich, z ktorých niektorí sa vzdiaľujú od Cirkvi, pretože sa v nej necítia byť pochopení a prijatí, a to vždy kvôli spôsobu života, ktorý práve žijú.

Štatistiky v tejto oblasti sú veľmi podobné v mnohých krajinách, ba sú alarmujúce. Napr. v roku 2013 bolo na celom svete uzatvorených 2 618 746 cirkevných sobášov, pričom na cirkevných súdoch prvého stupňa bolo vybavených 42 106 káuz manželskej nulity, na druhom stupni 30 345 káuz. V Európskej únii bolo v roku 2012 vynesenej 967 134 civilných rozvodových rozsudkov, pričom na prvom stupni cirkevných súdov bolo vybavených 22 116 káuz manželskej nulity a 9 044 káuz na druhom stupni. V Argentíne sa ročne uzavrie 40 tisíc cirkevných sobášov, z ktorých 50% sa rozpadá v krátkom období po sobáši. Do roku 2013 na cirkevných súdoch v tej istej krajine bolo ročne vybavených zhruba 150 manželských káuz, čo je menej než 1% rozpadnutých manželstiev. V Taliansku bolo v ostatných rokoch ročne asi 40 tisíc rozvodov, v roku 2015 ich počet narástol na 80 tisíc, na cirkevných tribunáloch sa vybaví len okolo 2 500 – 3 000 manželských káuz, čo je len 6,25 – 7,00% z celkového počtu rozvedených manželstiev. V Španielsku bolo v roku 2014 až 110 tisíc rozvodov, na cirkevných súdoch však bolo vyhlásených len 1 200 rozsudkov manželskej nulity.<sup>5</sup> Podobne je to v iných krajinách, vrátane Slovenska.

Nie je treba dokumentovať viac čísel, aby sme videli, že súčasný systém procesov manželskej nulity nezodpovedá potrebám veriacich. Isteže, nedá sa po-

<sup>4</sup> Porov. *L'Osservatore Romano*, sobota 12.XII.2015, s. 8.

<sup>5</sup> Porov. J. A. NIEVA GARCÍA: *Reforma del proceso canónico para la declaración de nulidad del matrimonio y pastoral de los fieles divorciados vueltos a casar*. Madrid : Ediciones Universidad San Dámaso, 2015, s. 114 – 116.

rovnávať manželská rozvodovosť s manželskou nulitou, avšak musíme uznať, že súčasné spoločenské a kultúrne podmienky života s veľmi rozšírenou svetskou mentalitou veľmi silne vplyvajú na veriacich, a tak stojí za to skúmať platnosť ich rozpadnutých manželstiev. Toto mal na mysli Svätý Otec František, keď sa v Úvode *Mitis Iudex* zmiňuje o enormnom množstve veriacich, ktorí chcú dať svoj život do poriadku pred vlastným svedomím, avšak „príliš často boli odrádzaní právnymi štruktúrami Cirkvi z dôvodu fyzického alebo morálneho odstupu. Láska a milosrdenstvo však vyžadujú, aby sama Cirkev ako matka stála v blízkosti svojich detí, ktoré sa cítia byť od nej odlúčení“<sup>6</sup>.

Ide tu o to, prísť ku všetkým veriacim s darom, ktoré Cirkev prijala, spolu s výzvou priblížiť sa k veriacim. O tomto hovoril pápež František pri otvorení Mimoriadneho Svätého roku milosrdenstva, keď otváral Svätú bránu vo svätopeeterskej bazilike vo Vatikáne, v deň, keď do platnosti vstupovali predpisy o procese manželskej nulity: „Hocikeby bola prítomná ľudská osoba, práve tam je vyslaná Cirkev, aby tam priniesla radosť evanjelia, milosrdenstvo a Božie odpustenie.“<sup>7</sup>

Tieto slová vyjadrujú ducha, v ktorom sa uskutočnila reforma. Pri jej zrode sa brala do úvahy skutočná situácia, keď sa konštatovalo, že procesy manželskej nulity trvajú príliš dlho a spôsobuje to duchovnú škodu veriacim, pretože musia čakať dlhé roky, aby sa dozvedeli niečo konkrétne ohľadom svojho životného stavu. Takisto viacerí synodálni otcovia na mimoriadnej Biskupskej synode v októbri 2014 sa dožadovali, aby procesy manželskej nulity sa zrýchlili a zjednodušili.<sup>8</sup>

Nemôžeme poprieť aj istú uzavretosť kánonického práva v sebe samom a vo svojich zásadách, niekedy chápaných a aplikovaných príliš pozitivisticky a vzdialene od poslania Cirkvi, poslanej ohlasovať evanjelium a priblížiť spásu ľuďom. A tak vznikla istá „fyzická a morálna“ priepasť medzi veriacimi a tribunálmi, ako sa o tom vyjadril pápež. Aj toto prispelo k obnove manželských procesov, v ktorých formality sa obmedzili na to najnevyhnutnejšie, a to preto, aby výkon spravodlivosti sa nestal nespravodlivým.

Nové predpisy procesov manželskej nulity sa teda snažia „ukázať zraneným rodinám blízkosť Cirkvi“. Umožňujú tým, ktorí pochybujú o platnosti svojho manželského zväzku, aby si to overili prostredníctvom súdnej autority v Cirkvi blízky, pravdivý a účinný spôsobom. Cirkev vykonáva službu tejto moci „dúfajúc, že k množstvu tých, ktorí prežívajú drámu zániku svojho manželstva

<sup>6</sup> Porov. *Mitis Iudex*, Premium.

<sup>7</sup> Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Homília*, 8. XII. 2015. In: [w2vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco\\_20151208\\_giubileo-omelia-apertura.html](http://w2vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151208_giubileo-omelia-apertura.html).

<sup>8</sup> Porov. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA: *Sussidio applicativo del Motu pr. «Mitis Iudex Dominus Iesus»*. Città del Vaticano, 2016, s. 5.

príde uzdravujúca moc Krista, prostredníctvom cirkevných štruktúr<sup>9</sup>. Takýto pastoračný výkon svojho poslania aj prostredníctvom súdnej moci bude môcť premeniť tých, ktorí takýmto spôsobom prijímu službu božského milosrdenstva, že sa stanú novými misionármi. Podľa slov pápeža, práve títo by mali objaviť, že sú „novými misionármi Božieho milosrdenstva pre ostatných bratov a sestry v prospech manželskej inštitúcie“<sup>10</sup>.

## 2. Priebeh reformy procesov manželskej nulity

Synodálni otcovia III. mimoriadneho generálneho zhromaždenia Biskupskej synody, ktorá sa slávila od 5. do 19. októbra 2014, sa už v prípravnom dokumente pýtali, či rýchlejšie kánonické procesy manželskej nulity by mohli poskytnúť skutočný pozitívny prínos na vyriešenie problémov veriacich, ktorým sa rozpadlo manželstvo; v prípade pozitívnej odpovede kládli ďalšiu otázku, v akej forme by to malo byť.<sup>11</sup>

Pápež František, vedomý si toho, že sa v tejto oblasti muselo niečo urobiť, dňa 27. augusta 2014 ustanovil osobitnú komisiu, ktorú poveril, aby pripravila návrh reformy manželských procesov, aby zjednodušila procedúry, aby celý proces manželskej nulity sa stal časovo kratším, musela však zostať zachovaná zásada nerozlučiteľnosti manželstva.<sup>12</sup> Berúc do úvahy výslovne technický charakter úlohy, ktorá jej bola zverená, táto pápežská komisia začala pracovať hneď v septembri toho istého roku.

O práci tejto komisie, o jej výsledkoch i o tom, čo nasledovalo až do dňa vyhlásenia reformy procesov manželskej nulity, verejne hovoril Svätý Otec František dňa 12. marca 2016 k účastníkom kurzu, ktorý zorganizoval Tribunál Rímskej roty: „Štúdium reformy nových procesov trvalo jeden rok. Osobne som vybral dvanásť kánonistov, najlepších z najlepších. Členovia komisie pracovali veľmi usilovne na tomto Motu Proprio a po tom, keď ukončili svoju úlohu, predložili mi návrh zákona. Rozhodol som sa poslať ho štyrom odborníkom bez toho, aby vedel jeden o druhom. To preto, aby každý odborník posúdil návrh úplne slo-

<sup>9</sup> Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK: Reskript “ex audientia”, 7. XII. 2015, in: TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA: *Sussidio applicativo...*, s. 49 – 50.

<sup>10</sup> Porov. *Ibid.*

<sup>11</sup> Porov. BISKUPSKÁ SYNODA: III. mimoriadne generálne zhromaždenie, *Pastoračné výzvy ohľadom rodiny v kontexte Evanjelizácie*. Prípravný dokument, III, 4.f., Città del Vaticano, 2013.

<sup>12</sup> Porov. *Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede*, 20. IX. 2014.

bodne. Všetky pripomienky odborníkov preštudovala osobitná komisia. Bola to seriózna práca. Všetko ostatné sú teórie...“<sup>13</sup>

### 3. Ten istý proces v dvoch rozličných dokumentoch

Prvou zvláštnosťou reformy je skutočnosť, ako došlo k vyhláseniu nových manželských procesov; súčasne boli zverejnené dve osobitné Motu Propria, jedno pre latinskú cirkev, druhé pre východné katolícke cirkvi.

Malé rozdiely nespočívajú natoľko v procedúrach, ktoré sú podstatne zhodné, ale v tom, ako sú formulované právne, nakoľko zohľadňujú rozdielnosť cirkevných štruktúr latinskej cirkvi a východných katolíckych cirkví.

To, že obidva dokumenty – *Mitis Iudex Dominus Iesus* pre latinskú cirkev a *Mitis et misericors Iesus* pre východné cirkvi – boli promulgované v ten istý deň, poukazuje na to, že pápež František chcel, aby v tak dôležitej oblasti, akou je spásanosné poslanie, Cirkev dýchala tým istým rytmom obidvomi časťami pľúc, teda na Západe i na Východe.

## II. Niektoré zásady nových procesov manželskej nulity

Úvod jedného i druhého Motu Proprio, po tom ako zdôrazňuje vzrastajúce vedomie Cirkvi, pokiaľ ide výkon moci kľúčov prostredníctvom súdnej moci, osobitne v prípadoch manželskej nulity, obsahuje šesť zásad, ktorými sa riadi reforma manželských procesov v obidvoch právnych poriadkoch. Tieto zásady sú podriadené požiadavke *salus animarum* bez toho, že by sa boli zmenili doktrinálne zásady, najmä pokiaľ ide o manželskú nerozlúčiteľnosť.

### 1. Zranení veriaci v centre duchovnej starostlivosti pastierov

Reforma manželských procesov je zameraná na starostlivosť pastierov, ktorí majú prejavovať voči potrebám veriacich, osobitne v prípadoch rozpadu ich manželstiev, vrátane prípadného vyhlásenia manželskej nulity. Táto služba odteraz už nebude môcť byť úplne delegovaná na rozličné úrady diecéznej kúrie, ale bude vyžadovať aj osobné angažovanie diecézneho biskupa.

Táto zásada vychádza z evanjelia. Farizejom a zákonníkom, ktorí šomrali medzi sebou, lebo mýtnici a hriešnici prichádzali za Ježišom, aby ho počúvali, náš

<sup>13</sup> Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Príhovor k účastníkom formažného kurzu zorganizovaného Tribunálom Rímskej rotty*, 12. III. 2016, in: *Quaderni Rotali* 23 (2016), s. 51 – 52. Preklad z taliančiny je vlastný.



Pán povedal podobnenstvo o stratenej ovci<sup>14</sup>. Pastier sa nemôže uspokojiť s ovcami, ktoré „sa správajú dobre“, poslúchajú Pastiera, sú v jeho blízkosti, pokojne začlenené do spoločenstva veriacich. Lebo sú aj ovce dosť vzdialené, ktovie, možno aj vinou uzatvorenosti cirkevných spoločenstiev, ktoré ich obvinili z nesprávneho konania, tak ako učinili aj farizeji a zákonníci, keď obvinili cudzoložnú ženu<sup>15</sup>, a privedli ju pred Ježiša, ktorý ju prijal milosrdne a prepustil ju s tým, že jej odpustil a súčasne ju vyzval, aby viac nehrešila.

Pápež takto ponúka biskupom zreformované procesy manželskej nulity, ako nástroj, ktorý im uľahčí priblížiť sa k tým veriacim, ktorí potrebujú túto pastoračnú službu. Niektorí veriaci v rozličných častiach sveta majú veľké problémy, ako sa dostať na cirkevný súd. Najčastejšie je to kvôli obrovským vzdialenostiam, no nie vždy je však problém len fyzický, môže ním byť aj psychologický alebo morálny. A tak vďaka reforme procesov manželskej nulity zostane umožnený prístup k službe cirkevných súdov nielen malej skupine veriacich, ale poskytne sa aj veľkému množstvu veriacich v ťažkých životných situáciách.

## 2. Zrušenie povinnosti dvoch zhodných rozsudkov

Ruší sa povinnosť dvoch zhodných afirmatívnych rozsudkov, aby sa afirmatívny rozsudok manželskej nulity stal vykonateľným.<sup>16</sup> Túto povinnosť do legislatívy Cirkvi zaviedol pápež Benedikt XIV. v roku 1741, pretože vtedy bola úplne iná historická situácia, nebolo dostatok dobre pripravených cirkevných sudcov a dochádzalo k zneužívaniu v tejto oblasti najmä vo vtedajšom Poľskom kráľovstve. Pápež František vo svojom už viackrát citovanom príhovore dňa 12. marca 2016 sa o tejto veci takto vyjadril: „Povinnosť dvoch zhodných rozsudkov zaviedol v Cirkvi pápež Benedikt XIV., vlastným menom Prospero Lambertini. Malo to svoje historické dôvody kvôli problémom, ktoré boli vo vtedajšej dobe v strednej Európe. Nezdá sa, že by povinnosť dvoch zhodných rozsudkov bola nutná v dnešnej dobe.“<sup>17</sup>

Koho to zaujíma, môže sa obrátiť na publikácie niektorých autorov, ktorí sa donedávna zastávali zachovania povinnosti dvoch zhodných afirmatívnych rozsudkov, no v ostatnom čase zmenili, nevieme, z akých dôvodov, svoju mienku

<sup>14</sup> Porov. Lk 15, 1-7 a Mt 18, 10-14.

<sup>15</sup> Porov. Jn 8, 3-11.

<sup>16</sup> Porov. *Mitis Iudex*, Proemium, I.

<sup>17</sup> Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Príhovor k účastníkom formáčného kurzu zorganizovaného Tribunálom Rímskej roty*, 12. III. 2016, in: *Quaderni Rotali* 23 (2016), s. 51. Preklad z taliančiny je vlastný.



v tejto otázke.<sup>18</sup> Na Biskupskej synode v roku 2014 sa viacerí dožadovali zrušenia tejto povinnosti, podobné žiadosti prišli do Ríma aj od viacerých Biskupských konferencií. Hlavný dôvod, ktorý uvádzali, bolo obrovské množstvo afirmatívnych rozsudkov prvej inštancie, ktoré boli potvrdené na druhej inštancii, či už dekrétom alebo novým rozsudkom.<sup>19</sup> Z publikovanej oficiálnej štatistiky katolíckej cirkvi z roku 2012 vylýva, že rozsudky prvej inštancie *pro nullitate matrimonii* boli modifikované na druhej inštancii v 1% prípadov na cirkevných súdoch Spojených štátov amerických a Kanady, v 7,4% prípadov na cirkevných súdoch Európy a v 3,3% prípadov v celej Katolíckej cirkvi.<sup>20</sup>

Zrušenie povinnosti dvoch zhodných rozsudkov nebráni v tom, keď je to nevyhnutné, aby sa stránka obrátila so žiadosťou o revíziu afirmatívneho rozhodnutia. I naďalej zostáva zachovaná možnosť pre manželskú stránku, ktorá sa cíti poškodená nespravodlivým vyhlásením nulity manželstva, a takisto pre obhajcu zväzku alebo promotora spravodlivosti, ak sa zúčastnil procesu, aby sa odvolali proti rozsudku prvej inštancie, ktorá vyhlásila manželskú nulitu v konkrétnom prípade.<sup>21</sup>

### 3. Centrálné postavenie biskupa pri vykonávaní spravodlivosti

Súčasnou reformou manželských procesov sa diecéznym biskupom Katolíckej cirkvi prinavrátilo centrálné miesto, ktoré im prislúcha pri vysluhovaní spravodlivosti v diecéze.<sup>22</sup> Jedná sa tu o jeden z rozmerov ich služby riadenia, ktorú vykonávajú nielen v legislatívnej a administratívnej oblasti, ale aj v oblasti súdnej.<sup>23</sup> Berúc do úvahy túto základnú a riadnu moc diecézneho biskupa pri výkone súdnej moci vo svojej diecéze, dovolilo sa, aby práve on zodpovedne rozhodol o možnosti povoliť, ak nie je možné vymenovať kolégiový tribunál pre kauzy manželskej nulity, aby tieto kauzy zveril samosudcovi, ktorý však musí byť kleri-

<sup>18</sup> Porov. J. LLOBELL: *I Processi matrimoniali nella Chiesa*. Roma : Pontificia Università della Santa Croce, 2015, s. 238 – 241; ID., *Prospettive e possibili sviluppi della "Dignitas connubii". Sull'abrogazione dell'obbligo della doppia sentenza conforme: una proposta concreta*, Pontificia Università Gregoriana, 22. I. 2015 (v tlači).

<sup>19</sup> Porov. kán. 1682 KKP, pred *Mitis Iudex*.

<sup>20</sup> Porov. SECRETARIA STATUS, RATIONARIUM GENERALE ECCLESIAE: *Annuario statisticum Ecclesiae 2012*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2014, § 53, s. 450; J. LLOBELL: *Verità del consenso e nullità del matrimonio*. In: H. FRANCESCHI (ed.): *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*. Roma : Pontificia Università della Santa Croce, 2015, s. 250.

<sup>21</sup> Porov. kán. 1630 – 1633 KKP.

<sup>22</sup> Porov. *Mitis Iudex*, Præmium, II a III.

<sup>23</sup> Porov. Mt 16, 19 a kán. 135.

kom (nie je to kvôli doktrínalným dôvodom, ale kvôli tomu, že sa zdalo vhodné klerikalizovať kňazskou vysviackou túto sudcovskú službu).<sup>24</sup>

Podobnú situáciu predvída kán. 1425, § 4 KKP, keď na prvom stupni súdu, ak azda nie je možné zostaviť kolégium, Konferencia biskupov môže dovoliť, aby biskup, kým táto nemožnosť trvá, zveril kauzy manželskej nulity samosudcovi klerikovi, ktorý tam, kde je to možné, si má pribrať prísediaceho a audítora. Do súčasnej reformy manželských procesov túto možnosť využilo 27 zo 113 biskupských konferencií a 9 z 55 biskupských konferencií na misijných územiach.<sup>25</sup>

Je treba pripomenúť, že biskup v Cirkvi je akoby otec a sudca, je obrazom Krista-Sviatosti tým, že vykonáva osobne toto poslanie, poskytuje znamenie svojej sviatostnej moci.<sup>26</sup>

Preto sa vyžaduje, aby „sám biskup poskytol jasný znak premeny cirkevných štruktúr a nedelegoval úplne úlohu súdiť manželské kauzy na iné úrady diecéznej kúrie. Toto sa zvlášť týka skráteného procesu, ktorý bol ustanovený pre také prípady, v ktorých je nulita manželstva evidentná.“<sup>27</sup>

V takýchto prípadoch to bude práve diecézny biskup, ktorý po porade s inštruktorom a asesorom nadobudne morálnu istotu o manželskej nulite a vynesie afirmatívny rozsudok. V opačnom prípade posunie kauzu na riadny proces. Toto uvedenie k procedúram skráteného procesu pripomína dokladový proces, ktorý je však jasne odlišný. Hlavne kvôli tomu, že sudca, ktorý v skrátenom procese musí vyniesť rozsudok, je vždy diecézny biskup, a práve toto je niečím novým, s čím nepočítali manželské procesy predtým. Uvedenie do života tejto novej veci vyžaduje skutočnú premenu diecéznych štruktúr v prospech pastoračnej služby veriacim.<sup>28</sup>

A tak zodpovednosť diecéznych biskupov za uvedenie nových manželských procesov do života s pomocou spolupracovníkov je rozličná. Na prvom mieste v skrátenom procese diecézny biskup bude musieť osobne vyniesť rozsudok. Okrem toho diecézni biskupi majú pre potreby svojho diecézneho súdu zabezpečiť formáciu dostatočného počtu pracovníkov, klerikov, rehoľníkov i laikov, potom farárov, vlastných pastierov veriacich, ktorí sú im zverení<sup>29</sup>; všetci títo môžu spolupracovať s diecéznym biskupom pri vysluhovaní spravodlivosti veriacim.

<sup>24</sup> Porov. *Mitis Iudex*, Proemium, III, a kán. 1673, § 4.

<sup>25</sup> Porov. J. R. PUNDERSON: *Accertamento della verità «più accessibile e agile»: preparazione degli operatori e responsabilità del Vescovo. L'esperienza della Segnatura Apostolica*. In: L. SABBARESE (ed.): *Sistema matrimoniale canonico in Synodo*. Città del Vaticano : Urbaniana University Press, 2015, s. 101.

<sup>26</sup> Porov. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA: *Sussidio applicativo...*, s. 9.

<sup>27</sup> Porov. *Mitis Iudex*, Proemium, IV.

<sup>28</sup> Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apošt. exh. *Evangelii gaudium*, č. 27, in *AAS* 105 (2013), s. 1031.

<sup>29</sup> Porov. kán. 519 KKP.

Napokon, diecézni biskupi majú zriadiť informačnú, poradenskú a sprostredkovateľskú službu pre rozvedených alebo veriacich prechádzajúcich ťažkou životnou krízou. Táto služba by mala byť zriadená v rámci systematickej pastorácie o rodiny a mala by byť schopná pomôcť veriacim zostaviť žalobný spis ohľadom preskúmania platnosti či neplatnosti ich rozpadnutého manželstva.<sup>30</sup>

## 4. Synodálny rozmer vykonávania spravodlivosti

Ďalším prvkom, ktorý bol zohľadnený pri reforme procesov manželskej nulity, je synodálny aspekt biskupskej služby a jeho praktické dôsledky v pastoračnej službe vo forme súdnej praxe.

### 4.1. Arcibiskup metropolita

Diecézny biskup okrem toho, že vykonáva svoj pastiersky úrad, je v sviatosťnom spoločenstve s ostatnými členmi biskupského zboru, pričom jedným z prejavov tejto skutočnej kolegiality je starobylý inštitút cirkevných provincií a úloha metropolitu; podobne, ale iným spôsobom biskupské konferencie novými právnymi prostriedkami sa snažia pomôcť, aby bol zrejmejší kolegiálny rozmer biskupskej služby.<sup>31</sup>

Preto, diecézni biskupi, ak doteraz nemali vlastný diecézny tribunál, a je to možné, nech ho zriadia vo svojej diecéze, aby sa mohol zaoberať kauzami manželskej nulity. Ak nie je možné, aby nateraz tak učinili, nech stabilne určia iný blízky diecézny alebo interdiecézny tribunál, ktorý by sa mohol zaoberať týmito kauzami svojich veriacich. Je zrejme, že sa žiada, aby boli zriadené, tam kde ešte nie sú, metropolitné tribunály, na ktoré sa budú môcť podať apelácie z diecéznych tribunálov sufragánnych diecéz. Takto bude ešte viac viditeľná synodálnosť Cirkvi, pretože úrad hlavy cirkevnej provincie je po stáročia znakom synodálnosti Cirkvi.<sup>32</sup>

Proti rozsudku prvého stupňa Metropolitného tribunálu možno podať apeláciu na diecézny tribunál, ktorý stabilne určil metropolita so súhlasom Apoštolskej signatúry.

Tento nový systém znásobí nielen počet tribunálov prvého stupňa, ale aj počet odvolacích tribunálov; v súčasnosti v mnohých krajinách jestvuje len jeden jedi-

<sup>30</sup> Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apošt. exh. *Amoris laetitia*, č. 244, v ktorej sa takisto cituje *Mitis Iudex*, Procedurálne zásady, čl. 2 – 3.

<sup>31</sup> Porov. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA: *Sussidio applicativo...*, s. 10.

<sup>32</sup> Porov. *Mitis Iudex*, Premium, V, a kán. 1673, § 6.

ný odvolací tribunál, ktorý je pre územie celej biskupskej konferencie, pričom tribunály prvej inštancie sú všetky len interdiecézne<sup>33</sup>.

#### 4.2. Biskupské konferencie

V dôsledku synodálneho rozmeru biskupskej služby, aby sa podarilo uviesť do praxe reformu manželského procesu, je veľmi dôležité, aby biskupské konferencie pomohli diecéznym biskupom.<sup>34</sup> Pri zachovaní zásady subsidiarity musia rešpektovať právo diecéznych biskupov, aby si zorganizovali vysluhovanie súdnej moci vo vlastnej partikulárnej cirkvi a musia im pomôcť, aby to mohli zrealizovať.

Biskupské konferencie majú:

- a) naliehať na biskupov, aby uviedli do života reformu manželského procesu, majú im pomôcť ustanoviť vlastné diecézne tribunály, aby veriaci mali bližšie k vyslúženiu spravodlivosti v Cirkvi a aby tribunály mohli preskúmať pochybnosti ohľadom platnosti alebo neplatnosti manželstiev, ktoré uzatvorili a neskôr sa rozpadli;
- b) postarať sa pri zachovaní spravodlivej a dôstojnej odmeny pracovníkov tribunálu, aby sa procesy manželskej nulity, nakoľko je to možné, konali pre veriacich zadarmo. Takto sa Cirkev ukáže veriacim ako štedrá matka práve v oblasti, ktorá je úzko prepojená so spásou duší a prejaví tak láskavú tvár Krista, ktorý nás zadarmo vykúpi;
- c) ponúknuť trvalú formáciu v spolupráci s iniciatívami diecéznych biskupov a Svätej stolice pre pracovníkov cirkevných tribunálov. Dôležitú časť tejto formácie môžu ponúknuť Fakulty a Inštitúty kánonického práva, ktoré by mohli poskytnúť okrem už jestvujúcich kurzov, ktoré sú predpísané k získaniu akademických hodností, iné osobitné školenia zamerané na manželské kánonické a procesné právo, zvlášť na kauzy manželskej nulity.

### 5. Právo apelovať na Apoštolskú stolicu

Pri reforme manželských procesov zostalo zachované právo apelovať na riadny tribunál Apoštolskej Stolice, čiže na Rímsku rotu, z rešpektu voči starobylému právnomu princípu, a tak bol posilnený zväzok medzi Petrovým sídlom a partikulárnymi cirkvami.<sup>35</sup> Pri zachovaní tejto apelačnej praxe bude vylúčené zneužitie akejkoľvek právnej praxe, aby nedochádzalo ku škodám pri spáse nesmrteľ-

<sup>33</sup> V súčasnosti jestvuje 67 interdiecéznych tribunálov rozličných typov v Afrike, 17 v Strednej Amerike, 84 v Južnej Amerike, 27 v Severnej Amerike, 52 v Ázii, 71 v Európe a 10 v Oceánii (porov. J. R. PUNDERSON, *Accertamento della verità...*, s. 95).

<sup>34</sup> Porov. *Mitis Iudex*, Proemium, VI.

<sup>35</sup> Porov. *Mitis Iudex*, Proemium, VII, a kán. 1673, § 6.

ných duší; ak sa apelácia javí ako natáhovanie procesu, dekan Rímskej roty ho odmietne dekrétom; ak sa apelácia prijme, kauza sa posunie na riadny proces na druhom alebo treťom stupni.<sup>36</sup>

## 6. Bezplatnosť procesov

Je jasné, že činnosť cirkevných tribunálov niečo stojí. Nejestvuje papier, tlačiarenský toner, počítač, poštovné a strata času a energie, ktoré by nič nestáli. Bezplatnosť procesov neznamena, že stránky, ktoré sa obracajú na cirkevné súdy, nič nebudú platiť, keď každému je jasné, že nič sa neurobí zadarmo. Tu ide o to, aby všetky náklady na fungovanie cirkevných súdov neniesli len veriaci, ktorí žiadajú o vysluženie spravodlivosti v Cirkvi. Treba nájsť spravodlivý spôsob, ako rozložiť náklady na činnosť cirkevných tribunálov, aby ho neniesli len samotní veriaci, ale aby sa vytvorili fondy, prípadne iné spôsoby financovania na ich činnosť, a veriaci aby prispievali primeranou čiastkou.

V tejto súvislosti diecézni biskupi nemôžu zostať osamotení, ale Biskupské konferencie im majú pomôcť tak so zriadením diecéznych tribunálov, kde doteraz neboli, ako aj s financiami, aby jednotliví biskupi mohli zabezpečiť vysluhovanie spravodlivosti pre svojich veriacich. Účelom je, aby sa zvýšil počet káuz manželskej nulity na cirkevných súdoch a mohlo sa pomôcť väčšiemu počtu našich veriacich, ktorí žijú v komplikovaných životných situáciách. Bolo by na škodu veci, ak by sa to nepodarilo len kvôli tomu, že by veriaci nemali peniaze na zaplatenie súdnych poplatkov.<sup>37</sup>

Bezplatnosť manželských procesov, požadovaná v *Motu Proprio* ako ideál, ktorý je chvályhodný, nesmie poškodiť pracovníkov cirkevných tribunálov, ktorí majú právo na spravodlivú a dôstojnú odmenu.<sup>38</sup> Nie je možné žiadať od pracovníkov cirkevných tribunálov, aby pracovali v manželských kauzách zadarmo, len preto, že si to praje Svätý Otec František. Pápežovým úmyslom nie je porušovať zásady sociálnej spravodlivosti a dopustiť sa takto do neba volajúceho hriechu, to jest, zadržať pracovníkom ich spravodlivú mzdu.

<sup>36</sup> Porov. kán. 1687, § 4.

<sup>37</sup> Porov. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA: *Sussidio applicativo...*, s. 12.

<sup>38</sup> Porov. *Mitis Iudex, Premium*, VI.

### III. Náčrt možného vývoja

Reforma kánonických procesov manželskej nulity pápeža Františka vstúpila do platnosti. Medzi odborníkmi v Ríme sa však už začalo diskutovať o možnej budúcej reforme, nakoľko je každému jasné, že procedúry v Cirkvi nemôžu zostať strnulé a ani ostatná reforma v tejto oblasti nie je definitívna.

V nasledujúcich paragrafoch sa pokusím predstaviť možný scenár.

Vychádzame z toho, že manželstvo medzi dvomi pokrstenými je nerozlučiteľné. Je to všeobecná zásada, ktorej pôvod sa nachádza vo Svätom písme,<sup>39</sup> ktorá bola slávnostne vyhlásená Magistériom Cirkvi<sup>40</sup> a ktorá sa stala súčasťou zákonov Cirkvi<sup>41</sup>. O tejto zásade sa nediskutuje.<sup>42</sup>

Ježiš Kristus potvrdil Boží obraz o manželstve. Odvolal sa na starozákonné Božie zjavenie a slávnostne ho vyhlásil. Z prvej kapitoly Knihy *Genesis* prevzal len rozdielnosť pohlaví<sup>43</sup> a to, že keď dve heterosexuálne bytosti sa rozhodnú spojiť, zanechajú svoje pôvodné rodiny a „budú dvaja v jednom tele“<sup>44</sup>. Ježiš chcel takto zdôrazniť podstatné v tomto spojení: „A tak už nie sú dvaja, ale jedno telo.“ Tieto dve bytosti vytvoria len jednu bytosť, len jedno spojenie.<sup>45</sup>

Kristus Pán nám ponúka dôsledok, ktorý so sebou prináša táto zjavená pravda: „Čo teda Boh spojil, nech človek nerozlučuje.“<sup>46</sup>

Pán Ježiš posväcuje manželstvo a vyhlasuje jeho absolútnu nerozlučiteľnosť; tak vnútornú (*intrinsic*), ktorá vzniká vôľou snúbencov/manželov, ako aj vonkajšiu (*extrinsic*), ktorá vzniká zásahom „moci“ v cirkevnom spoločenstve. Nedal povolenie ani manželom, ani cirkevnému spoločenstvu „rozlúčiť to, čo Boh spojil“<sup>47</sup>.

<sup>39</sup> Porov. Gen. 2, 24; Mt 19, 3-6; Mk 10, 5-9; 1 Kor 7, 10-11; Ef 5, 31.

<sup>40</sup> Porov. EUGENIUS PP. IV, *Bulla Exultate Deo*, 22 nov. 1439; *Conc. Tridentinum*, sess. XXIV, cann. 5 – 7; LG 11; 41; AA 11; GS 48.

<sup>41</sup> Porov. kán. 1056 KKP a kán. 776, § 3 KKVC.

<sup>42</sup> Porov. kán. 1060 KKP a kán. 779 KKVC.

<sup>43</sup> „A stvoril Boh človeka... muža a ženu ich stvoril“ (Gen 1, 27).

<sup>44</sup> Gen 2, 24.

<sup>45</sup> Porov. Mt 19, 6; Mk 10, 59; Ef 5, 3.

<sup>46</sup> Mt 19, 6; porov. Mk 10, 9.

<sup>47</sup> Porov. Mt 19, 6; Mk 10, 9.

I napriek tomu, čo bolo povedané doteraz, nezdá sa, že by náš Pán bol povedal, alebo mal v úmysle povedať, že hocijaké spojenie dvoch heterosexuálnych bytostí by malo byť automaticky zviazané Bohom Otcom. Nerozlučiteľnosť, o ktorej hovorí Pán Ježiš, sa vzťahuje len na ľudský pár, ktorý je skutočne schopný (*capax*) vytvoriť „jedno telo“, jednu bytosť, jedno spojenie. Nezdá sa, že by náš Pán Ježiš Kristus chcel „povedať“, že Boh Otec „spojil“ každý ľudský heterosexuálny pár. Ak pokračujeme v logickom uvažovaní, nezdá sa, že by všetky tieto spojenia nemohol nikto „rozlúčiť“. Bezpochyby, božský Učiteľ vyhlásil za nerozlučiteľné len tie ľudské heterosexuálne spojenia, ktoré majú schopnosť (*capacitas*) vytvoriť „jedno telo“, jednu bytosť, jedno spojenie.

Svätý apoštol Pavol je prvý, ktorý priamo poukazuje na náboženskú hodnotu manželstva. Dôkaz tohto tvrdenia nachádzame v Prvom liste Korintánom (7, 12-16): otvára možnosť rozviazania manželstva *ratione religionis* (z dôvodu náboženstva). Manžel a manželka sa majú navzájom posväcovať; každý jeden z nich má takto konať na základe spolupráce a svedectva života manžela či manželky. Svätý apoštol Pavol o tom vraví takto: „*Lebo to je Božia vôľa: vaše posvätenie.*“<sup>48</sup> Ak sa však nedá splniť táto najvyššia požiadavka, môžu, podľa Pavlovho kritéria, odlúčiť sa jeden od druhého, aby sa stali slobodnými, pretože „*Boh nás povolal žiť v pokoji*“<sup>49</sup>. Vzťahuje sa to na duchovný pokoj, lebo apoštol Pavol dodáva, že keby pokračovali žiť spolu, mohla by sa dostať do nebezpečenstva spása druhého manžela či manželky alebo aj vlastná spása. Poznáme to ako „Pavlovo privilegium“, ktoré je formulované v kánonoch 1143 – 1149 KKP, a aplikuje sa na rozviazanie manželského zväzku dvoch nepokrstených, z ktorých sa jeden dal pokrstiť počas manželstva a druhý, nepokrstený, mu bráni v praktizovaní viery. To, o čom som doteraz hovoril, je posilnené formuláciou kán. 1150 KKP: „V prípade pochybnosti privilegium viery požíva priazeň práva.“<sup>50</sup>

Stálo by zato pouvažovať, či by sa nedala rozšíriť aplikácia *ratio fidei vel religionis* (dôvodu viery alebo náboženstva) na cirkevné manželstvá, teda na manželstvá dvoch pokrstených a teda sviatostné manželstvá, pretože Cirkev je kompetentná v prípade kánonických manželstiev. V takomto prípade rozmer „vzájomného posväcovania“ by mal byť vlastný každému kánonickému manželstvu.

<sup>48</sup> 1 Sol 4, 3a.

<sup>49</sup> 1 Kor 7, 15.

<sup>50</sup> Porov. kán. 861 KKV.



V takomto prípade v kánonických sporových procesoch na vyhlásenie manželskej nulity v budúcnosti nebude stačiť, aby sme sa sústreďovali len na prítomnosť slovných úražok a/alebo fyzického týrania jedného manžela druhým manželom, ale aj „na stratu duchovného pokoja s rizikom, že manžel alebo manželka nedôjde k vlastnej spásе alebo k spásе nedôjde jeden z manželov, alebo obaja manželia, alebo/a nedôjdu k spásе ich detí“. Je pravda, že manželia musia znášať ťažkosti, ktoré takmer nevyhnutne so sebou prináša spoločný manželský život. Z druhej strany sa nezdá, že by Boh Otec naplánoval „jedno telo, jednu bytosť, jedno spojenie“<sup>51</sup> s úmyslom, aby jedna ľudská bytosť ustavične alebo takmer ustavične sužovala druhú ľudskú bytosť. Celkom iste nemal v úmysle, aby spojenie muža a ženy bolo rizikom pre večnú spásu manželov.

Cirkev ponúka svetu kresťanské manželstvo, ktorého základy sa nachádzajú vo Svätom písme, t.j. také manželstvo, ktoré sa zhoduje s biblickou kategóriou „jedného tela“, jednej bytosti, jedného spojenia. Vlastne takéto manželstvo a len takéto manželstvo má spásenosnú hodnotu, a to kvôli výslovnej vôli Pána Ježiša, vôli potvrdenej sv. apoštolom Pavlom.

Pokiaľ hovoríme o biblickej kategórii „jedno telo“, viacerí biblisti<sup>52</sup> tvrdia, že v Cirkvi bol zavedený jeho veľmi jednostranný výklad. Naozaj, jeho cirkevný výklad sa obmedzuje len na sexuálne spojenie.

V zmysle kán. 1015 KKP z r. 1917 k dokonaniu manželstva dochádza vtedy, keď „manželvia vykonajú manželský úkon, ku ktorému kvôli svojej povahe smeruje manželská zmluva a prostredníctvom ktorého manželvia sa stanú *jedným telom*“.

Kán. 1061, § 1 KKP z r. 1983 predpisuje: „Platné manželstvo medzi pokrstenými sa nazýva iba uzavreté, ak nie je dokonané; nazýva sa uzavreté a dokonané, ak manželvia ľudským spôsobom medzi sebou vykonali manželský úkon, sám osebe vhodný na splodenie dieťaťa, na ktorý je manželstvo svojou prirodzenosťou zamerané a ktorým sa manželvia stávajú jedným telom.“

<sup>51</sup> Gen 2, 24.

<sup>52</sup> Porov. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN: *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* 1. Madrid, 1973, s. 867 – 868; W. BAUMGARTNER: *Hebraisches und Aramaisches Lexicon zum Alten Testament*. Leiden, 1967, s. 156; H. W. WOLF: *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca, 1975, s. 45 – 51; LEÓN-DUFUR: *Vocabulario de Teología Bíblica*. 4 ed., Barcelona, 1967, s. 128 – 131; H. CARZELLES - S. BONHOT: *Il Pentateuco*. Brescia, 1978, s. 135 – 140; G. VON RAD: *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca, 1976; G. ARANDA: Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación, in: P. VILADRICH - J. ESCRIBÁ-IVARS (ed.): *Teología del Cuerpo y de la Sexualidad*. Madrid, 1991, s. 36, pozn. 40; J. L. SICRE: *Introducción al Antiguo Testamento*. 5 ed., Estella, 1998, s. 88 – 90; F. J. STENBACH: *Introducción al Antiguo Testamento*. Barcelona, 1996, s. 81 – 85, a iní (porov. M. CALVO TOJO: *Reforma del proceso matrimonial anunciada por el Papa*. Salamanca, 1999, s. 182 – 184).



Manželský úkon dokonania manželstva ľudským spôsobom by mal byť teda vhodný na splodenie dieťaťa a nemali by sme sa obmedzovať na opis obsahu hebrejského slova *basar*. Stalo sa totiž to, že chybný preklad podstatného mena *basar* ovplyvnil nepresný výklad veľkolepého textu Gen 2, 24, t.j. *jedno telo*.

Slovo *basar* sa nachádza v Starom zákone 273 krát. Len v štyroch alebo piatich prípadoch sa vzťahuje na pohlavné orgány; ba viac, vzťahuje sa len na vonkajšie pohlavné orgány, a to oddelene, nikdy nie v zmysle ich spojenia.

Slovo *basar* sa používa v profánnom alebo v nábožensko-kultovom, alebo v teologickom kontexte. Použitie tohto slova v profánnom zmysle je široké: môže znamenať ľudské alebo zvieracie *mäso*, *mäso* ako pokrm, môže tiež znamenať *telo*, *ľudské telo*, ale aj *ľudskú osobu*.

V Starom zákone podstatné meno *basar* sa nikdy nepoužíva na opis vnútorných pohlavných orgánov, ani na ich spojenie. To preto jestvuje návrh na nový výklad Gen 2, 24, pretože súčasný výklad sa obmedzuje len na spojenie pohlavných orgánov dvoch heterosexuálnych ľudských bytostí. Či na dokonanie tohto telesného pominuteľného úkonu je potrebné, aby „muž zanechal svojho otca a matku“, ako to prikazuje Sväté písmo v tom istom verši? Celkom iste tu ide o trvalé spojenie dvoch osôb, a to až do takej miery, že z dvoch individuí sa vytvorí „jedno bytie“.

V dôsledku toho *ratio fidei vel religionis* (*dôvod viery alebo náboženstva*) by mohlo a malo by byť rozumne a zdôvodniteľne akceptované cirkevnými súdmi, pokiaľ ide o vyhlásenie nulity/platnosti manželstva. V prípade, že manželstvo medzi dvomi pokrstenými, považované za „sviatostné“, nielen bráni manželom, aby sa vzťahovali v živote viery, ba že pozitívne bráni manželom alebo jednému z nich z viny druhého manžela, aby mohli každý deň žiť život viery v pokoji svedomia, nezdá sa, že by takéto manželské spojenie bolo „jedným telom“, jednou bytosťou, jedným spojením. Takéto manželské spojenie totiž nemôže predstavovať „jedno telo, jednu bytosť, jedno spojenie“ v náboženskom, posvätnom, kristologickom a ekleziálnom rozmere, predstavenom v Liste Efezanom.

Ak manželstvo slávené „pred tvárou Cirkvi“ („*in facie Ecclesiae*“), hoci aj s minimom požiadaviek predpísaných ku platnosti prirodzeného súhlasu, slúži k vzdialeniu sa od Krista a od Cirkvi, alebo v horších prípadoch prispieva k popretiu Krista a Cirkvi, nie je ľahké akceptovať súčasnú doktrínu a prax, že takéto manželstvo je kánonicky (*in Ecclesia*) platné.

Je možné namietat', že ak by najvyššia autorita Cirkvi niečo také povolila, tak napr. pre cirkevného sudcu bude ťažké „merať“ vyššie spomínaný charakter inými slovami ako proticirkevné a proti spásu zamerané nasmerovanie a prežívanie manželstva.

Na námietky tohto typu je možné odpovedať tak, že ťažkosť v posudzovaní by nebola väčšia než posudzovanie právnych titulov neplatnosti manželstva, o ktorých pojednávajú kánony 1095 – 1103 KKP<sup>53</sup>. Nezdá sa preto, že by bolo nutné zaviesť nový titul neplatnosti kánonického manželstva, v každom prípade je však takéto rozhodnutie rezervované najvyššiemu zákonodarcovi.

Bolo by treba prehlibnúť štúdium biblických prameňov a uvažovanie nad obsahom kán. 1055, § 1 KKP v nasledovnom zmysle: Kristus Pán povýšil prirodzené manželstvo dvoch pokrstených na hodnotu sviatosti (účinné znamenie posväcujúcej milosti). Avšak sviatostné by bolo len také manželstvo, ktoré by dosiahlo biblickú predstavu „jedného tela“, jednej bytosti, jedného spojenia.

Posudzovať takýto „posvätný charakter“ („*sacra mentalitas*“) by malo byť vlastné Cirkvi; inými slovami, zodpovedalo by to posudzovaniu *rationis fidei vel religionis* (dôvodu viery alebo náboženstva), ktorý spočíva v manželstve dvoch pokrstených. Veď ak Cirkev bude posudzovať len *ratio contractus* (zmluvný charakter), svojím spôsobom takto vlastne nahrádza občianske či štátne orgány, ktorým tiež prináleží posudzovať platnosť/neplatnosť manželstva z pohľadu občianskeho právneho poriadku.

Niektó môže poznamenať, že podľa kán. 1101, § 2 KKP (porov. kán. 824 KKVC) a tiež podľa kán. 1099 KKP (porov. kán. 822 KKVC), kto vylučuje pozitívnym aktom vôle sviatostnú hodnotu manželstva, spôsobuje nulitu takéhoto manželstva.

Áno, je to pravda. V návrhu však, ktorý vysvetľujem, sa myslí na niečo iné: aby totiž každý snúbenec akceptoval pozitívne to, čo manželstvo so sebou prináša v duchovnej sfére, „nakolko sa jedná o sviatosť Cirkvi“; a nech sa obaja manželia snažia prežívať ho, nakolko sú „posilňovaní a akoby zasväcovaní osobitnou sviatosťou“<sup>54</sup>. Okrem toho, pretože „žijú v manželskom stave, majú podľa vlastného

<sup>53</sup> Porov. kán. 818 – 826 KKVC.

<sup>54</sup> Porov. kán. 1134 KKP; porov. kán. 776 § 2 KKVC.

povolania osobitnú povinnosť manželstvom a rodinou sa snažiť o budovanie Božieho ľudu<sup>55</sup>.

A tak na záver sa nezdá byť nelogické a bez základu navrhnúť, aby neschopnosť plniť túto povinnosť *rationis fidei et religionis* (náboženského prežívania) manželstva – analogicky s kán. 1095, 3° KKP a s kán. 818, 3° KKVC – by mohla byť príčinou nulity takéhoto kánonického manželstva. Nulita, ktorá by bez pochyby musela byť preskúmaná a dosvedčená počas kánonického manželského sporového procesu.

## Záver

Je možné povedať, že zásady reformy vyžadujú úprimné obrátenie osôb a prispôsobenie cirkevných štruktúr, ktoré poskytujú vysluhovanie súdnej moci v Cirkvi. Súčasná reforma chce účinne prispieť k uskutočneniu jediného poslania Cirkvi, ktorá je poslaná Bohom, aby slúžila, totiž k spáse duší.

V tomto svojom príspevku som sa snažil stručne vysvetliť zásady, na ktorých stojí nová cirkevná legislatíva, ktorá je presná a zaväzujúca a ktorá poskytuje konkrétne prostriedky pre dobro duší, ktoré „musí byť v Cirkvi vždy najvyšším zákonom“<sup>56</sup>.

Nech Pán Boh dovolí všetkým nám, ktorí sme „neužitoční sluhovia“<sup>57</sup>, aby sme sa stali súcimi nástrojmi, a tak pomáhali diecéznym biskupom pri vykonávaní ich pastoračnej služby v súdnej oblasti v prospech duchovného dobra veriacich.

<sup>55</sup> Kán. 226, § 1 KKP; kán. 407 KKVC.

<sup>56</sup> Kán. 1752 KKP.

<sup>57</sup> Lk 17, 10.



# Verso il sacerdozio

Michal Altrichter SJ

**Anotace:** Příspěvek *Směrem ke kněžství (Verso il sacerdozio)* je rebilanciací doby, v níž byli mladí jezuité formováni během komunistického režimu a leckteří z nich v českých zemích studovali na tehdejší jediné oficiálně uznávané teologické fakultě pro všechny diecéze v Litoměřicích. “Být tajně jezuitou” v tehdejším kněžském semináři znamenalo riziko, ale také dobrodružství. Plody byly rozmanité: na jedné straně osvojená statečnost a vybídka k samostatnosti, na straně druhé absence zkušenosti ze společného komunitního života, kterému bylo potřebné se přiučit až po revoluci ‘89. Sdělení není černobílou reportáží, ale všímá si – s podtextem axiomatizace spirituální teologie – i nuancí vývojové psychologie osobnosti.

1. Se dovessi dire che cosa ha avuto più impatto sulla mia decisione di diventare sacerdote, sarebbe un’unica frase: *Fare qualcosa di grande per Gesù*. Sono sicuro che non era a motivo di una protesta contro il regime, nemmeno per qualche mio interesse personale. Tutti questi erano soltanto motivi collaterali. Considero importanti in questo senso anche le preghiere di molti miei conoscenti, e di molti sconosciuti. Sono anche convinto che Dio abbia guardato alla sofferenza dei miei genitori e alla loro fedeltà al Signore. Quando fui accolto nel seminario, mi sembrava una cosa incredibile.

Il colloquio di ammissione alla Facoltà di Teologia di San Cirillo e Metodio a Litoměřice (1984), unica Facoltà di Teologia riconosciuta allora dallo Stato, in cui si poteva studiare per diventare prete, fu molto formale.<sup>1</sup> Ricordo tuttora due impressioni suggestive. Era molto interessante vedere tanti futuri sacerdoti riuniti in un unico luogo. Era strano specialmente per chi, come me, viveva in una sorta di diaspora industriale secolare. La seconda impressione che mi ricordo era la natura meravigliosa che si vede entrando nella regione della Boemia settentrionale e nella stessa città regale di Litoměřice. Quando tornai a casa a Kopřivnice, seppi che il mio parroco, A. B., collaboratore della Polizia segreta, aveva già annunciato durante la messa serale, che mi avevano accolto nel seminario.

---

<sup>1</sup> Cf. NOVOTNÝ, V.: *Katolická teologická fakulta 1939 – 1990: Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*, Nakladatelství Karolinum, Praha 2007, *passim*.

Durante le vacanze, il mio parroco A. B. a Kopřivnice mi lodava ed esaltava dinanzi a tutti. Sotto sotto sapevo, che *non poteva finire bene, che non era naturale*. I parrocchiani erano felici di avere, dopo quaranta anni, un loro candidato al sacerdozio.

La vocazione a diventare Gesuita si sviluppò nello stesso tempo con la vocazione al sacerdozio, già all'età di dodici anni. Come nacquero le mie due vocazioni? Erano connesse. All'età di dodici anni ricevetti la Cresima. Al tempo in cui i vescovi rappresentavano una specie rara, si cresimava alla grande. Si cresimavano tutti, dai giovani fino ai quasi moribondi, e lo si faceva insieme con le parrocchie collegiali. La preparazione non fu per me molto importante. Il parroco del luogo presupponeva che delle cose di fede si parlasse a casa, ed infatti era così. Quindi le riunioni accanto all'altare laterale dopo la messa erano piuttosto una formazione alla pazienza. Mi ricordo di come il vescovo Vrana, passando tra i cresimandi, (eravamo ben oltre trecento) rimase sorpreso di sapere che avevo scelto per la Cresima il nome del Gesuita Paolo Miki. Il giorno della Cresima volevo persino lasciare la cerimonia e andarmene di lì! La gente era tutta ammassata e il mio padrino, padre di un altro futuro sacerdote e mio cognato, era molto assetato. Ovviamente rimanemmo. Nel mio caso si verificò l'eccezione di ricevere la Cresima all'età minore di quella prescritta. Quel giorno sperimentai una tempesta dello Spirito Santo e cambiai radicalmente. Da quel momento sapevo di voler diventare sacerdote. Dopo la liturgia mi sentivo felice.

La mia educazione religiosa si potrebbe riassumere in una parola: *anticipazione*. Tutto ricevevo in anticipo – la Prima Comunione, la Cresima, il Sacramento dell'Ordine (avevo solo 23 anni e dovetti addirittura ottenere la dispensa della Santa Sede), ecc. A casa nostra la fede faceva parte integrale della vita. Non si trattava mai di ambiguità. La difficoltà non consisteva nello scoprire Dio, nello scoprire che „egli c'è“, o „come egli è“, poiché Dio stesso sovente “parlava” e, grazie alle circostanze, occasioni e alla lettura di libri trovati, ricevevo le risposte alle domande che mi ponevo.

Una questione importante per me era questa: *Come posso essere un buon credente, se a casa litighiamo?* La dico così come la pensavo e sperimentavo allora. A partire dalla Prima Comunione ricevevo i sacramenti quotidianamente. Nella parrocchia aiutavo con tutti i lavori necessari e partecipavo alle attività comuni. Mai sentii il bisogno di vivere in isolamento. Piuttosto mi faceva soffrire la superficialità che vedevo intorno a me, il ché consideravo (così come anche più tardi) una manifestazione di superbia: *Perché penso che intorno a me c'è tanta superficialità? Che persona superba che sono, se la penso così!*

La mia decisione di diventare sacerdote era condizionata da più fattori. Per i miei genitori non era naturale che mi decidessi in questa direzione. Quando ne

parlai alla mamma (dopo aver firmato il formulario presentatomi dal parroco), fece del tutto per dissuadermi. Gli argomenti su cui insisteva di più, erano che mi sarebbe mancata la vita affettiva. Mio padre, della cui reazione avevo più paura, mi sorprese, quando reagì in un modo molto razionale: *Tu sai quello che fai, tu sai come è sotto molti aspetti difficile*. Dopo un certo tempo, entrambi la accettarono e in seguito non l'hanno mai messa in discussione. La mia decisione di diventare sacerdote li riunì e li strinse insieme e guarì le loro vecchie ferite.

Se dovessi indicare altri momenti che ebbero impatto sulla mia decisione (oltre la Cresima all'età di dodici anni, quando sperimentai una scossa quasi fisica; so che il Signore si impossessò di me, fu una conversione istantanea), menzionerei la lettura di due libri. Il primo era un libro di apologia, molto preciso e pieno di allegra leggerezza. Il secondo, che leggo e rileggo tuttora oggi, parlava del tema del Cuore Divino (Sacro Cuore?) – *Oportet illum regnare*.<sup>2</sup> L'autore certosino del libro volle rimanere anonimo. Il libro mi aprì il tema fondamentale della pietà, il cuore. Devo menzionare anche vari e ripetuti momenti in cui sperimentai il Cuore Divino (Sacro Cuore?). Fui purificato, rinforzato nella fede, ma anche aperto a quella ferita che non è mai stata guarita. Da quel momento il successo diventò l'insuccesso, e viceversa.

2. Torniamo ora però al racconto in ordine cronologico. Qualche tempo prima di cominciare a studiare la teologia, incontrai a Brno, grazie alla mediazione di due Gesuiti segreti, il superiore provinciale segreto, J. Pavlík.<sup>3</sup> Questi due Gesuiti avevano la raccomandazione da mio zio, marito della cugina di mia madre. Egli fu per quindici anni Gesuita, dieci ne trascorse in prigione, poi per motivi di salute lasciò l'Ordine. Il superiore provinciale, J. Pavlík, mi accolse piuttosto con riservatezza, il ché mi sorprese. Mi disse che i Gesuiti stavano per morire, che diventare oggi Gesuita non era un granché, e che si sarebbe visto in futuro che cosa si poteva fare con me. Pensavo che avremmo parlato di come e quando ci saremmo incontrati, ma non se ne parlò affatto. Solo molto più tardi ho capito il senso di quelle parole: *“se sei interessato, ti farai sentire. Noi come Ordine non costringiamo nessuno, tu stesso devi avere l'iniziativa. Ed è meglio far vedere le nostre debolezze e le scarse possibilità che abbiamo piuttosto che parlare di lontani ideali”*. Non sapevo cosa fare e come continuare.

La seconda volta J. Pavlík mi accolse con un piccolo rimprovero chiedendomi perché non mi fossi più fatto vivo. Disse che la Società poteva scegliere i suoi candidati. Io gli dissi di voler diventare un Gesuita. Era una decisione presa e ferma,

<sup>2</sup> Cf. SIMONI, G. B.: *Musí totiž kralovat: Oportet Illum regnare – asketicko-pastorální úvahy o Božském Srdci Páně*, Cyrillo-methodějské knihkupectví, Praha 1933, p. 15s.

<sup>3</sup> Cf. PAVLÍK, J.: *Budou vás vydávat soudím: Dějiny české provincie T. J. v době komunistického útlaku v letech 1950 – 1990*, Societas, Praha 1995, p. 50s.

che era passata attraverso prove non facili. Ci mettemmo d'accordo che avrei iniziato il noviziato nella Festa della Natività della Vergine (il 15 Settembre) da un Gesuita segreto. La liturgia privata si svolse in una canonica, non in una chiesa. La faccia rigida di A. B. prima che lasciassi la casa per andare al seminario non lasciava presagire nulla di buono. Quell'anno cominciamo il secondo anno di studi.

J. Pavlík mi impose di non dirlo a nessuno, nemmeno ai miei genitori. Con loro non ne parlai mai. La seconda cosa che J. Pavlík mi ordinò, era di non leggere autori filosofici durante i miei studi a Litoměřice (prima avevo già letto tutto Aristotele, Platone, quasi tutti i testi di Hegel e Kant; la Somma di Teologia di San Tommaso d'Aquino avevo cominciato a leggerla quando avevo dodici anni). Osservai questo divieto per tutto il tempo richiesto. Quando il giorno prima dell'ordinazione chiesi a J. Pavlík quanto sarebbe durato ancora questo divieto, mi resi conto che se ne era ormai dimenticato – e me lo tolse! In seguito mi disse una volta che questo lo aveva tenuto in considerazione circa un mese più tardi (dopo la rivoluzione nel Novembre 1989) quando valutava se mandarmi o no come sacerdote a Velehrad. A quel tempo il superiore provinciale poteva già decidere sulla destinazione dei propri religiosi; durante il Comunismo lo potevano fare soltanto gli ordinari diocesani istituiti dallo stato.

3. I grandi esercizi spirituali si svolsero l'anno seguente in un luogo segreto (una piccola stanza e di notte una mezz'ora di silenzio nel giardino parrocchiale), in un villaggio vicino alle frontiere con l'Austria. J. Pavlík mi diede la metà di un'immaginetta, l'altra l'aveva con sé J. Chromeček, il Maestro dei novizi. Gli esercizi erano (furono) un'esperienza di importanza fondamentale per tutta la vita. Il silenzio che durava tutto un mese non fu per me, credo, difficile (non penso del resto che fosse a causa dell'abitudine dal seminario). Accettai pure le prove del Maestro: *Michele, come è il cibo? – È buono, padre. – Hai risposto male, Dio solo è buono.* Un altro giorno: *Michele, come è il cibo? – Padre, proviene dal buon Dio. – Hai risposto male, è buono.* O un altro esempio: *Michele, va' ad aggiustarti il bottone.* Andai allora in camera e mi sedetti a rucire il bottone. J. Chromeček bussò alla porta chiedendo: *Michele, perché stai riparando il bottone, perché lavori? Oggi è domenica.* Tacqui e pregai per poter "sopprimere in me la regola metafisica *tertia non datur* (una terza possibilità non si dà)", poiché l'obbedienza è sempre paradossale. Problematico era per me piuttosto il fatto (almeno come lo percepivo allora), che J. Chromeček mi ripeteva che la liturgia, come la celebravamo nel seminario, era modernista e che tutti eravamo eretici. Non mi piaceva che da una parte J. Chromeček insistesse sull'*ex opere operato* liturgico, dall'altra parte facesse vedere una certa mancanza di rispetto per la liturgia stessa. Appena finita la messa, portava via le candele e il messale. Gli abiti da messa puzzavano, il calice non veniva lavato spesso ecc. Aveva l'abitudine di ammonire anche durante



la messa. Fu un miracolo che riuscissi a superare tutte quelle futilità di allora. Si trattava di qualcosa di più importante di semplici ampolle sporche – cioè della mia mancanza di libertà di abbandonare il tutto, inteso in modo ristretto, perché ero immerso in un frammento parziale che preferivo. In questo modo vedevo solo quello che consideravo universale, mentre si trattava solo della alternativa di un prete.

Ma se così giudicassi gli esercizi, sarei ingiusto. J. Chromeček si dedicava a noi totalmente. A parte il lavoro pastorale, che non era facile (celebrare le messe, confessare in varie località ecc., perché era attivo in una diocesi), stava sempre con noi.

Si faceva quel che si poteva. Mi sorprese la saggia considerazione di J. Pavlík, che dopo aver ascoltato tutto nella *ratio conscientiae*, mi spiegò: *Sai, nella vita ci sono cose più importanti; lascialo stare.* Josef Böhm, Gesuita e confessore di allora, disse: *Sai, J. Chromeček fa il suo meglio, ma lo fa con tutto il cuore.* Non era per niente una tattica, come legare a sé i novizi, bensì una cosa di cui mi dovetti rendere conto e che mi aiutò più tardi: *Ogni Gesuita è diverso.*

Presentare la *ratio conscientiae* a vari Gesuiti creò difficoltà, perché ciascuno reagiva in modo diverso. Al Maestro Chromeček dovetti dire quanti soldi avevo speso alle toilette pubbliche della stazione ferroviaria in tutto il tempo che non ci eravamo visti; J. Böhm, nella veste di confessore, mi diceva di non essere scrupoloso; J. Pavlík, in quanto capo, e che sentì la mia *ratio* per terzo, fu del parere che tutto sarebbe una volta passato. Seppi così che i Gesuiti, incluso J. Chromeček, erano – per quanto riguardava le finanze – molto generosi. Non nel senso che ricevevano appannaggi, come si diceva di alcuni sacerdoti diocesani o di quelli che facevano parte dell'organizzazione statale *Pacem in terris*. Con generosità intendo la sapienza di vita che dice: *Comprati le scarpe che costano di più, ma che ti serviranno per più anni, non quelle che domani butterai via; oppure Comprati le cassette di qualità, non quelle economiche, che domani non ti serviranno più,* ecc. Il mio discorso sul noviziato non sarebbe completo, se omettessi quanta allegria vi sperimentammo. Paragonato con quello che si trovava in Facoltà, era di alto livello, e specialmente ricevevo risposte alle domande che mi ponevo.

Il punto di partenza negli esercizi era per me questo: consegnarmi sempre al Signore e risolvere le antinomie *mentali* ponendole nel suo Cuore. Nella terza settimana degli esercizi sperimentai una cosa simile a quella che ho già menzionato prima – l'amore concreto del Cuore di Gesù.

J. Pavlík stava a Brno e noi ci andavamo nei giorni stabiliti di una determinata settimana del mese. Dopo la rivoluzione seppi che la Polizia segreta aveva saputo di tutto, molte volte avevano scattato ed archiviato le nostre fotografie anche con le date, quando arrivavamo nella via Kamenná.

Quando tornavo dagli esercizi spirituali mensili, passai dal V. Tomeček (Gesuita segreto), dove difatto entrai nella Società. Proprio nel momento del mio arrivo vi erano alcuni nostri Gesuiti (per esempio P. Ambros), che si preparavano insieme con V. Tomeček a fare una gita comune nelle montagne slovacche. Tomeček mi disse: *Se sei obbediente, verrai con noi*. Così arrivai a Kopřivnice con una settimana di ritardo. Durante quell'incontro di Gesuiti, si fecero palesi alcune sofferenze del futuro: la tensione tra i Cechi e i Moravi, tra gli intellettuali e i parroci, tra i liberali e i conservatori. Fu una buona esperienza.

Tornato a casa a Kopřivnice, fui sorpreso di non trovarci le mie cose. Mia madre venne quel giorno a casa in anticipo, mi strinse al petto e pianse. Poi mi disse che A. B. aveva annunciato nella chiesa che ero emigrato in Austria. Quando poi i miei genitori erano andati da lui, aveva detto loro che aveva delle notizie ben fondate, secondo cui l'ultima volta mi avevano visto nei pressi di Mikulov, vicino alle frontiere con l'Austria.

Tutto quell'anno vivevo nella Facoltà in tensione. Due volte arrivò una lettera da A. B. dicendo: *Stai attento a non fare la stessa fine di tuo zio Václav* (un Salesiano perseguitato dalla Polizia segreta); *prendi la tua roba e vattene di là ecc.*

Venuto a casa per le feste di Natale, aspettavo nella sagrestia preparato per la liturgia. A. B., finito di confessare, venne e mi disse: *Qui tu non ci devi stare. Non voglio che tu distrugga moralmente la mia parrocchia*. I trenta ministranti presenti rimasero stupiti e senza parole. Andai a sedermi nel banco; la gente non capiva niente. A parte qualche eccezione, non potevano capire la situazione e pensavano che *il prete ha ragione, il giovane studente è bugiardo*. In quel tempo mia sorella abbandonò la fede, il ché era per i miei genitori una grande sofferenza e vergogna.

Quando, dopo la Rivoluzione, parlai con un superiore provinciale, che durante il comunismo non era stato al servizio diocesano, mi disse: *Non era facile per nessuno. È bene che ti sei finalmente liberato dalle strutture diocesane*. Per lui era il modo migliore di non farsi influenzare dalla "mentalità di parroci". A quel tempo però mi sembrava il mio dovere morale – se la diocesi paga il suo candidato, non è facile abbandonarla. Ma v'era forse un'altra possibilità di diventare prete? Anche J. Pavlík, vedendo prima dell'ordinazione che non avrei cambiato idea, pensava di farmi emigrare. Sentiva che il mio legame con la diocesi era un fatto dato. Oggi so, che non siamo parte della diocesi, benché lavoriamo in essa.

Quando iniziavo un nuovo anno a Litoměřice, non sapevo mai se vi avrei trovato la mia camera. Sempre mi arrivava una lettera da A. B. che diceva: *Non c'è più posto per te*. La cosa divenne seria, quando fui chiamato dal decano F. Vymětal, che mi lesse, in presenza di altri due pedagoghi (formatori), la valutazione scritta e spedita da A. B. "Proviene da una famiglia depravata, da genitori instabili e sospetti, una sua sorella non è in grado di vivere la vita cristiana, lui stesso ha

dei difetti morali” ecc. Ma poi A. B. aggiunse qualcosa che mi salvò: *Sto sotto l'influsso dei Gesuiti*. Questa frase mi acquistò le simpatie degli astanti. Il decano Vymětal disse letteralmente: *Che stupido a scriverlo* (voleva dire: queste cose non si scrivono in valutazioni ufficiali, si dicono soltanto alla Polizia segreta o a “lui personalmente”). Mi resi conto che v'era tensione tra due gruppi di sacerdoti. C'erano quelli che erano membri normali dell'organizzazione statale *Pacem in terris* e che erano stanchi della politica.<sup>4</sup> Erano entrati in quell'organizzazione per riparare qualche loro misfatto agli occhi dello stato, però non avevano intenzione di far soffrire nessuno. Poi c'erano quelli che non facevano nemmeno parte dell'organizzazione nominata, perché lavoravano a livelli più alti. Vymětal era in un certo qual senso geloso di A. B., perché questi parlava contro di lui al sospettoso vescovo Vrana. V'erano anche altri problemi personali tra quei due. Vymětal aveva bisogno di essere informato su tutto e A. B., anche grazie al suo comportamento da mascalzone, faceva spesso brutta figura e sovente gli faceva concorrenza, essendo una forza giovane e progressista.

5. Al quinto (e ultimo) anno, dopo la Pasqua del 1989, a Kopřivnice cambiarono il parroco. A. B. non voleva andarsene (per esempio si rifiutava di rimuovere i suoi mobili), ma il nuovo parroco, l'energico Sehnal, riuscì a farlo andar via. Per quanto sappia, dovette intervenire in quella faccenda anche l'arcivescovado. In questione era anche la mia Prima messa; lo Stato non voleva avere una situazione fuori del normale nella parrocchia. Gli scandali creati da A. B. erano ormai tanti che aiutarono il cambio.

Mi ricordo le visite al nostro confessore J. Böhm, anche se da studente di teologia avevo poche possibilità di lasciare il seminario. Böhm, che aveva trascorso molti anni in prigione e alcuni anni aveva condiviso la cella persino con il futuro presidente comunista Gustav Husák, non era per niente pauroso; comunque era molto cauto. Studiavamo insieme le regole religiose dai manuali latini, che si usavano tempo fa. Per me era una grande cultura di parole, di gesti ecc. J. Böhm girava camminando intorno alla mia sedia come un peripatetico e traduceva le frasi che io gli leggevo in latino. In seguito le commentava, con umorismo e sempre andando al sodo delle regole. Ci incontravamo anche all'opera di Ostrava. Quando avevo bisogno di incontrarlo e di confessarmi, mi vestivo per bene e andavo a teatro, per esempio a vedere un pezzo scritto da un autore comunista. Lui arrivava con un altro mezzo. Leggevamo le regole pure in qualche ristorante, bevendo la birra. Poi ce ne andavamo, ciascuno per la propria via, come se non ci fossimo mai conosciuti.

<sup>4</sup> Cf. ŠEBEK, J.: *Od konfliktu ke smíření: Česko-německé vztahy ve 20. století očima katolické církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2013, p. 101s.

Un'altra persona speciale era Josef Cukr dalla Boemia settentrionale. Anche lui trascorse circa venti anni in prigione; era una persona generosissima. La sua canonica era sempre aperta. Era un poliglotta competente, si interessava della situazione politica attuale, era allegro e intelligente. Spesso lo frequentavamo, insieme con un altro Gesuita, andandoci con il treno. Passando il tempo, man mano ci conoscevamo a vicenda tra i Gesuiti. J. Cukr stava a Bohosudov, un antico luogo di pellegrinaggio gesuita. Era domenica, la grappa e il tè caldo erano sempre pronti. Fu là, da J. Cukr, che per volere di J. Pavlík, feci la mia prima professione religiosa. Fu dopo il quarto anno di studi, alla fine del noviziato. Prima feci gli esercizi spirituali. Siccome l'istruzione scritta di J. Pavlík fu consegnata in ritardo, arrivai inatteso da J. Cukr, ma egli seppe comportarsi in modo molto pratico. C'era in quel momento il periodo dei pellegrinaggi. J. Cukr disse immediatamente: *Starai là, e fra un po', quando ci avrò pensato, ci mettiamo d'accordo su come ci incontreremo.* Niente era per lui un problema. C'erano molti ospiti, e forse questo era il motivo per cui J. Pavlík volle che andassi lí; pensava che mi sarei potuto confondere tra tutta quella gente. J. Cukr mi assegnò la stanza migliore (non se ne poteva discutere), gli altri occuparono le camere rimanenti. Gli spunti di J. Cukr erano, a differenza di quelli di J. Chromeček, brevi. Mi ricordo che si trattava spesso di temi del suo psicologo dei "motivi" preferito, di Lindworski. La mattina della Festa dell'Addolorata feci la professione durante una messa privata, in una chiesa chiusa. Con la Ostia sollevata lessi le parole della professione, che ormai conoscevo bene. Quando, finita la cerimonia, aprii le porte della chiesa, c'era lí un uomo, che J. Cukr conosceva per esperienza propria come poliziotto segreto. Questi entrò immediatamente nella chiesa, andò all'altare, guardò le candele appena spente, fissò J. Cukr e me e se ne andò, senza dir niente. J. Cukr reagì dicendo: *Questo fa parte della nostra vita, non siamo noi a scegliere lo stile di vita dei Gesuiti. Importante è che l'hai professato.* E se ne andò a dedicarsi agli ospiti.

Da Bohosudov andai a Věstonice, per concludere canonicamente il noviziato. J. Chromeček, a quel tempo Maestro dei novizi, mi diede il benvenuto dicendo: *La tua professione non è valida, perché io non ne so niente.* Poi mi chiese di fargli vedere la formula. Ma io, ovviamente, non l'avevo, perché J. Cukr l'aveva bruciata immediatamente dopo che io l'avevo firmata sull'altare e che la messa era finita. Gliela recitai a memoria, ma lui disse che era una formula diversa. Fino a Natale vissi con i dubbi sulla validità della mia professione. Soltanto a Brno, a Natale J. Pavlík mi disse che tutto era in ordine. Era chiaro che tutto quello che ricevevo, lo consegnavo alla Provincia, anche le buste con soldi che i parrochiani solevano regalare al loro candidato. Per quel tempo non erano pochi soldi. Ma per me era impensabile che io potessi possedere qualcosa, neanche dopo la Prima

messa, quando mi avevano regalato tanti soldi da potermi permettere quasi due buone macchine. Consegnai tutto senza rifletterci sopra. Noi, giovani Gesuiti, avevamo anche nel seminario il nostro stile proprio. Quando si facevano ritiri mensili, meditavamo anche su alcuni spunti gesuiti. Di continuo ripetevamo le regole di vita religiosa; soltanto dopo il 1989 sapemmo che non erano più valide.

6. La situazione nel seminario era la seguente: i Salesiani avevano sopra il letto appesa una chitarra e studiavano l'italiano; i Domenicani si prendevano cura della liturgia latina; i Focolarini erano del tutto apolitici ed a tutto rispondevano "bene"; i Francescani si vestivano di marrone; i Cappuccini si facevano crescere la barba (io stesso la portavo dal primo anno di studio, il che confondeva all'inizio la Polizia segreta. La portavo perché quando la radevo mi si creava un eczema. Al Vescovo Vrana questo non piaceva e dovetti presentargli il parere del medico. Non piaceva nemmeno a J. Pavlík, che me la fece togliere il giorno prima dell'ordinazione); i Gesuiti cercavano di non avere nessuna specificità propria. I primi anni non sapevamo l'uno dell'altro. Se andavamo a Brno da J. Pavlík e se c'era un altro di noi, J. Pavlík ci faceva entrare e uscire in modo che non c'incontrassimo. Una volta vennero nella canonica a Napajedla dei poliziotti con mitragliatrici, perché qualcuno ci aveva denunciato. V. Tomeček ci chiuse in una stretta cantina, dove stemmo per tre ore (eravamo in cinque).

Colui che era nell'ultimo anno di studi, doveva prendersi cura degli altri Gesuiti più giovani e aveva con sé anche i soldi. Servivano per comprare qualche libro in più, per acquistare devozionali e gli arredi per la Prima messa, per dei viaggi imprevisi ecc. Toccò anche a me, e in tal modo potei conoscere tutti gli altri Gesuiti nel seminario. Non erano pochi e si trovavano in ogni anno di studi. Ma la maggioranza se ne andò subito dopo la Rivoluzione, o più tardi.

Come percepivo allora il seminario? Ero felice. Della Facoltà a Litoměřice si è parlato e scritto parecchio, e prevalgono due opinioni opposte. I primi la *lodano*, gli altri ne *parlano male*. A giudicare è la mentalità, ma anche la regionalità, che può avere paura della pluralità occidentale. Io personalmente la loderei piuttosto, anche se ovviamente con un certo discernimento. Il fatto stesso che in un posto solo si trovavano oltre trecento giovani da tutta la Repubblica rappresentava un enorme servizio di informazione. Fino ad oggi ho molti amici, da Karlovy Vary all'Ovest fino a Prešov all'Est (studiavano con noi anche alcuni Slovacchi). Ma potevo pure paragonare e confrontare vari tipi di fede presenti in diverse località. Il seminario rappresentava pure una buona occasione per rafforzare il carattere. Ci alzavamo alle 5:15 di mattina, ci lavavamo con acqua fredda, passavamo attraverso corridoi e camere non riscaldate, in una camera dormivamo in cinque, sette o dodici ecc. Ci si poteva sbarazzare di una certa effeminatezza. *Se non ce la facevi, non eri abbastanza maturo*. Era anche una buona lezione di psicologia

di comportamento. È duro da dire, ma la vita non era facile. Soltanto una ferma decisione per il Signore poteva dar la forza di andare avanti.

C'era un altro momento importantissimo per noi religiosi. Sentivamo la responsabilità per la chiesa locale. È un fatto che non trovo nella generazione dei religiosi che hanno passato quasi tutto il tempo degli studi all'estero. Benché esistessero lavori comuni, si stava spesso in camera a studiare. Chi voleva, poteva leggere. Non mi convincevano gli argomenti di coloro che dicevano che non avevamo la più recente letteratura occidentale. Tra l'altro, ogni tanto si poteva comprare al mercato nero qualche libro di questi, e qualcosa che proveniva dagli emigranti a Roma, dalla casa editrice tedesca Herder o dal ciclostile che era spesso in giro per il seminario. Ma si presentava anche la possibilità di aprire i classici: si poteva leggere tutto il Giovanni della Croce, Francesco di Sales, ecc. Era un'occasione ideale per studiare le lingue. Non si studiava per esteso, piuttosto si andava in profondità, al sodo. Non mi dispiaceva che dovevamo studiare la dogmatica dai manuali vecchi, se potevano servire più tardi. Non mi pare buono se uno vuole studiare dei temi specifici e non sfiora nemmeno la cultura dei trattati. Semplicemente detto, si rafforzavano e provavano i caratteri.

Se paragono la situazione a Litoměřice con altri miei studi in anni seguenti a Innsbruck, a Roma ed a Monaco di Baviera, direi che un terzo dei nostri docenti a Litoměřice non potrebbe affatto insegnare, un terzo ce la farebbe appena e un terzo sarebbe al livello dei loro colleghi delle scuole all'estero. La tematica del grande numero di lingue che si dovevano studiare allo stesso tempo (latino, greco, ebraico, paleoslavo e una lingua viva, cioè tedesco o inglese) era forse il tema più discusso ai nostri tempi.

7. C'era sempre tra di noi qualcuno pronto a denunciare. A mio parere c'erano *tre gruppi* di denunciatori. (1) Coloro che parlavano con chiunque, dovunque e su qualunque cosa. Tra di loro v'erano anche studenti intelligenti, ma mancava loro l'ascesi di affetti, una cultura di comportamento e il discernimento (tanto meno la cautela). A volte erano anche quelli che in altri momenti divertivano tutti gli altri, ma anche quelli che soffrivano di depressioni e avevano bisogno di sfogare i propri affetti repressi. (2) Coloro che sapevano di potersi "fare grandi" alla presenza di sacerdoti "importanti" o degli insegnanti del marxismo, che venivano da noi alle lezioni di "scienze sociali". Era quasi incomprendibile vederli confessare ad altri la loro smania di dare informazioni. L'attrattiva dei "potenti del mondo" era per loro purtroppo troppo forte. Di quali informazioni si trattava? Dicevano, per esempio, che gli studenti erano stufo di qualcosa o che a qualcuno certe cose non piacevano; che aveva insegnato da noi un professore che non aveva ricevuto il permesso, ecc. Questo "farsi grandi" alla presenza dei potenti o il far sapere che anche questo seminarista-denunciatore era ben informato,



era piuttosto manifestazione di una debolezza umana che di un desiderio di far soffrire, benché in realtà lo facessero. (3) I denunciatori espliciti. In ogni anno ve ne erano due o tre (più tardi, dopo il 1980, c'erano più studenti in ogni anno rispetto agli anni precedenti, quando si osservava ancora il *numerus clausus*, un numero ben preciso di candidati, stabilito dallo stato. L'aumento del numero si verificò grazie all'urgente necessità degli ordinari di occupare le parrocchie vuote, ma forse anche grazie alle trattative tra il Vaticano e la Repubblica Cecoslovacca; può darsi che la Repubblica avesse ceduto al Vaticano in questo, per non doverlo fare altrove). Questi denunciatori all'inizio non sapevano l'uno dell'altro e anche tra di loro c'erano differenze. C'erano quelli che avevano commesso un misfatto (per esempio un furto durante il servizio militare; anche se uno era innocente, potrebbe essere stato nonostante ciò dichiarato reo), e quelli che venivano scelti apposta per questo compito. Più o meno si sapeva chi erano, chi aveva "l'orecchio grande" – questi pregavano soltanto nei momenti di preghiera comune, mai di propria iniziativa, non dicevano mai il loro parere, soltanto ripetevano il parere altrui o provocavano, conoscevano "il mondo". La Polizia segreta desiderava, ovviamente, che si creassero anche situazioni opposte: ad esempio che noi pensassimo che uno, che era innocente, fosse di loro; oppure che non avessimo fiducia l'uno dell'altro (allora si spargevano notizie false).<sup>5</sup>

L'intervento diretto dello Stato si verificò più volte. Per esempio durante le nostre uscite venivamo seguiti da agenti, a cui come ricompensa bastava, come sapemmo più tardi, un regolare rifornimento di sigarette. Altre volte venivamo chiamati all'interrogatorio, che si svolgeva o a Litoměřice, o ad Ústí nad Labem (inizialmente irregolarmente – con un impatto su tutti nel seminario –, poi regolarmente – ambedue le possibilità avevano dei vantaggi e svantaggi). Mi ricordo che ogni tanto, quando mi giravo nel pulman, vedevo dietro una persona con in mano cinque schede. Corrispondevano a cinque anni di studio e contenevano piccole fotografie e nomi. C'era pure scritto chi di noi usciva con chi (non era del resto difficile procurarsi le nostre foto; all'inizio di ogni anno dovevamo consegnare una fotografia alla Facoltà, al segretario ecclesiale, per motivi "di studio"). Capitava che qualcuno veniva fotografato alla stazione ferroviaria, quando scendeva dal treno, ecc. Le informazioni di chi esce con chi (non era lecito uscire fuori seminario da soli, sempre si doveva uscire almeno in due), erano col passar del tempo così note, che non era difficile descriverlo (anche se quell'"altro" o gli "altri" cambiavano – sempre si trattava dello stesso gruppo di persone. Non sorprende pertanto che se due uscivano insieme due o tre volte in un semestre, immediatamente si spargeva la notizia, che erano "sicuramente dei Premonstra-

<sup>5</sup> Cf. ZVĚŘINA, J.: *Il coraggio di essere Chiesa*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna 1978, p. 102.

tensi”). Più o meno nel tempo, quando stavo al terzo o al quarto anno, nacque nel seminario un’atmosfera molto tesa, perché, se mi ricordo bene ogni martedì, si andava dal signor “Fischer”. Da Ústí nad Labem arrivava sempre la stessa busta con sempre la stessa richiesta: *La preghiamo di presentarsi al dipartimento XY per l’interrogatorio*. Era firmato sempre dal un certo (immaginario) Fischer.

8. Con l’avvicinarsi dell’anno 1989 sperimentavamo in modo sempre più intenso la “caduta del comunismo”. Passando di sera per il corridoio si poteva sentire da molte porte “la Voce dell’America” (alle ore 21). Benché avessimo le cuffie, la melodia introduttiva della relazione *Eventi, opinioni* si diffondeva nel mondo. Si distribuivano i giornali ciclostilati *Informazioni sulla chiesa*. Nel seminario ne arrivavano anche trenta esemplari in un pacco. A volte capitava che qualcuno protestava con lo sciopero della fame, ma i superiori lo impedivano facilmente dicendo: *Se sarai disobbediente, non potrai stare nel seminario* (rifacendosi al concetto della disobbedienza alla chiesa e al vescovo). Ciò che mise in movimento la vita nel seminario (che del resto non era mai calma), furono le manifestazioni a Praga alla fine degli anni 80. Andavamo a Praga per assistere alle celebrazioni nella cattedrale, aiutammo per esempio nella visita di Madre Teresa nella chiesa di Sant’Ignazio. In quelle occasioni visitammo pure i teologi non ufficiali Zvěřina, Mádr o cardinale Tomášek. Quando ci fu la manifestazione in occasione della festa nazionale, il 28 ottobre, entrai velocemente in Jalta, un albergo di lusso sulla Piazza di San Venceslao, e osservai dalla vetrina come a un metro di distanza alcuni poliziotti picchiavano a sangue un anziano. I poliziotti segreti mi parlarono in inglese pensandomi uno straniero. Scappavamo dal seminario per partecipare alle manifestazioni, anch’io presi parte ad alcune di esse. Vidi anche le rappresaglie in Piazza San Venceslao a gennaio in occasione dell’anniversario della morte di Jan Palach.

Penso che tutto cominciò al mio terzo anno, quando con un mio compagno di studi scrivemmo una lettera indirizzata al vescovo di Olomouc, Vrana, e all’ordinario della diocesi di Brno, Horký, dicendo che eravamo in troppi nel seminario e che volevamo che si cominciasse a parlare della possibilità di aprire un seminario in Moravia. Prima di spedirla, andammo a discuterne con il card. Tomášek, che ne era contentissimo. Poi con un po’ di paura andai da J. Pavlík, che sorprendentemente incoraggiò la nostra iniziativa. Cercai di spiegargli che la lettera esprimeva l’opinione di tutto il nostro anno. Siccome non esisteva una comunicazione immediata con il nostro Provinciale, dovetti in qualche modo reagire alla situazione e ai sentimenti nel seminario, con cui mi identificavo.

Dopo averne parlato con il confessore Gesuita in Boemia, J. Cukr (in Moravia lo era J. Böhm), mi accinsi a stendere il testo della lettera. Affinché non fosse evidente chi ne era stato l’autore e chi l’aveva ideata, chiamammo (con il



benepiacito della maggioranza degli studenti dell'anno) i prefetti degli studenti di Olomouc e di Brno e facemmo leggere loro la lettera (una per Vrana, un'altra per Horký). Normalmente seguirebbe l'incarcerazione. Tutti ci raccogliemmo nel refettorio durante una pausa di sabato, quando non c'erano lezioni né ritiri, e facemmo in modo che tutti sapessero di che cosa si sarebbe parlato. In quell'occasione tutti approvarono il testo della lettera. Gli studenti di Brno furono in seguito sgridati dall'ordinario Horký al loro primo incontro; noi ricevemmo la reazione ancora prima dal decano Vymětal, quando venne da Olomouc per tenere le lezioni (così faceva tutti quegli anni e viaggiava regolarmente tra Olomouc a Litoměřice – ammirevole, diremmo, e riusciva pure a dare degli "spunti" anche al ministero a Praga – cioè a denunciare).

Il discorso a nome del vescovo di Olomouc era duro e adirato. Cominciava con le parole: *O stolti Galati, chi vi ha ingannati?* E disse apertamente: *Un certo Zvěřina e Mádr vi dicono qualcosa e voi gli credete immediatamente e vi lasciate ingannare!* Fu sorprendente, quanto apertamente parlava, come se sapesse, che non c'era niente da nascondere (cioè che v'erano delle tendenze contro il regime, che esisteva la Polizia segreta ecc.) E aggiunse: *Quelli che pensano che con la Charta 77 conquisteranno il mondo, sono coloro che hanno fermato le trattative con Roma per decenni. E noi ne soffriamo le conseguenze. Se non avessero impedito il dialogo promettente, potevamo avere quello di cui abbiamo bisogno. Ma così, con l'ingratitude verso i vostri ordinari, danneggiate voi stessi ... Vi prego – rendetevi conto, che lo Stato sa tutto quanto voi fate! Non siate ingenui!* Penso, che la logica del discorso era questa: non nascondere niente di fronte allo Stato, perché tutto era inutile. E voleva pure farci paura. Le conseguenze erano dure. Ai Moravi, che ne erano scontenti e tra i quali gli umori variavano dal moderato accordo alla paura del futuro, si aggiunse anche la tipica reazione boema: *Voi Moravi organizzate qualcosa, ma la questione di come sarà il seminario, riguarda anche tutti noi della Boemia.* La faccenda delle lettere si concluse, il vescovo Vrana ci ritornò solo durante la festa degli Innocenti (il 28 Dicembre, quando gli studenti si riunivano come ogni anno alla liturgia con il vescovo di Olomouc). So che anche molti dei Gesuiti ne erano scontenti; alcuni dicevano che era un'iniziativa inutile (una goccia nel mare), altri, che era una pseudopolitica e noi avevamo dei compiti ben diversi da svolgere. Comunque le cose cambiarono.

Un movimento e una protesta più visibile avvenne alla Facoltà durante l'anniversario della Rivoluzione socialista d'Ottobre. Noi, studenti di teologia, avemmo il dovere di partecipare alle celebrazioni di questa festa, inclusi i padri spirituali del seminario ecc. In genere uno degli insegnanti presentava una relazione introduttiva. Quella volta però la tenne il decano Vymětal stesso. Vedemmo che la situazione era seria. Disse qualcosa che ci lasciò sconcertati: *Eccezione fatta per*

la nascita di Cristo, il giorno più importante della storia è per noi cristiani la Rivoluzione d'Ottobre. È un fatto, di cui vogliamo tenere conto. Appena lo disse, sulla parete dietro di lui apparve un grande quadro della Vergine di Fatima, su cui era scritto: *La Vergine Maria vincerà e la Russia si convertirà!* Il poliziotto segreto Jelínek, venuto dal ministero, e il segretario ecclesiastico della Facoltà, anche lui membro della polizia segreta, così come il decano Vymětal e il prossimo a parlare, un certo dr. Vořech che ci insegnava il Marxismo (era ubriaco, perché aveva dovuto per forza accettare quel compito e sapeva che sarebbe finita male per lui) non sapevano cosa succedeva dietro di loro, non avevano la minima idea del perché noi tutti ridessimo fuori controllo. Un certo domenicano segreto insieme a un altro seminarista avevano preparato una fune sottile che andava dal quadro fino all'altra parte della sala, e con cui potevano manipolare con il quadro. Sembrava un piccolo "miracolo".

Il decano Vymětal era irritato. Sapeva che era stato fatto di proposito. Quel giorno, mentre si festeggiava alla Facoltà la Rivoluzione d'Ottobre, vigea un allegro umore di battaglia. Tutti gli insegnanti ridevano come matti, inclusi i professori vecchi e sordi. Nemmeno i poliziotti segreti potevano fare a meno di ridere. Vymětal, che seppe di tutto solo più tardi grazie a una denuncia, si presentò di fronte a noi, che ormai ce ne andavamo, e gridò: *Non osate informarne le radiostazioni occidentali!* Era incaricato di tenere sotto controllo gli avvenimenti nel seminario e doveva garantire che tra i seminaristi non succedesse niente di "inaccettabile", e non ci riusciva. Di sera sentimmo dalla "Voce d'America", quanto bene ne parlarono.

9. I padri spirituali nel seminario erano buoni. All'inizio mi confessavo con Mons. J. Poul. Vedendo che era per me buono che scegliessi una spiritualità specifica, mi raccomandò quella dei Gesuiti, dicendomi che avevo una mentalità gesuita. Per questo motivo mi tirai indietro. Non potei dirgli chi ero. Era evidente che anche lui si rendeva conto che era andato troppo in avanti, e perciò si comportava poi al contrario in modo piuttosto impersonale e freddo. Era una personalità spiccante, un amico di J. Pavlík e negli anni 50 soffrì molto anche fisicamente dai carcerieri in prigione. Dopo due anni che mi confessavo con lui, passai per un breve tempo da Herman Schmied. Questi era stato un tempo Gesuita (T. Špidlík raccontava, che H. Schmied, avendo una gamba di legno, si aggiustava la tonaca con uno spillo). Soleva interrompermi dopo due frasi e finire la confessione a posto mio, essendo saggio e volendomi privare di troppa scrupolosità, ma a me a quel tempo non andava. Ricordo volentieri, però, i suoi esercizi spirituali. Lo frequentavo spesso a Čečelice, dove stava con lui una contessa, zia di card. Schönborn. Poi, per tre anni, mi confessavo con il padre Cappuccino Meyer. Alla fine gli dissi pure di stare con i Gesuiti (J. Chromeček ci avvertiva

di non dire mai di essere dei Gesuiti, bensì di “stare con i Gesuiti”). Era paziente e con molta attenzione mi faceva sapere come dovevo lavorare con me stesso. Credo che gli facesse piacer poter confessare un religioso.

Come parte della formazione gesuita avevamo il dovere di meditare nel nostro tempo libero una mezz'ora in più (la mattina c'era una meditazione comune per tutti i seminaristi). Qualche volta ero talmente immerso nel Signore, che mi trovavo fuori spazio e tempo. Penso che in quei momenti si approfondisse la mia vocazione. La compagnia di altri seminaristi mi era di grande aiuto. Se qualcuno dice che nel seminario esistevano soltanto difetti e superficialità, sbaglia. C'era spazio per molte alternative e per autentici rapporti interpersonali. I superiori erano in genere ragionevoli, anche se vi era tra di loro chi era calmo, e anche chi era piuttosto emotivo. È straordinario quanti tipi di personalità il Signore si preparava per il futuro.

**10.** Poco prima degli esercizi per la ordinazione diaconale incontrammo il vescovo Liška, che doveva ordinarci. Siccome il 30 Novembre dell'anno precedente era morto il vescovo Vrana, si dovette parlare delle ordinazioni con il vescovo di České Budějovice, il redentorista Liška (il permesso di ordinarlo vescovo era un segnale di un futuro migliore). Durante gli scrutini, il vescovo mi si avvicinò e mi disse: *Vi saluta J. Pavlík*. Poi mi abbracciò, così che nessuno si accorgesse di niente, e continuò nel dialogo. Voleva dirmi in tal modo che secondo il diritto canonico non gli era permesso di ordinare un religioso, se non aveva l'incarico del suo vero ordinario. Questo, in caso mio, non era l'ordinario di Olomouc, bensì proprio il Provinciale. Serie difficoltà causò la mia età, per cui si doveva ottenere la dispensa da Roma. Non era del tutto certo che Vymětal (incaricato allora degli affari della diocesi di Olomouc) se ne sarebbe preso cura. Ci si riuscì solo dopo le mie continue insistenze e all'ultimo momento. Da parte di Vymětal c'era pure un suo calcolo personale: se non si fosse potuto far qualcosa con A. B. a Kopřivnice, avrei dovuto aspettare uno o due anni. A Roma la cosa era ormai accelerata e spinta da J. Pavlík e dai Gesuiti, che vi si trovavano. Per fortuna la dispensa arrivò a Olomouc in tempo.

Dopo gli esercizi spirituali per l'ordinazione sacerdotale ci congedammo cordialmente tra i seminaristi. Insieme avevamo trascorso sotto lo stesso tetto tante cose! Poi andai da J. Pavlík per chiedergli la benedizione. Il giorno seguente, nella parrocchia di P. Tomeček, mi tagliai la barba e nel pomeriggio andai a Olomouc, dove ci preparavamo per la liturgia di ordinazione. Essendo il primo nell'ordine alfabetico, dovetti fare tutto per primo.

La sera prima dell'ordinazione alcuni di noi dicevano di sapere dove sarebbero potuti essere mandati dopo, ma di per sé non era noto e piuttosto cercavano solo di congetturare. Quando dissero il mio nome, seguì anche la destinazione: *Cappellano presso la chiesa della Vergine Maria a Opava*.

Molto tempo trascorsi nella cappella nell'arcivescovado a Olomouc (un luogo antico, che mi piace tanto), dove avevo passato anche molte notti durante la mia prassi da studente. La mattina, purificato, fui pronto ad andare nella cattedrale. Mezzo minuto prima di andare in processione all'altare ci si rese conto che mancava una sedia, e ne nacque una grande confusione. Più tardi seppi che l'aveva spostata di nascosto A. B., che ci fotografava e che aveva il permesso d'accesso (lavorava allora come fotografo per il settimanale cattolico ufficiale). Dr. Dýmál, il parroco del Duomo, rimise la sedia al suo posto. A. B. fotografava specialmente me, come volesse far vedere che tutto era in ordine, che mi voleva bene e mi preferiva agli altri. I miei genitori erano all'inizio un po' sconcertati, perché non vedevano il loro figlio barbuto, ma poi si tranquillizzarono. La cerimonia dell'ordinazione fu per me un evento importante, intimo e molto privato. Credo che vissi l'ordinazione diaconale più intensamente di quella sacerdotale (mi ricordo la grande gioia, mentre tornavo con un treno sporco e ghiacciato a Kopřivnice e non smettevo di benedire). L'ordinazione sacerdotale era quasi come un punto solo: senza emozioni, tranquilla.

La Prima messa fu una cosa necessaria soprattutto per la parrocchia. In un paese ateo era pericoloso ed eroico far sapere di essere credente. La vera Prima messa era da J. Pavlík. Dopo di essa andai da P. Ambros nella sua parrocchia, dove imparai a celebrare la messa. P. Ambros era una persona favorita dal nostro Provinciale Pavlík. Il mio soggiorno durò una settimana fu molto istruttivo. Non potevo sapere, allora, che una volta avremmo vissuto insieme nel Centro Aletti a Olomouc. P. Ambros sapeva dedicarsi alla gente, i problemi "locali" sapeva vederli nel "contesto molto più ampio di tutta la chiesa universale".

Il Provinciale J. Pavlík vietò ai Gesuiti di andarci. Il segretario ecclesiastico (poliziotto segreto) venne da me dopo la liturgia e mi disse: *Non è abituale, signor Altrichter, che un giovane di oggi abbia il formulario per celebrare la messa del Sacro Cuore. Lo dico solo per farLe sapere che io so.* Intendeva la pietà gesuita verso il Sacro Cuore.

# Česká reformace a její recepce v katolické teologii?

## Poznámky k pluriformitě jejího vývoje

*Pavel Ambros SJ*

Otázka, zda *česká reformace* je národní nebo evropská, je pokračováním otázky nizozemského církevního historika Heiko A. Obermana († 2001)<sup>1</sup>, zda reformace je ve svém jádru především či výlučně událostí, jejímž ohniskem je Německo<sup>2</sup>. S odkazem na *dictum* Gastona de Levis<sup>3</sup>, že člověka posoudíme lépe podle jeho otázek než podle jeho odpovědí<sup>4</sup>, bychom se mohli ptát, jakou otázku nám vlastně *česká reformace* klade. Mohla by znít možná takto: Můžeme hovořit o reformaci jako o události 16. století?<sup>5</sup> Není lépe hovořit o *reformacích* (v plurálu)? Nepohybujeme se v paradigmatech uvažování a mentalit, které nám brání v odhalení toho, co je nejvlastnějším odkazem reformace?

Šíře literatury, rostoucí heuristická práce, poznávání pramenů a jejich kritická vydání jsou záležitosti ve svém výsledku natolik četné a složité<sup>6</sup>, že nás v této chvíli vedou k rozhodnutí rezignovat na pokus podat vyčerpávající odpovědi a spokojit se u příležitosti pořádání naší konference s poznámkami, jejichž cílem je naznačit směry, jimiž je možné překonávat konfesní a mentální bariéry vytvářející vlastní příběhy historických událostí. Můžeme je dobře vidět v legitimní různorodosti recepce tradic, kterou je třeba zohlednit, vezmeme-li do úvahy povahu kulturní identity křesťanské víry jako stálého procesu inkulturace a interkulturace, totiž dialektického vztahu křesťanské existence a narušené lidské přirozenosti.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Srv. PELIKAN, J.: Nachruf. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 147 (2003), s. 293 – 296.

<sup>2</sup> CAMPI, E.: Was the reformation a German Event? In: OPITZ, P., (ed.): *The Myth of the Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, s. 9 – 25.

<sup>3</sup> François-Gaston de Lévis (1719 – 1787), francouzský důstojník.

<sup>4</sup> „Il est plus facile de juger de l'esprit d'un homme par ses questions plutôt que par ses réponses“, (srv. BRIX, J.: *L'Ire rationnelle*, Société des Ecrivains, Paris, 2011, s. 75).

<sup>5</sup> HILLENBRAND, H. J.: Was There a Reformation in the Sixteenth Century? In: *Church History*, 72/3 (2003), s. 525 – 552.

<sup>6</sup> KEJŘ, J.: Česká otázka na basilejském sněmu. In: *Husitský Tábor*, 8 (1985), s. 107 – 132 (zde s. 127).

<sup>7</sup> „Křesťan žije uvnitř dvou kulturních entit: ve své dějinné kultuře a v nové kultuře víry, které se v něm setkávají a vzájemně mísí. To se nikdy nedovrší v nějaké konečné syntéze, ale obsahuje stálý proces

## 1. Od reforem k reformaci

Latinské slovo *reformatio* má v životě církve své pevné místo v její tradici, je známo od prvních dob křesťanství. Latinské *reformare* (z lat. *re-formare*) nacházíme v Novém zákoně vyjádřené slovem μεταμορφοῦθαι na čtyřech místech: v perikopě o proměnění Páně (Mk 9, 2; Mt 17, 2): „A byl před nimi proměněn (μετεμορφώθη): jeho tvář zazářila jako slunce a jeho oděv zbělel jako světlo“; u svatého Pavla ve dvou klíčových textech: „A nepřizpůsobujte se už tomuto světu (τῷ αἰῶνι = αἰών), ale změňte se (μεταμορφοῦσθε) a obnovte svoje smýšlení, abyste dovedli rozeznat, co je vůle Boží, co je dobré, bohudobé a dokonalé“ (Řím 12, 2). [Pro středověkou mentalitu měla zvláštní význam Vulgata, která slovo *reformare* užívá<sup>8</sup>: „Et nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri ut probetis quae sit voluntas Dei, quod Deus probantes, quod bonum et bene placitum et perfectum.“]; „My všichni s nezakrytou tváří odrážíme jako v zrcadle velebnost Páně, a tak se přetvořujeme (μεταμορφούμεθα) stále víc a víc k zářivé (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) podobě (τὴν αὐτὴν εἰκόνα), jakou má on. Působí to duch Páně“ (2Kor 3, 18). [„A my všichni, spatřující s odhalenou tváří Pánovu slávu jako v zrcadle, jsme proměňováni v týž obraz (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα), od slávy k slávě (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), jako od Pána Ducha (καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος)“]. Jedná se zde o jakési lidským očím skryté dění, které se odehrává v pozemském životě křesťana (αἰών) nebo se začíná odehrávat. Je zde propojena událost Kristova proměnění na hoře Tábor a proměna křesťana (nová forma jeho života), která je mu darována skrze přítomnost Ducha.<sup>9</sup> Nová forma života (zbožštění) není výsledkem helenistických mystérií, tedy rituálního uschopnění, nýbrž výsledkem znovunabytí obrazu a podoby Boží, které člověk ztratil hříchem Adama a Evy. Možnost nové formy života je dána všem lidem v Kristu, novém Adamu<sup>10</sup>. Není imanentně-mystickým děním, nýbrž transcendentálně-eschatologickou skutečností, která působí v pozemském životě křesťana. Nejedná se

---

usmíření a očišťování,“ (RATZINGER, J.: *Der Christliche Glaube von der Herausforderung der Kulturen*. In: GORDAN, P.: *Evangelium und Inkulturation (1492–1992)*. *Salzburger Hochschulwochen 1992*, Verlag Styria, Graz, 1993, s. 9 – 26 [zde s. 20/]).

<sup>8</sup> MERTENS, D.: *Klosterreform als Kommunikationsereignis*. In: ALTHOFF, G.: *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, Thorbecke, Stuttgart, 2001, s. 397 – 420 (zde s. 399).

<sup>9</sup> Srv. BLASS, F. – DEBRUNNER, A.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1931, § 159, 4.

<sup>10</sup> Srv. 1Kor 15, 45; „Jako provinění jednoho člověka přineslo odsouzení celému lidstvu, tak zase spravedlivý čin jednoho člověka přinesl celému lidstvu ospravedlnění, které dává život“, (Řím 5, 18) „Come dunque per la caduta di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera giusta di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione, che dà vita“, (Rom 5, 12).



jen o individuální událost spásy, nýbrž o počátek nové doby. Stále však zůstává napětí mezi oním *již ano* a *ještě ne*. Vykoupený křesťan již není zakotven v tomto čase, je zachráněn Kristem „z tohoto zlého světa, jak to chtěl Bůh, náš Otec“ (Gal 1, 4). Požadavek hledat tuto novou formu života (μεταμορφοῦσθε) je spojen s programovým požadavkem obrácení a změny smýšlení (μετάνοια<sup>11</sup>). Nový život je skutečností, ale také úkolem, mravní povinností (srv. Řím 6, 1-4): křesťan se má stát tím, čím je.<sup>12</sup>

Potřeba a nutnost reformy církve byla vždy znovu nastolena v okamžiku krizových situací. Vzorem řešení se stává příběh Ananiáše a Safiry ve Skutcích apoštolských (Sk 5, 1-11), který je, jak vidíme často ve středověkých pramenech, podnětem stálého navracení se k příkladu prvotní církve. Náprava je chápána jako návrat k původním počátkům církve: Je možná prostřednictvím zlepšení (reformy) vlastního života.<sup>13</sup> Každá generace musí odpovědět na otázky, které novým generacím umožní vytvořit si vlastní budoucnost. Krizové momenty podněcují intelektuální námahu, jíž člověk čelí zániku specifických forem daného období nebo vyprázdňení jejich smyslu. Jestliže hledáme společnou bázi krizí křesťanské existence, můžeme ji vždy převést na jeden společný jmenovatel: v rovině osobní je jím změna zakotvená v konfrontaci svobody člověka s Božím záměrem vloženým do stvoření člověka (dynamika stvoření člověka k obrazu a podobnosti), v rovině společenské je jím vztah mezi pozemskou a dovršenou podobou církve. Jak prožívat v křesťanském životě hledání oné formy života zde na zemi, aby obsahovala naději a ujištění života dovršeného, se stává základní *krizovou situací*, v níž změna formy (*reformare*) je klíčovým momentem rozhodování.<sup>14</sup> Konfrontace s židovstvím, vyvolaná otázkou, zda zaslíbený Mesiáš již přišel nebo ne, vedla k tomu, že se křesťanství vymanilo z područí judaismu a nestalo se židovskou sektou, ale novým světovým náboženstvím. Z tohoto hlediska můžeme považovat za jeden z prvních plodů bytostné schopnosti se reformovat vzdání se soboty jako svátečního dne a přijetí neděle jako symbolu nové epochy, *osmého dne*, „sjednocení pozemské a nebeské skutečnosti pod jedinou hlavu“ (Ef 1, 10), Krista. Konfrontace s vypjatými apokalyptickými očekáváními 1. století po Kr. a křesťanského očekávání druhého příchodu církve vedlo k vypracování první křesťanské teologie definované jako vznešené poznání Krista, které je zkušeností jeho utrpení, smrti a vzkříšení. Církev je zde představena jako *sloup a pevná*

<sup>11</sup> „Μετανοείτε, ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν“ (Mt 3, 2) [„Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino“ /CEI 2008/].

<sup>12</sup> Srv. BEHM, J.: „μεταμορφώω“ In: KITTEL, G.: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1942, s. 765 – 767.

<sup>13</sup> HELMRATH, J.: *Das Basler Konzil, 1431 – 1449. Forschungsstand und Probleme*, Böhlau, Köln, 1987, s. 327.

<sup>14</sup> Srv. MCBRIEN, R.: *Être catholique*, I, Le Centurion – Novalis, Paris – Ottawa, 1984, s. 17 – 35.

*opora víry*<sup>15</sup>. Nová forma je dána příkazem setkávat se při pravidelném *slavení eucharistie* („To číňte na mou památku“ /1Kor 11, 24/;) a toto setkávání je doprovázeno mnoha praktickými radami, jak se křesťan má vypořádávat s kulturním prostředím své doby (nošení závoje, vztah muže a ženy, dlouhé vlasy mužů, hašteřivost mezi křesťany, zlozvyky v sociální komunikaci). Ezoterické poznávání nadpřirozených věcí (gnóze) je odmítnuto silou rozlišování, kdy pravda je doprovázena křesťanskou praxí, která člověka více připodobňuje Kristu: „Mějte v sobě to smýšlení, jaké měl Kristus Ježíš“ (Flp 2, 5). Eucharistie je základem křesťanského společenství v konfrontaci se strachem ze smrti. Křesťan překonává v době masivního pronásledování křesťanů napětí mezi utrpením a vzkříšením účastí na slavení božských tajemství v liturgii, svátostech. Ideální forma života křesťana je mučedník, který v jistotě paruzie obětuje spolu s Kristem svůj život pro život věčný. Z eucharistie se rodí axioma smysluplnosti radikálního vzdání se či ztráty pozemského putování: „Krev mučedníků je semenem nových křesťanů.“<sup>16</sup> Uctívání světa jako modly, jeho faktické zbožštění je z hlediska křesťana *nonsense*. Ale existuje i pozitivní křesťanská gnóze, která vstupuje do světa takovým způsobem, že jej chce proměnit. „Křesťané jsou pro svět tím, čím je pro tělo duše.“<sup>17</sup> Je to možné jen za předpokladu, kdy se sice „křesťané od ostatních lidí neliší ani bydlištěm, ani mluvou, ani způsobem života“ ale zároveň „žijí ve své vlasti, ale jakoby cizinci, účastní se všeho jako občané a všechno snášejí jakoby cizinci, každá země je jejich vlastní a každá vlast je cizinou“<sup>18</sup>. Mnišství jako radikální laické hnutí spolu s mučednictvím se stávají v prvních čtyřech staletích církve základním kritickým hlasem, utvářejícím formu běžného křesťanského života. A zůstanou jím i v dalších obdobích. Prostřednictvím západního mnišství výraz *reformatio* nabývá na váze. V 6. století se stal sv. Benedikt reformátorem, mnišství nezaložil, ale reformoval. Podobně Benedikt Aniánský († 821), celá clunyjská reforma a prosazení institutu *pax Dei* a *treuga Dei*, hirsauská reforma, cisterciácká reforma a konečně vznik žebravých řádů nebyly jen pokusy o obnovu a oživení mnišského života, nýbrž i o reformu celého křesťanstva a samotného křesťanství. Tato reformní hnutí se rozšířila vně mnišství a měla mocný vliv na laická hnutí. Křesťanství se ztotožňuje s nárokem být *duší světa*, být kvasem, který proměňováním světa přivádí svět do věčného Božího království, do nebeské liturgie.

Druhý reformní proud je plodem Konstantinova míru (*pax constantiniana*). Křesťané vycházejí z doby pronásledování a vstupují do dějin skrze skutky spra-

<sup>15</sup> Srv. 1Tim 3, 14-15.

<sup>16</sup> [Sanguis martyrum semen Christianorum]; TERTULLIÁN, *Apolologie*, 50,13: CCL 1,171

<sup>17</sup> *List Diognetovi*, 5 – 6 (BIHLMAYE, K. – FUNK, F. X.: *Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief*, Mohr, Tübingen, 1924, s. 317 – 321) [*Lettera a Diogneto*, 5 – 6].

<sup>18</sup> *Tamtéž*.



vedlnosti, milosrdné lásky, pokoje, nadvlády stvořeného světa ve prospěch lidského života. Ty se prosazují pomocí *Corpus iuris civilis*. Život v relativním míru a prosperitě staví do krize dosavadní formu života církve a klade otázku, jak ve většinově křesťanské společnosti může být působení církve duchovně plodné. Církev a svět jsou v křesťanském impériu ztotožnění. Garantem je císař, vládce, panovník skrze své zákonodárství a proto církev svoji reformní sílu přijímá z politické moci a překonávání dogmatických krizí místními sněmy a ekumenickými koncily. Ambicí reformy je vytvoření křesťanské civilizace, kdy symfonie církve a státu vtiskuje společnosti křesťanský ráz. Křesťanství se ztotožňuje s nárokem *dát duši světu*, totiž učinit pozemské putování sestupováním Božího království na tento svět. V extrémní podobě cízaropapismus jako splynutí Božího království s institucemi státu pod absolutní mocí císaře pramenil z nadšení Byzantinců „vybudovat zde na zemi živou ikonu Boží vlády v nebi“<sup>19</sup>.

Doba stěhování národů a rozpadání antických struktur vedly k tomu, že skrze evropskou síť klášterů a instituci papežství byly vnášeny reformy do života společenství národů nejdříve prostřednictvím misijní činnosti, později inkulturací evangelia, výchovou a univerzalistickými nároky.<sup>20</sup> V důsledku rozdělení kláštera a univerzity byly vytvářeny nové instituce uvnitř církve. Křesťanská *christianitas* začala čerpat svoji sílu ze dvou různých, vzájemně oddělených zdrojů: z evangelia (v kláštorech) a racionální spekulace (univerzita). Změny se odehrávaly reformou těchto institucí. Ve stálé reformě sebe sama nachází církev svojí dvojí identitu: stává se duchovní mocí, která je garantem uspořádání sekulární moci a její duchovní obnovy, a je prorockým hlasem přicházejícího věku Ducha Svatého, který vstupuje do lidských dějin. Svět žije v církvi, a ten, kdo dává duši církvi, určuje i podobu sekulární společnosti. Papež Alexandr III. poprvé vnáší požadavek *nápravy církve v hlavě a údech* (*emendatio ecclesiae in capite et in membris*<sup>21</sup>) způsobené excesy v praxi středové církve, papež Innocenc III. odůvodňuje svolání Lateránského koncilu (1215) požadavkem *nápravy univerzální církve* (*reformatio universalis ecclesiae*<sup>22</sup>). Výraz sám převzaly četné následující reformní koncily, především kostnický (1414 – 1418) a basilejský koncil (1431 – 1445). Španělský teolog Juan de Segovia definoval reformu jako nápravu mravů, která vykořeňuje zlořády (*correctio morum pro extirpatione vitiorum*), a zároveň jako prostředek

<sup>19</sup> WARE, T.: *The Orthodox Church*, Penguin Books, New York, 1980, s. 50.

<sup>20</sup> WALLACE, G. P.: *The long European Reformation. Religion, political conflict, and the search for Conformity, 1350 – 1750*, Palgrave, Hampshire, 2012, s. 14 – 15. 18 – 21.

<sup>21</sup> Dopis z 29. října 1170 (PL 2000,743).

<sup>22</sup> PL 216,824.

pokroku ctností, který posiluje vzrůst Boží milosti (*sanctarum profectus /.../ virtutum pro carismatum incremento*)<sup>23</sup>.

Pojem *reformatio* se stále zřetelněji spojoval s obnovnými proudy usilujícími o reformu mnišských řádů a klášterů. Předlohou a měřítkem se stal idealizovaný obraz prvotní církve a řeholní pravidla v jejich původní přísnonosti.<sup>24</sup> Nově vznikající řády navíc (františkáni, dominikáni, karmelitáni, reformovaní benediktýni a augustiniani) vytvářely nové vzorce křesťanského životního stylu založené na svobodném rozhodnutí ke zvnitřnění života, zřeknutí se světa, na proměně svého vztahu k teologii a poznání, na zálibě v osobní modlitbě a meditaci.<sup>25</sup> Tyto formy zbožnosti vyústily nakonec v *devotio moderna*, jejíž kořeny můžeme hledat i v českých zemích. Dohromady tvořily jednotlivé paralelní proudy pozdně středověké mentality. Můžeme je nahlížet jako jednotlivé hlasy, *tonus rectus* teprve hledající novou harmonii celku.<sup>26</sup> Spolu s touto vnitřní reformou je v sekulární společnosti (především ve městech, které nabývají stále větší autonomie) rozvíjena myšlenka nápravy společnosti kodifikací nových zákonů s cílem překonávat konflikty a zlořády právními změnami. Tak například ve Florencii byly tyto pravidelné právní změny od počátku 13. století nazývány *reformagioni*. Změny zde nabývaly trvalého rázu.<sup>27</sup> Zde se rodí povědomí nutnosti stálé reformy reagující na změny, které do společnosti přichází. Tak například později Landfrýd Fridricha III. Habsburského († 1493) z roku 1442 byl nazván jeho současníky jako *Reformatio Friderici*, jímž specifikoval užívání *faida*. Landfrýdní hnutí se v českých zemích velmi rozšířilo v interregnu 1440 – 1453<sup>28</sup>, usilovalo o obecné dobro (*bonum commune*) v situaci rozdělení Českého království do tří mocenských bloků, které měly náboženský kontext, ale především sdílené politické cíle

<sup>23</sup> MACHILEK, F.: Kirchliche reformen des 14./15. Jahrhunderts. In: EBERHARD, W. – MACHILEK, F., (ed.): *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, Böhlau, Köln Weimar Wien, 2006, s. 13 (k celé problematice sv. LANDI, A.: *Concilio e Papato nel Rinascimento (1449 – 1516). Un problema irrisolto*, Claudiana, Torino, 1997).

<sup>24</sup> HELMRATH, J.: Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter. In: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 11 (1992), s. 41 – 70 (zde s. 48).

<sup>25</sup> HAMM, B.: Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung: Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 74 (1977), s. 464 – 497.

<sup>26</sup> ELM, K.: Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick. In: ELM, B., (ed.): *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Duncker & Humblot, Berlin 1989, s. 3 – 19 (zde s. 16 – 17) [(Ordensstudien VI = Berliner historische Studien 14)].

<sup>27</sup> RUBINSTEIN, N.: „Reformation“ und Ordensreform in italienischen Stadtrepubliken und Signorien. In: ELM, B., (ed.): *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1989, s. 521 – 538 (zde 523 – 525).

<sup>28</sup> HLEDÍKOVÁ, Z. – JANÁK, J. – DOBEŠ, J.: *Dějiny správy v českých zemích. Od počátku státu po současnost*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 2005, s. 56.

postupného utváření stavovského systému.<sup>29</sup> Stále zřetelnější tendence provést reformu církve světskou mocí vyvrcholila v katolickém pojmání reformy v přesvědčení, že reforma církve se podobá reformě světských institucí založených na nejvyšší autoritě, která může používat i represivní způsoby k dosažení cíle. Již tzv. *Libellus ad Leonem X*, totiž návrh dvou kamaldulských mnichů Paola Giustinianiho a Vincenza Quiriniiho osobně přednesený papeži Lvu X. v roce 1513, je pro pochopení dějin 16. století a *tridentského paradigmatu* důležitý. Oba přátelé od mládí v sobě pěstovali mimořádnou citlivost k otázce individuální spásy a nacházeli v modlitbě a meditaci útočiště před dramatickými politickými událostmi své doby. Návrh směřovali k nově zvolenému papeži, kterému svěřili (i na základě svých zkušeností) všechny své sny o reformě náboženského života, sjednocení s křesťanským Východem a konverzi židů a muslimů. Důvěřovali jeho autoritě, která měla být prosazována všude na světě silou práva. Podobně i dokument komise kardinálů jmenovaných papežem Pavlem III. ve zprávě o zlořádech a korupci v církvi (*Consilium de emendanda Ecclesia*, 1537) je výmluvným dobovým svědectvím o velké důvěře v možnou reformu právně vymahatelnou „ze shora“, od nejvyšší hlavy církve. Úsilí papežů té doby směřovalo k vytvoření nového typu duchovní svrchovanosti, která se již nezakládala na teritoriálním principu, běžném v legislativě suverénních států, ale která se prosazovala jako paralelní duchovní pravomoc, kterou později teoreticky rozpracoval kardinál Robert Bellarmin a Luis Suarez v učení o nepřímé moci církve ve světských záležitostech (*potestas indirecta Ecclesiae*).<sup>30</sup>

Podobně Lutherův přístup k bližšímu určení vztahu civilní společnosti k reformám církve byl přísně teologický. I když nebyl přednostně politickým myslitelem, zanechal však přesto nepominutelnou stopu.<sup>31</sup> Postupoval tím způsobem, že chtěl soustředit vnitřní reformu církve výlučně na církev samotnou. „Jsou věci, o kterých je na místě hovořit rozdílně podle toho, zda je posuzujeme nábožensky či politicky.“<sup>32</sup> Upřesnění této zásada zaznívá v jiném Lutherově výro-

<sup>29</sup> Jednalo se u uskopení konzervativní kališnické a katolické šlechty v čele Menhartem z Hradce, která spojovala starobylé panské rody, nižší katolickou šlechtu, Pražský hrad a mistry převážně utrakvistické univerzity, jež spojovala stejná interpretace *kompaktát*; dále kališnická nižší šlechta a královská města formovaná v husitském duchu, jež měla své zázemí především ve východních Čechách a v Praze v čele se zvoleným pražským arcibiskupem Janem Rokycanou; blok radikálních husitů zvaných táborité, kteří usilovali o vlastní politický program sociální revoluce překračující rámec *kompaktát* (srv. ČORNEJ, P.: *Království dvojího lidu*, In: CERMANOVÁ, P. – NOVOTNÝ, R. – SOUKUP, P.: *Husitské století*, Lidové noviny, Praha, 2014, s. 553).

<sup>30</sup> SRV. BELLINI, P.: *Per una sistemazione canonistica delle relazioni tra diritto della Chiesa e diritto dello Stato. Condizioni e limiti di contributo da parte della dottrina statualistica*, L. Pellegrini, Cosenza, 2006, s. 193 – 194.

<sup>31</sup> SRV. WERNISCH, M.: *Politické myšlení evropské reformace*, Vyšehrad, Praha, 2011, s. 33.

<sup>32</sup> LUTHER, M.: *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (*Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe*, 40/1, s. 176).

ku: „Při veškerém církevním vyučování je třeba bedlivě dbát na to, která část se vztahuje k životu ve vlastním slova smyslu duchovnímu, která k občanskému a která k politickému.“<sup>33</sup> V napětí pozdního středověku mezi *impéria a sacerdotia* formuluje Luther reformní úsilí ve své teorii *dvou říší*.<sup>34</sup> Protestantská reforma se stává protikladem nároku dvojediné svrchovanosti papežství a při správě časných záležitostí akceptuje nároky na suverenitu národních států a připouští jejich autoritu v náboženských věcech z titulu vrchnostenského pojetí tohoto vztahu, odůvodněného zvykem zastupovat církve a její zájmy ve světských záležitostech před soudem laikem (*advocatio ecclesiae*). Tato pravomoc se zvláště uplatňovala při správě církevního jmění.<sup>35</sup>

Tato důvěra v právo, která umožňuje reformu církve, je typická pro ovzduší připravované renesancí a vedoucí k reformaci. Reformátoři byli rozhodnutí osvobodit evangelium od toho, co pokládali za zbytky pohanství a pověřivého věštění; chtěli, aby se kázalo o spáse dosažitelné pouze osobním obrácením ke Kristu. Samozřejmě že biblická tradice říká, že vše, co Bůh stvořil, je dobré, ale padlé lidstvo je osudově nakloněno k modloslužbě. Systém svátostí musel být zjednodušen, a dokonce i manželství bylo připsáno „světu“ a ne plně svátostným prostředkům milosti.<sup>36</sup> Těsné svazky mezi spásou a stvořením, typické pro katolické a ortodoxní křesťanství, byly uvolněny (přestože někteří jednotliví dědici reformace si zachovali silné vědomí o jejich jednotě).<sup>37</sup> Reformní teologie v posledku závisí na dvou pólech: na Bohu Spasiteli a na spaseném člověku, který přijímá milost pouze prostřednictvím Kristovy smrti a vírou v evangelium. Svět je stvořený Bohem a tudíž dobrý, ale nemá místo v podstatném dramatu spásy skrze milost a víru. Podle klasické kritiky reformace vycházejí základní chyby katolicismu právě z toho, že vtahuje svět do procesu milosti a spásy, a tak nikdy zcela neuniká modloslužbě. To se prokazuje dvěma způsoby: praktikováním a oceňováním „přirozené teologie“ s její závislosti na lidském rozumu (který je podle klasického reformního názoru neschopen jakéhokoli plodného kroku směrem k Bohu) a podporováním svátostného pohledu na svět, který je (podle kritiky) kompromisem, uzavřeným se zbytky nepokřtěného pohanství. K evangelické teologii přistoupil i další moderní předpoklad: je to všudypřítomná domněnka, že hlavní perspektivou pro pochopení Bible jsou dějiny: podstatným tématem Bible

<sup>33</sup> LUTHER, M.: *Tischreden*, 2, 400 (WA 2, s. 400 /Nr. 2273; lat./).

<sup>34</sup> WA 11, s. 251.

<sup>35</sup> WA 11, s. 247.

<sup>36</sup> Třicet tři článků anglikánské církve je v tomto ohledu „protestantských“, ale její bohoslužba při uzavírání sňatku má jasně „katolické“ rysy.

<sup>37</sup> Například Henry Vaughan a Thomas Traherne: sv. DOWELL, G.: *Enjoying the World: the Rediscovery of Thomas Traherne*, Mowbay, London, 1990.

je spása a jejím nejvlastnějším dějištěm jsou *dějiny spásy*. Přirozený svět si žije jiným, svým vlastním způsobem. Proto protestantské myšlenky podle Roberta Murraye opomíjí ideál řádu Božího stvoření projeveného jak v celém kosmu, tak v pozemské přírodě; pokoj a spravedlnost v lidských vztazích, mezi národy, částmi společnosti i jednotlivci, a opět i mezi lidmi a zvířaty; správné smýšlení (moudrost) a správné uctívání.<sup>38</sup> Oba dva řády v katolické vizi spásy se setkávají ve vidění světa, který směřuje již nyní k proměně a zbožštění. Proto ani hřích, ani spása nejsou záležitostmi pouze mezi jednotlivcem a Bohem; hřích způsobuje odcizení od naší přirozenosti, která nás spojuje s ostatními Božími tvory, zatímco spása způsobuje naše opětovné včlenění do širšího řádu a harmonie, která prostupuje celý kosmos a politické uspořádání.

## 2. První „česká reformace“

Pojem *první česká reformace* vyvolává otázku, jak přistoupit k otázce kontinuity a diskontinuity mezi pozdně středověkými reformami církve, teologie a zbožnosti a mezi reformními hnutími odvolávajícími se na Martina Luthera<sup>39</sup>. Takto ji formuloval například v roce 2004 Peter Wallace titulem své knihy *Dlouhá evropská reformace 1350 – 1750*<sup>40</sup>. Je rovněž přítomná v subtilním užívání pojmu *reformace* v plurálu<sup>41</sup>. V českém kulturním okruhu je nesena otázkou, zda česká reformace označující svébytný reformační proud pozdního středověku a raného novověku zformovaný v Českém království zahrnující *husitství* a z něj vzešlou *utrakvistickou církev a jednotu bratrskou* měla své předchůdce. Již Augustin Zitte v roce 1786 hovoří o Konrádu Stěknovi, Janu Milíči z Kroměříže a Matějovi z Janova jako o předchůdcích Jana Husa.<sup>42</sup> Byla to autorita otce českého dějepisu Františka Palackého, která koncept husitství jako vrcholu českých dějin založila

<sup>38</sup> MURRAY, R.: *The cosmic covenant. Biblical themes of justice, peace and the integrity of creation*, Sheed & Ward, London, 1992, s. 163 – 165.

<sup>39</sup> HAMM, B.: Einheit und Vielfalt der Reformation – oder was die Reformation zur Reformation machte. In: HAMM, B. – MOELLER, B. – WENDEBOURG, D., (ed.): *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, s. 57 – 127.

<sup>40</sup> WALLACE, P.: *The long European reformation. Religion, political conflict, and the search for conformity, 1350 – 1750*, Palgrave – MacMillan, Basingstoke, 2004 (trad. it. *La lunga età della Riforma*, Il mulino, Bologna 2006).

<sup>41</sup> RUBLACK, U.: *Reformation Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

<sup>42</sup> ZITTE, A.: *Kurze Lebensbeschreibungen berühmter Männer Böhmens : Lebensbeschreibungen der drey ausgezeichnetsten Vorläufer des berühmten M. Johannes Hus von Hussinecz, benanntlich: des Konrad Stiekna, Johannes Milicz und Mathias von Janow; nebst einer kurzen Uebersicht der böhmischen Religionsgeschichte bis auf seine Zeit*, Wolfgang Gerle, Prag, 1786.

na myšlenku Husových předchůdců.<sup>43</sup> Myslí se tím rakouský augustinián a kazatel Konrád Waldhauser († 1369) působící v Praze<sup>44</sup>, dále Jan Milíč z Kroměříže († 1374 v Avignonu), původně notář české královské kanceláře, později populární pražský kazatel kritizující bohatství, přehnané obřadnictví, formalismus církve i laické společnosti a nutnost aktivního boje proti Antikristu<sup>45</sup>, Matěj z Janova († 1393) kazatel, církevní reformátor a spisovatel, který propagoval časté přijímání eucharistie a přispěl k formování přijímání laiků z kalicha<sup>46</sup>. Můžeme k nim přiřadit doktora teologie a mistra svobodných umění Vojtěcha Raňkův z Ježova († 1388 v Praze), slezského dominikána působícího v Praze Jindřicha z Bitterfeldu († 1406?), který přispěl ke zrušení zákazu častého přijímání pražskou synodou v roce 1391, přívržence Jana Viklefa a předchůdce Husova v Betlémské kapli Štěpána z Kolína († 1406), Matouše z Krakova († 1410), který v roce 1380 Prahu opustil, avšak svým spisem *Dialogus rationis et consciencie de communione sive de celebratione misse* (1388) vstoupil do české diskuze ohledně přijímání eucharistie<sup>47</sup> a konečně i prvního česky píšícího laické teologa a tvůrce české teologické terminologie Tomáše Štítného ze Štítného († 1401?)<sup>48</sup>. Jako první tuto příčinnou souvislost mezi Husem a jeho předchůdci odmítl katolický historik Jan Sedlák.<sup>49</sup> Pozitivističtí historikové hovoří o *organické souvislosti*<sup>50</sup> nebo o *organickém splynutí dvojího proudu* tradice českých reformních kazatelů a pražských mistrů, kteří převzali Wyclifovo učení.<sup>51</sup> František Šmahel, velkou autoritu požívající odbor-

<sup>43</sup> Protože nemohl pod svým jménem svůj příspěvek publikovat kvůli zásahu cenzury, podařilo se jej vydat v Lipsku v roce 1846 pod jménem jeho přítele Jana Petra Jórdana (*Die Vorläufer des Husitentums in Böhmen*, Ernst Keil & Comp., Leipzig, 1846).

<sup>44</sup> BARTOŠ, F. M.: Konrád Waldhauser a ohlas jeho díla u nás. In: *Knihy a zápisy*, Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, Praha, 1948, s. 40 – 44; NECHUTOVÁ, J.: Raně reformní prvky v „Apologii“ Konráda Waldhausera. In: ČEŠKA, J., (ed.): *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, řada archeologicko-klasická (E)*, 29/25 (1980), s. 241 – 248.

<sup>45</sup> Antikrist je ten, kdo mlčí ke zlořádům církve: „Quis est Antychristus? Et respondit: ‚Antychristi multi sunt [I Io 2, 18], et qui solvit et negat Christum, Antichristus est.‘ ‚Et qualiter alii negant eum?‘ ‚Cum tacent et non audent et eius veritatem coram hominibus confiteri, qui veritatem et iusticiam dei detinent.“ (KYBAL, V., (ed.): *Milicii Libellus de Antichristo*. In: *Matěje z Janova, Mistra parížského. Regulae Veteris et Novi Testamenti*, Wagner, Inšpruk, 1911, s. 376 – 377).

<sup>46</sup> Teologem přijímání z kalicha je husitský teolog, přítel a spolužák Husův Jakoubek ze Stříbra († 1429) (více srv. KRMÍČKOVÁ, H.: *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*, Masarykova univerzita, Brno, 1997, s. 86 – 119).

<sup>47</sup> K celé této problematice srv. NECHUTOVÁ, J.: *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*, Vyšehrad, Praha 2000, s. 200 – 212; KRMÍČKOVÁ, H., aj.: *Pro defensa veritatis evangelice*, Masarykova univerzita, Brno, 2015, s. 70 – 30.

<sup>48</sup> KARCZUBOVÁ, L.: *La teologia di Tomáš Štítný, teologo boemo del XIV secolo. Uno studio storico-analitico delle sue opere teologiche*, Pontificia Università Gregoriana. Facoltà di teologia, Roma, 2011.

<sup>49</sup> SEDLÁK, J.: *M. Jan Hus*, Dědictví sv. Prokopa, Praha, 1915, s. 369 – 370.

<sup>50</sup> NOVOTNÝ, V.: *Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století. Část 1, Do Husa*, J. Otto, Praha, 1915, s. 4.

<sup>51</sup> BARTOŠ, M.: *Co víme o Husovi nového*, Pokrok, Praha, 1946, s. 39.



ník na Jana Husa, hovoří dokonce o *mýtu Husových předchůdců*<sup>52</sup>, protože dosavadní husovské studie upozorňují na absenci přímých citací odkazujících na jeho předchůdce. Proto se zdá, že Hus s nimi sdílel témata reformy církve a především důraz na přijímání eucharistie. Oslabování interpretace vlivu domácí reformní tradice na vlastní domácí tradice je často neseno přesvědčením o rozhodujícím vlivu učení Jana Wyclifa na Husa jako o zásadním bodu obratu, který způsobil až určité odseknutí se od domácí tradice.<sup>53</sup> Na počátku této interpretace stojí rakouský liberální historik Johannes Loserth.<sup>54</sup> Obě tyto vyhocené koncepce jsou zjednodušující.<sup>55</sup> Diskuze celá však vyvolala potřebu přistoupit ke vztahu kořenů a průběhu české reformace zcela jinak. Příkladem může být Vlastimil Kybal, který chtěl ukázat propojenost Husa a Viklefa jako součást tomistického diskurzu té doby.<sup>56</sup> Tento přístup pak rozvíjeli autoři, kteří se pokoušeli postavit základy rehabilitace Jana Husa v katolické církvi, aniž by byli schopni říci, jak lze hovořit o Husovi jako tomistovi nebo katolíkovi.<sup>57</sup>

Když se Zdeňka Hledíková pokouší o zobecnění pohledu na *první českou reformaci*, neopomene zdůraznit fungující systém dohledacích institucí a mnoha písemných svědectví o postihu nešvarů a zlořádů v církvi a společnosti. Vysvětlení nachází v širším církevně-politickém kontextu, v kterém se *první česká reformace* nacházela. České země se nacházely na hospodářské, politické a církevní periferii středověkého světa. Reformní impulzy se zde dostávaly se značným zpožděním. České země se však velmi rychle vyrovnávaly se stavem západní a jižní Evropy. Tato rychlost však v sobě skrývala i rizika, ne nepodobná situaci nábožensky horlivého neofyty, který není schopen mít potřebný odstup, jímž by usměrňoval a korigoval svůj náboženský entuziasmus.<sup>58</sup>

Především je třeba vzít do úvahy, že rozsah zemí Koruny české se zvětšoval. Využívající úpadku středověkého Německa a bojů o císařskou korunu, rozšířili

<sup>52</sup> ŠMAHEL, F.: *Jan Hus. Život a dílo*, Argo, Praha, 2013, s. 262 – 263.

<sup>53</sup> MARIN, O.: *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois, années 1360 – 1419*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2005, s. 12 – 14.

<sup>54</sup> LOSERTH, J.: *Hus und Wiclif. Zur Genesis der husitischen Lehre*, F. Tempsky, Prag, 1884.

<sup>55</sup> SRV. DEKARLI, M.: „Antiqui,“ „moderni,“ „universaliste,“ „nominales“: Jan Hus a pražská univerzitní tradice mezi roky 1366 až 1409. In: *Theologická revue. Čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze*, 87/1 (2016), s. 62 – 101 (zde s. 64 – 77).

<sup>56</sup> KYBAL, M.: *M. Jan Hus. Život a učení. Díl 2, Část 2*, Jan Laichter, Praha, 1926, s. 101 – 102.

<sup>57</sup> VOOUGHT, P. DE.: *L'hérésie de Jean Huss*, Bureaux de la revue bibliotheque de l'université, Louvain 1975, s. 877 – 894; SRV. CHADIMA, M.: *Mistr Jan Hus. Člověk, teolog, mučedník*, Česká biblická společnost, Praha, 2014; POSPÍŠIL, C. V.: *Husovská dilemata*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2015.

<sup>58</sup> HLEDÍKOVÁ, Z.: Církev v českých zemích na přelomu 14. a 15. století. In: DRDA, M. – HOLEČEK, F. – VYBÍRAL, Z., (ed.): *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská univerzita Řím, 15. – 18. prosince 1999*, Albis international, Ústí nad Labem, 2001, s. 35 – 58 (zde s. 58).

poslední králové přemyslovské dynastie v rámci říše svůj vliv. Přemysl Otakar II. (1253 – 1278) získal babenberské dědictví v alpských končinách a stal se zakladatelem nynějšího Rakouska. Rakouskými zeměmi se dostal do přímého kontaktu s Itálií a tato okolnost měla svůj význam v kulturním vývoji Čech. Povzbuzen těmito úspěchy vztáhl ruku, aby uchopil císařskou korunu, ale v bitvě se svým soupeřem Rudolfem Habsburským přišel o život. Počiny Rudolfa v Rakousku se staly základnou vzestupu habsburské dynastie.

Jeho syn Václav II. (1271 – 1305), nejbohatší král v Evropě díky bohatým stříbrným dolům, jež se objevily v Čechách, se pokusil o štěstí na východě, a podařilo se mu spojit Polsko s Čechami. Uhry mu nabídly korunu. Ve střední Evropě povstával nový mocný politický útvar s centrem v Praze. Předčasná smrt Václava II. a zavraždění jeho syna Václava III. (1306), posledního Přemyslovce, zničilo všechny tyto velké naděje.

Uskutečnit sen Přemyslovců bylo vyhrazeno Karlu IV. (1316 – 1378) z lucemburské dynastie. Jako římský císař a český král udělal Karel IV. Prahu hlavním městem říše, nezávislou metropolí a sídlem první univerzity založené ve střední Evropě (1348). Když bylo sídlo římského krále a císaře přeneseno do Prahy, stala se dějištěm evropských událostí. Čechy se povznesly v politickém a kulturním životě k neobyčejné výši. Tento zlatý věk však neměl trvání. V patách tomuto rozmachu šla národní, náboženská a sociální krize a ponořila zemi do zmatku husitských válek. Češi srdnatě hájili svou vlastní reformaci, již vyhlásil Jan Hus, proti armádám křížáků, a získali nehynoucí vojenskou pověst, ale úspěchy zlatého věku se za krize do velké míry ztratily. Marně žádali jejich umírnění reformátoři, aby papež uznal ústupky, jež jim povolil basilejský koncil (1433). Ač udělali Češi pozoruhodný pokrok na poli kulturním, byli nadále sužováni náboženskými spory a krizí.

Z hlediska uspořádání církevních záležitostí země Koruny české patřily koncem 14. století do pražské církevní provincie, slezské knížectví do Vratislavi a polského Hnězda, Lužice k míšeňskému biskupství a ostatní léna do Bamberku a Řezna. Pražský arcibiskup zde vystupoval jako papežský legát a tím zajišťoval komunikaci mezi českým královstvím jako politickou entitou a jednotlivými církevními provinciemi.<sup>59</sup> S tím je spojen vývoj církevní správy založený na tehdy moderním systému oficií (*officium*), ne toliko na obročí (*beneficium ecclesiasticum*) nebo delegaci (*delegatio*).<sup>60</sup> Zatímco systém obročí vycházel z lenního po-

<sup>59</sup> HLEDÍKOVÁ, Z.: Die Prager Erzbischöfe als ständige päpstliche Legaten. Ein Beitrag zur Kirchenpolitik Karls IV. In: SCHWAIGER, G. – STABER, J., (ed.): *Regensburg und Böhmen. Festschrift zur Tausendjahrfeier des Regierungsantrittes Bischof Wolfgangs von Regensburg und die Errichtung des Bistums Prag*, Verein für Regensburger Bistums-geschichte, Regensburg, 1972, s. 221 – 256 (zde s. 221).

<sup>60</sup> HLEDÍKOVÁ, Z.: Vyvrcholení církevní správního vývoje Čech v době Jana z Jenštejna. In: HLEDÍKOVÁ, Z.: *Svět české středověké církve*, Argo, Praha, 2010, s. 329 – 349.



stavení (statek je propůjčen, aby vykonával úřední a správní povinnosti), a delegace z právního přenesení pravomoci nebo z jmenování delegáta k jednotlivému případu, převládal v českých zemích systém úřadů v kanonicko-právním smyslu. Spočíval v trvalém zřízení instituce, vybavené odpovídajícími oprávněními, jejímž účelem byl výkon celé nebo části ordinářovy jurisdikce. Držitel úřadu byl fakticky stále závislý na držiteli moci a to ustanovením a odvoláním. Vystupuje jako zástupce a ve jménu držitele moci. V praxi tento postup znamenal široké rozšíření písemného jednání s možností stálé kontroly. Tím samozřejmě byla moc centralizována. Nejčastějším zdrojem napětí a sporů se tedy stávaly střety mezi těmi, kdo byli pro určité záležitosti delegováni, a těmi, kteří zastávali oficialát, totiž vysoké a specializované odbornosti. To, že v českých zemích byla církevní správa v 80. letech 14. století arcibiskupem Janem z Jenštejna (1347? – 1400, Řím) fakticky proměněna v systém oficií, tedy v systém tehdy moderní, silně centralizovaný a založený na uplatňování kanonického práva v církevní správě, bylo typické pro jádro zemí Koruny české. Obsah reforem a později husitské revoluce byl v podstatě dán vnitřním obsahem této církevní správy.

Celý tento systém mohl fungovat za předpokladu legitimacy kněžské služby jako podmínky pro udělování svátostí. Samotný biskup se věnoval učitelenskému úřadu jako hlavnímu smyslu udržování celého správního systému církve. V Praze se tato moc oficiálů soustředila do tří oblastí: generální vikariát pro vlastní správní funkce<sup>61</sup>, dále církevní soud pro duchovenstvo i laiky<sup>62</sup> a funkce korektora kléru, který zastával funkci trestního soudce<sup>63</sup>. Tato delegovaná moc biskupa korektorovi kléru byla něčím zcela výjimečným pro české prostředí. Předpokladem pro přerůstání rostoucí kvality křesťanského života do společnosti však byly morální postoje těch, kteří tvoří pozadí uplatňování kanonických norem. Rychlý sled událostí však již nedovoloval celý reformní projekt nápravy církve uskutečnit s následky, které na několik staletí poznamenaly české země. Střety světské moci (krále Václava IV.) s církevní mocí vedly v roce 1393 k mučednické smrti generálního vikáře a zpovědníka královny Jana z Pomuku, jehož mrtvé tělo po tortuře jeho biřici vhodily z Karlova mostu do Vltavy.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> SRV. HLEDÍKOVÁ, Z.: *Úřad generálních vikářů pražského arcibiskupa v době předhusitské. Ze správních dějin pražské arcidiecéze*, Univerzita Karlova, Praha, 1971.

<sup>62</sup> KUBÍČKOVÁ, B.: K počátkům pražského oficialátu, In: *Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy*, 5 (1932), s. 391 – 479.

<sup>63</sup> ADÁMEK, J.: Korektor kléru arcidiecéze pražské jako trestní soudce. In: *Sacri canones servandi sunt. Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII-XV*, Historický ústav AV ČR, Praha, 2008, s. 343 – 351.

<sup>64</sup> Sv. Jan Nepomucký [online] In: Svěťci k nám hovoří; dostupné z: <http://catholica.cz/?id=2382> (cit. 20.5.2017).

Druhým moderním prvkem reformy církve již od 70. let 14. století byly pravidelné synody, které upřesňovaly disciplinární, liturgické a kanonické předpisy a které rovněž reagovaly na vzrůstající projevy zbožnosti české společnosti.<sup>65</sup> Synody byly doprovázeny intenzivní kazatelskou činností, která rovněž podporovala reformní úsilí. Činnost arcijáhnů na venkově dohlížejících na život a disciplínu kněží byla rovněž významným nástrojem reformy církve. Před jakým úkolem tato reforma stála, si můžeme přiblížit srovnáním. V polovině 14. století byla dokončena síť venkovských farností. V českých zemích jich bylo přibližně 2800, přičemž k jednomu farnímu obvodu připadalo přibližně území v rozloze 28 km<sup>2</sup>. Pro srovnání Anglii se uvádí průměrná rozloha 30 km<sup>2</sup>, pro Polsko 50 – 150 km<sup>2</sup>, pro Uhersko 56 km<sup>2</sup>. Při odhadovaném počtu 2,5 miliónu obyvatel pečoval jeden farář v průměru o 850 farníků. Na přelomu 14. a 15. století počet kněží značně vzrostl. Na venkovských farnostech působili nejen vikáři, ale také samostatným beneficiem vybavení oltářníci.<sup>66</sup> U velkých venkovských farností jich bylo mezi 15 – 20, takže na jednoho kněze mohlo připadnout v předvečer husitských bouří v průměru 150 – 250 věřících včetně dětí.<sup>67</sup> Christianizace překonávající dvojvěří, na kterou jednotlivé vrstvy obyvatelstva reagovaly, vnímaly ji a osvojovaly si ji, tak dosáhla svého vrcholu. Tento administrativní tlak na řádný výkon duchovní správy, stále zřetelnější disproporce mezi centry a periferií co do vzdělanosti, početní růst vzdělanosti elity působící v církevních strukturách a institucích díky dlouhodobému působení pražské univerzity působící v Praze od roku 1348 a studiu ve světových centrech, vedl k tomu, že správní systém zaostával za společenskou realitou, která reagovala na změny přinášející hlubší christianizaci jako nárok obecně proklamovaný a právně vymahatelný.<sup>68</sup> Celý tento široký proud obnovy můžeme shrnout pod pojmem *česká devotio moderna*, která tvořila jádro elity obnovy.

Diferencovaný postoj k reformě byl dán postoji, které zastupovaly různé zájmy zemské aristokracie, nižší šlechty a měšťanstva na obecně domácí i zahraniční politickou situaci. Byla to v první řadě snaha krále Václava IV. založit svoji vládu na nižších stupních společnosti a snížit vliv významných rodů. Sesazení Václava IV. z římského trůnu vedlo ke ztrátě přímého vlivu na evropské prostředí

<sup>65</sup> POLC, J. – HLEDÍKOVÁ, Z., (ed.): *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Karolinum, Praha, 2002.

<sup>66</sup> SRV. HRDINA, J. – ZILYNSKÁ, B., (ed.): *Církevní topografie a farní síť pražské církevní provincie v pozdním středověku*, Filosofia, Praha, 2007.

<sup>67</sup> SRV. ŠMAHEL, F.: *Husitská revoluce. 1., Doba vymknutá z kloubů*, Karolinum, Praha, 1995, s. 245; HLEDÍKOVÁ, Z.: *Církev a společnost*. In: HLEDÍKOVÁ, Z.: *Svět české středověké církve*, Argo, Praha, 2010, s. 209 – 201 a s. 223, pozn. 39.

<sup>68</sup> SRV. POLC, J.: *Duchovní proudy v Čechách ve XIV. století*. In: DRDA, M. – HOLEČEK, F. – VYBÍRAL, Z., (ed.): *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská univerzita Řím, 15. – 18. prosince 1999*, Albis international, Ústí nad Labem, 2001, s. 59 – 70.

a k zesílení důrazu domácí politiky. To společně s povahovými rysy krále Václava vedlo k čtenějším konfliktům s královským dvorem a ziskuchtivými dvořany. Ty vyústily v královo dvojí zajetí. Rozhodujícím faktorem pro vnitřní poměry země byly i diferencující postoje k papežskému schizmatu. Zatímco pražský arcibiskup byl jednoznačným zastáncem římského papeže, král a některé mocné vrstvy dopřávaly sluchu vyslancům avignonské obediencie. Tajná vyjednávání krále s francouzskými vyslanci byla jednou z příčin umučení Jana z Pomuku.<sup>69</sup> Nálada, nespokojenost a vyostření české společnosti vůči politickým událostem spojeným s řešením krize, která destabilizovala společnost, byly příčinou stále rostoucí kritiky církve samotné. V roce 1408 se situace vyhroutil, když kardinálové v Římě i Avignonu vypověděli poslušnost Řehoři XII. A Benediktu XIII. Svolaný koncil do Pisy kromě vyřešení schizmatu hypoteticky otvíral možnost českému králi Václavu IV. na císařský trůn. Jeho protivník Ruprecht Falcký se stavěl vůči snahám koncilu právě naopak. „České podpoře pisánského koncilu předcházela bouřlivá a s Husovou věcí bezprostředně propojená příprava. Začala politickými jednáními francouzského a českého dvora a paralelními jednáními mezi pařížskou a pražskou univerzitou. Při prosincové disputaci roku 1409 se čeští mistři přihlásili k rebelujícím kardinálům, zatímco arcibiskup Zbyněk setrval ve věrnosti Řehoři XII. a obdobný postoj zachovali i pražští němečtí mistři. Když pak Hus přenesl postoje českých mistrů do kázání v Betlémské kapli, podnítil tím první zákaz arcibiskupův své kazatelské činnosti.“<sup>70</sup> Západní schizma a dvojpapežství v letech 1378 – 1417 představovalo zvláště kritický bod, který zasahoval do domácího dění, které jednotlivé strany využívaly ve svůj prospěch.

Tyto spory, které vyústily do vydání dekretu kutnohorského omezujícího vliv cizinců na pražské univerzitě vydaného 18. ledna 1409 za vlády Václava IV., vedly k novému uspořádání univerzity – český národ dostal na univerzitě tři hlasy, ostatní národy (saský, bavorský a polský) jeden – a především k posílení vlivu reformní skupiny na univerzitě (Jan Hus, Jeroným Pražský a Jan z Jesenice). Hus byl zvolen 17. října 1409 rektorem a dosáhl tím vrcholu své akademické kariéry. Pro pochopení dalších událostí je třeba vzít do úvahy, že pražská univerzita se stala v letech 1366 – 1409 ohniskem pozdního středověkého nominalismu pařížského ražení, odkud se šířil i do širšího středoevropského prostoru.<sup>71</sup> Byl to právě rostoucí generační spor této starší generace žáků Jindřicha Tottinga z Oyty († 1397) a Konráda ze Soltau († 1407), významných představitelů nominalismu

<sup>69</sup> POLC, J.: *Svatý Jan Nepomucký*, 1, Křesťanská akademie, Řím, 1972, s. 199 – 203, 353 – 358.

<sup>70</sup> HLEDÍKOVÁ, Z.: Církev a společnost. In: HLEDÍKOVÁ, Z.: *Svět české středověké církve*, Argo, Praha, 2010, s. 212.

<sup>71</sup> SRV. MARKOWSKI, M.: Der Aristotelismus an den Artistenfakultäten Mitteleuropas in Späten Mittelalter. In: *Acta mediaevalia*, 15 (2002), s. 159 – 160.

a německého univerzitního národa, s transformovaným realismem Jana Viklefa, jež si osvojili mistři českého univerzitního národa. Odchody některých mistrů do ciziny (Erfurtu, Krakova a Vídně) oslabily nominalistický proud. Již od přelomu 70. a 80. let 14. století můžeme pozorovat rostoucí zájem o filosofické traktáty logiky z anglického prostředí. Ty pak přispěly i ke vzrůstajícímu příklonu k teologickému realismu a Viclefovi. Svatba anglického krále Richarda II. s dcerou Karla IV. Annou Lucemburskou (1382) posílila politické vztahy, ale rovněž i akademickou výměnu a čilou *peregrinatio academica*.<sup>72</sup> Zdá se, že první vlivy Viklefa v Praze lze datovat do začátku nebo poloviny 80. let 14. století (Mikuláš Biceps OP, † 1390/1391).<sup>73</sup> Nositeli realismu se stali Štěpán z Pálče a Stanislav ze Znojma. Byli to právě oni, kdo zprostředkovali Janu Husovi, Jakoubkovi ze Stříbra a Jeronýmu Pražskému Viklefův realismus. Tento ostrý spor o *universalia realia* postupně gradoval do zřetelně se formujících stran zastánců *via antiqua (universalistes)* a *via moderna (nominales)*.<sup>74</sup> K vyostření situace došlo administrativním zásahem ze strany vedení univerzity, které bylo v rukou nominalistů. Ani odsouzení 45 propozic ze strany akademické obce neodradilo přívržence Viklefa (*corpus wyclifasticum*) od další činnosti, zvláště když se jim dostalo podpory od pražského arcibiskupa Zbyňka Zajíce z Házmburka. Čeští mistři navázali čilé styky s lollardy v Anglii a vytvořili alianci s Oxfordem. Rozšiřovali své názory velmi intenzivně, dokonce přeložily Viklefův *Trialog* do staročestiny. Zde je možné vidět počátek toho, co předjímalo *druhou českou reformaci*. Díváme-li se na univerzitní dějiny prizmatem *Dekretu kutnohorského*, zdá se nám, že pražská univerzita byla od svého prvopočátku konfliktním společenstvím, v němž hrály nad filosoficko-teologickými spory prim spory ryze nacionální. Vyhnaní pražští mistři a studenti, působící po roce 1409 na heidelberské, erfurtské, lipské a vídeňské univerzitě, v něm viděli úpadek univerzity a prvopočátek českého kacířství, jež se díky Husovi, Jeronýmovi a jejich stoupencům rozhořelo natolik, že svou silou zcela zničilo celou, kdysi tak kvetoucí zemi. Opuštěna byla idea univerzity jako smíření národů (*Concordia nacionum*), avšak odpor německých mistrů proti pisánskému sněmu vyvolal hněv Václava IV. a celá událost se stala rozbuškou

<sup>72</sup> SRV. VAN DUSSEN, M.: *From England to Bohemia heresy and communication in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2012.

<sup>73</sup> ZEGA, W.: *Filozofia Boga w Quaestiones Sententiarum Mikolaja Bicepsa : krytyka pradów nominalistycznych na Uniwersytecie Praskim w latach osiemdziesiątych XIV wieku*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa – Bydgoszcz, 2002, s. 88 – 101; jiná alternativa datace sr. SCHADEL, D.: A Golden Age of Theology at Prague Prague Sentences Commentaries from 1375 to 1385, the Terminus post quem for Evidence of Wycliffism in Bohemia, in *Acta Universitatis Carolinae. istoria Universitatis Carolinae Pragensis. Příspěvky k dějinám Univerzity Karlovy*, 55/1 (2015 [vyd. 2016]), s. 19 – 40.

<sup>74</sup> SRV. BECK, H. G. – FINK, K. A. – GLAZIK, J. – ISERLOH, E.: *Tra Medioevo e Rinascimento*, 5/2, Jaca Book, Milano, 2002, s. 65 – 78.

pro nesmiřitelný nacionalismus české strany na univerzitě. Opojení z vítězství pak vedlo k dalšímu vyhocení českých mistrů. „Vedle smazání institucionální dohody o smíření národů z oficiálních univerzitních řádů vytvořil poté krátce Jan Hus konstrukt o dominanci české univerzitní tradice v pražském intelektuálním diskursu, jež měla povstat spolu se založením Karlovy koleje. Zcela záměrně zamýšlel vymazat z kolektivní paměti dědictví pražské nominalistické *schola communis*.“<sup>75</sup>

Celková deprese, nejistota a zoufalství společnosti bylo prohlubováno *černou smrtí*, která se v roce 1347 přivalila do Evropy, opakovaně zasáhla i české země v letech 1349, 1357 – 1363, 1369 – 1371, 1380 – 1382 (jedna z nejničivějších), 1403 – 1406 a 1414 – 1415, která měla vliv na radikalizaci husitů.<sup>76</sup> Poslední velká epidemie moru zasáhla české země v letech 1713 – 1715. Je třeba si uvědomit, že společně s tímto kolektivním strachem se v západním křesťanství objevoval vitalismus, který se projevil upřímně prožívaným pokáním průvody flagelantů jako projevů laického hnutí zbožnosti. Ale rovněž rostla společenská potřeba najít obětího beránka, na kterého by bylo možno svalit vinu. Demografický dopad byl jen těžce představitelný, když přijmeme za pravděpodobné, že celkový průměr mrtvých byl přibližně 30% obyvatelstva.<sup>77</sup> S těmito obecnými náladami souvisí i chiliastické a apokalyptické představy, které souvisely s politickými a sociálními otřesy téměř ve všech velkých monarchiích Evropy mezi léty 1372 – 1382: „Anglický král popraven, německý sesazen, francouzský zbaven moci svými vazaly. Burgunsko a Orleáns byly známy vzájemnými vraždami knížat, český král opakovaně vězněn vysokou šlechtou a uherský král vězněn přechodně, švédský navždy vyhnán ze země.“<sup>78</sup> Již v korespondenci Jana Husa s Richardem Wychem se formuje idea otevřeného boje strany Kristovy a Antikrista, který se projevuje u husitských radikálních teologů. Obrazy, jež vycházely z tradice lollardského apokalyptického myšlení, našly úrodnou půdu v Čechách.<sup>79</sup> Reformní program byl shrnut v krátkosti do několika bodů: vzorem života se stává prvotní církev, příklon k biblickým vzorům, následování Krista, boj za jeho pravdu a ochota

<sup>75</sup> “Antiqui,” “moderni,” “universaliste,” “nominales”: Jan Hus a pražská univerzitní tradice mezi roky 1366 až 1409. In: *Theologická revue. Čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze*, 87/1 (2016), s. 101.

<sup>76</sup> Srv. FIALOVÁ, L., aj.: *Dějiny obyvatelstva českých zemí*, Mladá fronta, Praha, 1996, s. 60 – 65.

<sup>77</sup> BULTS, N.: Der Schwarze Tod. Demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347 – 1352: Bilanz der neueren Forschung. In: *Saeculum*, 30 (1979), s. 45 – 67 (zde s. 54).

<sup>78</sup> SEIBT, F.: Die Krise der Frömmigkeit – die Frömmigkeit aus der Krise. Zur Religiosität des späteren Mittelalters. In: EBERHARD, W. – Heimann, D., (ed.): *Mittelalter und Gegenwart. Ausgewählte Aufsätze. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag Ferdinand Seibt*, Jan Thorbecke, Sigmaringen, 1987, s. 235 – 253.

<sup>79</sup> VAN DUSSEN, M.: *From England to Bohemia heresy and communication in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2012, s. 78 – 79.

položít život jako Kristův mučedník, zřeknutí se světského bohatství a příklon k chudobě. Všechny tyto postoje garantovalo apokalyptické vidění současnosti. Pro husitské teology a kazatele byla Apokalypsa ideálním médiem pro radikalizační situace, i pro interpretaci aktuálního dění. Oporou se stává lollardský výklad Apokalypsy, známý jako *Opus arduum valde*. Viklefovův vliv lze doložit v otázkách eschatologie lépe, než jej odvozovat z lidového kacířství a českého reformního hnutí. To tvoří „ideové zázemí, v němž se Hus a jeho spolupracovníci pohybují a jež právě Hus uvádí ve víceméně ucelený systém“<sup>80</sup>.

Vyhrocující se dogmatické otázky Husova učení ohledně *remanenčního učení* a *predestinace* vedly k tomu, že byl Hus obviněn již v roce 1408, což mělo za následek klatbu pražského arcibiskupa Zbyňka, kterou král Václav IV. vymohl zrušit. Při druhé klatbě, kterou nad ním vyslovil papež Jan XXIII. na základě obžaloby Michaela de Causis, se odvolal k budoucímu koncilu a posléze se obrátil ke Kristu, jako nejspravedlnějšímu soudci.<sup>81</sup> Hus se ve svých kázáních radikalizuje, zvláště když cítí podporu řady významných českých a polských šlechticů. Posledním impulzem k vyhrocení situace do otevřeného konfliktu byla mše, kterou Jan Hus sloužil v betlémské kapli v úterý 12. 7. 1412 za tři mladé chlapce, kteří byli popraveni za pobuřování při ohlašování odpustků. Proti všem církevním předpisům Jan Hus nesloužil mši svatou v barvě černé, tedy z formuláře za zemřelé, ale v barvě červené, z formuláře za mučedníky. Po další exkomunikaci a na nátlak Václava IV. Jan Hus opouští Prahu, přesto se do ní tajně vrací. Pražští mistři nejednou iniciovali pouliční demonstrace a zapojili se do protiodpustkové kampaně.<sup>82</sup> Ale oni sami i jejich činnost vyvolávala rozštěpení ve společnosti. Toto rozštěpení se prohloubilo v souvislosti s konáním kostnického koncilu. Zde se však reformní záměry Husovy střetly se způsobem reformy prosazované koncilem.<sup>83</sup> Husité totiž vnášeli svými interpretacemi, co církev je a jak se má reformovat, ještě větší anarchii, kterou v době zmatků shromážděný koncil považoval za velice nebezpečnou. Koncil zamítá již 15. června 1415 přijímání svátosti oltární pod obojí způsobou laiky, kterou v Praze zavedl pravděpodobně Jakoubek ze Stříbra. Koncil veškerou polemiku odmítl a rozhodl autoritativně.<sup>84</sup> Navíc

<sup>80</sup> NECHUTOVÁ, J.: Matěj z Janova – M. Jan Hus? In: DRDA, M. – HOLEČEK, F. – VYBÍRAL, Z., (ed.): *Husitský Tábor. Sborník husitského muzea – supplementum*, Albis International, Ústí nad Labem, 2001, s. 71.

<sup>81</sup> KOLESNYK, A.: *Husovo pojetí eucharistie*. In: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Sborník z mezinárodního sympozia, konaného 22. – 26. září v Bayreuthu, SRN*, Česká křesťanská akademie, Praha, 1995, s. 118 – 125, (zde s. 118 – 119).

<sup>82</sup> SOUKUP, P.: *Reformní kazatelé a Jakoubek ze Stříbra*, Filosofia, Praha, 2011, s. 123 – 252.

<sup>83</sup> BRAUN, K. H.: Die Konstanzer Dekrete *Haec Sancta und Frequens*. In: *Das Konstanzer Konzil: 1414 – 1418*, Stuttgart, 2013, s. 82 – 86.

<sup>84</sup> COUFAL, D.: *Polemika o kalich mezi teologií a politikou 1414 – 1431. Předpoklady basilejské disputace o prvním z pražských artikulů*, Kalich, Praha 2012, s. 17 – 59.



Husovo odsouzení a jeho smrt upálením probudily v českých zemích značnou odezvu, která se proměnila v revoltu husitské šlechty. Husovi příznivci vypudily z pražských kostelů katolické faráře a nahradili je duchovními, kteří podávali eucharistii pod obojí způsobou. Kalich se tak stává symbolem opuštění reformy církve a nastoupení cesty revoluce.

### 3. Druhá „česká reformace“

Pro další dění byly rozhodující tři události: a) v roce 1417 byl nejvyšším purkrabím Čeňkem z Vartenberka unesen světití biskup Heřman z Mindelheimu, který byl donucen světit kněze podobojí; b) Pražská univerzita přijala deklaraci o kalichu a prohlásila přijímání pod obojí nutným ke spáse. Husitská šlechta nařídila přijímání pod obojí na svých statcích; c) Uvolnění kontroly církve nad poměry v zemi bylo podnětem pro oživení valdenských, kteří žili v ilegilitě. Formující se radikální větev husitství ovládla velkou část venkova. Radikalizace vedla k vnitřnímu štěpení husitství, nekontrolovanému rabování a sekularizaci církevního majetku. Vlastním katalyzátorem husitské revoluce se stala první pražská defenestrace, při níž dne 30. července 1419 byli protihusitští novoměstští radní zabiti svržením z okna radnice. Událost je považována za počátek husitských válek. Válečné události (1419 – 1436) v českých zemích vedly kromě toho k vlčně nucené emigraci katolíků z řad měšťanstva, kléru a univerzitanů. O katolických exulantech víme již v dřívějších letech, když král Václav roku 1413 vykázal z Čech čtyři katolické mistry (Stanislava ze Znojma, Štěpána z Pálče, Petra ze Znojma, Jana Eliášova), stavějící se ostře proti Janu Husovi a jeho následovníkům.<sup>85</sup> Vlna exulantů za husitských válek se od případů odchodu do ciziny kvůli vyhnání kněze z beneficií z doby boje o fary odlišovala masovým měřítkem, reálným ohrožením života na velké geografické ploše a častou improvizací v otázkách životních a kariéerních strategií. Za exulanty z řad katolíků můžeme považovat ty, kdo opustily své dosavadní působiště pod latentní či zjevnou hrozbou újmy (majetkové, fyzické, atd.) ze strany husitů.

Není možné se zde zabývat všemi okolnostmi husitských válek, které zcela změnily náboženskou situaci v českých zemích. Vycházíme z toho, že uznání kompaktát basilejským koncilem v roce 1436 a pak jejich opakované sněmovní přijímání jako zemského zákona se stalo základem vývoje církevního uspořádání v českých zemích druhé poloviny 15. století. Obě vyznání, totiž církevní společenství přijímající pod jednou způsobou a pod oběma způsoby, se staly legál-

<sup>85</sup> KADLEC, J.: *Katolictví exulanti čeští doby husitské*, Zvon, Praha, 1990, s. 6 – 15.

ními a vytvořily v českém království novou politickou situaci: království dvojího lidu. V Čechách se k utrakvistické církvi hlásilo přibližně 70% obyvatelstva, na Moravě o něco méně, asi 50% obyvatelstva. V důsledku náboženského rozdělení a rozpadu centrální moci se uvolňovaly vztahy s okrajovými zeměmi Koruny české (Lužice, Slezsko, Chebsko a četná léna v německé oblasti). Smyslem urovnání, o které všechny strany usilovaly po porážce křížáků v bitvě u Domažlic v roce 1431 při jejich čtvrté křížové výpravě, bylo přijmout mír a sjednocení církve za podmínek dohodnutých v Basileji. Kompaktáta upřesnila, za jakých podmínek je možné přijmout program *čtyř pražských artikul* jako základu uspořádání církevních záležitostí v českém království a moravském markrabství: svobodné kázání Slova Božího (Bible); přijímání podobojí pro všechny; odnětí světského majetku církvi (omezení přepychu a světské moci církve); trestání smrtelných hříchů bez rozdílu postavení (v podstatě stejné tresty za provinění pro všechny). Tato dohoda se rodila při dlouhých disputacích koncilních otců s českou delegací. Jan Rokycana, zástupce pražských husitů, hájil před koncilem přijímání podobojí. Proti němu stál chorvatský dominikán Jan z Dubrovníka (Ivan Stojković). Mikuláš Biskupec z Pelhřimova (byl tu za Tábor) hájil teze o trestání smrtelných hříchů a měl za odpůrce Jiljího (Gillese) Charliera, synovce největšího Husova odpůrce v Kostnici Jeana Gersona a doktora Pařížské univerzity. Německý dominikán Heinrich Kalteisen, inkvizitor a velký znalec kacířských nauk, měl potírat vývody Oldřicha ze Znojma, sirotčího (dříve orebského) kněze. Nejvýznamnějším účastníkem této debaty byl barcelonský arcijáhen Jan Palomar, který stál proti vzdělanému a zkušenému Petru Paynovi, známému v Čechách jako mistr Engliš. Ten hájil poslední bod, vyvlastnění církevního majetku. Disputace nepřinesly přesvědčivé výsledky a koncil byl posléze ochoten přiznat Čechům přijímání z kalicha, pokud se srovnají s učením katolické církve v ostatních bodech. Jednání pak pokračovala v Praze od listopadu 1433 do února 1434. Jan Palomar v Praze jednal hlavně s husitskou šlechtou a univerzitními mistry a zemský sněm posléze uznal tato ujednání. 3. července 1436 byla kompaktáta slavnostně vyhlášena, 5. července 1436 vyhlášeny prováděcí listiny. Konečně 20. července 1436 císař Zikmund vydal velké privilegium, v němž stavům Českého království zaručil potvrzení všech svobod, řádů a práv zemských včetně výsad náboženské a národní povahy.<sup>86</sup> Po smrti Zikmunda (1437) se dodržování, hájení a bránění kompaktát stalo podmínkou pro volbu českého krále. Čeští stavové, katolíci i utrakvisté, uzavřeli v roce 1440 *landfrýd*, v němž se zavázali dodržovat basilejská a císařská kompaktáta. S tímto závazkem se museli smířit i katolíci a každý uchazeč o český trůn.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> ŠMAHEL, F.: *Basilejská kompaktáta*, Lidové noviny, Praha, 2011, s. 64 – 75.

<sup>87</sup> *Tamtéž*, s. 83.



Již samotné složení české delegace na basilejském sněmu dává tušit vnitřní rozštěpenost, která se projevila v několika různých formách reformních proudů v českých zemích v druhé polovině 15. století. Hlavní dva tábory – utrakvisty a katolíky – rozdělovalo spíše lpění na svém vlastním pojetí reformy než nepřekonatelné dogmatické či disciplinární rozdíly. Z počátku se utrakvisté vymezovali proti zbytkům radikálních viklefistů a valdenských na jedné straně a pikardů (v Čechách známých jako *adamité*, které tvrdě rozprášil Jan Žižka na samém počátku husitských válek), chiliastických skupin, táboritů a sirotčího svazu na straně druhé. Po nezdaru u obležené Plzně se radikálové (sirotci a táboři) pod vrchním velením Prokopa Holého střetli s panskou jednotou (umírněná husitská šlechta a katolíci) 30. května 1434 v bitvě u Lipan, kde byli drtivě poraženi a velká část upálena. Utrakvismus v sobě zahrnoval tíhnutí k *via media*, která kromě reformních bodů v sobě obsahovala důraz na tradici, historickou kontinuitu a z ekzeziologického hlediska na apoštolskou poslušnost. Tím, že její jádro se zrodilo na pražské univerzitě ve sporu mezi *nominalisty* a *universalisty*, můžeme objasnit, proč utrakvisté ve své teologii stavěli na Písmu, aristotelovské tradici a církevní tradici. Zde můžeme vidět i důvody základního vymezení se proti autoritářskému způsobu výkonu církevní moci a jasné vymezení se vůči chiliastům a sektářům. Ze strany protestantské reformace byl utrakvismus napadán z důvodu údajné neúplnosti a nedostatečné radikality.<sup>88</sup>

Za utrakvistickou církev můžeme označit církevní společenství, které vzešlo z husitské revoluce, a jehož postavení zajišťovala kompromisní kompaktáta z roku 1436 a v nejrůznějších podobách přetrvávalo až do porážky stavovského povstání, kdy po odchodu četných emigrantů splynulo s římskokatolickou církví. Mezi základní odlišnosti utrakvistické církve od církve římské se řadilo laické přijímání pod obojí způsobou, dětské přijímání svátosti oltářní (rovněž pod obojí), český zpěv při mši a slavení památky Jana Husa, Jeronýma Pražského a dalších husitských mučedníků. Až do počátku 16. století však přežívaly u části utrakvistů také radikálnější názory, které kult svatých úplně odmítaly. Organizace správy utrakvistické církve odpovídala v kontinuitě na předhusitské období správě neobsazené pražské arcidiecéze. V čele správy utrakvistické církve stál administrátor podobojí, jehož pomocným orgánem byla dolní konzistoř, která sídlila na Starém Městě pražském a byla činná mezi lety 1471 – 1621.

Utrakvisté nezavrhli ideu jednotné církve reprezentované římským biskupem. Papeže nadále považovali za hlavu pozemské církve a byli ochotni se mu podřídit za předpokladu uznání kompaktát. Éra konciliarismu se blížila ke konci během

<sup>88</sup> Stv. DAVID, Z. V.: *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Filosofie, Praha, 2012, s. 27 – 28.

pontifikátu papeže Evžena IV. (1431 – 1447). Proto český sněm vyslal těsně před jeho smrtí poselství, aby kompaktáta znovu potvrdil. V Římě však byl již zvolen po jeho smrti nástupce Mikuláš V. (1447 – 1455) a ten je nikdy neschválil. Nejistota kolem papežského schválení vzrostla v době zvolení velkého příznivce utrakvistů Jiřího Poděbrad v roce 1458. Musel potvrdit uherským biskupům závazek poslušnosti Svatému stolci, zachování jednoty víry a odhodlanost bojovat proti kacířství. Když Pius II. (Enea Silvio Bartolomeo Piccolomini, papežem 1458 – 1464) zjistil, že král, kterého osobně znal, nejedná v duchu své přísahy, rozhodl se v roce 1462 kompaktáta zrušit, když zpochybnil jejich věrohodnost a užitečnost. Přes tento akt se nepřestala utrakvistická církev považovat za součást katolické církve. Uznávala papeže jako ručitele apoštolské posloupnosti, odmítala však papežovi správní a soudní moc v případě, že by byla v rozporu s Písmem nebo Božím zákonem.

Tento smířlivý přístup vedl k radikální roztržce uvnitř utrakvistické strany. V roce 1457 se od ní oddělila *Jednota bratrská*, která obnovila v určitých ohledech teologický radikalismus raného husitství. Kolem roku 1460 se ve východních Čechách začali shromažďovat přívrženci myšlenek Petra Chelčického, který prosazoval princip nenásilí a rovnosti všech křesťanů i důsledný návrat k evangelické prostotě a biblickým pravdám. Podle Chelčického církev spojená s válčením a světskou mocí vůbec, ať již na katolické, nebo utrakvistické a tábořské straně, není pravou církví. Pravá církev je totiž skrytá. To vyjadřoval i původní název: *Bratři zákona Kristova*. V těchto obcích bratří a sester našly útočiště i pronásledované zbytky valdenských. První bratři vzali vážně biblický zákaz přísahy, takže až do roku 1490 nesměli zastávat světské úřady. Koncem 15. století se pod vlivem Lukáše Pražského uvolnila i přísná pravidla zakazující přijímání majetných a urozených zájemců, ale až do 30. let 16. století jejich členství omezovala. Bratři preferovali označení starší namísto slova kněz, jež jim implikovalo obětní chápání mše. Čeští bratři představovali výlučnou komunitu. Svůj způsob života brali jako osobní volbu a neupírali nárok na spásu těm, kdo žijí mimo Jednotu. Především v první fázi své existence byla pronásledována královskými úřady i utrakvistickou církví. Nejznámějším zásahem proti Jednotě bratrské byl Svatojakubský mandát vydaný roku 1508 králem Vladislavem II. Jagellonským. Jednota bratrská byla legalizována až Majestátem Rudolfa II. v roce 1609. Její příslušníky pak těžce zasáhla pobělohorská rekatolizace, která znamenala odchod ze země nebo vynucenou změnu víry. Organizační struktura jednoty bratrské včetně biskupského úřadu pak přetrvávala pouze v exilu v některých protestantských zemích, zejména v polském Lešně. Tam je znám pod označením *Unitas fratrum* nebo pod anglickým označením *The Moravian Church*. Není náhodou, že vyznání víry Jednoty bratrské bylo zahrnuto do prestižního mezinárodního kompendia

*Harmonia confessionum fidei, Orthodoxarum et Refomatarum Ecclesiarum* (Ženeva 1581), kdežto utrakvistické články byly známy v cizině jen z jednoho latinského překladu (1539).<sup>89</sup>

Tento radikální přístup byl utrakvistům před tím, než se dostali do vlivu luter-  
ské reformy, zcela cizí. Jejich ideový konzervatismus přibližoval v českých zemích  
utrakvisty s katolíky od poloviny do konce 15. století. Svědčí o tom například  
irénická kniha biskupa Johanna Fabera<sup>90</sup>, kde chválí utrakvistické teology, že  
vzdorují novotám přicházejícím z Lutherova učení.<sup>91</sup> Zmínit můžeme i českého  
jezuitu Adama Tannera, který velmi bystře rozlišuje českou situaci a je schopen  
ukázat na rozdíl mezi utrakvisty a luterány, dodejme ve prospěch utrakvistů.<sup>92</sup>  
Z katolické strany však došlo ještě k mnohem zásadnějšimu obratu. Tridentý  
koncil pod silným vlivem Ferdinanda I. Habsburského († 1564) přijímá v čer-  
venci 1562 na svém 21. zasedání rozhodnutí o povolení přijímání laiků s kalicha.

Pro katolíky a utrakvisty bylo zásadní otázkou, jak řešit svěcení kněží. Český  
sněm na podnět Zikmunda sice zvolil Jana Rokycanu za arcibiskupa a dva další  
biskupy (1435), ti však nebyli nikdy vysvěcení a proto zastávali jen roli adminis-  
trativní, nemohli však zastávat funkci svátostnou.<sup>93</sup> Pražský arcibiskup Konrád  
z Vechty (1413 – 1421) se po vypuknutí husitské revoluce přihlásil ke čtyřem  
pražským artikulům a světil husitské kněze, kterým záleželo na dodržení apoštol-  
ské posloupnosti. V roce 1425 byl papežem Martinem V. zbaven úřadu.

Pro českou provincii, katolíky i utrakvisty, bylo důležité najít schůdné řeše-  
ní, zvláště když si uvědomíme, že pražský stolec nebyl obsazen od roku 1344 –  
1561. Již po schválení kompaktát byl z tohoto důvodu vyslán do Čech účastník  
basilejského koncilu biskup v Coutances (Normandie) Filibert z Montjeu (1374  
– 1439), který vysvětil pro utrakvisty i katolíky 53 nových kněží. Po ukončení  
činnosti basilejského sněmu se rozdělila správa církevních poměrů do dvou na  
sobě nezávislých úřadů: katolické a utrakvistické konzistoře. Ty usilovaly o na-  
lezení způsobu, jak světit své kněze. Kandidáti utrakvistů však byli okolními  
biskupy odmítáni, proto museli odcházet za svěcením do Itálie.<sup>94</sup> Na pozvání

<sup>89</sup> DAVID, Z. V.: *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Filosofie, Praha, 2012, s. 32 – 33.

<sup>90</sup> FABER, J.: *Confutatio gravissimi erroris asserentis in Sacramento altaris post consecrationem non esse totum & integrum Christum, sed sub specie panis non esse nisi corpus tantum, et sub specie vini non esse nisi sanguinem tantum?* Nicholas Wolrab, Liepzig, 1537.

<sup>91</sup> DAVID, Z. V.: *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Filosofie, Praha, 2012, s. 206 – 207.

<sup>92</sup> TANNER, A.: *Apologia pro Societate Jesu ex Boemiae Regno*, Wolfgang Schump, Wien, 1618.

<sup>93</sup> STV. ŠMAHEL, F.: *Husitská revoluce. 4. Epilog bouřlivého věku*, Karolinum, Praha, 1995, s. 100 – 101.

<sup>94</sup> HLEDÍKOVÁ, Z.: *Svěcení duchovenstva v církvi pod jednou. Edice pramenů z let 1438 – 1521*, FF UK v Praze, Praha, 2014, s. 8.

utrakvistické konzistoře přišli do Čech biskupové Augustin Luciano z Mirandoly († 1493 v Kutné Hoře) a Filip di Nova Villa, sidonský titulární biskup a generální vikář diecéze v Modeně, který v letech 1504 až 1507 pobýval v českých zemích. V této době zde vysvětili pro utrakvistickou církev mnoho kněží.

Rozvrácená církevní správa, odpad pražského arcibiskupa Konráda z Vechty, nutnost vykonávat administrativu diecéze z Žitavy, která tehdy byla její součástí, ztráta hospodářského zajištění, to vše poznamenalo katolickou stranu na téměř 150 let. Ta se uchovala zlomkovitě jen v místech, kde ji chránila místní katolická šlechta. Z 2100 farností před husitskými válkami jich v roce 1454 zůstalo v rukou katolíků asi jen 300, tedy necelá sedmina. Katoličtí kandidáti za přičinění administrátorů pražské arcidiecéze byli svěceni v letech 1435 – 1460 v Žitavě, kde sídlil biskup Jan Erler († 1476), titulární biskup z italského Grada. Předpokládá se, že podobně působil v letech 1439 – 1440 i pasovský světící biskup Matěj z Krumlova a později Zikmund Pirchan († 1472). Mnohem častěji však byli svěceni v cizině na základě dimisoriálních listin, které vydávali administrátoři pražské arcidiecéze.<sup>95</sup> Jedna z nezářadka využívaných možností byla i svěcení uskutečňovaná v Římě, která se však týkala spíše jednotlivců. Nejvíce kandidátů zde bylo svěceno v době vlády krále Ladislava Pohrobka, Jiřího z Poděbrad a v roce 1486, kdy papež uznal český královský titul Vladislava Jagellonského, pravděpodobně s nadějí, že se postavení katolíků v českých zemích posílí.<sup>96</sup> Dodnes neexistuje vysvětlení, proč nebyli kandidáti svěceni v Olomouci nebo Vratislavi.<sup>97</sup>

Celé toto období bylo završeno v roce 1485 uzavřením smlouvy na českém zemském sněmu v Kutné Hoře mezi kališníky a katolíky známé jako *Kutnohorský náboženský mír*. V této dohodě mezi zástupci obou stran byla basilejská kompaktáta prohlášena za základní zemský zákon, kališnická i katolická víra byly zrovnoprávněny a na 31 let byl vyhlášen náboženský mír v zemi. Tato smlouva uzavřela dlouholeté náboženské spory v Čechách a znamenala definitivní tečku za husitskými válkami. Na sněmu v roce 1512 byla pak smlouva potvrzena a prodloužena na věčné časy. Náboženský mír a tolerance přispěly k rozvoji země a v budoucnu znamenaly střet zájmů městského a šlechtického stavu. Stala se základem českých náboženských poměrů až do vzestupu reformace. Dohoda

<sup>95</sup> *Tamtéž*, s. 9.

<sup>96</sup> POŘÍZKA, A.: Svěcenci z českých zemí u papežské kurie v letech 1420 – 1447. In: *Církevní správa a její písemnosti na přelomu středověku a novověku*, Karolinum, Praha, 2003, s. 245 – 264.

<sup>97</sup> Sufragáni pražského arcibiskupství v Litomyšli a Olomouci byli podobně postiženi husitskými válkami. Jan XII. Železný se stal biskupem olomouckým v roce 1418, musel však utéci do Uher za králem Zikmundem, kde také zemřel. Důvěrník českého krále Václava IV. Aleš z Březi byl nejdříve mocí dosazen na olomoucký stolec. Situaci vyřešil papež Martin V. směnou, když 14. 2. 1418 potvrdil Jana Železného biskupem v Olomouci a Aleše z Březi biskupem v Litomyšli. V roce 1425 dobyli husité i jeho hrad, čímž došlo *de facto* k rozvrácení a zániku biskupství.

zapříčinila dlouhodobě trvající a velmi přehlednou situaci v Čechách. Pokud jde o Moravu, je možné hovořit obdobně ve vztahu k zemskému právu, nahlédneme-li ovšem na situaci v královských městech, spatříme stav zcela odlišný, bezmála připomínající tuhé náboženské boje. Můžeme shrnout: „S nastoupením krále Jiřího z Poděbrad na trůn a za vedení Rokycanova bylo teologické vymezení hlavního proudu zhruba dovršeno. (...) Další stadium tvůrčí práce v teologii následovalo v třicátých a čtyřicátých letech 16. století, kdy Bohuslav Bílejevský a Pavel Bydžovský reagovali ve jménu utrakvismu na střet s německou reformací, zejména s luteránstvím. Jejich potvrzení Husova dědictví inspirovalo postoj utrakvistů za dvou pozdějších ohrožení jejich církevní identity, totiž za vyjednávání o české konfesi v roce 1575 a o Majestát Rudolfa II. v roce 1609.“<sup>98</sup>

To vše předcházelo době, kdy do Čech začne pronikat humanistický reformní katolicismus, který najde příznivou odezvu u katolické menšiny (Bohuslav Hasištejnský z Lobkovic, Jan z Rabštejna a Jan Šlechta), ale také mezi utrakvisty (Viktorin ze Všehrd). Na Moravě jsou to především olomoučtí biskupové, kteří rozvinou mimořádnou aktivitu jako nositelé humanistických ideálů. Lutherův vliv však překonal přitažlivost Erasma Rotterdamského. Ale cesta k tomu, aby čeští utrakvisté přijali radikalitu Luterovu a odtrhli utrakvisty od duchovní spřízněnosti s tradicí, přijímáním eucharistie, apoštolskou posloupností a spojením s Římem bude spjata až s Českou konfesi (*Confessio Bohemica*), společným vyznání víry, které předložily české nekatolické stavy na zemském sněmu roku 1575. Byla požadována i v následujícím období a v letech 1609 – 1620 byla legálním základem českého luteránství. Byl to Maxmilián II. Habsburský († 1576), který po 131 letech pod tlakem českých nekatolických stavů zrušil v roce 1567 basilejská kompaktata a ukončil tím legální existenci *druhé české reformace*. Spojení radikálních příznivců Lutera a doposud trpěné Jednoty bratrské vedlo k ovládnutí utrakvistické církevní organizace. *Česká konfese* se stala podkladem pro legalizaci českého protestantismu Rudolfovým *Majestátem na náboženskou svobodu* v roce 1609. Zde již mohly být plně realizovány plány z roku 1575, které byly na čas oddáleny nesouhlasem císaře Maxmilián II., který Českou konfesi zakázal publikovat. V roce 1609 však již utrakvistická strana byla natolik oslabena, že tomu nemohla zabránit. *Česká konfese* byla základním dokumentem upravujícím náboženské poměry nekatolíků. Zůstávala beze změny v platnosti i v průběhu českého stavovského povstání (1618 – 1620) proti panování Habsburků, byť vláda Fridricha Falckého přinesla kalvinizaci církevního života. Porážkou protestantských stavů na Bílé hoře 8. listopadu 1620 začala třicetiletá válka a v českých zemích

<sup>98</sup> DAVID, Z. V.: *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Filosofie, Praha, 2012, s. 100.

nové uspořádání země s centralizovanou královskou vládou přineslo nečekanou příležitost k prosazení rekatolizačních snah a provedení kroků omezujících moc šlechty v přímo ovládaných zemích s výjimkou Uher.

## Epilog

Čeští a moravští tajní nekatolíci vzdorující na počátku 18. století rekatolizačnímu tlaku si pak už uchovávali jen mlhavé vzpomínky na svůj náboženský původ. Chyběla jim pevná organizační struktura a náboženská tradice, předávána zejména ústně, která se, byť s podporou ukrývaných a pašovaných knih, především na venkově rozvíjela chaoticky. Styčné body jejich konfesijní identity představoval důraz na přijímání podobojí, odpor k uctívání světců, domácí pobožnosti, duchovní četba a zpěv.<sup>99</sup> Příběh české reformace však znovu otevírá národní obrození a stává se politickým program české politické reprezentace v Rakousku-Uhersku. Autoři tzv. přísahy českého národa, slavnostně pronesené dne 13. dubna 1918 v pražském Obecním domě, tedy půl roku před vyhlášením samostatnosti Československa 28. října 1918, vloží do jejího závěru slova z *Křaftu umírající Matky Jednoty bratrské* Jana Amose Komenského: „Požehnání vyhlašuji od Hospodina Boha tvého, abys ty přece byl a zůstával ratolestí, ratolestí rostoucí.“<sup>100</sup> Přenášejí motivy reformace do kontextu nově nabývané politické, kulturní a náboženské svobody v rámci Československa. Rodí se mýtus, který je možné převádět na rituál, v němž se Hus stává sekulárním Kristem, který křísí národ k životu, nebo revolucionářem, který má sloužit jako zdroj legitimacy komunistického režimu.<sup>101</sup> Ale historická zkušenost reformace našla ještě jiné vyústění. Jedno z mála vystoupení pražského arcibiskupa kardinál Josefa Berana na II. vatikánském koncilu se dovolává náboženské svobody: „Prohlášení o náboženské svobodě, které v širším smyslu platí i o každé pravé svobodě svědomí, má mimořádně velký teologický význam. (...) Zdá se, že i v mé vlasti katolická církev stále trpí pro to, co bylo v minulosti jejím jménem vykonáno proti svobodě svědomí, jako bylo v 15. století upálení kněze Jana Husa, nebo v 17. století vnější donucování velké části českého národa, aby zase přijala katolickou víru, podle zásady *Cuius regio – eius religio*, jež byla uplatňována. (...) Tak nás tedy i dějiny napomínají, abychom na tomto koncilu zásadu náboženské svobody

<sup>99</sup> Srv. HALAMA, O.: Jednota bratrská. In: CERMANOVÁ, P. – NOVOTNÝ, R. – SOUKUP, P.: *Husitské století*, Lidové noviny, Praha, 2014, s. 606 – 617.

<sup>100</sup> KOMENSKÝ, J. A.: *Křaft umírající Matky Jednoty bratrské*, Dědictví Havlíčkovo, Brno, 1938, s. 27.

<sup>101</sup> Srv. NEJEDLÝ, Z.: *Komunisté dědici velkých tradic českého národa*, ÚVKŠČ, Praha, 1948.



a svobody svědomí vyhlásili jasnými slovy a bez výhrad.<sup>102</sup> Zde je možno hledat inspiraci k hlubšímu promyšlení recepce české reformace pro katolickou teologii. Mnoho bylo již vykonáno, více zůstává před katolickými teology jako úkol, jestliže teolog má být synem svého lidu, dívá se na dějiny jako věřící a neodmítá být prorokem.<sup>103</sup>

Studie vznikla v rámci řešení grantového projektu GAČR 16-26213S (*Recepce teologických tradicí křesťanského Východu*).

---

<sup>102</sup> BERAN, J.: O náboženské svobodě na II. vatikánském koncilu. Bazilika sv. Petra, Vatikán, 29. září 1965, In: *Nový život*, 17/11 (1965), s. 207 – 208.

<sup>103</sup> SV. FRANCESCO, PAPA, Il fiume vivo (Nel centenario della facoltà teologica dell'Università cattolica Argentina). In: *L'Osservatore Romano*, 155/201 (5 settembre 2015), s. 8.





# Cuarto voto

Ján Benkovský SJ

## Introducción

La espiritualidad ignaciana se centra en el seguimiento individual de Jesús. Después de su conversión, Ignacio empezó a dedicar gran parte de sus energías a expresar sus inspiraciones personales, sus experiencias de “consolación”, sus deseos y aspiraciones en el servicio de Dios y del prójimo. Sus decisiones de abandonar Loyola como peregrino, de estudiar, de ir a París, a Jerusalén o a Roma con sus compañeros, fueron expresión de su deseo de servir a Dios del mejor modo que supiera en cada momento. Ignacio emprendió los estudios el año 1524 para prestar un mejor servicio a los demás, y este mismo deseo le movió a él y a sus compañeros a viajar a Roma en 1537-1538 para ofrecerse al Papa en servicio a la Iglesia. Tomaron la decisión de fundar la Compañía de Jesús, tras madura y comunitaria reflexión, como resultado de su deseo de prestar el servicio apostólico a hombres y mujeres y en respuesta a las circunstancias de la Roma de los años 1538-1539.

Ignacio y sus amigos después se ofrecieron al Papa para servir a la Iglesia en las tareas que él les asignara, y el Papa les encomendó diversas misiones en Italia y fuera de ella. Servicio es una palabra que se repite mucho en las *Constituciones* de Ignacio y pertenece al núcleo de la vida jesuítica. El gesto de Ignacio y sus compañeros de ofrecerse al Papa para el servicio a la Iglesia Universal fue un modo de llevar a la práctica la oferta, que cada cual hizo repetidamente durante los Ejercicios, de distinguirse – en todo servicio de su Rey Eterno y Señor Universal<sup>1</sup>. Podemos decir que el cuarto voto jesuítico de obediencia al Papa tiene aquí su origen. Es un modo de hacer efectivo el compromiso de participar en la misión de Jesús al servicio del reino, del mundo y de la Iglesia.

Después se ofrecieron al Papa, porque éste era para ellos el vicario de Cristo en la tierra, y como tal, tenía para ellos la autoridad apostólica suprema en la Iglesia y una mayor preocupación por las necesidades de la Iglesia universal y del mundo que cualquier prelado local o cualquier rey. Para Ignacio el Papa es representante de Cristo en la tierra, es la cabeza de la Iglesia.

---

<sup>1</sup> Cf. EE 97.

En este trabajo quiero acercar o aclarar el tema sobre el cuarto voto, sobre la obediencia al Papa del punto de vista o de la perspectiva de la historia, de los documentos de la Compañía de Jesús y al final de la perspectiva del servicio a la Iglesia.

## Servir al Señor – desde Loyola a Roma

La idea de servicio es clave en el carisma de Ignacio. Nadal dice de esto que la Compañía camina por la vía del espíritu. Combate por Dios bajo el estandarte de la cruz. Sirve sólo al Señor y a la Iglesia su esposa bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra.<sup>2</sup> La concreción de este servicio es objeto de una interesante evolución que cubre todo el período de la vida de Ignacio desde su conversión hasta que su carisma queda maduramente definido en los momentos fundacionales de la Compañía y expresado en las *Formulas del Instituto*, especialmente en la de 1550 aprobada por Julio III.

La idea del servicio divino – del mayor servicio divino – brilla en la vida del “peregrino Ignacio como una estrella polar que, por camino incógnitos, le guía a realizar la misión singular para la que Dios le había escogido. Ignacio, al principio de su conversión, entendía el servicio divino como en su tiempo lo concebía un caballero que servía a su rey o señor, como él lo había entendido sirviendo al Duque de Nájera, y aun a la manera como él había imaginado servir a la dama de sus ensueños, “con hechos de armas que haría en su servicio”<sup>3</sup>. Mucho le ayudaron los libros sobre los santos que leía al servicio.<sup>4</sup> Toda su intención era hacer penitencia y “obras grandes exteriores” que habían hecho los santos para la gloria de Dios. Por eso su primer propósito fue ir a pie y descalzo a Jerusalén.<sup>5</sup> Esta “gloria de Dios” ocupa toda la vida de Ignacio y se encuentra unida a un sentimiento de respeto y dócil aceptación de la voluntad de Dios. El “servicio de Dios” y el “amor de Dios”.<sup>6</sup> Esta gloria de Dios, que se revela en su amor a los hombres coincide en la realidad con el servicio – ayuda – a los hombres. Después va a Monserrate y al final baja a Manresa, y allí le espera Dios para orientar el rumbo de su vida. Se produce en ella el primer cambio radical. La estancia en Manresa, que según los planes de Ignacio había de durar pocos días, se prolongó hasta diez

<sup>2</sup> Cf. Arrupe, Pedro, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, p. 294; (Mon. Nadal IV, 618).

<sup>3</sup> Cf. Autb. 6.

<sup>4</sup> Cf. Autb. 5.

<sup>5</sup> Cf. Autb. 8, 9, 14.

<sup>6</sup> Cf. Autb. 14, 21, 27, 36, 57, 60, 79, 82, 85.

meses, del 25 de marzo de 1522 hasta principios de febrero de 1523, en que salió para Barcelona y Tierra Santa. Tres causas se dan de esta dilación. La primera fue la demora del nuevo papa Adriano VI en las ciudades de España. La segunda causa serían las graves enfermedades que padeció aquel año dos o tres veces. La tercera fue la peste declarada en Barcelona. Pero la divina Providencia ordenaba estos medios exteriores al fin altísimo de que el peregrino hiciese en Manresa los *Ejercicios Espirituales*.<sup>7</sup> El P. Laínez nos da esta descripción de la vida de Ignacio en Manresa: “Con aquel saco sólo (vestido), sin bonete ni zapatos, y comiendo pan y agua, y disciplinándose cada día creo diversas veces, escondiendo su sobrenombre y las otras señales por donde pudiese ser conocido o tenido en algo, y diciendo mucha oración vocal: perseveró algunos meses con tanta austeridad de penitencia, que no dejaba casi en cosa tomar deleite su cuerpo; y con ser al principio recio y de buena complexión, se mudó totalmente cuanto al cuerpo. Pero en los cuatro meses primeros no entendía casi nada de la cosas de Dios; pero era de Él ayudado, especialmente en la virtud de la constancia y fortaleza.”<sup>8</sup> Dos devociones externas se notaron en Ignacio en Manresa. La primera fue la devoción a la Santa Cruz. Manresa, como todas las ciudades y villas antiguas de Cataluña, estaba rodeada de cruces de término. La segunda devoción fue la de las imágenes de la Virgen Santísima.<sup>9</sup>

La transformación espiritual que San Ignacio tenía en Manresa, podríamos decir, tres períodos: primer período – paz espiritual; segundo período – tribulaciones interiores y tercer período – consolaciones. Durante el tercer período tenía las grandes luces y consolaciones. En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole; y ora esto fuese por su rudeza y grueso ingenio... o por la firme voluntad que el mismo Dios le había dado para servirle...<sup>10</sup> Ignacio tenía mucha devoción a la Santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres personas distintamente. (Dios había criado el mundo; el corpus Domini – vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; santísimo sacramento Jesucristo nuestro Señor; veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo; devoción a una iglesia – se llama san Pablo)<sup>11</sup> Las grandes ilustraciones de San Ignacio en Manresa, sobre todo la del camino de San Pablo y el rapto de ocho días, tienen una transcendencia que va más allá de la vida íntima del Santo, extendiéndose a la fundación y a la vida

<sup>7</sup> Cf. Casanova, Ignacio, *San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús*, p. 90 – 93.

<sup>8</sup> Cf. Monumenta Ignatiana, ser. 4, t. I, v. 1, 2 \* ed., n. 7 – 8, P – 78.

<sup>9</sup> Cf. Casanova, Ignacio, *San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús*, p. 94 – 96.

<sup>10</sup> Cf. Autb. 27.

<sup>11</sup> Cf. Autb. 27 – 31.

toda de la Compañía de Jesús.<sup>12</sup> También P. Jerónimo Nadal escribe: “Aquí junto al río, hacia la capilla de San Pablo, fue donde, levantado sobre sí, se le manifestaron los principios de todas las cosas. En este rapto parece hacer recibido el conocimiento de toda la Compañía. Por lo cual cuando se le preguntaba por qué instituía esto o aquello solía responder: “Me refiero a lo de Manresa” Y este don aseguraba exceder a todos los dones que había recibido.”<sup>13</sup>

Podemos decir que Ignacio iluminando por luz eximia, aprende que hay otra manera más perfecta y más íntima de servir a Dios: yendo por todo el mundo, cómo los apóstoles de Cristo y bajo la bandera de Cristo, bandera de pobreza y humildad, a esparcir su sagrada doctrina por todos los estados y condiciones de personas. Comprende que “señalarse” en todo servicio de este rey eterno y Señor universal, es seguirlo, como lo siguieron los Apóstoles, y compartir la vida que El llevó por la salvación de las almas, siendo pobre con Cristo pobre, humillado con Cristo lleno de oprobios, y estimado por loco por amor de Cristo, que primero fue tenido por tal. Entiende que esa es la librea de los servidores de Cristo. Por eso pide insistentemente a la Santísima Virgen, al mismo Señor Jesucristo y a Dios Padre la gracia de ser recibido bajo la bandera del “sumo y verdadero Capitán”.<sup>14</sup> Aquí podemos ver la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* de Manresa. P. Ignacio Casanova escribe: “Al tercer período de la estancia en Manresa corresponden los *Ejercicios*, que son la obra mayor de la divina bondad en el alma de san Ignacio, y lo que da el carácter y la fisonomía propia a su santidad y a todas las obras de su vida. La Compañía de Jesús, con toda su organización característica, su legislación admirable, su múltiple actividad en todas las obras que pueden servir a la gloria de Dios, no es sino el árbol que surge sobre la tierra: tronco, ramaje, hojas, flores y frutos; pero la savia vital que le dio la vida, la ha hecho crecer frondosamente y la conserva en su ser, son los *Ejercicios*. Ignacio aprende en los *Ejercicios* los caminos del apostolado.

En adelante Jerusalén polarizará sus pensamientos y deseos. Se confirma en el proyecto de peregrinación a Tierra Santa. Pero no será ya una peregrinación temporal de sola penitencia y devoción. Decide quedarse para siempre en la tierra del Señor, y predicar en ella a los infieles la fe y doctrina cristiana en las mismas “villas y castillos” en que Cristo había predicado y había sufrido: “Por este tiempo ya habían decidido lo que iban a hacer: ir a Venecia y a Jerusalén y allí gastar su vida en provecho de las almas, y si no obtuvieran el permiso para permanecer en Jerusalén, volverían a Roma y se presentarían ante el Vicario de Cristo para que

<sup>12</sup> Cf. Casanova, Ignacio, *San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús*, p. 111.

<sup>13</sup> Cf. Casanova, Ignacio, *San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús*, p. 112.

<sup>14</sup> Cf. Arrupe, Pedro, S.J., “*Servir sólo al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra*”: Manresa 50/3 (1978), p. 196 – 197; EE 97, 98, 138, 145 – 147, 167, 168.

los emplease donde considerase que fuese mayor gloria de Dios y provecho de las almas. Habían determinado también, que esperarían un año la embarcación en Venecia, y que si aquel año no salían naves para Levante, quedarían libres del voto de Jerusalén y se presentarían al Papa, etc.”<sup>15</sup>

## El voto en Montmartre

He aquí la sustancia del voto que Iñigo y sus primeros compañeros hicieron en Montmartre el 15 de agosto de 1534. Por otras fuentes sabemos que hicieron voto de castidad y de pobreza. La pobreza no debía obligarles, en tiempo de estudio, a renunciar a lo que tenían; pero, en cambio, después de recibir el presbiterado, deberían renunciar a estipendios de misas y de otras actividades apostólicas. Esto indica que el ideal de apostolado – ayudar a las almas – ya se concretaba a través de la vida sacerdotal. El proyecto de ir a Tierra Santa tiene todavía una gran fuerza, incluso, según Polanco, con el pensamiento de un posible martirio. Está claro que el deseo de ir a Jerusalén tenía un matiz cristológico – ir a la misma tierra de Cristo – pero todavía estaba demasiado ligado a la materialidad del lugar geográfico. Aparece, sin embargo, la previsión del recurso al Papa por si no fuera posible embarcarse hacia Tierra Santa. Esta previsión marca una evolución en la forma de apostolado: el carácter más eclesial. Finalmente, este “presentarse al Vicario de Cristo” será lo que dará un estilo definitivo al grupo de compañeros. Es la persona del Papa, como “Vicario de Cristo” en la tierra, lo que mueve a Iñigo y a sus compañeros, y no la reacción contra el protestantismo entonces creciente.<sup>16</sup> El caso hipotético se realizó.<sup>17</sup>

Generalmente podemos decir una vez más que en el voto de Montmartre se obligan los compañeros en un cuádruple aspecto: quieren consagrarse a Dios en perpetua pobreza y virginidad; dedicarse a la salvación de las almas; ir a Jerusalén; y en caso de que no se pudiera realizar este plan de Jerusalén, ir al Papa de Roma. El voto es significativo no por las tres primeras obligaciones absolutas, sino precisamente por su última variable posibilidad, la condicionada “cláusula papal”. Cláusula triplemente condicionada: si en el curso de un año no podían ir a Jerusalén; o si no podían permanecer allí; o si no querían permanecer, porque no conseguían lo que querían conseguir, es a saber, ayudar a los infieles. Entonces prometieron ofrecerse al Papa, Vicario de Cristo, para que él les enviara allí

<sup>15</sup> Autb. 85.

<sup>16</sup> Cf. Rambla, J. M., *El peregrino, Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, p. 83.

<sup>17</sup> Cf. Autb. 96.

donde pudieran, a gloria de Dios, aprovechar más al prójimo. Esta idea de la obediencia al Papa que por primera vez surgió en esta así llamada “cláusula papal” del voto de Montmartre, fue después, como Ignacio se expresa, “nuestro principio y principal fundamento”.

Dos reflexiones clarifican la idea que subyace a la “cláusula papal” del voto de Montmartre. Primera idea - ¿dónde podemos servir más al Señor? Y segunda idea – el Papa es la voz de la voluntad de Cristo.

P. Hans Günter Gerhartz SJ escribe que los primeros compañeros tenían una situación muy difícil. La situación en que se encontraban los compañeros y desde la que llegaron a esta cláusula: El voto y su formación muestran lo fuertemente que el pensamiento de Jerusalén movía a Ignacio y al grupo. El Papa fue para ellos sólo la última salida. Solamente cuando sus planes de Jerusalén fracasaron, decidieron volverse al Papa. Ellos querían Jerusalén y, si fuera posible, para siempre. Sin embargo este voto y su tan complicada formulación muestran claramente que incluso en el pensamiento de Jerusalén se había verificado un cambio. Jerusalén es, también para el grupo deseo e ideal, pero no un objetivo a realizar indiscutiblemente, como anteriormente para Ignacio, cuando aún estaba solo. Por encima de Jerusalén existe ahora otro objetivo, un más alto ideal, que será decisivo incluso sobre la permanencia en los Santos Lugares. Se trata del servicio y gloria de Cristo, que es concretamente medido por la mayor ayuda y fruto de las almas, que puedan conseguir con su trabajo. Este más provechoso servicio de las almas es su voluntad común, su principal objetivo, por relación al cual se debe medir todo lo demás. La formulación del voto muestra claramente que, al menos, algunos de entre ellos no estaban seguros de poder conseguir del mejor modo este fin principal, precisamente en Jerusalén.

Unos querían permanecer en Jerusalén para siempre y, precisamente, para poder actuar misioneramente entre los infieles. Otros, en cambio, pensaron solamente en una permanencia temporal en Tierra Santa; no querían limitarse de antemano en su apostolado a Jerusalén y a los infieles allí. Esta era, pues, la situación de los compañeros en Montmartre 1534, la necesidad proveniente de la incertidumbre y de la elección. Y en esta situación se volvieron al Papa, a quien el mismo Señor había designado como su Vicario en la tierra.<sup>18</sup> Así pues éste fue su motivo fundamental. En el apuro de la elección de vida buscaron orientación y ayuda del Vicario de Cristo. La cláusula del voto de Montmartre del grupo de amigos en París y de la especial obediencia de la Compañía de Jesús al Papa tiene una importancia decisiva para comprender la especial eclesialidad de Ignacio

<sup>18</sup> Cf. Gerhartz, Hans Günter, S. J., “*El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús*”: Manresa 66/3 (1994), p. 223 – 224.

y de los suyos. Esta eclesialidad de Ignacio no brotó de una debilidad del Papa que requiriera protección y defensa, sino que el Papa es fuente del servicio de Cristo, fuente de la unión con el Señor para introducir en cada momento en la voluntad que debe ser servida. La Sede Apostólica es fuente de todo apostolado. También podemos decir que esta eclesialidad ignaciana no es nada que se parezca a “papismo”. La Compañía de Jesús no fue fundada para mayor gloria del Papado, pero para mayor gloria de Dios. Entonces podemos ver que la eclesialidad ignaciana es una más especial obediencia de voluntad para la acción apostólica, es el “mayor” servicio a realizar. Por supuesto esta eclesialidad ignaciana así fundamentada presupone la comprensión tradicional de la obediencia.<sup>19</sup>

En la “cláusula papal” del voto de Montmartre encontraron los compañeros lo que necesitaban para tener un principio claro y un criterio para buscar y hallar la voluntad de Dios, aún en medio de la diversidad de opciones y de experiencias, a saber: la obediencia al Papa. Muy interesante es ¿por qué recurrieron precisamente al Papa? El motivo más fuertemente acentuado es de naturaleza teológica. En el Papa, Vicario de Cristo en la tierra, el mismo Señor les hablará. Segundo motivo es de orden natural y pragmático. El Papa, que tiene sus obispos y representantes por todas partes, conoce mejor dónde es más necesaria la ayuda en la Iglesia y qué sirve más a la Iglesia.<sup>20</sup> Y la idea de la universalidad de la autoridad del Papa determina al tercer motivo. El Papa es la única autoridad universal, la única que puede garantizar un campo de trabajo no improvisado y no limitado a priori. Y ellos quieren servir a Cristo, “el Señor de la mies de toda la Iglesia, para edificación de todos, según el criterio del Papa, su Vicario”<sup>21</sup>

## Los testigos inmediatos de la oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538

### (además de Ignacio)

#### a) Pedro Fabro

En una carta a Diego Govea, que pide misioneros para las Indias orientales Pedro Fabro escribió: “Nosotros todos cuantos estamos vinculados a esta compañía nos hemos dedicado al Sumo Pontífice, por cuanto es Señor de toda la mies de Cristo; y en esta oblación le hemos manifestado, que nosotros estamos

<sup>19</sup> Cf. Lc 10.

<sup>20</sup> Cf. FI1550, n. 3.

<sup>21</sup> Cf. Gerhartz, Hans Günter, S. J., “*El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús*”: Manresa 66/3 (1994), p. 225.



dispuestos a todas las cosas que él mismo juzgare de nosotros en Cristo; y se, por consiguiente, él nos enviare allí donde tú nos llamas, iremos gozosos. Pues la causa por la cual nos hemos sometido a su juicio y voluntad, ha sido, porque sabemos que él tiene mayor conocimiento de todas las cosas que son convenientes para el cristianismo universal. No han faltado algunos, que ya anteriormente se esforzaron en que fuéramos enviados a los indios, que se adquieren ahora para el emperador de los españoles...”<sup>22</sup> En la primera fase, el objeto dedicado al Papa es el pronombre personal “nos”. El fin para el que se hace esta dedicación es: “para todas las cosas”, sin más límites que el “en Cristo” y aun eso a juicio del Papa. Sobre todo podemos ver las palabras: dedicación, y disposición y esto en términos claramente universales. Son dos los motivos que se apuntan para justificar esta actitud suya: 1) el universalismo apostólico, al especificar al principio el aspecto concreto por el que se someten al Papa; 2) la mayor eficacia apostólica, que se deriva del mayor conocimiento, recalando también al mismo tiempo el universalismo.<sup>23</sup>

Pero el más íntimo, cálido y casi diríamos místico de todos los textos sobre la oblación, es el del mismo Fabro en su Memorial, especie de Diario espiritual, que empezó a escribir, como él mismo dice en 1542, resumiendo primero sus principales recuerdos anteriores: “Fue también beneficio memorable y como el fundamento de toda la Compañía, que aquel mismo año, después de haber alcanzado la sentencia de nuestra purificación, presentándonos a nosotros mismos como holocausto al sumo pontífice Paulo III, a fin de que viera él, en qué le podíamos servir a Cristo en la edificación de todos, los que estaban bajo la potestad de la sede apostólica, en pobreza perpetua y dispuestos a ir también por su obediencia aún a los extremos Indios; quiso, digo, el Señor aceptarnos y alegrarse de nuestros propósitos. Por lo que estaré obligado, yo y cualquiera de los otros, a dar gracias al Señor de la mies de la universal Iglesia Católica, es decir, a Jesucristo Señor Nuestro, que se dignó declarar por la voz de su Vicario en la tierra( que es manifestísima vocación), quiso, digo, indicarnos que le agradaba que le sirviéramos y que quería utilizarnos siempre.”<sup>24</sup> Pedro Fabro aquí presenta el acontecimiento dándole la mayor importancia: “como el fundamento de toda la Compañía”. Y también dice: “el servir a Cristo” – para lo que se ofrecen, no puede tener otro

<sup>22</sup> Cf. Madariaga, José M<sup>a</sup> García, “*La oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538.*” : Manresa 48/1 (1976), p. 26 – 27; Ep I, 132 – 133.

<sup>23</sup> Cf. Madariaga, José M<sup>a</sup> García, “*La oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538.*” : Manresa 48/1 (1976), p. 26 – 27.

<sup>24</sup> Cf. Madariaga, José M<sup>a</sup> García, “*La oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538.*” : Manresa 48/1 (1976), p. 27.



sentido, que además viene reforzado por la pretensión de servir nada menos que a todos, y el que tiene que ver el cómo es el Papa.<sup>25</sup>

### b) Bobadilla

A 4 de julio de 1539, pocos días después de la Deliberaciones y a pocos meses aún de la oblación al Papa, escribe Bobadilla al Duque de Ferrara, razonando así su negativa a ejercer sus ministerios en su territorio: “Mas, como en letras pasadas escribí, esto no era ni es en nuestra mano, habiendo oblación a Santa Sede para todo lo que nos mandase, la quela oferta aceptó con gran afección; y así nos respondió que su voluntad era que por algún tiempo estuviésemos en esta ciudad y fructificásemos a gloria de Dios...esto todo digo, porque, cierto, la Compañía tiene tanta voluntad de servir a Vicario de Cristo...”<sup>26</sup>El contenido de la oblación, lo expresa Bobadilla en términos bien precisos y claros: “para todo lo que nos mandase”. También Bobadilla resalta al hecho de la calurosa aceptación del Papa, lo que confirma que el ofrecimiento se hizo personalmente por ellos y probablemente por todo el grupo.

### c) Rodríguez

Es el último de los componentes del grupo inicial, en hablar de la oblación y lo hace en 1577, casi 40 años después del suceso. Y el que ya muy anciano, se entretiene en escribir con todo detalle y a veces hasta con prolijidad otros puntos de los orígenes, es francamente breve en éste. Después de narrar la tormenta desencadenada por la inquisición romana y su feliz desenlace añade: “Habiendo ya alcanzado los compañeros un tiempo tranquilo y oportuno, determinaron declarar el Pontífice qué vida deseaban establecer en honra de Dios y obsequio de la Sede Apostólica.” A continuación habla de las Deliberaciones, por lo que no hay duda de que se refiere a la oblación. El testimonio es bastante impreciso en cuanto al carácter de la obligación que adquieren.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Cf. Madariaga, José M<sup>a</sup> García, “*La oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538.*” : Manresa 48/1 (1976), p. 27.

<sup>26</sup> Cf. Madariaga, José M<sup>a</sup> García, “*La oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538.*” : Manresa 48/1 (1976), p. 29.

<sup>27</sup> Cf. Madariaga, José M<sup>a</sup> García, “*La oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538.*” : Manresa 48/1 (1976), p. 33 – 34.

## Los testigos mediatos de la oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538

### a) Nadal

Un hombre muy importante para la Compañía de Jesús. San Ignacio le encargó explicar las Constituciones y parece ser el intérprete más cualificado del fundador, al mismo tiempo que es el teólogo de la espiritualidad ignaciana. Su vocación propia parece haber consistido en captar y exponer el carisma peculiar de la Compañía a la luz de los carismas personales de san Ignacio. Nadie como él nos ayuda comprender la firmeza de san Ignacio en mantener este voto y también en penetrar en la inteligencia misma que de este voto tuvo san Ignacio. En la confirmación de este voto por la Iglesia ve Nadal una victoria del carisma propio de la Compañía, dado primeramente a san Ignacio, y de la providencia de la Sede Apostólica con relación a la Iglesia: “Vicit tamen Societatis gratia et apostolecae Sedis providentia.”<sup>28</sup> Nadal también habla muchas veces de los fines del cuarto voto. Estos fines se podrían resumir en uno solo: cooperar con la gracia de Cristo, que ha querido y quiere servirse del Papado como de instrumento esencial en la economía salvífica. Con Nadal podemos separar los diferentes aspectos de esta única verdad, inseparable de la constitución divina de la Iglesia: devoción a la obediencia hacia la Sede apostólica, mayor abnegación de la voluntad propia y fidelidad al Espíritu Santo, finalmente participación privilegiada en el aspecto más específico de la misión personal del Sumo Pontífice en la Iglesia. Los dos primeros aspectos comentan el texto mismo de san Ignacio en las Constituciones de la Compañía y en las bulas de los Papas; el tercero constituye una contribución original de Nadal que, cuando menos, ha precisado notablemente el pensamiento ignaciano y el de las bulas.

### 1) Primer fin – mayor devoción a la obediencia hacia el Sede apostólica.

Aun sin este cuarto voto, Nadal reconoce que los jesuitas todos y la Compañía en su conjunto están ya obligados a obedecer al romano Pontífice por tres motivos: primeramente, porque, como todos los hombres, deben obedecer al Vicario de Cristo, el cual (Cristo), por sí mismo y por sus vicarios, llama a todos a la fe y a la salvación; además, están más obligados como cristianos que se han consagrado a Cristo, cuya fe y bautismo han recibido; en fin, como religiosos, están ligados a la Sede Apostólica. La Compañía, observa Nadal, debe obedecer al Pontífice romano en todas las cosas en virtud de esta triple obligación, que

<sup>28</sup> Cf. Margené, Bertrand, “*El cuarto voto de la Compañía de Jesús, según Nadal.*” : Manresa 42/4 (1970), p. 560.

atañe a todos los hombres, a todos los cristianos, a todos los religiosos. Por lo tanto, el primer motivo presentado por san Ignacio y por los Papas para justificar el cuarto voto debe entenderse, según Nadal, a la luz del contexto histórico de oposición por parte de gran número de bautizados al primado del Papa en la Iglesia.<sup>29</sup> Nadal dice que el voto de obediencia al Papa es medio privilegiado de unión a Cristo: “La Compañía desea seguir a Cristo cuanto es posible y estar unida a Él; y como en esta vida no podemos ver sensiblemente a Cristo sino en su vicario, nos sometemos a él por voto. Además, no hay otro medio más conveniente para dirigir nuestra operaciones sino por aquel que tiene el supremo poder en la tierra, por el cual Cristo nos habla y nos asegura su voluntad.”<sup>30</sup> Nadal cree profundamente que Cristo nos habla de una manera única, nos manifiesta su voluntad, nos gobierna y nos confirma sus dones y gracias por medio de su Vicario.

## 2) Segundo fin – mayor abnegación de nuestra voluntad.

Aquí Nadal resume otro fin indicado por san Ignacio y por las bulas pontificas: “Y aunque conozcamos por el evangelio y sepamos por la fe ortodoxa, y firmemente creamos que todos los fieles cristianos están sometidos al romano pontífice como a cabeza, y vicario de Jesucristo, con todo, por una mayor devoción a la obediencia de la Sede Apostólica a mayor abnegación de nuestras voluntades, y por una más cierta dirección del Espíritu Santo...”<sup>31</sup> En 1557 precisa sí su pensamiento: “Por este voto conseguimos, además una mayor abnegación de nuestra propia voluntad; y no sólo de la voluntad, sino también del entendimiento y juicio... la Compañía no ha querido esparcirse por su propia voluntad y juicio en el mundo cristiano para sus ministerios. Ha preferido, despojándose de toda solicitud con gran fe, que la Compañía profesa, el prepósito general e individualmente cada profeso se apoyaran sobre la solicitud y la providencia de la Sede primada; de donde resultará una mayor seguridad de nuestras misiones y una mayor autoridad. Efectivamente, somos enviados por el Vicario de Cristo, por quien Cristo gobierna a la Iglesia universal, cuya autoridad es primera, suprema, perpetua hasta el fin de los siglos e incapaz de desviación en lo que concierne a la fe y a las costumbres. A su autoridad y a su Sede Cristo ha confiado las llaves

<sup>29</sup> El problema del apostasía.

<sup>30</sup> Cf. Margené, Bertrand, “*El cuarto voto de la Compañía de Jesús, según Nadal.*” : Manresa 42/4 (1970), p. 560 – 562; Nadal: exhortación de 1554 en España. *Commentarii de Instituto*, 56. También el mismo pensamiento lo repite tres años más tarde: „Como creemos y pensamos que Cristo está representado del modo más claro y cierto por el romano Pontífice, no podemos menos de dejarnos llevar por una suprema obligación y sujeción a aquel que da una manera única tiene el lugar de Cristo en la tierra, que nos ha sido dado como superior por Cristo para que Cristo mismo pueda por él apacentarnos, gobernarnos y confirmarnos sus gracias y dones.“

<sup>31</sup> Cf. Julis III: *Exposit debitum* de 21. Julio de 1550.

del reino de los Cielos y por Él son comunicadas a los demás. En su grandísima benignidad, Cristo Jesús ha querido que la parte principal de la Compañía fuese gobernada y dirigida por la suprema y certísima potestad sobre la tierra a la cual Él confiaba el gobierno de su Cuerpo, de su rebaño, de su Iglesia.”<sup>32</sup> También podemos decir que para Nadal, el cuarto voto se cimenta en las verdades reveladas por Cristo para nuestra salvación acerca del primado indefectible e infalible de su Vicario en la Iglesia. A esta luz se comprende mejor el sentido pregnante de la expresión que la bula *Exposit debitum* de Julio III, de 1550, añade a las de la bula *Regimini militantes Ecclesiae*, de 1540, para justificar el cuarto voto: “para más cierta dirección del Espíritu Santo”.<sup>33</sup>

### 3) Tercer fin – servicio a la misión personal del Papa.

Aquí podemos encontrar la aportación más personal de Nadal. En 1557 escribía: “ Como nuestras misiones pretenden, sobre todo, que vayamos allá donde no hay ministros de la verdad y del Espíritu, o si los hay, donde son incapaces o negligentes para ayudar a las almas o, de cualquier modo, no las ayudan; y como, por otra parte, esto es lo que constituye la misión propia y única del Pontífice Romano; por eso Dios, en estos últimos tiempos, ha puesto a su disposición nuestra mínima Compañía. Para que la pueda utilizar libremente y con confianza en Cristo para este fin, que es el suyo y que incumbe solamente a él y a su Sede.”<sup>34</sup> También podemos ver que mientras que los dos fines anteriores no ligan las misiones de la Compañía con la misión del Vicario de Cristo, en cambio este tercer fin manifiesta que en el plan salvífico divino las misiones de la Compañía están orgánicamente ligadas a la misión del Papado.

### 4) Nadal – sujeto y objeto del cuarto voto.

Nadal subraya que este cuarto voto no lo hacen los novicios, ni los escolares, cuya condición no permite que sean enviados aún a los ministerios, sino que se preparan para ser enviados a su tiempo. Tampoco lo hacen los coadjutores, porque ellos son propiamente compañeros y auxiliares de los profesos. Es a los profesos a quienes tocan las misiones y, por ellos, a los coadjutores. Por eso, según Nadal,

<sup>32</sup> Cf. Margené, Bertrand, “*El cuarto voto de la Compañía de Jesús, según Nadal.*” : Manresa 42/4 (1970), p. 563 – 564; Nadal: *Commentarii* de Instituto, p. 153 (1557). En 1561, y en Coimbra Nadal precisaba su pensamiento: *Ad maiorem abnegationem nostrarum voluntatum*, porque la voluntad de una persona se prepara viendo que está obligada a obedecer a Su Santidad sin viático y sin réplica, no sólo por una obligación común, sino también en virtud de un voto solemne, como sucede con el cuarto voto.”

<sup>33</sup> Cf. Margené, Bertrand, “*El cuarto voto de la Compañía de Jesús, según Nadal.*” : Manresa 42/4 (1970), p. 563 – 564.

<sup>34</sup> Cf. Margené, Bertrand, “*El cuarto voto de la Compañía de Jesús, según Nadal.*” : Manresa 42/4 (1970), p. 563 – 564

basta con que este voto lo hagan los profesos.<sup>35</sup> ¿Hasta que punto o en que terrenos se obligan los profesos a obedecer al Papa? ¿Qué es este voto? En la Bula no se dice que sea solamente para las misiones. Nadal deja entender, como lo declaran las *Constituciones*.<sup>36</sup> La Bula de la confirmación habla más generalmente, pero el Derecho Pontificio de la Compañía, a la cual Nadal se refiere, basta para justificar la afirmación: en virtud del cuarto voto, el profeso de la Compañía está obligado no sólo a ir a misiones entre fieles o infieles, sino también a cumplir todo mandato del Papa que se refiera a la salud de las almas o a la propagación de la fe.

Entre los objetos posibles de estas misiones pontificias, lógicamente incluidos en el “quidquid pertinet ad profectum animarum, ad cultum divinum et ad fide propagationem”, hay que reconocer en primer lugar el mandato de exponer o justificar la enseñanza del magisterio ordinario de la Iglesia – en materia de ética sexual y social, etc.

### b) Polanco

Polanco habla en dos ocasiones de la obligación en futuro difiriendo un tanto la una de la otra. La primera es en el Sumario Español (1574-1548): “Pero, viniendo al modo con que se hizo la Compañía, primero es de considerar que viniendo a Roma no traían propósito ninguno de hacer congregación ni forma alguna de religión, sino emplear sus persona en servicio de Dios y de la Sede Apostólica, ya que no pasaban a Jerusalén.”<sup>37</sup> Polanco pone el ofrecimiento al Papa, como sustitutivo y consecuencia del no poder ir a Jerusalén. Más que del ofrecimiento habla de la realización, que implícitamente lo supone. El emplear sus personas tiene un sentido de totalidad en el servicio de Dios, servicio que está unido al de la Sede Apostólica y debe tener ese mismo sentido de integridad. El otro testimonio de la oblación lo trae Polanco en la vida de Ignacio escrita en 1573: “reunirse en Roma y someterse al arbitrio del Pontífice por lo que a las misiones toca”.<sup>38</sup>

### c) Ribadeneira

Ribadeneira va en la misma línea que Ignacio y Fabro, no ha hecho más que expresarla si cabe con más relieve, y proyectarla más explícitamente en el futuro.

<sup>35</sup> Cf. Margené, Bertrand, “*El cuarto voto de la Compañía de Jesús, según Nadal*.” : Manresa 42/4 (1970), p. 568.

<sup>36</sup> La Compañía obedece a Su Santidad con la obediencia religiosa que pide la Compañía, ya envíe entre fieles o entre infieles, sin excusa y sin pedir viático.

<sup>37</sup> Cf. Madariaga, José M<sup>a</sup> García, “*La oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538*.” : Manresa 48/1 (1976), p. 36; FN I, 204.

<sup>38</sup> Cf. Madariaga, José M<sup>a</sup> García, “*La oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538*.” : Manresa 48/1 (1976), p. 36 – 37; FN II, 582.

La oblación al Papa para Ignacio es “nuestro principio y principal fundamento” y para Fabro “como el fundamento de toda la Compañía” para Ribadeneira es toda la razón de ser.

Entre los testigos mediatos, Nadal va precisando y aclarando hasta dejarlo bien nítido el sentido de plenitud. El primer testimonio de Polanco expresa el sentido de totalidad, si bien no con mucho relieve; mientras que el segundo, muy posterior, proyecta una sombra de duda; si bien, lo lógico es interpretarlo con arreglo al anterior, más claro, que sigue la corriente general. Ribadeneira es el más claro, amplio y elocuente de los tres.

## El cuarto voto en las “Fórmulas” y las Constituciones

Sobre el cuarto voto se habla mucho en las “Fórmulas del Instituto” y en las Constituciones. Primero vamos a mirar a las Formulas y después a las Constituciones.

### 1) **Formula del Instituto 1539**

En el segundo de los “quinque capitula” se trata de esta obediencia especialísima al Papa. Antes de formular propiamente el voto, se recuerde que toda la Compañía, y cada de uno de sus miembros, sirven a Dios bajo la obediencia fiel al Papa Paulo III, con un a obediencia que va más allá de la “obediencia debida” por parte de “todos clérigos”: “Todos los compañeros no sólo sepan en el momento de profesar, sino se acuerden cada día durante toda su vida, de que la Compañía entera y cada uno militan para Dios, bajo la fiel obediencia de nuestro santísimo señor Paulo III, y de sus sucesores. Y que están sometidos a la autoridad del Vicario de Cristo y a su divina potestad, del tal forma que estemos obligados a obedecerle, no sólo según la obligación común de todos los clérigos, sino a vincularnos con vínculo de un voto, que nos obligue a ejecutar, sin subterfugio ni excusa alguna, inmediatamente, en cuanto de nosotros dependa, todo lo que nos mande Su Santidad, en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe, aunque nos envíen a los turcos, o al nuevo mundo, o a los luteranos, o a cualesquiera otros infieles o fieles.”

Notemos que, en la breve introducción a este voto, se habla del Papa como de Vicario de Cristo, aun cuando se alude a su divina potestad; que todo el ámbito del voto se encierra dentro del fin de la Compañía: bien de las almas y propagación de la fe, tal como ha sido expuesto en el “capítulo primero” de este sumario.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Cf. Iturriz, J., “*Obediencia debida al Papa en la Compañía de Jesús.*”: Manresa 55/1 (1983), p. 81 – 82.

## 2) Formula del Instituto 1540

En ella va incluida la “Fórmula del Instituto”. En el segundo punto de ésta se habla de este especialísimo voto de obediencia. Precede una introducción, parecida a la contenida en la Fórmula de 1539: “a los sucesores de Paulo III se les denomina ahora “Romanos Pontífices”: “nos obligamos con voto especial, de manera que sin tergiversación ni excusa alguna, estamos obligados, en cuanto nos fuera posible, a cumplir, cuanto el actual y otros Romanos Pontífices, en cada tiempo existentes, manden para aprovechamiento de las almas y propagación de la fe, y a ir a donde quiera que nos enviaren, ya nos manden a los turcos, ya a otros infieles, aun en las regiones que llaman Indias, o cualquiera herejes, o cismáticos, o también a los fieles.”<sup>40</sup> El contenido mismo del voto es del todo conforme con el texto ignaciano del 1539, con alguna mayor precisión. Se mantiene el marco del fin de la Compañía.

## 3) Formula del Instituto 1550

También la Bula de Julio III incluye la “Fórmula del Instituto”. Es notablemente ampliada. La expresión del voto se formula con las palabras siguientes: “hemos juzgado que en grande manera aprovechará que cualquiera de nosotros, y los que de hoy en adelante hicieren la misma profesión, además de los tres votos comunes, nos obliguemos con este voto particular, a que obedeceremos a todo lo que el actual Romano Pontífice y los que lo fueren a lo largo de los tiempos nos mandaren para el provecho de las almas y acrecentamiento de la fe. E iremos sin tardanza (cuanto será de nuestra parte) a cualesquier provincias donde nos enviaren, sin repugnancia ni excusarnos, ahora nos envíen a los turcos, ahora a cualesquier otros infieles, aun que sean en las partes que llaman Indias; ahora a los herejes y cismáticos o a cualesquier católicos cristianos.”<sup>41</sup> La fórmula de esta obediencia especialísima se mantiene idéntica a la aprobada por Paulo III, fuera de alguna adición incidental. De nuevo, la obediencia es la debida dentro del marco del fin de la Compañía.<sup>42</sup>

## La Constituciones y el cuarto voto

Obediencia especialísima debida al Vicario de Cristo es objeto de toda la “Séptima Parte”. La “Séptima Parte” es la más antigua de las diez Partes de las

<sup>40</sup> Cf. FI 1540.

<sup>41</sup> Cf. FI 1550.

<sup>42</sup> Cf. Iturriz, J., “*Obediencia debida al Papa en la Compañía de Jesús*.”: Manresa 55/1 (1983), p. 81 – 83.



Constituciones. La contextura de este capítulo está formada por las “Constituciones circa misiones”<sup>43</sup>, escritas por san Ignacio en 1544-45. En este capítulo “se trata de la misión de Su Santidad”: “Y porque primero se trata de la misión de Su Santidad como la más principal, es de advertir que la intención del voto que la Compañía hizo de le obedecer como a Sumo Vicario de Cristo sin excusación alguna, ha sido para dondequiera que él juzgase ser conveniente para mayor gloria divina y bien de las ánimas enviarlos entre fieles o infieles, no entendiendo la Compañía para algún lugar particular, sino para ser esparcida por el mundo por diversas regiones y lugares, deseando acertar más en esto con hacer la división de ellos el Sumo Pontífice.”<sup>44</sup> Y se trata “primero” de ella, como la más principal”, la fundamental. ¿Cuál es la significación del voto de obediencia al Papa en las Constituciones (603, 605)? - “para mayor gloria divina y bien de las ánimas. Una frase importante, cuya redacción recuerda la meditación de Dos banderas, reafirma al compromiso fundamental de disponibilidad al Señor y lo extiende también al Vicario de Cristo: “Y en esta parte, siendo puesto todo el entender y querer de la Compañía debajo de Cristo nuestro Señor y su Vicario.”<sup>45</sup>

La frase existe ya en el texto primitivo de 1544-1545, pero en él, además, se añade una línea que recuerda la redacción de la oblación “Eterno Señor” de los Ejercicios: “es nuestra intención, deseo y determinación firme en el Señor nuestro que la Compañía...” Es lógico que en un punto jurídico tan importante aparezcan las motivaciones fundamentales de los Ejercicios. Sin ellas no se entiende, en profundidad, el sentido del cuarto voto de la Compañía.<sup>46</sup> Por eso podemos ver que la motivación profunda de este voto esta expresada así: “porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar entre fieles o infieles, por no errar in via Domini hicieron la tal promesa o voto para que Su santidad hiciese la división de ellos a mayor gloria divina, conforme a su intención de discurrir por el mundo.”<sup>47</sup> También se dice en las Constituciones: “Toda la intención de este cuarto voto de obedecer al Papa era y es acerca de las misiones.”<sup>48</sup> Con estas observaciones podemos entender mejor el resto de las Constituciones sobre las misiones del Papa. En ellas se insistirá en la total disponibilidad tanto respecto del lugar a donde uno pueda ser enviado, como respecto a la pobreza de

<sup>43</sup> Cf. De 161: „aquí comencé de prepararme y mirar primero cerca las misiones.“

<sup>44</sup> Const. 603.

<sup>45</sup> Const. 606.

<sup>46</sup> Cf. Arzubialde, Corella, *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, p. 256.

<sup>47</sup> Const. 605.

<sup>48</sup> Const. 529.

los medios a emplear. ¿Pero por qué precisamente al Papa? Por la universalidad. San Ignacio escribió en las “Constituciones circa misiones” que la Compañía había hecho a Dios nuestro Criador y Señor de obedecer “a su universal y sumo Vicario”, pero también en segundo lugar o segunda respuesta más profunda está implícita en las palabras de la Constitución, que dice haber la Compañía hecho el voto de obedecer al Papa “como a Vicario de Cristo”<sup>49</sup> Lo mismo se dice en el lugar paralelo del Examen – voto expreso al Sumo Pontífice, como a Vicario que es o fuere de Cristo nuestro Señor.

En san Ignacio pudo influir la visión de la Storta. Allí “vio claramente que el Padre lo ponía con Cristo su Hijo”<sup>50</sup> y que el Señor recibía a todo el grupo en su servicio y por compañeros suyos, con lo que sintió confirmado el nombre de “Compañía de Jesús”.<sup>51</sup> Este mismo motivo de ver en el Papa el “Vicario de Cristo” tiene también y otro aspecto – por el Papa “habla Cristo” y nos cerciora de su voluntad, dice el padre Nadal. De todo esto se deduce claramente que la Compañía hace el voto de obedecer al Papa, como a “Vicario de Cristo y pastor de la Iglesia universal.”<sup>52</sup> Sintetizándolo ahora todo, podemos decir que san Ignacio, al ofrecerse con sus compañeros al Papa, era ya el hombre de la Iglesia, el servidor Fidelísimo de la Iglesia. Era, por tanto, el hombre y servidor del Pontificado. Es el servidor de la Iglesia, porque es el servidor incondicional de Jesucristo. Es servidor del Pontificado, porque para él el Pontífice es el Vicario de Cristo y el pastor universal de la Iglesia. Entonces el cuarto voto tiene una orientación positiva de “ayudar a las almas”, cualesquiera que sean y donde quiera que estén. Quiere ayudarlas porque ha visto desde Manresa que Cristo vino al mundo para eso. Y quiere ayudarlas en la Iglesia y desde Roma, porque sabe desde Paris la unión indisoluble de Cristo con su Esposa, la Iglesia, y porque ha visto en La Storta que Dios le pedía sus servicios y le aseguraba su protección en Roma.<sup>53</sup>

### 1) El fin de la Compañía de Jesús

Para la formación son muy importantes las Constituciones de la Compañía de Jesús. Leyendo las Constituciones salta a la vista lo poco que en ellas se trata expresamente de la especial obediencia del cuarto voto al Papa. El cuarto voto es ciertamente “principio y principal fundamento” de la Orden, de la comunidad de amigos. En el Examen General podemos encontrar el doble fin de la Orden

<sup>49</sup> Cf. Const. 603.

<sup>50</sup> Cf. Autb. 96.

<sup>51</sup> Cf. Aldama, M. Antonio, *Repartiéndose en la viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de la Compañía de Jesús*, p. 25 – 31.

<sup>52</sup> Cf. LG 22.

<sup>53</sup> Granero, Jesús, *San Ignacio de Loyola. La misión de su vida*, p. 92 – 94.

que es formulado de manera inequívoca, pero general: “El fin de esta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, más con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de la de los prójimos.”<sup>54</sup> En esta formulación no se nota expresamente nada del “principio y principal fundamento” de la Orden. Pero aquí hay que constatar un interesante cambio en la formulación del fin de la Orden. En la Fórmula del Instituto (1540) se dice que los que quieran juntarse en la Compañía de Jesús lo hacen para “ser soldado para Dios bajo la bandera de la Cruz, y servir al solo Señor y al Romano Pontífice su Vicario en la tierra”<sup>55</sup>.

El servicio, el trabajo de los jesuitas que se ha de realizar es expresado así: “servir solamente al Señor y al Romano Pontífice su Vicario, pero también como podemos ver en la fórmula del Instituto 1550: “servir al solo Señor y a la Iglesia su esposa bajo el Romano Pontífice Vicario de Cristo en la tierra”.<sup>56</sup> El Papa es quien introduce en el concreto servicio, quien señala dónde y cómo hay que realizar el respectivo mayor servicio de Cristo y de la Iglesia, quien concreta y clarifica en esto lo que es la voluntad de Dios, en la que los primeros compañeros por nada del mundo quisieron “errar”. Por eso san Ignacio escribe: “La intención del cuarto voto del Papa no era para lugar particular, sino para ser esparcidos en varias partes del mundo. Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar, entre fieles o infieles, por no errar in via Domini hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hiciese la división de ellos a mayor gloria divina, conforme a su intención de discurrir por el mundo, y donde no hallasen el fruto espiritual deseando en una parte, para pasar en otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios nuestro Señor y ayuda de las almas.”<sup>57</sup> Entonces es lógico que las Constituciones definan así el objetivo y el fin de esta Compañía: “discurriendo por unas partes y por otras del mundo...por mandado del Sumo Vicario de Cristo nuestro Señor, o del Superior de la Compañía misma...usar los demás medios que pudiere con la divina gracia, para ayudar las ánimas...”<sup>58</sup> Esta ayuda de los prójimos es “el fin propio de nuestro Instituto”<sup>59</sup>. El Papa y los Superiores introducen, por medio de sus “misiones” y envíos, en la mayor realización de este servicio. Entonces podemos decir que en estos términos podremos encontrar el contenido y obligación del cuarto voto.

---

<sup>54</sup> Examen General 3.

<sup>55</sup> FI 1540, 1.

<sup>56</sup> FI 1550, 1.

<sup>57</sup> Const. 605.

<sup>58</sup> Const. 308.

<sup>59</sup> Const. 603.

## 2) El cuarto voto

¿Cuál es su sentido? ¿Qué miembros de la Orden lo hacen? ¿Cuál el contenido esencial de su obligación? El voto es pronunciado al fin de la profesión solemne de los tres conocidos votos religiosos y dice así: “Insuper promitto specialem obedientiam Summo Pontifici circa misiones, prout in eisdem Litteris Apostolicis et Constitutionibus continetur (además prometo especial obediencia al Sumo Pontífice acerca de las misiones...)”.<sup>60</sup> Sobre el sentido y obligación del cuarto voto dicen las Constituciones: “Toda la intención de este curto voto de obedecer al Papa era y es cerca de la misiones; y así se deben entender las Bulas, donde se habla de esta obediencia, en todo lo que mandare el Sumo Pontífice y adondequiera que enviare etc.”.<sup>61</sup> Este voto lo hacen sólo los sacerdotes de la Orden que cumplen determinadas condiciones de virtud y de ciencia teológica. Por el cuarto voto se diferencian en la Orden – además de la distinción entre hermanos y sacerdotes; también consiguientemente los sacerdotes por los, así llamados, grados, esto es, profesos que emiten el cuarto voto, y coadjutores, que no lo hacen.<sup>62</sup>

Los fundadores vieron que la inserción en esta concreta voluntad y servicio del Señor sólo resultaba garantizada en el obediente aceptar la voluntad de su Vicario en la tierra, el Romano Pontífice. Por ejemplo así dice Jerónimo Nadal: “La Compañía desea, en cuanto es posible, seguir a Cristo y unirse con Él; y pues en esta vida no podemos verle con nuestros sentidos más que en su Vicario, por eso nos sometemos a él con voto. Por medio de él habla Cristo y nos da seguridad de lo que es su voluntad; y esto es especialmente importante para las misiones, en las cuales con tan grande daño se yerra, como también son realizadas con extraordinario fruto, si son según la voluntad de Dios. Esta es, pues, la causa del cuarto voto, que hacen los profesos.”<sup>63</sup> El contenido y objeto de esta obligación del voto son, por lo tanto, las “misiones”; qué misiones son éstas no lo declaran las Constituciones.<sup>64</sup>

De este voto surge para cada jesuita y para la Orden entera la exigencia de una movilidad física y espiritual como medio necesario para su fin esencial. Pues, aunque sólo los profesos de la Compañía se obligan en este voto a esta obediencia, sin embargo en fuerza de las Constituciones también los coadjutores, y toda la Orden, están obligados a idéntica obediencia e idéntico servicio.

<sup>60</sup> Const. 527.

<sup>61</sup> Const. 529; 603, 605, 626 – sobre todo séptima parte de las Constituciones.

<sup>62</sup> Cf. Gerhartz, Hans Günter, S. J., “*El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús*”: Manresa 66/3 (1994), p. 230.

<sup>63</sup> Cf. Gerhartz, Hans Günter, S. J., “*El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús*”: Manresa 66/3 (1994), p. 225; MH. Nadal V 56.

<sup>64</sup> Cf. Const. 163, 749; Circa misiones – se comprende la totalidad de la obra de la Compañía de Jesús.

### 3) Influencia del cuarto voto en la formación

Primero podemos ver la influencia del cuarto voto en la estructura de la Orden. Las Constituciones están fundamentalmente abiertas para la misión del Papa. El Papa y su voluntad misionera es un principio interno configurador de las Constituciones de la Orden. Las prescripciones singulares sirven sobre todo al superior fin general de la Orden, la mayor gloria de Dios y el mayor servicio de los prójimos.<sup>65</sup> Las Constituciones de la Compañía asignan al Superior una triple tarea: Primeramente “procurar que se observen las Constituciones enteramente”<sup>66</sup>. El segundo lugar, dispensar de determinaciones de las Constituciones, o bien, adaptarlas, “cuando...según las ocurrencias y necesidades, mirando al mayor bien común”<sup>67</sup> lo tuviere por conveniente, “mirando a mayor servicio de las, que es el mayor servicio divino y bien de los que viven en este Instituto”<sup>68</sup>. Finalmente, en lugar de reglamentaciones escritas y por ello siempre generales, responsabilizarse de decidir lo que hay que hacer en cada situación particular. Esto último es importantes, sobre todo, en situaciones, con frecuencia extraordinarias, de misión. Como el Papa, “Sumo Vicario de Cristo nuestro Señor”, así son para los jesuitas, “los Superiores de la Compañía, que así mismo les están en lugar de su divina Majestad”<sup>69</sup> y deciden “en nombre de Cristo, nuestro Señor”<sup>70</sup>. Por eso constantemente las Constituciones remiten al jesuita al Superior como a quien, mediante sus decisiones, introduce al jesuita en la voluntad de Dios y, con ello, en el mayor servicio.

Esta movilidad estructural de la Orden, condicionada por su concepción misionera, que encontró su expresión más vinculante en el cuarto voto de obediencia acerca de las misiones, subraya la comprensible necesidad de un contrapeso estructural, a saber, la unión de los miembros de la Compañía entre sí y con su Superior, la “unión de los ánimos”.<sup>71</sup> Especialmente son interesantes las cosas sobre los profesos. Los profesos prometen en el cuarto voto su obediencia “circa misiones” es decir su “obediencia apostólica”, expresa y directamente al Papa. Directamente quiere decir sin intervención del Superior de la Orden, y precisamente no sólo comprendida en el voto general de obediencia, en fuerza del cual

<sup>65</sup> Cf. Gerhartz, Hans Günter, S. J., “*El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús*”: Manresa 66/3 (1994), p. 232 – 233.

<sup>66</sup> Cf. Const. 425; 746.

<sup>67</sup> Cf. Const. 425.

<sup>68</sup> Cf. Const. 425.

<sup>69</sup> Cf. Const. 603.

<sup>70</sup> Cf. Const. 633.

<sup>71</sup> Cf. Gerhartz, Hans Günter, S. J., “*El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús*”: Manresa 66/3 (1994), p. 233; también *Parte octava de las Constituciones*: 655, 657 – 676,

los religiosos están obligados también en obediencia al Papa<sup>72</sup>. Que la intención del cuarto voto en la Compañía es ofrecer la “obediencia apostólica” de la Orden al Papa, lo expresan – creemos – claramente los pasajes de las Constituciones, que, clarificado el cuarto voto, se refieren a esta intención.<sup>73</sup> Pero los profesos prometen la “obediencia apostólica” no sólo directamente, sino también exclusivamente al Papa y no también, al Superior de la Orden.

Las Constituciones expresan esta exclusividad así: “Y en esta parte, siendo puesto todo el entender y querer de la Compañía debajo de Cristo nuestro Señor y su Vicario”<sup>74</sup> ¿Significa esto que sólo el Papa, y no el Superior religioso, puede darle misiones? No, también lo puede el general de la Orden. Las Constituciones hablan en un capítulo propio en la Parte VII: “de las misiones del Superior de la Compañía” y afirman claramente que “el mismo General tendrá autoridad entera de las misiones”<sup>75</sup> Pero ¿en base a qué autoridad lo puede?. Las Constituciones responden: “según la concesión hecha por el Sumo Pontífice”<sup>76</sup>. Esta concesión del Papa al Superior de la orden confirma una vez más que los profesos prometen su “obediencia apostólica” directamente al Papa. Igualmente muestra cómo surge gradualmente la plena facultad del General de la Orden para dar misiones – por cierto “a los turcos y a cualesquiera otros infieles”<sup>77</sup>, y qué proceso de aprendizaje y de clarificación fue necesario en este punto. Naturalmente, subrayan las Constituciones que la obediencia al General está subordinada a la obediencia al Papa acerca de las misiones, y se ordena a que “se haga siempre lo que es mayor servicio divino y bien universal”<sup>78</sup>. El Superior es en estos envíos, en cierto modo, el mediador entre el Papa y el jesuita.<sup>79</sup>

De esto podemos ver una original novedad de la Compañía de Jesús.<sup>80</sup> La original novedad de la Compañía consiste en la universalidad de su apostolado y en la orientación de toda la vida del jesuita hacia la ayuda de los prójimos. La misión es clave del carisma ignaciano.<sup>81</sup> Esta misión está estrechamente ligada a la experiencia mística ignaciana de Manresa y a la visión de La Storta, cuando

---

<sup>72</sup> Cf. CIC 590.

<sup>73</sup> Cf. Const. 529, 605.

<sup>74</sup> Cf. Const. 606 (*Séptima Parte de las Constituciones*).

<sup>75</sup> Cf. Const. 749.

<sup>76</sup> Cf. Const. 618.

<sup>77</sup> Cf. FI 1550/3.

<sup>78</sup> Cf. Const. 618, 633, 749.

<sup>79</sup> Cf. Const. 607 ss.

<sup>80</sup> *La Parte séptima de las Constituciones*.

<sup>81</sup> Cf. Codina, Victor, “*Enviados a la viña del Señor.*”: Manresa 62/ 1 (1990), p. 38 ss.

Ignacio sintió y vio claramente que “Dios Padre le ponía con Cristo su Hijo”<sup>82</sup> Predomina el principio de la universalidad: “Porque el bien cuanto más universal es más divino”<sup>83</sup>, expresión apostólica del magis ignaciano. Esta universalidad de trabajo “en la viña ta espaciosa de Cristo nuestro Señor”<sup>84</sup> hace de la Compañía una Orden de frontera, abierta a todo. En este marco de universalidad se sitúa el cuarto voto de obediencia al Papa circa misiones.<sup>85</sup>

## Servir a Cristo y a su Vicario en la Iglesia

La original novedad de la Compañía no consiste en tener actividades apostólicas, sino en la universalidad de su apostolado y en la orientación de toda la vida del jesuita hacia la ayuda de los prójimos. Votos, oración, comunidad, formación y gobierno tienen en la Compañía una orientación apostólica. Su centro no es el coro, sino el discernimiento apostólico; su espiritualidad es el buscar y hallar a Dios en todo.<sup>86</sup> Entre estas cosas más importante es el voto de obediencia al Papa, nuestro principal fundamento, porque constituye la razón de ser de la Compañía como orden religiosa, porque realiza y especifica el servicio de Cristo propio de la Compañía, el “ser puesto con Cristo”, tan deseado por san Ignacio. Entonces podemos ver como es el voto al Papa y la misión estrechamente ligada. Víctor Codina SJ dice que esta misión está estrechamente ligada a la experiencia mística ignaciana de Manresa (meditaciones del reino y Dos Banderas) y a la visión de La Storta<sup>87</sup>, cuando Ignacio sintió y vio claramente que “Dios Padre le ponía con Cristo su Hijo”<sup>88</sup>. Un texto del Diario espiritual de Ignacio, del 11 de febrero de 1544, expresa claramente el sentido místico y trinitario de la misión: “en esto viniéndome otras inteligencias, es a saber, cómo el Hijo envió en pobreza a predicar a los apóstoles, y después el Espíritu Santo dando su espíritu los confirmó, y así el Padre y el Hijo, enviando al Espíritu Santo, todas tres Personas confirmaron la tal misión.”<sup>89</sup>

Las Constituciones son el texto matriz de esta orientación apostólica y misionera de la Compañía, donde el espíritu de los Ejercicios se concentra his-

<sup>82</sup> Cf. Autb. 96.

<sup>83</sup> Cf. Const. 622.

<sup>84</sup> Cf. Const. 622.

<sup>85</sup> Cf. Autb. 85.

<sup>86</sup> Cf. Codina, Víctor, “*Enviados a la viña del Señor.*”: Manresa 62/ 1 (1990), p. 37.

<sup>87</sup> Cf. Codina, Víctor, “*Enviados a la viña del Señor.*”: Manresa 62/ 1 (1990), p. 38.

<sup>88</sup> Autb. 96.

<sup>89</sup> De 15.



tóricamente y se complementa con la experiencia comunitaria de un grupo de hombres, que, siguiendo a Ignacio, desea ayudar apostólicamente al prójimo, trabajando en la viña del Señor, especialmente bajo la dirección del Papa. Por eso podemos decir que la Compañía realmente ha vivido siempre este espíritu de amor y de servicio al Romano Pontífice, como lo demuestra la historia. El centro de la Constituciones lo constituye la parte VII. La parte VII, la más antigua, que tiene su origen en las Constituciones sobre las misiones, de 1544-1545<sup>90</sup>, se ubica en el centro, como proyecto histórico para el futuro, verdadera meta utópica con la que debe confrontarse continuamente la Compañía. En este marco se ubican los conocidos criterios para la misión: universalidad<sup>91</sup> - “porque el bien cuanto más universal es más divino”; “siendo aprovechadas son causa de que se extienda el bien a muchos otros”; donde haya mayor necesidad”...etc. Esta universalidad de trabajo “en la viña tan espaciosa de Cristo nuestro Señor”<sup>92</sup> hace de la Compañía una orden de frontera, abierta a todo, sin tener más ministerios específicos que los más urgente y necesario, sea entre fieles o infieles, en la India, Grecia, Alemania o el Nuevo Mundo recién descubierto... En este marco de universalidad se sitúa el cuarto voto de obediencia al Papa circa misiones.<sup>93</sup> De este modo

<sup>90</sup> Cf. Aldama, M. Antonio, *Repartiéndose en la viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de la Compañía de Jesús*, p. 25 – 31.

<sup>91</sup> Cf. Const. 622.

<sup>92</sup> Cf. Const. 622.

<sup>93</sup> Cf. Codina, Victor, “*Enviados a la viña del Señor.*”: Manresa 62/ 1 (1990) , p. 40 – 41: El origen de este voto se encuentra ya en Montmartre, en 1534, cuando Ignacio y sus compañeros deciden ofrecerse al papa en caso de que no pudiesen ir a Jerusalén o no pudiesen quedarse allá, como era su propósito (Aut. 85). Se acude al Papa para mejor acertar en su apostolado. En las Constituciones sobre las misiones (1544 – 1545) se explica más detalladamente el sentido de este voto de acudir al Papa: „**Porque como fuésemos de diversos reinos y provincias**, no sabiendo en qué regiones andar, o parar entre fieles o infieles, por no errar in via Domini y por no ser seguros adonde Dios nuestro Señor más podríamos servir y alabar mediante su gracia divina, hicimos la tal promesa y voto, para que su Santidad hiciese nuestra división o misión a mayor gloria de Dios nuestro Señor, conforme a nuestra promesa e intención de discurrir por el mundo»... Ante la imposibilidad de viajar a Jerusalén y pasado ya el plazo fijado, deciden presentarse al Papa. Primero Ignacio tiene una entrevista personal con Paulo III en Frascati (1538), en la que informa al Papa de sus propósitos e intenciones y también de los procesos y dificultades sufridas por cuestión doctrinal en España, París y Roma, y de sus prisiones en Alcalá y Salamanca. Para Ignacio era muy importante que el Papa tuviera información directa de todo ello, pues no quería que su grupo fuera considerado sospechoso por su doctrina o costumbres (Epp. Ig. I, 140 – 141). En la segunda quincena de noviembre de 1538 todo el grupo se presenta al Papa para hacer su ofrecimiento, conforme a lo prometido en Montmartre, para que el Papa les dijese adonde tenían que ir. Todo cuanto seguirá en el futuro de la Compañía es consecuencia de este ofrecimiento al Papa y de su aceptación. La Deliberación de los Padres, de 1539, discernirá si este grupo misionero bajo las órdenes del Papa deberá mantenerse unido y en obediencia a uno de ellos (Const. I, 7s). La Prima Societatis Instituti Summa, de 1539, aprobada de viva voz por Paulo III en Tívoli el 3 de septiembre del mismo año 1539, habla ya de este voto al Papa, «sea que nos envíe a los turcos, o al Nuevo Mundo, o a los luteranos, o a cualesquiera infieles o fieles» (Const. I, 17). De ahí pasará a las Fórmulas de 1540 y 1550 como cuarto voto, aunque para Ignacio era el primero y principal. Por esto Ignacio en las Constituciones sobre

el cuarto voto de la Compañía, como otros cuartos votos de la historia de la vida religiosa, no sólo afecta a los demás votos, sino que constituye como la identidad específica del Instituto. Gracias a él la Compañía tiene una actividad misionera universal, tanto geográfica como apostólica, expresando así el magis ignaciano. ¿Cuál es la fundamentación más repetida en los textos de la Compañía primitiva sobre el origen y sentido del cuarto voto? Parece que la motivación más constante es la de constituir una ayuda para el discernimiento apostólico, aunque, por circunstancias históricas y coyunturales, este motivo se coloree con otras connotaciones – abnegación, humildad, devoción a la Sede Apostólica. Se podría decir que su sentido es eminentemente pragmático: es un medio útil para mejor acertar en la misión, un instrumento en orden al discernimiento apostólico.<sup>94</sup> Frente a los que creen que este voto tenía un sentido apologético del papado, Leturia<sup>95</sup> afirma que Ignacio, en Montmartre, no piensa en ayudar al papado, sino en ayudarse del papado para una duda de conciencia y de apostolado.

Muy interesante es cuando san Ignacio habla de la viña de Cristo nuestro Señor.<sup>96</sup> La parábola de la viña tiene profunda raigambre bíblica, y el mismo Vaticano II hace alusión a ella al hablar del misterio de la Iglesia. La viña simboliza la comunión y la misión, Israel, La Iglesia y el reino, Cristo y los discípulos,

---

las misiones llama esta promesa al Papa «nuestro principio y principal fundamento» (Const. I, 162). Toda esta larga experiencia histórica y espiritual quedará definitivamente plasmada en la parte VII de las Constituciones, donde la motivación última del cuarto voto aparece así: «La intención del cuarto voto del Papa no era para lugar particular, sino para ser esparcidos en varias partes del mundo. Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar, entre fieles o infieles, por no errar in via Domini hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hiciese la división de ellos a mayor gloria divina, conforme a su intención de discurrir por el mundo, y donde no hallasen el fruto espiritual deseado en una parte, para pasar en otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios nuestro Señor y ayuda de las ánimas» (Const. 605).

<sup>94</sup> Cf. Codina, Victor, “*Enviados a la viña del Señor.*” : Manresa 62/ 1 (1990), p. 42.

<sup>95</sup> Cf. Codina, Victor, “*Enviados a la viña del Señor.*” : Manresa 62/ 1 (1990), p. 42; Leturia P., *Estudios ignacianos, I*, Roma, 1957, p. 244.

<sup>96</sup> Const. 603: “Como en la sexta Parte se trata de lo que deben observar los de la Compañía cada uno para consigo, así en esta séptima, de lo que para con los prójimos, que es fin muy propio de nuestro Instituto, repartiéndose los de la Compañía en la viña de Cristo para trabajar en la parte y obra de ella que les fuere cometida, [A] ahora sean enviados por orden del Vicario Sumo de Cristo nuestro Señor por unos lugares y otros, ahora por los Superiores de la Compañía, que asimismo les están en lugar de su divina Majestad, ahora ellos mismos escojan dónde y en qué trabajar, siéndoles dada comisión para discurrir por donde juzgaren se seguirá mayor servicio de Dios nuestro Señor y bien de las ánimas, ahora el trabajar no sea discurriendo, sino residiendo firme y continuamente en algunos lugares, donde mucho fruto se espera de la divina gloria y servicio. Y porque primero se trate de la misión de Su Santidad como la más principal, es de advertir que [B] la intención del voto que la Compañía hizo de le obedecer como a Sumo Vicario de Cristo sin excusación alguna, ha sido para dondequiera que él juzgase ser conveniente para mayor gloria divina y bien de las ánimas enviarlos entre fieles o infieles, no entendiendo la Compañía para algún lugar particular, sino para ser esparcida por el mundo por diversas regiones y lugares, deseando acertar más en esto con hacer la división de ellos el Sumo Pontífice.”

la responsabilidad del trabajo y la gracia, la fidelidad y la infidelidad al plan de Dios, el Antiguo y el Nuevo testamento, la gratuidad de la elección y la responsabilidad de la libertad humana, la eucaristía y la misión. Como todo símbolo, la parábola de la viña posee una pluralidad de significados que se entrecruzan. En este contexto Ignacio habla de la viña. Para él, la viña es la Iglesia y el mundo, la eucaristía y el reino, el ministerio presbiteral y la misión.

A esta espaciosa viña Ignacio se siente enviado a trabajar con sus compañeros. Se trata de responder a esta invitación, de no ser sordo a este llamado del rey eterno. Esta viña es del Señor, de Cristo nuestro Señor. Esta constante alusión a que Jesús es el Señor y Dueño de la viña tiene un profundo sentido para Ignacio. Esta viña, después de Pascua, ha sido encomendada a otros trabajadores, se ha pasado de Israel a la Iglesia. La piedra angular es Jesús, pero hay una roca que es punto de referencia es el tiempo postpascual: Pedro. Ahora Pedro y sus sucesores son quienes continúan llamando y enviando obreros a la viña del Señor.<sup>97</sup> Podemos decir que san Ignacio de algún modo actualiza esta parábola en la historia de su tiempo – el Papa, buen conocedor de la viña y su responsable último en este mundo es quien mejor pueden enviar a la misión.

Por eso Ignacio, que se siente llamado a trabajar en todo el mundo, cree que nadie mejor que el sucesor de Pedro puede darle una misión universal en la viña del Señor.<sup>98</sup> Ignacio sabe que sólo Jesús es el Señor de la viña, pero cree que el Papa posee en la Iglesia el carisma de presidir la comunión y la misión universal. Y por esto desea insertar el carisma apostólico de aquel puñado de hombres en el tejido de la Iglesia universal, del cual el Papa es símbolo y garantía. Por todo ello el cuarto voto de la Compañía al Papa no es simplemente *circa doctrinam* o *circa observantiam*, sino *circa misiones*. Más allá de las misiones concretas que los papas puedan dar a la Compañía a lo largo de la historia, el cuarto voto simboliza la universalidad misionera y eclesial de la Compañía. Por ejemplo: Pablo VI le dio la misión de luchar contra el ateísmo en la CG 31 y Juan Pablo II la de contribuir eficazmente a la puesta en práctica del Vaticano II en la CG 33. Por eso podemos decir que el cuarto voto,, en resumen, es un símbolo de la eclesialidad misionera en la viña del Señor.

<sup>97</sup> Cf. Codina, Victor, “*Enviados a la viña del Señor.*” : Manresa 62/ 1 (1990), p. 43.

<sup>98</sup> Cf. Const. 605: La intención del cuarto voto del Papa no era para lugar particular, sino para ser esparcidos en varias partes del mundo. Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar, entre fieles o infieles, por no errar in via Domini hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hiciese la división de ellos a mayor gloria divina, conforme a su intención de discurrir por el mundo, y donde no hallasen el fruto espiritual deseado en una parte, para pasar en otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios nuestro Señor y ayuda de las ánimas.

Me gusta como Pedro Arrupe presenta al jesuita – como configurado por la misión a la que es enviado, y la CG 32 lo define así: “el jesuita es esencialmente un hombre con una misión”. Este estilo apostólico no sólo queda expresado en unos documentos fundacionales, sino que es vivido de ese modo por los primeros jesuitas.<sup>99</sup>

## Conclusión

Es muy interesante que todas las Congregaciones Generales desde el concilio Vaticano II han recibido cartas o alocuciones importantes de los papas<sup>100</sup> en las que de modo recurrente se expresa la cercanía y el aprecio del Papa por la Compañía, se manifiesta la relevancia de la labor de la Compañía en la misión evangelizadora de la Iglesia, se exhorta a los jesuitas a una vida espiritual sólida y se les pide fidelidad a la doctrina católica.<sup>101</sup>

Esto significa que la obediencia es central para la misión y unidad de la Compañía y porque un especial vínculo de obediencia una a la Compañía con el Santo Padre, sucesor de Pedro y Vicario con el Santo Padre. El deseo profundo de los primeros compañeros de acompañar a Cristo<sup>102</sup> y de desgastarse en su servicio para que todos los hombres y mujeres pudieran ser salvados y liberados de su sufrimiento y esclavitud, tomó forma concreta en el voto que hicieron en Montmartre en 1534: “Prometieron ponerse a disposición del Papa, si su plan de viajar a Tierra Santa no llegaba a buen término, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas.<sup>103</sup> Este ofrecimiento de los primeros compañeros fue confirmado en la visión de La Storta donde el Padre Eterno, por medio de Ignacio, los dio a su Hijo como compañeros y prometió serles propicio en Roma.<sup>104</sup> De este modo Dios respondió a su oración incesante, por intercesión de la Virgen María, de ser puestos con el Hijo.”<sup>105</sup>

<sup>99</sup> Pedro Fabro, por ejemplo, muere agotado a los 42 años, cuando estaba propuesto por Juan III de Portugal para patriarca de Etiopía, después de haber recorrido apostólicamente Europa entera. Nadal es ejemplo de jesuita peregrino, pues recorre Europa promulgando las Constituciones y organizando la orden naciente.

<sup>100</sup> Pablo VI (CG 31<sup>a</sup>: 07.05.1965 y 16. 11. 1966; CG 32<sup>a</sup>: 03.12.1974, 15.02.1975 y 07.03.1975); Juan Pablo II CG 34<sup>a</sup>: 05.01.1995; Benedicto XVI CG 35<sup>a</sup>: 10.01.2008..

<sup>101</sup> Cf. Busto, Ramón José, “Una misión universal bajo el romano Pontífice.” Manresa 80/4 (2008), p. 362.

<sup>102</sup> Cf. EE 45 – 47; 91 – 100; 136.

<sup>103</sup> Cf. Autb. 85.

<sup>104</sup> Cf. Autb. 96.

<sup>105</sup> CG 35, decreto 4, nº 3.

Después cuando comenzaron a ser enviados por el Papa a diversas misiones, antes de dispersarse, si plantearon se debían constituirse en un cuerpo o si debían aceptar que su dispersión, obligada en virtud del voto que había hecho, los disolviera definitivamente. Decidieron por unanimidad constituirse en un cuerpo para que la dispersión inminente no acabara con su experiencia y sus proyectos vividos en común. Y además, para no disolverse y para ayudarse a mejor obedecer las misiones del Papa decidieron a continuación prestar también obediencia a uno de ellos, lo que pensaban les ayudaría a seguir la voluntad de Dios en todo con mayor certeza y con mayor alabanza y mérito.<sup>106</sup> Después podemos ver que estas decisiones de los primeros compañeros y el ofrecimiento implicado en ella fueron aceptados por la Iglesia como consta en las Bulas fundaciones de 1540<sup>107</sup> y 1550<sup>108</sup> - más tarde quedaría recogido en las Constituciones de la Compañía – con lo que el grupo de compañeros se constituía en una orden religiosa. Ambos votos se ordenan, pues, complementariamente a la misión de la Compañía. El cuarto voto está directamente orientado a la misión mientras que el voto de la obediencia tiene por objetivo tanto la conservación del cuerpo apostólico en su buen ser como contribuir a llevar a cabo del mejor modo posible las misiones del Papa.<sup>109</sup>

Podemos también decir que nuestra obediencia busca, ante todo, cumplir la voluntad de Dios y su fundamento es el amor personal a Jesucristo<sup>110</sup> y esto es el fundamento del cuarto voto. Al final quiero presentar las características del cuarto voto:

- del deseo de servir a la Iglesia de la manera más útil y eficaz compartido por Ignacio y sus primeros compañeros nació el ofrecimiento de sí mismos al Vicario de Cristo para la misión.<sup>111</sup>
- por medio de cuarto voto pronunciado por los profesos – todo el cuerpo de la Compañía quien se pone a disposición del ministerio de Pedro para repartirse en la viña de Cristo Nuestro Señor.<sup>112</sup>
- El cuarto voto, que el mismo Ignacio definió como “nuestro principio y principal fundamento”, expresa lo que es específico de la Compañía: la total disponibilidad para servir a la Iglesia allá a donde el Santo Padre nos envíe.<sup>113</sup>

<sup>106</sup> Cf. Deliberación de los primeros padres (1539).

<sup>107</sup> Paulo III, Bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 27. 09. 1540.

<sup>108</sup> Julio III, Bula *Exposcit Debitum*, de 21. 06. 1550.

<sup>109</sup> Cf. Busto, Ramón José, “Una misión universal bajo el romano Pontífice.” *Manresa* 80/4 (2008), p. 363 – 364.

<sup>110</sup> Cf. CG 35, decreto 4, n° 9.

<sup>111</sup> CG 35, decreto 4, n° 30.

<sup>112</sup> CG 35, decreto 4, n° 30; Const. 604.

<sup>113</sup> CG 35, decreto 4, n° 31.

- Por medio de este voto, la Compañía participa de la misión universal de la Iglesia.<sup>114</sup>
- De acuerdo con las Constituciones “toda la intención de este cuarto voto de obedecer al Papa era y es acerca de las misiones... para ser esparcidos en varias partes del mundo. Esta es la materia del voto.”<sup>115</sup>

Al final del este trabajo quiero citar al fin del decreto 4 de CG 35º: “Durante su camino como peregrino desde Loyola a Roma, Ignacio oró sin descanso a María, Nuestra Señora, pidiéndole la gracia de ser recibido bajo la bandera de su Hijo<sup>116</sup>. En su “he aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra”<sup>117</sup>, la Virgen María nos muestra cómo vivir en total disponibilidad y poner nuestras vidas por completo al servicio de su Hijo. En su recomendación a los sirvientes en Caná, “haced lo que Él os diga”<sup>118</sup>, la Virgen María nos señala la orientación básica que ha de guiar nuestras vidas. Por esta razón, la Compañía ha visto siempre en María un modelo de obediencia. Con la intercesión de María, la madre del Señor, de san Ignacio y de un gran número de compañeros que han vivido su vida de obediencia con un amor tan profundo que les ha llevado a veces hasta el martirio, la Compañía se consagra de nuevo a la práctica de la obediencia “para el mayor servicio de Dios y para el mayor bien universal”<sup>119, 120</sup>.

## Bibliografía

### Manresa – revista de espiritualidad ignaciana

- ARRUPE, Pedro, “*Servir sólo al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra.*”: Manresa 50/3 (1978), p. 195 – 212.
- BUSTO, Ramón José, “*Una misión universal bajo el romano Pontífice.*”: Manresa 80/4 (2008), p. 359 – 369.
- CODINA, Víctor, “*Enviados a la viña del Señor.*”: Manresa 62/1 (1990), p. 37 – 48.
- GERHARTZ, Hans Günter, “*El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús: Investigación histórico-canónica.*”: Manresa 66/3 (1994), p. 217 – 240.

<sup>114</sup> CG 35, decreto 4, nº 31.

<sup>115</sup> CG 35, decreto 4, nº 31; Const. 529, 605.

<sup>116</sup> EE 147.

<sup>117</sup> Lc 1, 38.

<sup>118</sup> Jn 2, 5.

<sup>119</sup> Const. 618, 622.

<sup>120</sup> CG 35, decreto 4, nº 53 – 54.

- GRANERO, Jesús M., “*El Papa y la Compañía.*”: Manresa 41/1 (1969), p. 5 – 16.
- ITURRIOZ, Jesús, “*Dos líneas de obediencia en la Compañía de Jesús.*”: Manresa 43/1 (1971), p. 59 – 78.
- ITURRIOZ, Jesús, “*Los votos religiosos de la Compañía, su identidad según la CG XXXII.*”: Manresa 50/3 (1978), p. 233 – 253.
- ITURRIOZ, Jesús, “*Obediencia debida al Papa en la Compañía de Jesús.*”: Manresa 55/1 (1983), p. 65 – 86.
- MADARIAGA, José M<sup>a</sup> García, “*¿Entra la materia doctrinal como objeto propio del 4.º voto?*”: Manresa 49/3 (1977), p. 215 – 228.
- MADARIAGA, José M<sup>a</sup> García, “*La extensión objetivo del 4.º voto en las Bulas del tiempo de san Ignacio.*”: Manresa 55/1 (1983), p. 15 – 40.
- MADARIAGA, José M<sup>a</sup> García, “*La oblación del grupo Ignaciano al Papa en 1538.*”: Manresa 48/1 (1976), p. 25 – 39.
- MARGENÉ, Bertrand, “*El cuarto voto de la Compañía de Jesús, según Nadal.*”: Manresa 42/4 (1970), p. 359 – 376.
- MENDIZÁBAL, Luis, “*Sentido íntimo de la obediencia ignaciana.*”: Manresa 37/1 (1965), p. 53 – 76.

## Libros

- AA.VV., “*Diccionario de espiritualidad Ignaciana (obra completa)*”: Sal Terrae, Santander 2007.
- AA.VV., “*Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*”, IHSJ-UPCo, Roma – Madrid 2001, 4v.
- ALDAMA, M. Antonio, *Repartiéndose en la viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de la Compañía de Jesús*, Centrum Ignacianum, Roma.
- ARRUPE, Pedro, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981.
- CASANOVAS, Ignacio, *San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús*, Editorial Balmes, Barcelona 1954.
- CONGREGACIÓN GENERAL 35 de la Compañía de Jesús, Roma 2008, preparación de la edición castellana: Ernesto Cavasa y Elías Royón SJ, Sal Terrae 2008.
- CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESUS, *Introducción y notas para su lectura*, ARZUBIALDE, J. CORELLA, J. M. GARCIA LOMAS, Sal Terrae, Santander.
- EL PEREGRINO, *Autobiografía de san Ignacio, Introducción, notas y comentario* por J. M. RAMBLA BLANCH, Sal Terrae, Santander 1983.
- GRANERO, Jesús M., *San Ignacio de Loyola. La misión de su vida*, Razón y fe, Madrid 1984.



CUARTO VOTO

*La intimidad del peregrino. Diario espiritual de san Ignacio de Loyola*, por Santiago Thió de Pol, Sal Terrae, Santander.

San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Edición preparada por Santiago Arzubilade, Mensajero, Bilbao 2006.

# 30 rokov *Donum vitae*

Gloria Braunsteiner

## Úvod

Medzi aktuálnymi diskutovanými témami v novinách možno nájsť aj obhajobu zvierat s výrokom: „Zviera nie je vec“. Niektorí milovníci zvierat propagujú potrebu ich vnímať ako osobnosti. Týmto smerom rozmýšľa medzi inými aj Peter Singer so svojou teóriou o tom, že bytosť prežívajúca bolesť je osoba. Kto však nazerá na prírodu ako na Božie dielo, určite nepovažuje zviera za vec, pretože ako živá bytosť podľa biblickej správy o stvorení tvorí súčasť múdneho Božieho plánu, v ktorom sú živé bytosti odkázané na seba navzájom, majú si pomáhať a ich zmysel sa prejavuje v Božej oslave. Zviera iste nie je vec, avšak či môže byť nazvané osobnosťou, je zložitá otázka, ktorú v tomto príspevku nebudeme analyzovať.

Z uvedenej debaty vyplýva, že zviera je hodnotná bytosť pre človeka, ktorý dostal od Stvoriteľa schopnosť starať sa o jemu zverené stvorenstvo. Akú hodnotu má však na tomto pozadí pre človeka človek? Hriech zasahuje vo svojich dimenziách vzťah človeka k sebe a jeho sociálne vzťahy. Život je najviac ohrozený nielen frontálne teroristickými útokmi a vojnami, ale nebadane a skryte tam, kde na prvý pohľad ide o vedecké a humánne ciele. Technický pokrok posledných desaťročí objektívne umožňuje predstavu sebazničenia ľudstva, ak sa k objektívnym možnostiam pridruží nekritickosť a neeticosť svedomia.

Človek, stvorený Logosom a Dychom Božieho Ducha, má účasť na rozumnosti Stvoriteľa. Formovaný Logosom hľadá to, čo je rozumné a má radosť z bádania, objavovania okolitého sveta. Nové objavy ho fascinujú, chce tvorivo vyskúšať výsledky svojich poznatkov. Táto vášeň je spojená s ďalšími pohnútkami, ktoré vyplývajú z „radosti a nádeje“ – ako to nazýva Druhý vatikánsky koncil (v konštitúcii *Gaudium et spes*) – ľudstva. Ako dieťa, ktoré ešte nedozrelo do plného človečenstva, považuje človek mnohé svoje objavy za hračku, ktorú nechce vypustiť z rúk, a ešte nedozrel do zodpovednosti, ktorá je organicky spojená s darom slobody. V dôsledku toho nechápe a neuvedomuje si vážne dôsledky zahrávania sa so životom nenarodených – v prípade miliónov potratov na celom svete. Potrat ako skoncovanie s cudzím životom, ktorý nám nepatrí, je pritom jednoduchý a pochopiteľný vzorec, hoci k takému rozhodnutiu vedú jedincov rozmanité motívy. Rozmanité, nevyriešené vnútorné tlaky zo životných okolnos-

tí – nielen egoizmus – môžu doprevádzať rozhodnutie zabiť počatý život v sebe alebo v partnerke, vyžadujú si preto patričnú pozornosť. Poradenstvá pristupujú s úctou k tehotným ženám, aby im pomohli predsa prijať a vynosiť počatý život.

## Neplodnosť

Dá sa predpokladať, že aj nositelia vedeckého pokroku pristupujú s úctou a s dobrým úmyslom – na druhej strane – k tým párom, ktoré od prírody nemôžu počať dieťa. Chcú im poskytnúť pomoc, aby mohli naplniť svoje túžby po dieťati v dnešnej demokratickej spoločnosti bez ohľadu na to, či sú to hetero- alebo homosexuálne páry. Vedecký, ako aj technický pokrok sa chápu ako samozrejmosť v kontexte pomoci človeku pre uľahčenie každodenných a praktických oblastí života. Základný správny úmysel tohto smeru koriguje už obyčajné porokadlo a pripomína, že cieľ nesväti prostriedky. Duchom a rozumom obdarený človek má preto za úlohu tieto osobnostné vlohy zjednotiť so slobodnou vôľou a rozlišovať, či radostný objav, ktorý sa mu podarilo spoznať, môže skutočne budovať blížneho, na ktorom chce „vyskúšať“ svoj „pokus“.

## Ako zaujať zodpovedné stanovisko?

Hravosť človeka sa prejavuje v radošti z experimentovania, môže sa však premeniť na zahrávanie sa so životom druhých. V kontexte rodiny chráni predtým zodpovedné rodičovstvo, ktoré vyzdvihuje už pápež Pavol VI. v encyklike *Humanae vitae*,<sup>1</sup> o správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Pápež poukazuje na prozreteľný Boží plán lásky, ktorý chce Stvoriteľ uskutočniť v manželstve, k tomu ustanovenom, nie pôsobením slepých prírodných síl, ale v spolupráci človeka s ním pri plodení a výchove nových bytostí (porov. HV 7)<sup>2</sup>. Zodpovedné rodičovstvo spočíva v úprimnom vzťahu k Božiemu poriadku vo svedomí, v pochopeaní svojho povolania a poslania všetkými zúčastnenými, a preto je potrebné neurčovať slobodne metódy, s ktorými sa Cirkev nestotožňuje (porov. HV 10). Keďže človek nie je pán prameňa života, slúži úmyslu Stvoriteľa; a nemá moc nad svojím telom. Už Ján XXIII. prízvukoval posvätnosť ľudského života, lebo vzniká z pôsobenia Boha (porov. HV 13). Posvätnosť vyžaduje zároveň úctu k životu.

<sup>1</sup> Pavol VI.: encyklika *Humanae vitae*. O správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Trnava : Spolok sv. Vojtecha 2011.

<sup>2</sup> Tento motív samozrejme obsahujú aj inštrukcie *Donum vitae* a *Dignitas personae*, opierajúc sa o HV.

Nie je dovolené trpieť menšie morálne zlo, aby sa napomohlo vznešenejšie dobro. Platí to aj o úmysle niektorých, zamedziť plodnosť (porov. HV 14). Ak si muž na taký postoj zvykne, nebude mať úctu k žene, urobí si z nej nástroj pre seba, bez ohľadu na duševnú a telesnú rovnováhu ženy (porov. HV 17). Pavol VI. vyznáva, že prirodzený a evanjeliový zákon Cirkev len stráži, ale ich neustanovila a nerozhoduje o nich (porov. HV 18) a to je záruka ich platnosti.

V roku 1968 uverejnená encyklika nebola širokou verejnosťou prijatá s nadšením a Pavol VI. narazil na nie málo odporcov jeho úsilia vysvetliť stanovisko Magistéria k otázkam „správneho spôsobu regulovania pôrodnosti“, ako znie podtitul.

## Závratný pokrok vedy

10 rokov po pápežovej encyklike, v roku 1978 uzrela svetlo sveta Louise Brown, prvý človek, ktorý bol oplodnený v skúmavke. Cirkev zaujala stanovisko k javom umelého oplodnenia inštrukciou *Donum vitae* v roku 1987, ktorú vypracovala Kongregácia pre vieroučné otázky.<sup>3</sup>

Úvodné „Predstavenie dokumentu“ podpísal vtedajší prefekt Kongregácie, J. Ratzinger, čo poukazuje na to, že v prevažnej časti dokumentu možno predpokladať jeho autorstvo. Prefekt v duchu antropológie Druhého vatikánskeho koncilu vyjadril podstatnú jednotu ľudskej osoby; jej rešpektovanie sa má prejavovať aj v rešpektovaní tela. Opak sa prejavuje v pohrdaní, čo dnes nadobúda rozsiahle rozmery. Telo sa pokladá za predmet, ktorý možno použiť na rôzne účely, z čoho vyplýva pohrdanie osobou. Osoba nemôže byť predmet<sup>4</sup>, ale je vždy subjekt s dôstojnosťou. Logika „výroby predmetov“ novej reprodukčnej techniky tomu nezodpovedá. Ešte nenarodené bytosti sú chudobné a bezbranné, preto Cirkev má v nich slúžiť tým najmenším (Mt 25, 40). Dobré úmysly mať dieťa nepripúšťajú akékoľvek lekárske zákroky, lebo dochádza k popieraniu pravdy o stvorení. Aký úkon možno považovať za eticky dôstojný na počatie ľudskej osoby? Cirkev v inštrukcii pripúšťa k tomu len manželský úkon a zdôvodňuje to kresťanským pohľadom na sexualitu: ona vyjadruje definitívny dar vzájomného sebadarovania manželov, čím sa uskutočňuje ich spolupráca na diele Stvoriteľa. J. Ratzinger jasne formuluje, že dieťa sa plodí, a nie vyrába. Dar dieťaťa je zverený rodičom,

<sup>3</sup> Kongregácia pre vieroučné otázky: Inštrukcia *Donum vitae*. O rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia. 22. februára 1987. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998.

<sup>4</sup> Človek sa stáva výstavným exponátom, ako tomu nasvedčuje napr. v Bratislave 10. augusta 2017 opäť otvorená *Body the exhibition*. Voči tejto výstave sa ozvali v médiách českí lekári s argumentom, že výstava znamená hanobenie mŕtvol.

aby ho prijali s rešpektom. Tieto skutočnosti navzájom súvisia vo vnútornej harmónii. Utilitárne chápanie osoby ako predmetu ju oberá o dôstojnosť. Ak sa veda autonómne osamostatní nezávisle od etiky, bez ohľadu na dôsledky svojej činnosti, ostane zredukovaná. Vede preto nemožno podriaďovať ľudské hodnoty bez spojenia s kultúrou a ľudskosťou. „Áno“ voči človeku zároveň vylučuje určité pokusy a reprodukčné techniky kvôli záchrane človeka.

Inštrukcia poukazuje na naliehavú úlohu morálnej teológie v týchto otázkach, s potrebou fundovanej antropológie s interdisciplinárnym prístupom. Ak morálna teológia poukáže na bezpodmienečný obsah mravných noriem, prospeje to k rešpektovaniu človeka. Cieľ ľudstva je žiť a milovať v slobode, ktorá sa riadi práve dôstojnosťou druhého, aby sa mohol rozvíjať na spásu a Božiu slávu.<sup>5</sup> J. Ratzinger v úvode vkladá etické otázky do kontextu teológie stvorenia a do teológie manželstva s antropológickým akcentom na pojme „osoba“, ktorá má bezpodmienečnú dôstojnosť. Ak hľadáme dialóg *Donum vitae* s inštrukciou *Dignitas personae*, ktorá k tejto téme nasledovala 21 rokov neskôr, žiada sa vytvoriť exkurz k spomínanému pojmu osoba.

## Exkurz

*Dignitas personae* – inštrukcia Kongregácie pre náuku viery, 2008 – vznikla k zaujatiu postoja Cirkvi, pretože nové biomedicínske techniky vyvolávajú nové otázky. Nová inštrukcia je predstavená ako aktualizácia *Donum vitae* v dôsledku vedeckého pokroku a vývinu nových techník v biomedicíne. V mnohých zásadných veciach sa opiera o predošlú inštrukciu rôznymi citátmi z nej. V bode 5 nová inštrukcia tvrdí, že *Donum vitae* nedefinovala, že embryo je osoba.<sup>6</sup>

Pri skúmaní obidvoch dokumentov je však potrebné v tomto prípade kriticky poznamenať, že mnohokrato a opätovne to definovala, preto uvedieme konkrétne príklady, ktoré podčiarkujú tento centrálny pojem pre ľudskú bytosť od začiatku jej existencie.

Okrem už uvedeného „Predstavenia dokumentu“ sa tento pojem v bode I. 1 vyskytuje viackrát. Už v podnadpise čítame: „Ľudskú bytosť treba rešpektovať – ako osobu – už od prvého okamihu jej existencie. Druhýkrát nájdeme jednoznačný pojem v texte: „Zaiste, nijaký výsledok vedeckého výskumu nemôže byť sám osebe dostatočným dôkazom duchovnej duše; avšak závery vedy o ľudskom em-

<sup>5</sup> Porov.: tamtiež, Predstavenie dokumentu, s. 9 – 19.

<sup>6</sup> Kongregácia pre náuku viery: Inštrukcia *Dignitas personae* o niektorých otázkach bioetiky. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2009.

bryu poskytujú cennú informáciu, podľa ktorej je možné rozumom spoznať *osobnú* prítomnosť už od tohto prvého objavenia sa ľudského života: akoby ľudská bytosť nebola aj ľudskou osobou?“ *Donum vitae* v tom istom článku vyzdvihuje túto pravdu znovu: „Preto si ľudský plod už od prvého okamihu svojej existencie, teda od okamihu vzniku zygoty, vyžaduje bezpodmienečný rešpekt, aký morálne patrí ľudskej bytosti v jej telesnej a duchovnej celistvosti. Ľudskú bytosť treba rešpektovať a zaobchádzať s ňou ako s *osobou* už od jej počatia, a preto od toho istého okamihu sa jej musia priznať *práva osoby*, medzi ktorými patrí prvé miesto nenarušiteľnému právu každej nevinnej ľudskej bytosti na život.“ Ďalšie miesto v texte je bod I. 6, ktoré vyžaduje pre dôstojnosť zárodku právo *osoby* byť počaté a narodiť sa v manželstve. *Osobná* dôstojnosť ľudskej bytosti sa znovu dvakrát spomína na konci tohto bodu I. 6.

Z uvedených (neúplných) príkladov vyplýva, že je zaujímavé vnímať, že zostavovatelia inštrukcie *Dignitas personae* prehliadli intenzitu, s ktorou *Donum vitae* nielenže definuje jednoznačne embryo ako osobu, ale vyjadruje aj jeho práva rovnako ako pre narodeného človeka. Keďže novší dokument aktualizuje predošlý, je to závažný pohľad v tomto centrálnom bode prvého dokumentu na tému ochrany života ako daru. Na iných miestach cituje novší dokument aj doslova z principiálnych pohľadov *Donum vitae*, aby nadviazal na Magistérium; tu sa však nepodarilo nadviazať, v istom zmysle ani budovať ďalej.

## Postoj ku konkrétnym technikám

V nasledujúcej časti príspevku sa pozrieme na postoj Cirkvi ku konkrétnym spôsobom umelého oplodnenia, ako to predstavuje hlavná časť dokumentu, kapitoly I a II A, B.

Úcta voči ľudskému embryu tvorí znovu ústredný imperatív v súvislosti s pokrokom biomedicíny. Rešpektovanie ľudských zárodokov je eticky zdôvodnené a spojené s ich nutnou ochranou v prvej kapitole textu. Zásahy do ľudských zárodokov a plodov sú dnes síce technicky možné, vynárajú sa však závažné otázky. Inštrukcia otvára zásadnú otázku, či poskytuje vedecký výskum právo konať pokusy na ľudských zárodkoch (porov. kap. I., body 2, 3, 4). Diagnostika, alebo liečebné zákroky – nemajú byť škodlivé; výskum a pokusy nie sú dovolené, ak nie sú priamo liečivé a sú rizikové. Nie je dovolená každá komerčná prax (I. 5). Zárodky, ktoré boli získané prostredníctvom oplodnenia *in vitro*, sa nemajú zneužívať ako „biologický materiál“ na výskumné účely. Tieto zárodky – ako nadpočetné – sa nesmú úmyselne vystaviť smrti, absurdnému osudu. Ani ich kryokonzerváciu nie je možné morálne ospravedlniť. *Donum vitae* tu hovorí o poškodení fyzickej integrity zárodokov, a hoci sa osobitne nezmieňuje o ich vnútornom utr-

pení pri zamrazení, možno tento aspekt doplniť, keďže táto skutočnosť je známa pri aborcii, kde tiež nejde len o fyzické zabíjanie. Na iných miestach *Donum vitae* so samozrejmosťou hovorí o duchovnej duši ešte nenarodených, takže aj v prípade zamrazenia plodov na prípadné neskoršie „použitie“ by bolo iste na mieste zamyslieť sa nad týmto aspektom (porov. Kap. I., body 1 – 6).

Krátko pred smrťou uverejnil Carlo Carretto vo svojej poslednej knihe zamyslenie nad osudom a vnútorným životom „nadbytočných“, zabitých embryí, a vysoko oceňuje inštrukciu *Donum vitae*.<sup>7</sup> Jeho pohľad viery na ich situáciu im umožňoval nádej večného života zachránených, ktorí chvália svojho Stvoriteľa a odpustili svojim vrahom. Nezmieňuje sa o tom, ako dospeli k tejto dokonalosti hrdinskej lásky, ale jeho pohľad vzbudzuje v čitateľovi radosť napriek ich tragickému osudu. S apoštolom Pavlom možno dodať, že kde sa rozmnožil hriech, rozhojnila sa aj Božia milosť (porov. Rim 5, 20). Zároveň však Pavol upozorňuje, že táto Božia skutočnosť nemá slúžiť k nekritickému pokračovaniu v hriešnom konaní.

Konkrétne techniky umelého oplodnenia a zásahy do ľudského plodenia sú predmetom druhej kapitoly inštrukcie. Častý výskyt súvisu medzi umelým oplodnením a úmyselným zničením embryí sa podrobuje rozhodnutiam človeka o živote a smrti, čo analyzuje inštrukcia pod hľadiskom heterológneho a homológneho spôsobu oplodnenia. Manželia majú právo stať sa otcom a matkou a spolupracujú s mocou Stvoriteľa pri zodpovednom odovzdávaní života. Heterológne umelé oplodnenie hodnotí inštrukcia naproti tomu ako narušenie osobných vzťahov (porov. kap. II A I. 2), je v rozpore s jednotou manželstva a s povolaním rodičov. Túžba po dieťati je subjektívne dobrý úmysel, ktorý však nemôže viesť k tomuto spôsobu oplodnenia. Náhradné materstvo (porov. kap. II A I. 3) tiež odporuje jednote manželstva a dôstojnosti plodenia ľudskej osoby.

Umelému homológnemu oplodneniu chýba poriadok vo vzťahu medzi plodením a manželským sexuálnym stykom, ktorý završuje zmysel vzájomnej lásky. Preto oplodnenie mimo tiel manželov zostáva pozbavené významov a hodnôt v reči tela celostných ľudských osôb. Dieťa je ovocím vzájomnej lásky v sebadarovaní, čo ostáva požiadavkou v manželstve. Dobrý úmysel a túžba mať dieťa napriek tomu neoprávňuje k oplodneniu *in vitro*, keďže tu dochádza k oddeleniu úkonov, zameraných na odovzdávanie života. Inštrukcia uvádza ako jediný dôstojný spôsob k tomu manželskú lásku v spolupráci so Stvoriteľom. Prenatálne techniky diagnostiky za účelom genetickej manipulácie Cirkev neuznáva (porov. kap. II. B). Teologická hĺbka dober manželstva tvorí hlavnú niť orientácie v snahe pochopiť podstatu zdôvodnenia Cirkvi v jej postojoch voči technikám umelého oplodnenia s upozornením na to, čo sa vytráca zo života vzhľadom na

<sup>7</sup> Porov.: C. Carretto: *Empfangen und unvergänglich*. Freiburg : Herder, 1989.



dôstojnosť a práva dieťaťa, ako aj rodičov, ak človek kladie svoju pochopiteľnú túžbu nad poriadok Stvoriteľa.

Adopciu detí ako pomoc chudobným rodinám a hendikepovaným deťom inštrukcia odporúča ako pozitívne riešenie problému a utrpenia neplodnosti, ak je neliečiteľná. Možno k tomu dodať, že niektorí manželia, ak sa nerozhodli pre adopciu, pochopili svoje poslanie v službe duchovného otcovstva a materstva.

Inštrukcia v záverečnej kapitole zdôrazňuje úzku súvislosť modernej medicíny, morálnej teológie a občianskeho práva. Ak sa zákonodarstvo nezúčastní na ochrane života a jeho dôstojnosti, môže sa v blízkej budúcnosti rozmáhať diskriminácia najslabších, nenarodených a postihnutých (porov. kap. III). Tento apel, vyslovený v *Donum vitae* pred 30 rokmi, bol dodnes vypočutý a uskutočnený v rozličnej, a len čiastočnej miere. Aj keď zákony nenahradia svedomie a je možné ich obchádzať, predsa by pomohli zachraňovať právo na život v rozmanitých polohách a fázach života.

Na základe brilantného dokumentu Kongregácie pre vieroučné otázky<sup>8</sup> *Donum vitae* je možné nájsť stále aktuálne teologické zdôvodnenie, prečo nemôže Cirkev súhlasiť s modernými technikami umelého oplodnenia, ktoré sú vedecky na vysokej úrovni, ohrozujú však život, a to nielen biologický, ale duchovný, ak sa človek postaví do role toho, kto má vedecky domnelé „právo“ rozhodovať o živote a smrti druhých. Ak sa podarí v komunikácii s manželmi, ktorí sú postihnutí ranou neplodnosti a túžia mať dieťa, odovzdať nielen povrchné zákazy, ale ich podstatu v záujme dôstojnosti a ochrany života všetkých zúčastnených, môže to priniesť ovocie prehĺbenia dôvery voči Bohu a lásky manželov.

## Použitá literatúra

PAVOL VI.: encyklika *Humanae vitae*. O správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2011.

KONGREGÁCIA PRE VIEROUČNÉ OTÁZKY: Inštrukcia *Donum vitae*. O rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia. 22. februára 1987. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998.

KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Inštrukcia *Dignitas personae* o niektorých otázkach bioetiky. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2009.

CARRETTO, C.: *Empfangen und unvergänglich*. Freiburg : Herder, 1989.

<sup>8</sup> Inštrukcia bola uverejnená v preklade v roku 1998 a uvádza toto označenie pre Kongregáciu, ktorú nazýva neskôr, v roku 2009 v preklade Inštrukcie *Dignitas personae*, ako Kongregácia pre náuku viery; obidva dokumenty boli uverejnené vo vydavateľstve Spolok sv. Vojtecha.



# Významná úloha predstaviteľov slovenskej katolíckej inteligencie v živote Slovákov v Spojených štátoch amerických

*Marta Dobrotková*

Príspevok sa bude venovať dvom významným osobnostiam z radov slovenskej katolíckej inteligencie, konkrétne Štefanovi Furdekovi a Matúšovi Jankolovi, ktorí sa výraznou mierou zaslúžili o rozvoj slovenskej komunity z radov vysťahovalcov zo Slovenska v Spojených štátoch.

Slovenské vysťahovalectvo patrí medzi významné míľniky v slovenských národných dejinách. Masová vlna vysťahovalectva bola pred začiatkom prvej svetovej vojny charakteristická predovšetkým sociálno-ekonomickými príčinami, ktoré dopĺňali aj dôvody národnostného útlaku intelektuálnych vrstiev. Vysťahovalectvo intenzívne postihlo hlavne oblasti východnej a severnej časti Slovenska, akými boli Šarišská, Zemplínska, Spišská, ale aj Liptovská, Oravská a Trenčianska župa.

Určenie presného počtu vysťahovalcov z hľadiska národností je v počiatočných rokoch komplikované, pretože štatistiky vykazovali obyvateľstvo Rakúsko-Uhorska sumárne. Až z prelomu storočia sa v štatistikách vyskytuje evidovanie národností. Celkovo sa do ukončenia prvej svetovej vojny ocitlo v Spojených štátoch viac ako pol milióna Slovákov, ktorí predstavovali nesmiernu silu pri národnom prerode a v mnohom ovplyvnili konanie rodákov v starej vlasti.

Slovenské vysťahovalectvo<sup>1</sup> bolo súčasťou migračných vln, ktoré zasiahli Európu koncom 19. a začiatkom 20. storočia. Najväčšia časť slovenských vysťahovalcov v tomto období smerovala do zámoria, najmä do Spojených štátov amerických. Slováci patrili k novodobým vlnám prisťahovalcov. Vysťahovalectvo Slovákov prináležalo do tretej vysťahovaleckej vlny so začiatkom v osemdesiatych rokoch 19. storočia. Slováci sa zúčastňovali na migrácii a emigrácii do USA už

---

<sup>1</sup> Slovenské vysťahovalectvo je imanentnou súčasťou našich národných dejín, pretože nešlo o okrajovú záležitosť, ale o neoddeliteľný historický jav, ktorý mal svoj vnútorný i vonkajší význam pre našu históriu, pretože sa dotklo celonárodného sociálneho vývinu, duchovného rozvoja, ekonomiky, kultúry našej krajiny, ale aj Spojených štátov amerických, kam smerovala väčšina vysťahovalcov.

v predošlom období, ale samozrejme v obmedzenej miere<sup>2</sup>. Väčšie množstvo Slovákov sa však dostávalo do Spojených štátov až od šesťdesiatych rokov 19. stor. Americké štatistiky evidujú prvých prisťahovalcov z Uhorska po prvý raz v roku 1861 a to 51 osôb. V nasledujúcich rokoch sa tento počet neustále zvyšoval.<sup>3</sup> O masovom charaktere slovenského vystáhovalectva možno hovoriť až od osemdesiatych rokov 19. storočia.

Do roku 1880 prevládala v USA stará (old imigration) imigrácia grupujúca sa z Írska, Anglicka, Nemecka, Francúzska, Belgicka, Holandska a zo škandinávskych krajín. Od roku 1880 začal mohutný vzrast novej imigračnej vlny (new imigration) z východnej a južnej Európy, z Rakúska, Uhorska, Talianska a z Ruska. Rozdiel medzi oboma skupinami bol v tom, že príslušníci starej emigrácie prichádzali s úmyslom natrvalo sa usadiť v USA, kým imigranti novej vlny očakávali zárobok, s ktorým sa mienili navrátiť domov, preto sa sťahovali predovšetkým muži<sup>4</sup>.

Vystáhovalectvo predstavuje nielen sociálny a ekonomický, ale aj politický jav. Masové vystáhovalectvo z dnešného územia Slovenska začalo už od druhej polovice 19. storočia, keď dozreli príčiny ovplyvňujúce tento historický jav. K dejinám vystáhovalectva existuje pomerne dostatočné množstvo štúdií, článkov a príspevkov, ktoré však zväčša pochádzajú z druhej polovice 20. storočia.<sup>5</sup> Autori sa v prácach sústredili na príčiny, ktoré spôsobili vystáhovalectvo. Pri sumarizovaní príčin je potrebné vykonať ich zhrnutie a aj čiastočnú korekciu. Slovenské vystáhovalectvo zapríčinili nepriaznivé, ba až zlé ekonomické pomery v poľnohospodárstve a priemysle, u inteligencie národnostný útlak vládnuceho maďarského elementu v Uhorsku do jeho rozpadu a vzniku ČSR. Príčina zdôrazňujúca národnostný útlak celkom neobstojí<sup>6</sup>, pretože tie masy ľudí, ktoré sa rozhodli pre vystáhovalectvo, pochádzali z najchudobnejších žúp východného Slovenska a pre nich nehrala rolu jazyková stránka, keďže sa dorozumievali najmä šarišským, zemplínskym, resp. spišským nárečím. Tých, ktorí opustili územia Slovenska z dôvodu národnostného útlatku, nebolo veľké

<sup>2</sup> O prvých Slovákoch v Spojených štátoch pozri bližšie: DOBROTKOVÁ, M.: Slováci na ceste do Nového sveta. In: *Historická revue*, roč. 12, č. 7, 2001, s. 18 – 20.

<sup>3</sup> DILLINGHAM, W. P.: Reports of the immigration commission. Statistical Review of immigration 1820 – 1910. Distribution of immigrants 1850 – 1900. Washington : Washington Government Printing Office, 1911, Table 9. – Immigration to the United States, 1820 to 1910, s. 27, dostupné na: <http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/3067941?n=37&imagesize=1200&jp2Res=0.5&rotation=0>

<sup>4</sup> BIELIK, F. a kol.: *Slováci vo svete 2*. Martin, 1980, s. 29, s. 32.

<sup>5</sup> Dejiny slovenského vystáhovalectva do roku 1918 sa zaoberali Ján Svetoň, Ján Hanzlík, Juraj Alner, Ladislav Tajták, František Bielik, Eva Fordinálová, Ludmila Šulganová, Arne B Mann, Peter Švorc a po roku 1918 Elena Jakešová a najnovšie Milan Belej.

<sup>6</sup> Národnostný útlak najčastejšie zdôrazňuje vo svojich prácach historik František Bielik.

množstvo a patrili do radov vzdelaných kňazov a učiteľov<sup>7</sup>, ktorí v mase vystáhovalcov tvorili len malé percento.

Je nepopierateľné, že prvé slovenské spolky a školy na pôde USA vznikali zásluhou slovenských katolíckych kňazov. Bolo to najmä z dôvodu, že medzi slovenskými vystáhovalcami bolo veľmi málo inteligencie, a tak slovenskí kňazi plnili úlohu prvých koordinátorov nielen slovenského katolíckeho života na území USA, ale aj národného sociálneho, vzdelávacieho.

Prvé slovenské spolky, vznikajúce na pôde USA v rokoch 1880 – 1890, tak ako napovedajú ich názvy – Spolok sv. Petra apoštola a Prvý uhorsko-slovenský rímskokatolícky v nemoci podporujúci spolok sv. Jána Krstiteľa v New Yorku alebo *Spolok sv. Jána v Bridgeporte, Conn.*, Prvý slovenský v nemoci podporujúci spolok sv. Jozefa (založili ho slovenskí vystáhovalci usadení v Hazletone v štáte Pensylvánia roku 1884; členovia spolku si zo zbierok postavili kostol, faru i školu), 2. novembra 1884 vznikol svojpomocný spolok aj v Passaicu, štát New Jersey ako Spolok sv. Štefana – všetky boli podpornými a náboženskými spolkami, ktoré deklarovali príslušnosť ku Katolíckej cirkvi a mali *pomáhať svojim členom v nemoci alebo* pri úmrtí člena rodiny a na ich vzniku mali zásluhu predovšetkým katolícki kňazi. Ako príklad možno uviesť vznik Spolku sv. Štefana v Clevelande z roku 1885, pri zrode ktorého stál Štefan Furdek<sup>8</sup> alebo založenie Spolku sv. Jozefa v Clevelande z mája roku 1889, vzniknutého tiež zásluhou Štefana Furdeka. Do roku 1893 existovalo 277 religióznych alebo regionálnych spolkov<sup>9</sup>, z ktorých 148 pôsobilo len v štáte Pensylvánia.<sup>10</sup> Za ich zjednotenie sa zasadzo-

<sup>7</sup> Ako príklad možno uviesť študenta katolíckej teológie Petra Rovnianka (ukončil štúdium teológie v USA, pre mladý vek nespôsobilý vykonávať prácu kňaza sa stal novinárom a neskoršie jeden z hlavných predstaviteľov Slovákov v USA a podnikateľ), ktorého obvinili z panslavizmu a vyhodili zo seminára alebo manželov Novomeských – evanjelického kňaza Ludovíta a jeho manželku Paulu, ktorá skončila v Uhorsku štúdium na učiteľskej prípravke – obaja boli perzekvovaní pre svoje národné presvedčenie a volili radšej cestu do Spojených štátov, než by sa mali nechať ďalej prenasledovať prípadne, ako uvádzajú *Národné noviny* z roku 1903, kňaza Alexandra Dianišku, pôsobiaceho v Brezne a v Prievidzi, ktorý bol neustále prenasledovaný a prekladaný z fary na faru.

<sup>8</sup> Štefan Furdek (1855 – 1915), rodák z Trstenej. Študoval v Nitre a v Prahe, takmer celý život pôsobil ako farár v českej osade v Clevelande, kde aj roku 1915 zomrel.

<sup>9</sup> Napríklad 14. novembra bolo založené Bratstvo Najsvätejšieho srdca Pána Ježiša v Houzdale, Pa., 12. decembra 1886 vznikol v Plymouth, Pa. Spolok sv. Štefana. V tom istom roku založili v Scrantone, Pa. Spolok sv. Petra a Pavla, o rok neskoršie v Bayonne, N. J., N. Y. Perši v nemoci podporujúci spolok sv. Jozefa, v Minneapolis, Minn., Spolok sv. Cyrila a Metoda, v McKeesporte, Pa. Spolok sv. Petra a Pavla. 24. februára 1889 vznikol Spolok sv. Archanjela v Allegheny, Pa., 20. septembra 1889 Spolok sv. Jána Krstiteľa v Olyphante, Pa., 5. mája 1889 Spolok sv. Jozefa v Clevelande, Ohio a pod.

<sup>10</sup> V štáte Connecticut ich bolo 19, v Marylande 2, v New Yorku 33, v New Jersey 12, v Ohio 30, v Massachusetts 1, v Washingtone 1, v Illinoise 8, v Indiane 1, v Missourii 2, v Minnesote 2, v Michigane 1, v Wisconsin 4, v Iowe 2, v Colorade 3, vo Wyomingu 1, v Alabame 1, v Californii 1 a vo West Virginii 1.

vali predstavitelia katolíckej inteligencie Štefan Furdek a po svojom príchode do Ameriky aj P. V. Rovnianek<sup>11</sup>.

Štefan Furdek, rodák z oravskej Trstenej, sa do USA vysťahoval pomerne skoro – už v prvých rokoch slovenského vysťahovalectva v r. 1882. Bolo to na žiadosť clevelandského biskupa R. Gilmoura, keď tesne pred ukončením teologických štúdií v Prahe bol vyslaný do Clevelandu, kde bol aj v júni 1882 vysvätený za kňaza. Prvým pôsobiskom Furdeka bola Farnosť sv. Václava v českej osade Clevelandu. O rok neskôr ho biskup R. Gilmour vymenoval za farára českej farnosti Panny Márie Lurdskej v Clevelande. Tam zotrval tridsaťdva rokov. Napriek tomu, že pôsobil v českej osade a medzi českými veriacimi, dokázal riadiť aj slovenský spolkový a národný život na americkej pôde. Dôkazom sú jeho kroky pri zakladaní Prvej slovenskej katolíckej jednoty, ale aj ďalších organizácií, pôsobenie v redakciách novín a časopisov.

Krátko po vzniku Národného slovenského spolku, ktorý vznikol na podnet P. V. Rovnianka a Furdek ho aj vehementne podporoval a stál pri jeho zrode, sa však domnieval, že slovenskí katolíci v Amerike potrebujú vlastný zjednocujúci spolok. Z uvedeného dôvodu inicioval založenie Prvej slovenskej katolíckej jednoty, v ktorej sa takmer všetky drobné spolky neskôr zjednotili. V dňoch 4. – 6. septembra 1890 sa uskutočnila prvá schôdza organizácie, označovanej ako konvencia. Konvencie sa zúčastnili okrem Š. Furdeka viacerí kňazi, ako napríklad E. Gelhoff zo Streator v štáte Illinois, či J. Martvoň z Clevelandu v štáte Ohio.<sup>12</sup> Na konvencii bola schválená posmrtná podpora pre členov organizácie vo výške 400 dolárov, v prípade úmrtia manželky 200 dolárov. So súhlasom všetkých prítomných boli prijaté stanovy<sup>13</sup>, na základe ktorých sa určilo, že cieľom spolku je podpora chorých, ako aj tých členov, ktorí utrpeli úraz. Rovnako sa zaviazali pomáhať vdovám a sirotám v ich nezávideniahodnej situácii a vychovávať zo sirot platných členov spoločnosti. Povinnosťou členov bolo ďalej upevňovanie vo svojej viere a pestovanie slovenčiny a národného povedomia, udržovať ich i pre ďalšie pokolenia. Členovia organizácie mali okrem iného riadne vykonávať náboženské povinnosti, posielat' deti do katolíckej školy, zúčastňovať sa na osadnom živote, t. j. pravidelne platiť cirkevné poplatky na kostol a školu. Heslom Jednoty bolo *Za Boha a národ*.

<sup>11</sup> Štefan Furdek prišiel do Spojených štátov v roku 1882 a Peter Vítazoslav Rovnianek v roku 1887.

<sup>12</sup> Porovnaj: FURDEK, Š.: Katolícka slovenská jednota v Spojených štátoch amerických. In: *Kalendár Jednota na rok 1896*, s. 26.

<sup>13</sup> Podľa stanov bol oficiálny názov organizácie Slovenská katolícka národná jednota.

Na druhej konvencii spolku účastníci požiadali o úradné uznanie organizácie.<sup>14</sup> V priebehu dvoch rokov počet členov Jednoty dosiahol neuveriteľných 14 000. V máji 1891 začal vychádzať v Clevelande jej tlačový orgán – týždenník Jednota. Aj za vydávaním Jednoty možno nájsť osobnosť Štefana Furdeka. V prvom úvodnom článku *Naša platforma* sa Furdek vyjadril, že prostredníctvom článkov Jednoty chce amerických Slovákov utvrdzovať vo viere, chce podporovať slovenskú literatúru a pomáhať časopisectvu na Slovensku: „*Jednota bude stálym bojovníkom za Boha a národ, preto ju budeme hájiť do posledného dychu. Jednota bude zbierať peňažité dary na slovenské noviny na Slovensku.*“ Samotný Furdek vydával a redigoval Jednotu do 7. októbra 1891 ako dvojtýždenník so štyrmi stranami malého formátu. Jednota sa pričínala o správne a presné označenie slovenského národa, nakoľko dovtedy Slovákov volali Hungarians, Huns, alebo hanlivo „Hunkies“, Austrians, Slavish people, Slavonians, len nie Slovaks. Furdek sa o tejto záležitosti vyjadril roku 1896 v kalendári Jednota: „*Jednota presadila názov, ktorý anglická reč používa k pomenovaniu krajanov: The Slovaks a dnes (r. 1896!) po mnohých prekážkach i Američania Slovákov začínajú spoznávať pod týmto menom, ba máme už aj Slovakstown*“. Jednota začala od 7. októbra vychádzať vo zväčšenom formáte a na ôsmich stranách. Správcom redakcie zostal Furdek, ale za výkonného redaktora prijal Františka Puchera. Furdek zoskupil v bezprostrednej blízkosti novin Jednota za dlhých sedemnást rokov najlepšie slovenské sily v Amerike a nadviazal spojenie s domácimi spisovateľmi a novinármi, a tak stálymi spolupracovníkmi Jednoty boli F. R. Osvald, F. V. Sasinek, ktorý roku 1897 začal na jej stránkach uverejňovať na pokračovanie Dejepis Slovákov a Život sv. Cyrila a Metoda. Furdek bol riadiacim kormidelníkom nielen celej organizácie, ale aj novin Jednota. Udával v podstate tón celému slovenskému životu v Amerike. Jeho články a úvahy patria medzi skvosty slovenskej národnobuditeľskej novinárskej literatúry.<sup>15</sup> Pristáhovalcom vysvetľoval zásady demokracie, sprítomňoval im kapitoly amerických dejín a vysvetľoval im otázky praktického amerického života. Furdek si uvedomoval nielen nedostatok vzdelaných Slovákov, ale aj absenciu možností vzdelávania sa, a preto sa zaslúžil o poskytnutie šance pre slovenské deti vzdelávať sa v rodnom slovenskom jazyku. Zostavil *Slovenskú mluvníčku pre slovenské školy* (1912), ale aj *Prvú čítanku pre slovenské školy v Amerike* (1913), *Druhú čítanku pre slovenské školy v Amerike* (1913)<sup>16</sup>. Furdek začal roku 1895 vydávať aj kalendár

<sup>14</sup> Porovnaj: PAUČO, J.: *75 rokov Prvej katolíckej slovenskej jednoty*. Cleveland, Ohio : Prvá katolícka slovenská jednota, 1965, s. 13.

<sup>15</sup> O novinách Jednota pozri bližšie: DOBROTKOVÁ, M.: *Pred 110 rokmi vyšlo v USA prvé číslo Jednoty. For God and Nation – Za Boha a národ*. In: Jednota – úradný orgán Prvej katolíckej slovenskej Jednoty v USA, vol. 110, 2001, č. 5598, 9. mája 2001, s. 21 – 22.

<sup>16</sup> Porovnaj: BAJANÍK, Š.: *Štefan Furdek. Otec amerických Slovákov*. Matica slovenská, 2007, s. 17.



Jednota<sup>17</sup>, na stránkach ktorého rovnako pravidelne uverejňoval svoje úvahy, poviedky a rozličnú populárno-náučnú spisbu, ale aj poéziu.<sup>18</sup> Furdek je aj autorom Hymny amerických Slovákov.

Štefan Furdek bol presvedčený, že je potrebné nejakým spôsobom podnieť aj organizovanie žien, preto onedlho po založení Prvej katolíckej jednoty dal podnet k založeniu Prvej katolíckej slovenskej ženskej jednoty (ďalej len I. KSŽJ)<sup>19</sup> spoločne s deviatimi slovenskými ženami<sup>20</sup> v roku 1892 v Clevelande. V prvých rokoch ani nebolo badať, že existujú dve katolícke jednoty, mužská a ženská.<sup>21</sup> Vznik spolku žien a nutnosť jeho existencie odôvodňoval kňaz Ján M. Liščinský<sup>22</sup> nasledovne: „V Amerike spolčenie je prepotrebné. Ktože by ti poskytol pomoci, keď ti manželza Boh do večnosti povolal? Keď tá nemoc priklincuje k posteli, čo si počneš? Slovenská žena, matka potrebuje takýto spolok. Takýto spolok nepotrebuje len matka, ale aj dcéra.“ Založenie Jednoty žien bolo iniciované potrebou osobnej podpory. Aj Jednota žien bola inšpirovaná slovenským mottom: „Za Boha a za národ.“ Ženská Jednota bola naplnená aj misionárskym úsilím, ktoré predstaviteľka Jednoty Anna Hurbanová tlmočila roku 1891 v novinách Českej Jednoty nasledovne:

„Nechajte nás dokázať svetu, že slovenské ženy sa zaujímajú o svoj národ a pokrok budúcich generácií. Ak chceme vychovať hrdé a rešpektované slovenské dcéry a synov, musíme dosiahnuť ideály silnejúcej lásky k Bohu, lásku k svojmu národu a lásku k našim predkom vo svojich srdciach.“<sup>23</sup>

Slováci v USA navzdory určitým nezhodám medzi sebou prejavovali mimoriadny záujem o politické a kultúrne dianie na Slovensku. Medzi krajanmi sa čoraz častejšie ozývali hlasy, aby sa nadviazalo na myšlienku zatvorenej Matice slovenskej, o vzkriesenie ktorej sa neustále snažili aj národní entuziasti v starej domovine, čo však v daných pomeroch tvrdej maďarizácie nebolo možné. Rezul-

<sup>17</sup> Kalendár Jednota vychádzal v Spojených štátoch až do roku 1990.

<sup>18</sup> Furdek je autorom viac ako 60 básní a 100 prozaických útvarov. V Clevelande vydal v roku 1910 publikáciu *Svet a jeho záhady*.

<sup>19</sup> Bližšie informácie pozri: BAKA, K.: The First Catholic Slovak Ladies Association. In: *Slovaks in America*, s. 175.

<sup>20</sup> O počte zakladajúcich členiek Katolíckej ženskej slovenskej jednoty sú protichodné správy. Jozef Paučo v Dejínach Jednoty napísal, že žien bolo 14, ale Kenneth Baka v publikácii *Slovaks in America* tvrdí, že tento počet bol nižší – iba 9 žien.

<sup>21</sup> PAUČO, J.: *75 rokov Prvej katolíckej slovenskej jednoty*. Cleveland, Ohio: I. KSJ, 1965, s. 18.

<sup>22</sup> Ján M. Liščinský (28.6.1885 – 29.10.1946), rodák zo Sabinova. Rok pred vysvätením musel opustiť košický seminár, štúdium dokončil v Baltimore, Md. Ako kňaz pôsobil do r. 1922 v Clevelande, Ohio v osade sv. Andreja Svorada, neskôr vo farnosti sv. Cyrila a Metoda v Yongstown, Ohio. Bol dlhoročným duchovným Ženskej katolíckej jednoty a redaktorom rovnomenných novín.

<sup>23</sup> LIŠČINSKÝ, J. M.: Katolícka slovenská ženská jednota 1890 – 1910. In: *Kalendár Jednoty na rok 1911*, s. 180 – 185.

tátom osobných kontaktov a rokovaní bolo, že sa začal hľadať priestor pre spoločnú národnú a kultúrnu prácu, na ktorom by sa stretli všetci americkí Slováci bez rozdielu politických a konfesijných názorov.<sup>24</sup> Spontánnym vyústením úsilia krajanov bolo nadviazanie na niť národnej a kultúrnej práce zatvorenej Matice slovenskej. Myšlienky Štefana Moyzeša a Karola Kuzmányho žili medzi národne prebudenými Slovákmi v Spojených štátoch amerických, pretože sa mohli rozvíjať bez fóbie a prenasledovania.<sup>25</sup>

Štefan Furdek<sup>26</sup>, napriek vzájomným výpadom uverejňovaným v Amerikánsko-slovenských novinách, vyšiel na stránkach Jednoty v auguste roku 1893<sup>27</sup> s výzvou pre všetky slovenské skupiny v USA na zorganizovanie stretnutia, ktoré malo byť venované záchrane Slovenska: „*Slovenskí mužovia, ktorým blaho nášho ľudu na srdci leží bez rozdielu strán akýkoľvek, zídme sa každý na svoje útraty niekedy v septembri alebo v októbri v Chicagu, poraďme sa, akým spôsobom by sme lepšie účinkovali na zvelebení ľudu slovenského na Slovensku. Zbliženie by nám americkým Slovákom neuškodilo, porada Slovákov Slovákom na Slovensku by istotne neublížila.*“ Furdekova výzva oslovila všetkých Slovákov v Amerike – tak jednotlivcov, ako aj jestvujúce časopisy, ktoré akceptovali naliehavosť navrhnutého zhromaždenia. Furdek stanovil aj termín a lokalitu schôdze na 26. septembra 1893 v Chicagu, Illinois. Furdekovu iniciatívu podporili aj predstavitelia Prvej katolíckej slovenskej jednoty, ktorí k nej vydali stanovisko, na základe ktorého mali zaujať postoj, akým spôsobom sa dá najlepšie účinkovať v prospech úžitku slovenského národa v Amerike i na Slovensku. Vo výzve sa nezverejnil program zhromaždenia, jedinou snahou bolo zísť sa a poradiť, ako pokračovať v národnej prospešnej práci. Apel podpísali viacerí kňazi vrátane Štefana Furdeka a niektorí laici. Prítomní sa priklonili k návrhu konštituovať Maticu slovenskú v Amerike na pamiatku zatvorenej Matice na Slovensku. Prvoradým úmyslom Matice slovenskej v Amerike bolo pracovať v prospech rodákov v starej vlasti i v Amerike. Matica slovenská v Amerike sa uzniesla zasláť proklamáciu vláde Spojených štátov amerických, v ktorej by podali žalobu na maďarskú vládu, že porušuje poštové medzinárodné právo otváraním a konfiškovaním zásielok posielaných na Slovensko.<sup>28</sup> Národným novinám do Turčianskeho Svätého Martina na Slovensko zaslali telegram s nasledovnou formuláciou: „*Založili sme Maticu. Vzkrie-*

<sup>24</sup> Porovnaj: DOBROTKOVÁ, M.: Matica slovenská žije! Vznik Matice slovenskej v USA. In: *Matica slovenská v národných dejinách*. Zost. Imrich Sedlák, Martin : Matica slovenská, 2013, s. 429 – 433.

<sup>25</sup> ČULEN, K.: *Dejiny Slovákov v Amerike*. Bratislava : Slovenská liga, 1942, s. 221.

<sup>26</sup> Furdekovi ležala na srdci celková zaostalosť Slovenska a Slovákov, nedostatok inteligencie a slovenských škôl.

<sup>27</sup> Furdek vyzval krajanov v článku od *Srdca k srdcu*, uverejneného v Jednote 16. augusta 1893 na s. 4.

<sup>28</sup> PAUČO, J.: *75 rokov Prvej katolíckej slovenskej jednoty*. Cleveland : Prvá katolícka slovenská jednota, 1965, s. 19.

*sená Matica pozdravuje Slovensko!*“ Všetci boli presvedčení, že Matica slovenská v Amerike sa stane tým, čím bola Matica slovenská v „starom kraji“. Zakladatelia Matice slovenskej v Amerike vyvinuli enormné úsilie získať čo najviac členov, jednotlivcov aj spolky.<sup>29</sup> Rozhodujúca časť z členských príspevkov sa mala podľa Furdeka venovať na podporu slovenských časopisov na Slovensku. Furdeka zvolili za predsedu Matice slovenskej v Amerike. Vo funkcii bol len do konania prvého valného zhromaždenia Matice v roku 1894. Na predsedníčku stoličku ho zvolili ešte v roku 1896 s nádejou, že Matica slovenská v Amerike sa obrodí. Nestalo sa tak. Matica slovenská v Amerike napokon v roku 1904 zanikla.

Štefan Furdek dal tiež podnet na vznik Združenia slovenských novinárov v Amerike a jeho prostredníctvom na vznik vrcholnej organizácie Slovákov v Amerike Slovenskej ligy.

Na pozvanie Furdeka sa 4. apríla 1907 v Pittsburgu stretli predstavitelia slovenskej tlače a dohodli sa, že situácia slovenského národa v „starom kraji“ si vyžaduje, aby sa odložili osobné a spolkové spory a aby všetci jednotne pomáhali „svojim doma“. Schôdza novinárov sa uskutočnila v Českej národnej sieni. Zúčastnili sa jej predstavitelia existujúcich spolkov a zástupcovia slovenských novín v USA. Furdek reprezentoval noviny Jednota<sup>30</sup>. Na schôdke zvolili päťčlenný výbor<sup>31</sup> na čele s Furdekom, ktorý sa potom doplnil zástupcami organizácií. Tento výbor vypracoval stanovy budúcej organizácie, ktorá mala nahradiť Maticu slovenskú v Amerike a všetky iné pokusy. Rozhodlo sa, že nová organizácia nebude podpornou organizáciou, ale jej hlavnou náplňou bude starostlivosť a podpora slovenského politického a kultúrneho života na Slovensku a na druhom mieste starostlivosť o slovenský kultúrny a politický život Slovákov v Amerike.<sup>32</sup> Ustanovujúca schôdza novej organizácie, ktorú pomenovali Národným kongresom, sa uskutočnila 30. mája 1907 v Clevelande, Ohio. Približne 10 000 Slovákov – zástupcov organizácií, spolkov, novín, časopisov, miest a mestečiek prišlo na kongres organizácie, ktorú po prečítaní a schválení stanov nazvali Slovenská liga v Amerike. Prostriedky pre Slovenskú ligu sa získavali len z dobrovoľných darov od spolkov a jednotlivcov, zo zbierok a z výťažkov za národné medaily a kolky. Za predsedu Slovenskej ligy v Amerike bol zvolený Štefan Furdek, podpredsedami sa stali predsedovia slovenských organizácií. Do prvého výboru zvolili také osobnosti, akými boli Albert Mamatey, katolícky kňaz Ján Porubský, hudobný

<sup>29</sup> Členské poplatky určili na 25 centov na rok.

<sup>30</sup> ČULEN, K.: *Dejiny Slovákov v Amerike II.* Bratislava, 1942, s. 114.

<sup>31</sup> Členmi výboru boli: Š. Furdek, A. S. Ambrose, I. Gessay, A. Bielek, G. Maršall-Petrovský.

<sup>32</sup> ČULEN, K.: *Dejiny Slovákov v Amerike II.*, s. 114.

skladateľ dr. Miloslav Francisci a novinár Anton Bielek.<sup>33</sup> Po Furdekovi prevzal predsedníctvo Peter V. Rovnianek, ktorý po skrachovaní svojich podnikov prenechal predsednícku stoličku Albertovi Mamateyovi.<sup>34</sup>

Činnosť Slovenskej ligy v Amerike sa začala s veľkým entuziazmom. Organizovali sa prednášky, o ktoré bol mimoriadny záujem. V roku 1908 Slovenská liga zaslala na Slovensko sedem tisíc dolárov na národné ciele. Slovenská liga vydala milión národných kolkov a 50 000 národných mincí. Rozbehla sa Zbierka Slovenskej ligy zahrňujúca všetky predchádzajúce.<sup>35</sup> Furdek sa obracal so svojimi spolupracovníkmi na vzdelaný svet a snažil sa upozorniť na postavenie Slovákov. Príležitosť sa naskytna, keď nórsky spisovateľ B. Björnson odsúdil v roku 1907 maďarskú politiku<sup>36</sup> a keď vyšlo dielo anglického spisovateľa W. R. Seton Watsona „Národnostná otázka v Uhorsku“<sup>37</sup> o postavení národností v Uhorsku i práca americkej profesorky Emily Green Balch.<sup>38</sup> Naďalej sa preto organizovali protestné zhromaždenia, ktoré zohrali svoju rolu najmä pri druhej návšteve grófa Apponyiho v roku 1911 a liberála Michala Károlyiho v roku 1914.<sup>39</sup> Usporiadala sa zbierka pre väznených slovenských politikov, novinárov a kňazov.

Štefan Furdek zomrel v Clevelande 18. januára 1915. Z jeho nekrológu uverejnenom v kalendári Jednota stálo: „Zomrel apoštol kresťanskej a národnej lásky... O Furdekovi môžeme s básnikom povedať, že mal dve srdcia. Celé srdce mal pre Boha. Celé mal i pre národ svoj a tento povznášal a ku balhu viedol smerom kresťanským.“<sup>40</sup>

Ďalším z významných Slovákov kňazov, organizátorov slovenského národného života, bol Matúš Jankola.<sup>41</sup> Do USA prišiel spolu so sestrou a dvomi bratmi v roku 1893. Za kňaza bol vysvätený v Scrantone, PA. Pôsoobil vo farnostiach Pensylvánie v Pittsone, Hazletone a vypomáhal aj vo Wilkes Barre. V roku 1907 prešiel do novozałożenej farnosti sv. Cyrila a Metoda v Bridgeporte, Conn., kde pôsoobil až

<sup>33</sup> PANKUCH, J.: *Dejiny clevelandských a lakewoodských Slovákov*. Cleveland, Ohio, 1930, s. 75 – 76.

<sup>34</sup> ČULEN, K.: *Dejiny Slovákov v Amerike II.*, s. 124.

<sup>35</sup> PAUČO, J.: *75 rokov Prvej katolíckej slovenskej jednoty*. Cleveland, Ohio, 1965, s. 65 – 66.

<sup>36</sup> Časopisy März a Le Courier Euroéen, 17. septembra 1907.

<sup>37</sup> SETON – WATSON, R. W.: *Racial Problems in Hungary*. London, 1908. V úvode svojej knihy na s. 16 píše: „Maďari môžu zapierať všetky pokusy o maďarizáciu: tento argument im slúži len na oklamanie nevedomých cudzincov. Celý rok som sa nechal vodiť za nos, no potom to prestalo účinkovať....“

<sup>38</sup> GREEN BALCH, E.: *Naši slovanskí spoluobčania*. New York Carties, 1910. E. Green Balchová bola profesorkou na vysokej škole vo Wellesley v štáte Massachusetts.

<sup>39</sup> DOBROTKOVÁ, M.: Americkí Slováci a ich boj za samostatnosť Slovenska. In: *Na ceste k štátnej samostatnosti. (Na pamiatku 140. výročia Memoranda národa slovenského)*. Zost. Ján Bobák. Martin : Matica slovenská, 2002, s. 103.

<sup>40</sup> Porovnaj: PAUČO, J.: *75 rokov Prvej katolíckej slovenskej jednoty*. Cleveland, Ohio, 1965, s. 121.

<sup>41</sup> Matúš Jankola (\*3. 7. 1872 Budapešť – †5. 5. 1916 Bridgeport, Connecticut, USA) – spisovateľ, organizátor spolkového života Slovákov v USA. Používal pseudonym Machabejský. Jeho najvýznamnejším činom bolo založenie slovenskej ženskej rehole Kongregácie sv. Cyrila a Metoda – cyriliek v roku 1909.

do svojej smrti. Bol mimoriadne aktívny, postavil štyri kostoly v mestách Pittson, Hazleton, Wilkes Barre, Bridgeport a dve školy v Hazletone a v Bridgeporte. Vo farnostiach zakladal náboženské spolky, spevokoly, divadelné krúžky, večerné a nedeľné školy pre dospelých. Prispieval do krajanských časopisov, krátko bol aj redaktorom *Jednoty*. Veľmi skoro sa presvedčil, že jedinou cestou, ktorá zaistí budúcnosť Slovákov v Amerike, je výchova mladej generácie. Sám sa roku 1910 priznal,<sup>42</sup> že keď pred niekoľkými rokmi skúmal farské školy Írov, Nemcov, Poliakov i Čechov, uistil sa, že len učiteľky – rehoľníčky sú schopné zabezpečiť náboženskú a národnú výchovu amerických slovenských detí. Inicioval preto kroky ku zrodu slovenskej ženskej rehole na pôde Spojených štátov. Požiadal českých benediktínov o umožnenie štúdia trom slovenským dievčatám u českých sestier sv. Benedikta v Chicagu, v štáte Illinois. Tri Slovenky z Hazletonu v Pensylvánii Mária Miháliková, Mária Barteková a Irma Jankolová sa pokúšali stať benediktínkami, ale pobyt kláštornej školy nezvládli a po štyroch týždňoch museli odcestovať domov.

Neúnavný M. Jankola 10. októbra 1903 predložil na kňazskej schôdzi vo Philadelphii, v Pensylvánii (ďalej len Pa.) návrh na zriadenie Pokladnice sv. Antona, ktorá by umožnila štúdium slovenských dievčat, ktoré by sa rozhodli pre rehoľné a učiteľské povolanie. Členmi spolku boli len duchovní. Pokladnica umožnila štúdium siedmim slovenským dievčatám z Hazletonu, Pa. a Wilkes Barre, Pa. v ústave Nepoškvrneného Srdca Panny Márie v Scrantone, PA. od 26. novembra 1903. M. Jankola neustále uverejňoval články o potrebe sestier pre slovenské školy, dopisoval a pomocou kňazov presviedčal ostatných o správnosti svojej myšlienky. Na jedenástej konvencii<sup>43</sup> Prvej katolíckej slovenskej jednoty<sup>44</sup> roku 1904 v Youngstowne (v štáte Arizona) vystúpil s návrhom, aby sa organizácia *Jednoty* ujala Pokladnice sv. Antona a pravidelne do nej prispievala.<sup>45</sup> 13. apríla 1909 na schôdzi Pokladnice sv. Antona v Scrantone, Pa. zoštylizovali štyria slovenskí kňazi – Andrej Pavčo<sup>46</sup>, dr. Alexander

<sup>42</sup> JANKOLA, M.: Slovenská ženská rehoľa sv. Cyrila a Metoda. In: *Kalendár Jednota na rok 1911*, s. 97.

<sup>43</sup> Konvenciami Slováci v Amerike nazývali výročné schôdze svojich organizácií alebo spolkov.

<sup>44</sup> Organizácia katolícky orientovaných Slovákov v USA, ktorú založil slovenský kňaz Štefan Furdek v Clevelande (Ohio) v roku 1890 a ktorá zastrelila väčšinu slovenských katolíckych podporných spolkov. Do roku 1892 počet členov organizácie stúpil na 14 000.

<sup>45</sup> JANKOLA, M.: Slovenská ženská rehoľa sv. Cyrila a Metoda. In: *Kalendár Jednota na rok 1911*, s. 98.

<sup>46</sup> Andrej Pavčo (\*3. 11. 1863 Habovka – †13. 7. 1932 Hazleton, PA, USA), národný buditeľ, ktorý organizoval krajanské hnutie vo farnostiach štátu Pensylvánie. Do USA sa rozhodol odísť v roku 1897, pôsobil vo farnostiach v Scrantone, Pittsone, Freelande a od roku 1916 až do svojej smrti v Hazletone. V januári roku 1899 sa stal hlavným konateľom Spolku sv. Vojtecha v USA. NA X. konvencii I. KSJ ho zvolili za hlavného duchovného správcu organizácie.

Dianiška<sup>47</sup>, Jozef Murgaš<sup>48</sup> a Matúš Jankola žiadosť adresovanú Svätej stolici o povolenie založiť rehoľu sestier sv. Cyrila a Metoda. V žiadosti sa uvádzalo, že rehoľa by mala trojaký cieľ: náboženské vzdelávanie detí slovenských katolíkov v Spojených štátoch, ošetrovanie chorých a starých v ústavoch a v nemocniciach a tretím cieľom bola spolupráca na obrátení všetkých Slovanov oddeľných od Cirkvi. Žiadosť osobne odniesol do Ríma biskup Michal J. Hoban a odovzdal ju pápežovi Piovi X. Na konci augusta 1909 prišiel do Spojených štátov s povolením založiť Kongregáciu sestier sv. Cyrila a Metoda, čím rehoľa cyriliek začala regulárne pôsobiť. Plánom rehole sv. Cyrila a Metoda bolo vybudovať vyššiu vzdelávaciu ustanovizeň, ktorá by mala vysokú úroveň a mohla získať rovnoprávnosť s ostatnými verejnými školami. Škola plánovala mať v študijnom programe dôkladnú náboženskú výchovu a chcela ponúknuť svojim študentkám možnosť vzdelávať sa v slovenčine a nadobudnúť primeranú znalosť slovenskej histórie, literatúry a kultúry. Takouto školou sa stala Vyššia dievčenská akadémia v Danville, v štáte Pensylvánia.

Matúš Jankola ako jeden z predstaviteľov Prvej katolíckej slovenskej Jednoty poukázal na možnosť spojenia s Čechmi<sup>49</sup> v spoločnom štáte v období, keď sa začalo uvažovať, že Slovensko by už nemalo byť súčasťou Uhorska. V liste Jozefovi Huškovi, redaktorovi tlačového orgánu Jednoty, z Bridgeportu 11. decembra 1914 píše: „Naším heslom má byť: Preč od Maďarov! Musíme agitovať za samosprávu Slovenska. Nikdy ale nie v rámci Uhorska, v spojení s Maďarmi! My sa musíme spojiť so svojimi bratmi Slavianmi. Ale s kým? Rusi sú pravoslávni z čiastky a z čiastky prisilní. Pohltili by nás. Poliaci sú nám bližší, sú tiež katolíci, ale pre

<sup>47</sup> Alexander Dianiška (\*21. 3. 1867 Banská Bystrica – †9. 11. 1923 Wilkes Barre, PA., USA) – spisovateľ, prekladateľ, spolkový pracovník. Bol oduševneným podporovateľom ženskej rehole sv. Cyrila a Metoda. V roku 1920 niektoré slovensko-americké spolky vyvinuli iniciatívu, aby ho na Slovensku vymenovali za biskupa, ale vtedajšia československá vláda blokovala jeho nomináciu, lebo je vraj „monarchista“. Napísal množstvo článkov a úvah do americko-slovenskej tlače.

<sup>48</sup> Jozef Murgaš (\*17. 2. 1864 Tajov – †11. 5. 1929 Wilkes Barre, PA., USA) – vedec, vynálezca, maliar, botanik, publicista, národovec, organizoval duchovný a krajanský život Slovákov v USA. Vďaka priateľským stykom s B. Klemensom a D. Skuteckým sa dostal na štúdium maliarstva do Budapešti a na akadémiu v Mníchove. V USA namaloval okolo 20 obrazov, približne rovnaký počet po ňom zostal aj na Slovensku. Venoval sa zdokonaleniu rádiotelegrafie, podal niekoľko patentov, uskutočnil skúšky bezdrôtovej telegrafie medzi mestami Scranton a Wilkes Barre v Pensylvánii. Študoval aj prírodné vedy, udržiaval kontakt s A. Kmetom, zhromaždil zbierku motýľov, hmyzu a húb. Ako funkcionár Slovenskej ligy v Amerike a predseda Slovenskej národnej rady bol popredným organizátorom milióndolárovej zbierky na oslobodenie slovenského národa. V USA mal súdny spor s Talianom Marconim o prvenstvo vynálezu prenášania správ bezdrôtovou telegrafiou. Súd v roku 1920 potvrdil Murgašove práva. Ako kňaz vyše 30 rokov pôsobil vo Wilkes Barre, PA., kde aj zomrel a je pochovaný.

<sup>49</sup> Noviny Jednota už 26. augusta 1914 priniesli preklad článku „Ako bude vyzerat' mapa Európy po vojne“, ktorý uverejnili noviny *The Chicago Tribune*. Už na začiatku prvej svetovej vojny anglický spisovateľ H. C. Wells navrhoval pokus vytvorenia ďalšej švajčiarskej federácie z národov Čechov a Slovákov v Rakúsku a Uhorsku.



nás sú prisilní vo všetkom. Spojiť sa môžeme iba s Čechmi. Na jedného Slováka pripadnú dvaja Česi. Vláda by bola najvyššia, diplomacia, vojsko jedno, ostatné nech osve ostane.“<sup>50</sup> Na dotaz, či sa nemáme obávať supremácie Čechov, Jankola odpovedal, že supremácia by bola len dočasná, kým si vychováme jedno pokolenie vo svojom duchu: *Liberalizmus český nepovažujem sa taký nebezpečný. Naša povaha, charakter je iný. Slovák, myslím pospolitý ľud, zachová si svoj charakter.*<sup>51</sup>

To bol len stručný exkurz do života a pôsobenia dvoch významných Slovákov – katolíckych kňazov žijúcich v Amerike. Takto by sme mohli oveľa podrobnejšie priblížiť aj pôsobenie Jozefa Murgaša, Alexandra Dianišku, ale aj mnohých ďalších, ktorí významnou mierou prispeli k povzneseniu slovenského národného a duchovného života Slovákov v Spojených štátoch amerických.

<sup>50</sup> SIDOR, K.: *Slováci v zahraničnom odboji*. Bratislava, 1929, s. 50

<sup>51</sup> DOBROTKOVÁ, M.: Americkí Slováci a ich boj za samostatnosť Slovenska. In: *Na ceste k štátnej samostatnosti*. Zost. Ján Bobák. Martin : Matica slovenská, 2002, s. 105.



# Mnísi a vonkajší svet

*Juraj Dolinský SJ*

Na prelome 3. a 4. storočia sa objavuje v kresťanskom svete nový fenomén – mníšstvo. Spočiatku sú to jednotlivci, nadšenci samoty, pustovníci, ktorí čoskoro majú svojich nasledovníkov. Ku koncu 4. storočia sa už v niektorých oblastiach, akými boli Egypt, Sýria, Palestína, stretávame s veľkým množstvom mníchov, ktorí boli viac alebo menej organizovaní v prvých spoločenstvách. Tieto veľké kolónie mníchov však niekedy narážali na odpor miestneho kléru, rímskeho štátu alebo aj spoločnosti ako takej.

## 1 Mníšstvo – masové hnutie

Prvotné mníšstvo bolo svojou prirodzenosťou hnutím odštiepenia, odlúčenia, odláhlého utiahnutia od ruchu svetského života. Prvé mníšske generácie hľadali Boha v samote púšte a v uzavretom kruhu bratskej komunity. Ďalšie formy mníšstva, ako mestské bratstvá, neboli vo veciach samoty tak náročné, ako otcovia púšte. No všetci, ktorí spolu splývali do silného asketického hnutia, ktoré napreduje pod menom „mníšstvo“, sa istým spôsobom rozišli so svetom. Žiť *extra mundum* predstavovalo významný prvok ich ideálu. Budovali si vlastný svet, vnútorný a sústredený svet, oddelený od vonkajšieho sveta.

No nešlo o absolútnu separáciu. Ani kláštory, ani chatrče samotárov pustovníkov neboli nikdy nekomunikujúcimi ostrovmi. Už od začiatkov si udržali vzťahy s ostatnými kresťanmi i s ostatnými ľuďmi. Tak Cirkev, ako aj spoločnosť v dobrom i v zlom vplývali na mníšstvo; a zo svojej strany mníšstvo malo istý vplyv nielen medzi kresťanmi, ale tiež na občiansku spoločnosť. Z toho vychádza, že panoráma mníšskeho života v starovekom svete, nami načrtnutého na predchádzajúcich stranách, by bola neúplná, ak by sme nevrhli jeden pohľad na vzájomné vzťahy medzi mníšstvom a vonkajším svetom aspoň v tých najmarkantnejších aspektoch.

Mnísi ako členovia Cirkvi a ľudskej spoločnosti sa nemohli úplne odcudziť ani od Cirkvi ani od spoločnosti; ani Cirkev alebo cisár ich nemohli ignorovať,

najmä keď (a to je relatívne skoro) sa mníšstvo stalo významnou silou, masovým hnutím.

Mníšsky ideál mal skutočne veľké pokračovanie. Nemáme presné a prísne štatistiky, a preto čísla, ktoré nám historici doby predkladajú, musia byť prijaté s veľkou rezervou; jednako nik nebude môcť poprieť ich indikatívnu hodnotu. Pozrime si niektoré. Pachomiánske dokumenty sú osobitne bohaté na dáta podobného druhu.<sup>1</sup> Vo *Vite* o Pachomiovi narazíme na zaujímavú správu, podľa ktorej v čase Antona, Ammonia a Teodora, mníchov Egypta a Tebaide bolo ešte relatívne málo. No táto panoráma sa čoskoro zmení, pretože sa začal rozvíjať cenobitský ideál presadzovaný Pachomiom, ktorý umožnil vstup do mníšskeho života mnohým aspirantom, ktorí by pravdepodobne nemohli vytrvať v anachorétskej voľbe. Počet pachomiánskych cenóbií sa zo dňa na deň rozrastal takým spôsobom, že na začiatku 5. storočia ich mohlo byť už od päť po sedem tisíc. Hieronym, ktorý bol literátom, hovorí dokonca o päťdesiatich tisícoch. Je to číslo prehnané, ktoré neobstojí v konfrontácii s tými, ktoré nám poskytujú iné historické pramene, no napriek tomu je celkom zaujímavé; je skutočne veľmi zaujímavé, že Hieronym mohol hovoriť o tak vysokom čísle bez toho, že by ho obvinili, že je klamárom.<sup>2</sup> A pachomiáni neboli jediní, ktorí sa počítali na stovky a na tisíce; ako sme videli, Besa nám hovorí, že hrozný Scenute držal pod bičom nie menej ako dvetisícdivesto mníchov a tisícosemsto mníšok na začiatku 5. storočia.<sup>3</sup> Tiež v svätých egyptských púšťach boli mnísi veľmi početní. V Nitrii ich podľa Palládiovho počítania nebolo menej ako päťtisíc; bez toho, aby sme pripočítali ďalších šesťsto, ktorí žili vo veľkej púšti, alebo dvetisíc, ktorí bývali v okolí.<sup>4</sup> A významné sú, aj keď nie úplné, katalógy kláštorov a koptských pustovní vypracované Leclerqom a Barisonom.<sup>5</sup>

Určite sa nemôže povedať, že by len Egypt bol „rajom mníchov“. Situácia v ďalších krajinách bola veľmi podobná: v Palestíne, tak v Judskej púšti, ako aj v údolí Jordánu alebo v Jeruzaleme, v regióne Gaza-Maiuma alebo v Konštantínopole a v jeho zázemí, aj keď s istým oneskorením, vznikli početné kláštory, z ktorých niektoré mali aj tristo a viac mníchov. A ak nemáme konkrétne dáta o počte mníšskej populácie v Sýrii, Mezopotámii, Malej Ázii a ďalších provinci-

<sup>1</sup> Zozbieral ich H. Bacht vo svojej vynikajúcej štúdii *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in der Kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431 – 519)*. In: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. ed. A. Grillmeyer e H. Bacht. t. 2. Würzburg, 1953, s. 193 – 314.

<sup>2</sup> Vid' hore s. 117.

<sup>3</sup> Vid' hore s. 134.

<sup>4</sup> *Historia lausiaca* 7.

<sup>5</sup> H. LECLERQ, In: *DACL* 2, 3129-3136; P. BARISON: *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*. In: *Aegyptus* 18, 1938, s. 29 – 148.

ách ríše, všetko nás tlačí uveriť, že bola veľmi početná. Augustín v roku 388 písal o mníchoch: „Čo povedať o tomto neznámom dave kresťanov, ktorý sa každý deň rozrastá, zasiatom v celom svete, no predovšetkým na Východe a v Egypte, zasadujúcom sa v živote o extrémne zdržovanie sa?“<sup>6</sup>

Každým dňom sa početnejšie mníšstvo transformuje na masové hnutie. Občas, ako budeme vidieť, sa nachádzajú spolu pravé a vlastné zástupy anachorétov a cenobitov. Koncept „masy“ vylúčil každý typ výberu, každý druh elity, aristokracie. Masa je nepriateľkou kultúry alebo prinajmenšom stredných a vyšších stupňov kultúry. A prvotnému mníšstvu sa môže pripísať naplno to, čo Pavol píše kresťanom do Korintu: „Len sa pozrite na svoje povolanie, bratia, že tu niet veľa múdrych podľa tela ani veľa mocných, ani veľa urodzených; ale čo je svetu bláznivé, to si vyvolil Boh, aby zahanbil silných; čo je svetu neurodené a čím pohŕda, to si vyvolil Boh, ba aj to, čoho niet, aby zmaril to, čo je, aby sa pred Bohom nik nevystatoval.“<sup>7</sup> Tak to bolo v skutočnosti. „Mníšstvo znovu oživilo, v kresťanskej tradícii, „primát jednoduchých“, postavil sa proti intelektuálnej hrdosti, ktorú prinášala so sebou antická kultúra a ktorá v 3. storočí, ako dostatočne dokazuje príklad gnostikov a Alexandrijčanov, ohrozovala, že zhasne evanjeliová jednoduchosť.“<sup>8</sup>

Synovia ľudu, sedliaci, malí obchodníci, prepustenci, kajúci banditi, starovekí mnísi mali vo veľkej väčšine zbežné vzdelanie, ba niekedy nijaké. Len z času na čas nájdeme medzi nimi mužov vycibrenej intelektuálnej formácie alebo osoby, ktoré zastávali významné úlohy, ako napríklad Arsenius, Evagrius Ponticus, Bazil, Hieronym, Augustín, ktoré však v porovnávaní s masou im podobných neboli nič iné len výnimky, ojedinelé a žiarivé. Festugiére zozbieral značný počet svedectiev, ktoré dokazujú hrubosť príslušníkov prvých mníšskych generácií.<sup>9</sup> Dokonca mnohí zo slávnych samotárov boli hrubými, drsnými ľuďmi. Anton, Pachomius a Ján z Lykopolu rozprávali len koptsky. Veľká časť sýrskych askétov, o ktorých činoch nám referuje Teodoret z Cýru, nevedela ani grécky. Keď prišiel do Chalchidskej púšte Hieronym, musel sa naučiť barbarský jazyk – sýrčinu – aby nebol donútený ostať kompletne nemý.

No medzi mníchmi je čosi, čo dráždi citlivosť stúpenčov gréckej kultúry oveľa viac ako ich ignorancia – od Sinesia z Cyrény („omytovaného platonika“, ktorý ich nazýval bez komplimentov „barbarmi“) až po spomínaného Festugiéra: ich

<sup>6</sup> *De moribus Ecclesiae catholicae* 1, 31, 65 = ML 32, 1337.

<sup>7</sup> 1 Kor 1, 26 – 29.

<sup>8</sup> H. I. MARROU: *Histoire de l'éducation des l'antiquité*. Paris, 1948, s. 436

<sup>9</sup> A. J. FESTUGIÉRE: *Les moines d'Orient*. t. 1.: *Culture ou sainteté? Introduction au monachisme oriental*. Paris, 1961, s. 23 – 35.

neporušiteľné, bohorovné zneváženie profánnej kultúry, nedbalosť o filozofiu, nedôvera k spisovateľom a vzdelancom.

Je veľmi významné, že medzi najčastejšími témami prvotnej mníšskej literatúry vyniká to dôležité z dišpút mnícha s filozofmi, ktorí boli ním porazení bez odvolania a s veľkou nenútenosťou. Ideál *sophos*, tak vyzdvihovaný gréckymi mysliteľmi, je totálne zamietnutý v jeho starom a významnom dokumente, akým je *Vita Antonii*. Samotná idea mníšstva s totálnym zriekanim a kompletnou koncentráciou, ktorá zahrnuje sféru spirituálnu, ako písal Atanáž, predpokladá aj totálne obetovanie svetskej kultúry a filozofie. Veda „neprodukuje čnosti a nie je symptómom dobroty. Preto nik z nás nie je posudzovaný pre to, čo vie, nik nie je nazývaný šťastným za to, že je vzdelaný a má kultúru“.<sup>10</sup> To, čo zaujíma a musí zaujímať mnícha, je múdrosť veľmi odlišná od múdrosti, ktorá inšpirovala svetské školy, múdrosť, ktorú vlastnil Anton. Muž „božskej múdrosti“, ako ho nazýva jeho slávny životopisec, sa pýtal niektorých filozofov: „Čo je dôležitejšie, myseľ alebo písmo? Je myseľ príčinou písma alebo písma sú príčinou mysle?“ Jeho odporcovia boli donútení uznať, že prvý výrok dilemy bol správny. A Anton vec uzatvára: „Kto má zdravú myseľ, nepotrebuje písma“.<sup>11</sup> O Hypaciovi referuje Callinicius: „Niektorí intelektuáli, zriekajúci sa sveta, sa stali jeho žiakmi (= mníchmi). Stávalo sa, že v rozhovore chceli niekedy filozofovať podľa techniky, v ktorej boli poučení. On sa ich vtedy hneď spýtal, či sú zvyknutí odpovedať tak, ako sa má, alebo utiekajú sa k technikám filozofie“.<sup>12</sup> A svojich žiakov učil: „Ak sa niekto dá filozofovať o Kristovi zdanlivo a s prázdnyimi slovami, nestarajte sa o neho, pretože kráľovstvo Božie nepozostáva na slovách, ale na moci.“<sup>13</sup> Ak sa naopak objaví ktosi, kto spĺňa s horlivosťou Kristove prikázania..., musíte ho pripojiť k podobnému človeku.“<sup>14</sup>

Aj učení mnísi ako Kassián sa tvárili rozpačito voči profánnej kultúre, obávajú sa, že ich vytrhne z vecí ducha. Hľa, tu je pokorné vyznanie jedného vzdelaného mnícha:

„Medzi biedami, ktoré sú spoločným dedičstvom duše a ktoré isto viem, že obkľúčujú zvonka slabých na duchu, jedna osobitne žije vo mne, ktorá sa stavia proti rozvoju môjho duchovného života. Je to priemerné poznanie, ktoré sa mi javí, že mám poznanie z literatúry. Bude prospešné, že pedagóg poukáže, bude to pre moju zanietenosť žiaka pre literatúru, niet pochyb, žeby ma prenikol litera-

<sup>10</sup> *Vita Antonii* 33.

<sup>11</sup> Tamtiež 72 – 73.

<sup>12</sup> *Vita Hypatii* 29

<sup>13</sup> 1 Kor 4, 20

<sup>14</sup> *Vita Hypatii* 48.

túrou až po koreňky vlasov. V mojom duchu sa ujímali s toľkou živosťou diela básnikov, frivolné bájky, vojnové historiky, ktorými som sa v mladosti a v prvých rokoch štúdia opájal, takže spomienka na to všetko sa ma zmocnila tiež počas hodín modlitby. Ak sa modlím žaltár, alebo prosím o odpustenie mojich hriechov, hľa, ako nevhodná myšlienka na verše, ktoré som sa naučil, naďalej mi víri v hlave. Prízraky hrdinov, ich zápasy zdanlivo plávajú pred mojimi očami. A zatiaľ čo tieto obrazy si robia žarty zo mňa a bubľajú v mojej predstavivosti, moja duša nemôže ašpirovať na kontemplanie nebeských vecí. A moje slzy, koľkokoľvek by som ich mohol denne vyliť, nemajú schopnosť anulovať silu týchto chimér.<sup>15</sup>

Augustín zdržanlivejšie vyznával:

„Smútim..., že som venoval veľa času slobodným umeniam, ktoré mnohí svätci notoricky ignorujú a ktoré niektorí ovládajú bez toho, že sú svätcami.“<sup>16</sup>

Netreba sa preto čudovať, ak sa v mníšskych združeníach nariadila metóda intelektuálnej formácie veľmi odlišná od klasickej formácie, použíwanej v svetských školách. Komunity – ako sme to už videli – prijímali postulantom analphabetov a tiež deti v nižšom veku, obetované Bohu ich rodičmi. Museli sa postarať, aby im poskytli literárnu formáciu, aspoň základnú. Avšak chránili sa toho, aby ich doviedli do profánnej literatúry. Preto, aby si cvičili pamäť a uľahčili im osvojenie si Písem, baziliánske Pravidlá predpokladajú, aby ich naučili naspamäť čo najviac, zoznamy mien, malé dejiny atď., vyťahnuté zo samotného Písma. Aj Ján Chryzostom sa usiloval uviesť túto metódu do vzdelávania a výchovy detí, ktoré neboli určené pre mníšske podmienky, no jeho rady neboli vypočuté. V liste 107 z epistolára Hieronym načrtáva plán štúdia pre výchovu malej Pauly, vnučky rovnomennej svätice; v liste 128 sa zaoberá formáciou malej Pacatuly. V oboch prípadoch ide o budúce mníšky, zasvätené Bohu od svojho narodenia. Hieronym, vzdelaný mních, sa totálne zrieka svetských poznatkov. Budúce Kristove nevesty nemohli dostať ďalšiu formáciu, iba ak takú, ktorá bola založená na Písmach, ktoré bolo treba prebrať celé podľa systematického poriadku. Okrem Biblie musel študovať len spisy svätých otcov: Cypriána, Atanáza, Hilára.

Tak zmýšľali veľkí mnísi, ktorí nadobudli – prirodzene, keď ešte boli v kontakte so svetom – klasické vzdelanie. Ďalší naopak odsudzovali nielen profánne vedomosti, ale necenili si ani takzvanú „jednoduchú vedu“, a to vedu o poznaní Boha, nadobudnutú prostredníctvom štúdia. „Najslávnejší duchovní otcovia – napísal dobrý znalec matérie – pripisujú reputáciu nie ich štúdiu, ale ich životu, darom, ktoré počas neho dostali od Boha.“<sup>17</sup> Na poli spirituality – jediné, čo ich

<sup>15</sup> *Conlationes* 14, 12.

<sup>16</sup> AUGUSTÍN: *Retractationes* 1, 3, 4.

<sup>17</sup> J. HAUSTERR: *Direction spirituelle en Orient autrefois*. In: OCA 144, Rím, 1955, s. 89.

naozaj zaujímalo – sa počíta len vedomosť, ktorú Boh sám rozlieva na svojich služobníkoch. Pre túto charizmatickú múdrosť, a len pre ňu, pociťujú najväčšiu vážnosť. V ich očiach jediný z titulov, ktorý by mohli pripísať nejakému mníchovi je titul *theodidaktos*, „poučený Bohom“<sup>18</sup>; a ak jeden z veľkých Kapadóčanov, Gregor Naziánsky, je známy prezývkou „teológ“, niet žiaden druh pochybnosti, že ho tak volali pre jeho svätosť a jeho dar kontemplácie, a nie pre jeho kultúru, ktorá bola veľká, ani pre jeho posvätnú vedu, získanú usilovným štúdiom. Anonymný autor *Liber graduum* sformuloval s veľkou jasnosťou rozšírené presvedčenie medzi starovekými mníchmi: „Nevedomci vyvolení Bohom boli ignorantmi v časných veciach a múdri vo veciach duchovných, ako je napísané: pretože nepoznal písma, vstúpil do Pánovho kráľovstva.“<sup>19</sup> A to znamená: pretože odmietli múdrosť tejto zeme, nadobudli múdrosť neba.“<sup>20</sup>

Treba si to všetko uvedomiť, ak chceme porozumieť tak celkovej úlohe, znameniu často protirečivému, ktorú mníšstvo malo v Cirkvi a v spoločnosti, ako aj reakciám, niekedy diametrálne protikladným – niektoré totálne a nadšene odobrené, iné ostro cenzurované a odmietané – ktoré jeho postoj vyprovokovali medzi cirkevnou hierarchiou a autoritou ríše. Nie všetci mnísi, žiaľ, boli theodidaktói. Veľká väčšina ostala celý život vo svojej radikálnej nevedomosti, vo svojom nedostatku kultúry. A to bolo príčinou, ako vieme, nechutných konzekvencií.

## 2 Biskupi a mnísi

Poznámky, ktoré tomu predchádzajú, akokoľvek všeobecné, dokazujú s jasnosťou, ako boli mnísi zainteresovaní do vecí Cirkvi: cítili sa zatahnutí do teologických problémov; naďalej boli hlboko spojení s kresťanskou komunitou. Je zásadne neudržateľné to, čo sa toľkokrát tvrdilo o odlúčení – nielen fyzickom, ale aj duchovnom – mníchov vzhľadom na Cirkev. Ako praví kresťania boli deťmi podriadenými Kristovej neveste a jej legitímnej hierarchii.<sup>21</sup>

Boli tu určité napätia. Poznáme fakty a texty, ktoré sa zdajú, že aludujú na konflikt medzi takzvaným „mníšskym pneumatizmom“ a „právnickou prísnos-

<sup>18</sup> V slávnostnej omši arménskeho rítu sa spomínajú ešte „svätí mnísi a čnostní anachoréti a poučení Bohom“.

<sup>19</sup> Žalm 71, 15.

<sup>20</sup> *Liber graduum* 27, 5.

<sup>21</sup> O vzťahoch medzi mníchmi a hierarchiou je viacero prác, pozri najmä L. UEDING: *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*. Ed. A. Grillmeyer e H. Bacht, t. 2. Würzburg, 1953, s. 570 – 600.

ťou“ biskupov.<sup>22</sup> No ide vždy o sporadické prípady, ktorým v dobrej viere nemožno pripísať všeobecný a permanentný význam. Niet pochyb, že základný radikalizmus prvotného mníšstva, tak ako sa napríklad ukazuje v dielach Kassiána, predstavuje viac ako jednu analógiu s príkladom protestantských reformátorov 16. storočia: návrat k prameňom, úmysel obnoviť autentické kresťanstvo v jeho začiatkoch, uchýľovanie sa k jednoduchému Božiemu slovu na odhalenie prchavého chovania ľudí, to sú postuláty spoločné obom duchovným hnutiam; no treba hneď vyjasniť, že „protest“ mníšstva je iného rázu ako protest reformátorov, pre spôsob, v ktorom sa vyjadruje: „Neodmieta nijaký konštitutívny prvok Cirkvi, tak dogmy, ako i sviatosti alebo hierarchiu. Jeho rešpekt pre tieto skutočnosti je integrálny. Jediná vec, proti ktorej sa rebeluje, je štýl života kresťanského ľudu a jeho pastierov, v ktorom sa neodráža ani Kristova náuka, ani príklad apoštolov.“<sup>23</sup>

Priliehavo sa napísalo, že „anachoréta bol žijúcou kritikou cirkevnej spoločnosti“.<sup>24</sup> Pravda, jednoduchý fakt prenikania do srdca púšte podčiarkoval implicitne, že mníši nenachádzali v patričných komunitách adekvátny priestor na ich duchovné požiadavky. A to sa nepochybne muselo nepáčiť určitým rehoľníkom a biskupom. Je prirodzené, že viacerí pozerali s otvorenou nedôverou na duchovné hnutie, ktoré najmä v niektorých regiónoch nadobúdalo veľmi veľké rozmery. No hneď tieto podozrenia zanikli a koherentné vzťahy medzi mníchmi a cirkevnou hierarchiou boli dobré, plné rešpektu na jednej strane a benevolentnosti, spolupráce a bez zrážok na strane druhej. Atanáz, patriarcha z Alexandrie, schválil a srdečne požehnal bez akéhokoľvek zaváhania kvitnúce koptské mníšstvo, ktorému kanonizoval jeho ideál vo *Vita Antonii*, definovanom právom ako „monument priateľstva“, ktorý spájal „otca mníšstva s jeho svätým patriarchom“.<sup>25</sup> Atanáz má evidentný záujem, aby vyzdvihol vo *Vita Antonii* rešpekt, ktorý Anton preukazoval cirkevným autoritám, ktoré ho navštevovali a ktoré on pocítil so všetkým rešpektom a pokorou; a neopomenul osobitosť jeho testamentu, v ktorom zanechal to málo, čo vlastnil, totiž dve tuniky dvom biskupom: samotnému Atanázovi a Serapionovi.<sup>26</sup> Dokumenty týkajúce sa pachomiánskeho cenobitizmu, ktoré sa nám zachovali, ukazujú jasne analogickú situáciu; tak „otec cenobitizmu“, ako aj jeho bratia v náboženstve preukazovali veľký obdiv a úctu

<sup>22</sup> Téma vzťahov medzi mníchmi a biskupmi je významná a často prediskutovaná. Viacerí bádatelia, najmä v Nemecku, podporovali tézu, podľa ktorej prvotné mníšstvo tvorí „charizmatickú“ silu v otvorení konflikte s hierarchickou „organizáciou“ Cirkvi.

<sup>23</sup> A. de VOGUE: *Monachisme et Église dans pensée de Cassien*. In: *Théologie...*, s. 223.

<sup>24</sup> L. DUCHESNE: *Histoire ancienne de l'Église*. t. 2. Paris, 1907, s. 491.

<sup>25</sup> H. BACHT: *Die Rolle...*, s. 304-

<sup>26</sup> *Vita Antonii* 91.



k alexandrijským patriarchom a k biskupom dotyčných diecéz. Nazývali ich „naši otcovia, ktorí nás inštruujú podľa Písma“.<sup>27</sup> Teodor raz pozdravil Atanáza týmito slovami: „Naozaj, a Pán to vie, keď sme videli tvoju svätosť, ako by sme boli videli nášho Pána Ježiša Krista v nebeskom Jeruzaleme, pre veľkú vieru, pretože ty si náš otec.“<sup>28</sup> Vety, ktoré životopisec dáva do úst Orsiesiho v rozhovore s patriarchom Teofilom sú jednou veľkou duchovnou sladkosťou: „Nie si ty kráľ zeme? Nie si ty náš pastier? Nie si ty miestodržiteľ Boha? Nie si opravdivý ženích, ženích jeho nevesty? Nie si ty vodca našich duší? Nie si tým, od ktorého my všetci závisíme? Nie si ty ten, čo hovorí k nám v Ježišovi Kristovi, kto ťa počúva?“<sup>29</sup>. Mimoriadne jemná srdečnosť starého a svätého mnícha – alebo jeho životopisca – v ktorej prežaruje hlboká viera v hierarchiu chcenú Pánom. Nakoniec pachomiáni si boli vedomí, že v prípade potreby sa môžu spoliehať na kňazov. Asistovali všetky soboty na farskej liturgii a v nedeľu pozývali kňazov celebrowať do svojich oratórií. Ak Pachomius odmietol kňazstvo a nedovolil, aby ho jeho mnísi prijímali, nebolo to určite preto, že znevažoval kňazstvo; na prvom mieste to bolo z dôvodu pokory a na druhom mieste, aby sa vyhlo novej rivalite medzi cenobitmi.<sup>30</sup>

V mníšskych kruhoch bola situácia podobná. Vo *Vita* o Scenutovi sa možno dočítať o veľmi kuriózne modlitbe. Starý archimandrita bol ponorený do modlitby a rozprával sa s Ježišom Kristom, ktorý sa mu zjavil, keď sa neočakávane dostavil starý biskup diecézy; Scenute, nestrácaj čas – povedal mu – nechaj bokom Pána a bež prijať so všetkými poctami jeho reprezentanta (!)<sup>31</sup> Je veľmi pravdepodobné, že nie všetci samotári by sa správali ako on v takejto ťažkej situácii. No nepochybne by zdieľali slová archimandritu Fausta: „Sme synovia Cirkvi a máme jediného otca v Bohu: arcibiskupa.“<sup>32</sup> Aj taký slobodný a nezávislý duch, ako bol svätý Hieronym, uznával, že klerici „sú otcami mníchov“.<sup>33</sup> Teodoret z Cýru naliehal viackrát na svedectvách rešpektu a podriadenosti, ktoré askéti Sýrie prejavovali biskupom a spomína viaceré príklady biskupov, ktorí si robia starosť o život anachorétov, nariaďujúc im, aby zmiernili svoju príliš prísnu, ba až takmer neľudskú askézu.

Na podriadenosť a úctu mníchov biskupi odpovedali tým, že sa zaoberali nimi s pravým pastoračným záujmom, rezervujúc im miesto v Cirkvi, povzbudzujúc ich postupovanie v duchovnom zápase, na ktorý sa podujali. Mnísi, ako vie-

<sup>27</sup> *Vies coptes*, s. 107.

<sup>28</sup> Tamtiež, s. 223.

<sup>29</sup> Tamtiež, s. 391.

<sup>30</sup> Ďalšie texty: L. UEDING: *Die Kanones...*, s. 583 – 588.

<sup>31</sup> J. LEIPOLDT: *Schenute von Atripe...*, s. 57, 59 – 60.

<sup>32</sup> ACO, t. 2/1, s. 133, n. 440.

<sup>33</sup> HIERONYM: *Ep.* 54, 5.

me, boli na začiatku jednoduchí laici. Medzi nimi neboli kňazi, a preto museli navštevovať najbližšie kostoly svetských kňazov. Neskôr začali prijímať mníšsky život kňazi a rehoľníci, evidentne so súhlasom patričných dušpastierov. Neskôr biskupi začali ordinovať mníchov pre službu kláštorov alebo kolónie eremitov. Tak sa zrodili pravé a vlastné farnosti naplno mníšske: kolónie anachorétov, akou bola kolónia v Nitrii, Kellii, Skétis..., zoskupené okolo kostola, obsluhovaného kňazom alebo malou presbyterálnou skupinou, pod vedením diecézneho biskupa. Jednota medzi lokálnou cirkvou a mníchmi bola ešte užšia a najmä evidentnejšia v prípade mestského mníšstva, *monazontes* a *parthenae*, ktorí sa zúčastňovali na kulte miestnej komunity aktívnym a konštantným spôsobom, a ešte viac v prípade biskupských kláštorov, ako boli kláštory vo Vercelli a v Hippo. Vo všeobecnosti možno povedať, že biskupi podporovali mníšsky pohyb. Viacerí žiadali založenie kláštorov v ich biskupských mestách a v okolí, ďalší ich zakladali osobne, aby tento život mohli prijať jeho diecézania, získaní čistým ideálom kresťanskej dokonalosti.

Správaniu biskupov sa nemožno čudovať, najmä ak zoberieme do úvahy, že mnohí z nich pochádzali z mníšskeho života alebo boli mníšskym životom hlboko poznačení. Ordinácie mníchov na pozvanie uprázdnených biskupských sídel, tak z vôle arcibiskupov a metropolitov, ako aj na požiadanie laickej populácie, bolo čoraz častejším fenoménom a toto je najevidentnejším prejavom jednoty a spolupráce medzi klérom a mníchmi. Podľa toho nám jasne vychádza, že Alexander z Alexandrie, Atanáž, Teofil a jeho nástupcovia sa viac razy obzerali na samotárov, keď mali potrebu biskupa. V Galii, ako sme videli, po konsekrácii Martina za biskupa v Tours, uprázdnené biskupské sídla boli s takou pravidelnosťou udeľované biskupom donúteným zanechať kláštory, že to vyvolalo alarm medzi veľkými galorománskymi rodinami, z ktorých tradične pochádzali biskupi krajiny. To isté sa stávalo na Východe, kde kláštory mohli byť nazvané bez obáv z prehánania „seminármi biskupov“.<sup>34</sup> A to prvá reakcia mnícha pred biskupským bremenom, ale aj jednoduchým presbyterátom, ktorý mu mali v úmysle udeliť, bola odmietnutie rôznym spôsobom; pre pokoru, pre lásku k samote, pre vernosť prvotnému povolaniu. Mnísi sa snažili, ako to len bolo možné, držať sa stranou. Kassián napísal známu veru: „Mních musí robiť všetko, aby utiekol od žien a od biskupov.“<sup>35</sup> Teodoret z Cýru naopak venoval krásnu stranu svojho *Prihovoru o láske* na ospravedlnenie zvyku, ktorý sa rozširoval počnúc od konca 4. storočia, vyberať biskupov medzi samotármi, a to v mnohých zemepisných oblastiach vyvolávalo riziko, že sa otvorí cesta k pravej a vlastnej reforme episkopátu. Ďalej v inej pasáži svojich diel dokonca

<sup>34</sup> H. BACHT: *Die Rolle...*, s. 302.

<sup>35</sup> *Instituta* 11, 18.

píše, že je dovolené mníchovi ašpirovať na episkopát, prirodzene s podmienkou lepšie slúžiť Cirkvi.<sup>36</sup> „Od chvíle, ako sa mních stáva biskupom, vie dokonale, že zmeniac habit ostane verný záväzkom asketického života a bude musieť slúžiť ako vzor stádu, ktoré mu je zverené.“<sup>37</sup> Teodoret si to nepochybné uvedomoval, lebo mal pred očami svoju osobnú skúsenosť.

Celkove všetko nás núti myslieť si, že prvotné mníšstvo, tak na Východe, ako i na Západe, sa vo všeobecnosti usilovalo o to, aby si udržalo dobré vzťahy s cirkevnou hierarchiou. Samozrejme, boli tu aj výnimky. Medzi niektorými mníchmi a istými biskupmi sa zrodili rozbroje a konflikty, čo je prirodzené a ľudské; ako boli aj medzi inými kresťanmi a ich pastiermi. To, že napätia v istých momentoch sa stali vážnejšie a rozsiahlejšie, možno dostatočne vysvetliť zápalistými a zmätenými teologickými polemikami, ktoré v tých časoch zamorili duše toľkých kresťanov. To, že občas sa objavila istá rivalita medzi hierarchickou a sviatostnou aristokraciou a aristokraciou mníšstva čisto morálnou a charizmatickou, je taktiež ľudské a pochopiteľné.<sup>38</sup> V každom čase tu boli biskupi protimníšskej orientácie a neznesiteľní mnísi, a netreba sa čudovať, ak tu boli aj v čase, ktorý nás zaujíma. Napríklad v niekoľkých prípadoch, keď sa niektorí mnísi snažili založiť cenóbium v Egypte, biskup diecézy sa osobne postavil na čelo kričiaceho zástupu, ktorý ich vyhnal zo zvoleného miesta.<sup>39</sup> Pri iných príležitostiach sa vody rozbúrili, pretože istý mních sa postavil proti opačnému postoju svojho ordinára, ako keď Hypacius prijal do svojho kláštora utrápeného Alexandra Acémetu a jeho žiakov, nespravodlivo vyhnaných z kláštora Svätých apoštolov zásluhou biskupa z Chalcedónu, príliš úslužného voči autorite z Konštantínopola. Na krídlach zbožnosti a geniality sa Hieronym zrazil s rímskym klérom a potom s biskupom Jánom z Jeruzalema, svojím ordinárom. Galo-rímsky episkopát prijíma a akceptuje do svojho lona mnícha Martina. Podobné napätia a spory sa stávali dosť často, no všetky boli prechodné, sporadické a bez skutočného významu. Do ďalšej kategórie, omnoho zložitejšej, prináležia prípady, akým bol prípad archimandritu Eutycha a jeho horlivých podporovateľov, ktorí sa vychvalovali, že môžu postaviť proti biskupom súdržné vojsko mníchov. No v tomto prípade sa nenachádzame pred vzburou mníchov proti cirkevnej hierarchii ako takej, ale skôr pred násilným výbuchom masy fanatikov proti vodcom Cirkvi, ktorí sa podľa ich úsudku vzdialili od pravej viery.<sup>40</sup> Ak preskúmame otázku do

<sup>36</sup> Porov. 1 Tit 3, 1.

<sup>37</sup> P. CANIVET: *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcedone*. In: *Théologie...*, s. 280.

<sup>38</sup> No nič nedokazuje, že táto rivalita bola chronická a všeobecná a že dišputy sa točili okolo známej opozície medzi charizmou a funkciou, na ktorej tak naliehali liberálni protestanti.

<sup>39</sup> *Vies coptes*, s. 120.

<sup>40</sup> L. UEDING: *Die Kanones...*, s. 602.

hĺbky, vidíme, že zmenu dobrých vzťahov medzi mníchmi a biskupmi bolo treba často pripísať týmto príčinám: nesprávne osvojenie si mníšstva, analogické a heterodoxné fenomény; dogmatické a morálne deviácie, do ktorých upadli viacerí mnísi; zlé vystupovanie falošných mníchov, a to zvrhlíkov a intrigánov v mníšskom habite, mužov bez akéhokoľvek povolania. Spomienka na manichejských alebo prisciliánskych askétov, messaliánske aberácie, pelagiánsky racionalizmus nám pomáha pochopiť rezervovanosť istých biskupov a tiež celých biskupstiev, ako biskupstiev na Pyrenejskom polostrove a Galie, ďalej mlčanie rímskeho kléru a pápeža Sirícia.

Tieto deviácie, ktoré boli neodvratnou prekážkou prvotného mníšstva, vzbudili nevyhnutnosť urobiť poriadok v hnutí, zrodennom z ľudu, ktoré rástlo mimo zákony, v anarchii, alebo lepšie povedané v entuziazme a v duchovnom živote. Niektorí veľkí mnísi, ako Pachomius, pochopili, že bolo potrebné vyhlbiť široké a isté riečište pre tak silný prúd, a vytvorili viac-menej významné organizácie. Tie však aj tak neboli dostatočné, berúc do úvahy mimoriadnu masu mníchov bez akejkoľvek organizácie či úpravy; to robilo z mníšskej askézy veľmi prispôsobiteľnú a vhodnú sféru na bujnenie parazitov každého druhu, ako sa to aj v skutočnosti stávalo. Nekontrolovateľné individuá ako potulní mnísi, stále početnejší; mnísi pochybného povolania, ktorí, ako sa zdalo, nehľadali v mníšskom stave nič iné, ako pohodlný prostriedok na život bez práce; légie anachorétov a nespokojných, fanatických, urečnených a polemizujúcich cenobitov, ktorí prinášali do pokoja Cirkvi a miest zvady a spory: tieto a ďalšie analogické prejavy presvedčili katolícky episkopát o nevyhnutnosti úpravy vzťahov medzi mníchmi a biskupmi a zaistení autority pastierov nad celým Kristovým stádom. Mnísi, napokon ako všetci veriaci kresťania, boli individuálne podriadení jurisdikcii príslušných ordinárov; mnísi klerici, okrem iného, záviseli od nich osobitným spôsobom od chvíle, ako prijali rády, no biskupi neuplatňovali žiadne právo nad kláštormi a nebolo im dovolené zasahovať do vnútorných záležitostí mníšskych komunít, iba že by ich boli založili oni sami. Biskupi si želali väčšiu organickosť medzi klérom a cirkevnými štruktúrami a konzekventne väčšiu autoritu nad kláštormi. Keďže však antická cirkev nemala centralizovanú organizáciu, nebolo možné zrealizovať žiaducu integráciu uniformným a synchronizovaným spôsobom. Každý z biskupov si to mal organizovať, ako vedel. A naša dokumentácia poukazuje zhruba na niektoré z týchto izolovaných organizácií, podriadených ordinárom. Tak napríklad archimandritovi Dalmáciovi prináležal titul *archon* všetkých kláštorov v Konštantínopole v prvej polovici 5. storočia. Pred rokom 431 biskup diecézy menoval Eutymia za prefekta všetkých cenóbií Melitenu (Arménia). No katolícky episkopát sa nezaujímal vcelku a naplno o mníchov až do roku 451, roku Chalcedónskeho koncilu.

Nie je možné vytušiť bezprostredný dôvod, ktorý viedol otcov na Chalcedónskom koncile k legislatívnej činnosti v problematike mníšstva. Správanie archimandritu Eutycha, ktorý sa obratne opieral o masy mníchov, aby sa vyhol otvorenej diskusii o svojej teologickej náuke, im jasne dalo na vedomie, viac ako kedykoľvek predtým, nutnosť ukončiť excesy. Preto koncil promulgoval sériu kánonov, v ktorých nástojil na nevyhnutnej podriadenosti mníchov legitímnej hierarchii Cirkvi. Z tohto pohľadu je najvýznamnejší štvrtý kánon. Potom ako proklamoval, že tí, čo „skutočne a úprimne“ prijali samotársky život, boli hodní úcty, otcovia koncilu poznamenali, že nechýbali rušitelia „cirkevného a občianskeho poriadku“; preto nariadili, aby sa od tohto momentu nemohli zakladať kláštory ani oratóriá bez dovolenia biskupa diecézy; aby sa mnísi považovali za podriadených patričným ordinárom, aby ostali pokojní, aby sa venovali pôstu a modlitbe na mieste, na ktorom vyjadrili svoje zrieknutie sa sveta, bez opustenia svojho kláštora kvôli zasahovaniu do záležitostí Cirkvi a štátu, iba ak by mu to „v prípade potreby“ nariadil kompetentný biskup. V tom istom štvrtom kánone sa okrem toho upresnilo, že nikomu nebolo viac povolené prijať do kláštora otrokov bez povolenia ich pána; vyhlásilo sa, že by upadli do exkomunikácie tí, ktorí porušujú to, čo sa nariaďovalo; a nakoniec biskupi boli povzbudení k tomu, aby sa starali o príslušné kláštory svojich diecéz.<sup>41</sup> V ďalších častiach chalcedónski otcovia naliehalí, aby mníchom nebolo dovolené zaoberať sa časnými záležitosťami, obzvlášť ekonomickej povahy (kánon 3); zakazovalo sa im nechať sa zverbovať do vojska alebo prijať svetské hodnosti (kánon 7); uzavrieť manželstvo pod trestom exkomunikácie (kánon 16); vstúpiť a byť členom tajných spoločností, zakázaných zákonom, alebo popustiť uzdu vlastnej nenávisti proti biskupovi (kánon 18); jasne upresnili, že mnísi klerici boli osobitným spôsobom podriadení príslušným biskupom ordinárom a pohrozili trestami proti rebelom (kánon 8); sťažovali sa na fakt, že toľkí mnísi, bez toho, žeby dostali mandát od svojho biskupa, sa odobrali do Konštantínopola a zdržovali sa dlhý čas v hlavnom meste, venujúc sa štvaniu más a rušeniu cirkevného poriadku a následne žiadali, aby eventúalnym vinníkom bola adresovaná výzva opustiť mesto, alebo, ak by to bolo potrebné, aby ich vyhnali bez odvolania (kánon 23).

Chalcedónsky koncil uviedol po prvý raz do dejín mníšstva princíp právnej organizácie všeobecného dosahu a nie je prehnané tvrdiť, že istým spôsobom „zakladá mníšsku inštitúciu“ a dal mu výzor stavu v rámci Cirkvi.<sup>42</sup> Predsa však si musíme dať pozor vidieť v jeho kánonoch prínos, ktorý v realite nemajú. Všetko nás vedie k myšlienke, že konciloví otcovia sa obmedzili na pripomenutie a ko-

<sup>41</sup> Grécky text je v ACO, t. 2/1 s 159.

<sup>42</sup> L. UEDING: *Die Kanones...*, s. 617 – 618.

difikovanie už jestvujúcej situácie, praxe vtedy tak všeobecnej a známej, že nepovažovali za vhodné vstúpiť do podrobností. Biskupi si určite nenárokovali menovať predstavených kláštorov ani zasahovať do vnútorných záležitostí komunít. V kánonoch sa nenachádza absolútne nič ohľadom biskupského práva definovať podrobnosti mníšskej observancie alebo administrácie dohier mníchov; biskupi potvrdili len právo schváliť alebo zakázať zakladanie kláštorov v príslušných diecézach, bedliť a upravovať správanie mníchov mimo kláštorných miest a vylúčiť týmto spôsobom opakovanie neporiadkov, ktoré toľkokrát mnísi vyprovokovali alebo sprevádzali. Ako sa stávalo už aj predtým, jedinými mníchmi výslovne podriadenými jurisdikcii biskupov boli mnísi, ktorí prijali niektorý z posvätných rádo. Je veľmi pravdepodobné, že biskupi nevykonávali nad veľkou väčšinou z nich inú jurisdikciu, než akú mali nad všetkými veriacimi kresťanmi patričných diecéz.

Predstavujú ďalší dôkaz oprávnenosti týchto hypotéz – a súčasne istý náznak, že mníšske kányony z Chalcedónu ostali často mŕtvou literou – určité zákony promulgované lokálnymi koncilmi od 5. po 7. storočie, ktoré sa obmedzili zabrzdiť potulných mníchov a zakázať zakladanie kláštorov bez schválenia biskupa. Na týchto koncilo sa nikdy nespomína biskupské právo zasahovať do vnútorných záležitostí komunity.

Prvá definícia jurisdikcie biskupov nad kláštormi príslušných diecéz a o autorite opáta nad vlastným cenóbiom sa nachádza v aktoch Tretieho koncilu v Arles, ktorý sa konal v roku 455. V nich sa objavuje – a tam je to potvrdené – dohovor uzatvorený medzi Honorátom, zakladateľom a prvým opátom v Lerine a biskupom z Fréjus, Leonciom. Je to zaujímavý dokument, podľa ktorého sa biskup podujal vysvätiť za kňazov mníchov z Lerina, a ak si to okolnosti budú vyžadovať, birmovať mníchov neofitov a požehnať krizmu pre potreby komunity. Bez jeho súhlasu do kláštora nemohli byť prijatí cudzinci; mnísi, ktorí neboli klerikmi, boli podriadení jedine autorite opáta; biskup nemal nijaké právo nad nimi a nemohol ich vysvätiť bez schválenia opátom, ktorého nemožno považovať za jednoduchého zmocnenca biskupa, ale za volenú hlavu komunity.<sup>43</sup>

### 3 Rímsky štát a mnísi

Neboli to len autority Cirkvi, ktoré sa zaoberali mníchmi, ale aj občianske autority. Hoci mnísi skutočne tvrdili, že opustili svet a usilovali sa napodobňovať život anjelov, naďalej boli ľuďmi a poddanými štátu, presne tak ako ostatní.

<sup>43</sup> C. J. HEFELE a H. LECLERCQ: *Histoire des conciles*. t. 2, Paris, 1908, s. 886.



V krajoch na periférii rímskeho sveta sa zúčastňovali vo všeobecnosti na osudoch Cirkvi, ktoré niekedy boli relatívne dobré, niekedy išlo o prenasledovanie pohanskými civilnými autoritami. No prvotné mníšstvo sa vyvíjalo predovšetkým vo vnútri hraníc ríše, keď štát začal oficiálne vyznávať kresťanstvo.

Aké vzťahy boli medzi magistrátmi ríše a obyvateľmi púští a cenóbií? Akokoľvek je to smutné, treba uznať, že rímske autority považovali mníchov za rozvratné živly a rušiteľov verejného poriadku. Nesmie nás to prekvapiť, ak si spomenieme, že to bola práve tá zvláštnosť, ktorá na prvom mieste robila starosti vodcom Cirkvi. Tak ako rástlo mníšske hnutie, tak narastal počet jeho exponentov, odhodlaných zasiahnuť neporiadnym a búrlivým spôsobom do problémov Cirkvi a štátu. Dobrou príležitosťou k tomu – ako sme videli – boli kristologické spory. Inú vhodnú príležitosť im ponúkol boj proti pohanstvu.

Postupne ako Cirkev silnela, boli tu kresťania, ktorí hlásali každým dňom razantnejšie totálne zrušenie pohanského kultu. Mnísi sa samozrejme pridružili k týmto skupinám s najväčším nadšením. Treba čím skôr odstrániť idoly a pohanské chrámy. Vyhrnuli si rukávy. Jednou z najvýznamnejších častí tejto reťaze búrania bolo zničenie známeho *Serapeum* v Alexandrii v roku 391. V Gaze Mar-nasov kult ostal živým po celé 4. storočie, no nakoniec uprostred mnohých neporiadkov sa dospelo k jeho znesväteniu a k odstráneniu. Nasledovali iniciatívy za zrušenie pohanských svätýň a mnísi ich neprestávali inšpirovať alebo podporovať. V roku 399 cisársky edikt, ktorý nariaďoval zbúrať vidiecke chrámy, obsahoval výslovnú klauzulu, že všetko musí uskutočniť *sine turba et tumultu*<sup>44</sup>, s narážkou na bandy mníchov, ktorí zaplavili posvätné miesta pohanstva ozbrojením palicami a železnými tyčami<sup>45</sup>, aj keď sa nezdá, že by formula sama o sebe bola veľmi bráná do úvahy. S veľkou pravdepodobnosťou Todoret z Cýru sa odvoláva na tento cisársky edikt z roku 399, keď rozpráva, že Ján Chryzostom zostavil a vyzbrojil oddiel mníchov, aby ich vyslal do každého kúta Fenície „vyzbrojených cisárskymi zákonmi proti chrámom idolov“.<sup>46</sup>

Mnísi staroveku poskytli rímskemu štátu ďalšie motívy k starostiam a k znepokojeniu. Tu je jeden z najčastejšie sa opakujúcich: opáti si vo všeobecnosti nerobili škrupule z uľahčenia vstupu otrokom do kláštorov, aj keď chýbala istota súhlasu zo strany ich pánov. Keď títo protestovali, opáti odpovedali slovami vznesenými pri analogickej príležitosti Hypaciom emisárom exkonzula Monassia: „Vráťte sa a povedzte toto: ‚Nevytrhnem ich Bohu, aby som ich dal tebe, ale ak ty máš na to odvahu, príď osobne a zober mu ich, pretože oni sa utiekajú k Bo-

<sup>44</sup> *Codex Theodosianus* XVI 10, 16. ed. T. Mommsen, t. 1, 2 Berlin, 1905, s. 902.

<sup>45</sup> LIBANIUS: *Oratio* 30, 88. ed. R. Foerster t. 3, Leipzig, 1906, s. 91.

<sup>46</sup> *Historia ecclesiastica* 5, 29.



hu“.<sup>47</sup> Viac rokov predtým, v roku 365, jeden cisársky zákon výslovne zakazoval, aby sa otrok alebo sluha stal mníchom bez prajného vyjadrenia svojho pána.<sup>48</sup> To, že tento zákon bol viackrát neúčinný, dokazuje už spomínaná skutočnosť, že Chalcedónsky koncil z vôle cisára ho musel znovu promulgovať, pretvoriac ho tak na kánon Cirkvi.<sup>49</sup>

V Egypte boli ku koncu 4. storočia dezercie z vojenskej služby stále častejšie najmä z troch dôvodov: mladí Kopti zakusovali neprekonateľný odpor z odchodu do cudziny – Sýria, Podunajsko, Afrika –, kde zvyčajne bývali odvelení; egyptský nacionalizmus bol v tých časoch veľmi vyostrený; a nakoniec preto, že útek do púšte – klasická metóda ako sa vyhnúť vojenskej službe – nebola viacej riskantná a obávaná avantúra. Pusté miesta sa zaľudňovali mníchmi, ktorí ochotne prijímali dezertujúcich, skrývali ich v pustovniach a v kláštoroch a poskytovali svätý habit tým, ktorí sa túžili pripojiť k duchovnému vojsku Kristových vojakov. Toto správanie samotárov skomplikovalo ich vzťahy s rímskymi vojenskými autoritami. Sám cisár bol donútený zasiahnuť: jeden jeho zákon z roku 370 sa pokúsil zastaviť prehnanú ľahkosť, s ktorou mníši prijímali dezertérov. V roku 375 udalosti začali byť omnoho vážnejšie, pretože ďalší cisársky zákon zaviazal mníchov k vojenskej službe. S úmyslom, aby zákon rešpektovali, vojsko pochodovalo ku kláštorom a ku kolóniám anachorétov. Vojaci tam nenašli nič, iba mníchov na modlitbách, pohlúpených do vyrábania košíkov a rohoží alebo starajúcich sa o chorých a bojujúcich proti démonovi; no dezertéri boli veľmi dobre ukrytí a nenechali sa nikdy prekvapiť. Samotári jednoducho odmietali pripojiť sa k vojsku cisára, uprednostňujúc bojovať proti rímskym vojakom, ako viesť vojnu po ich boku.<sup>50</sup>

Tieto voľby zaviazali cisára Teodózia držať pod kontrolou rušivý mníšsky život, ktorý zaplavoval Konštantínopol, Alexandriu a ďalšie mestá, najmä Sýrie, s úmyslom zamiešať sa do záležitostí Cirkvi a štátu. Zasahovania, ktoré boli zo dňa na deň častejšie a búrlivejšie, sa stávali neúnosné. Kde sa objavili bandy mníchov, pokoj a poriadok boli vážne ohrozené. Teodózius musel promulgovať zákon (2. septembra 390), ktorý im zakazoval žiť v obývaných centrách. Tón jeho vyhlásenia je kategorický: „Tí, čo majú čosi do činenia s mníšskym habitom,

<sup>47</sup> *Vita Hypatii* 21.

<sup>48</sup> *Leges Novellae Valentiniani* 3, 34, 3.

<sup>49</sup> Pre kuriálov (cisárského dvora), ktorí dúfali, že uniknú svojim povinnostiam keď sa stanú mníchmi pozri zákon z 1. januára 370 in *Codex Theodosianus* XVI 12, 1, 62 ed. T. Mommsen, t. 1, 2 Berlin, 1905, s. 678.

<sup>50</sup> R. RÉMOND: *Problèmes militaires en Égypte et dans l'Empire à la fin du IVe siècle*. In: *Revue historique* 213, 1955, s. 33 – 35.

sú zviazaní zdržovať sa na púštnych a osamelých miestach a tam pobývať.<sup>51</sup> Zákon, otvorene prísny, nepožadoval od mníchov iné, iba aby boli koherentní s rolou samotárov. No bolo už príliš neskoro: mnísi už boli natoľko usadení a navyknutí žiť v mestách, že bolo nemožné vytlačiť ich späť do púšte. Zákon z roku 390 musel byť upravený ďalším v roku 392, ktorý umožňoval mníchom „slobodný vstup do obývaných centier“.<sup>52</sup>

Niekoľko dní predtým, presnejšie 9. apríla im cisár zakázal ďalšie zasahovanie do verejných záležitostí, ktoré považoval za nesprávne: intervenciu u autorít, pre zažehnanie trestu smrti v prípadoch, v ktorých trestný zákon negoval právo odvolania.<sup>53</sup> V júli roku 398 Teodóziovi synovia Arkádus a Honórius museli znovu potlačiť neodbytné manévry mníchov, ktorí sa usilovali zbaviť *per vim atque usurpationem* niektorých odsúdených na trest, ktorý im bol udelený s plnou legitimitou.<sup>54</sup> To dokazuje ešte raz nedostatočnú alebo nijakú pozornosť, ktorú mnísi zaujali k cisárskym dekrétom, ktoré sa ich priamo dotýkali.

No nie všetka rímska legislatíva doby má tento neprajný tón voči mníšskej inštitúcii. Istý dekrét z roku 390 napríklad odporúčal biskupom hľadať spolupracovníkov medzi mníchmi s veľkou skúsenosťou.<sup>55</sup> Ďalší zákon z roku 394 priznával cenobitským komunitám právo dediť majetok mníchov, ktorí zomreli bez testamentu a bez legitímnych dedičov, čo sa rovnalo zrovnoprávneniu kláštorov s *piae causae* a konzekventne s legálne ustanovenými združeniami.<sup>56</sup> Je isté, že mníšstvo vo všeobecnosti, a niektorí mnísi osobne, sa tešili veľkej prestíži u niektorých cisárov a ich funkcionárov, hoci rímsky štát ako taký nepozeral na mníšske *vulgum pecus* so sympatiou, považujúc ho predovšetkým, ako vieme, za ohnisko problémov a verejných neporiadkov. A treba pripustiť, že nechýbali dôvody, aby o ňom tak zmýšľal.

Stručnými slovami: Cirkev sa namáhala kontrolovať bujný vývoj mníšstva, no koncilové kánony, vrátane z Chalcedónu, ostali často mŕtvou literou. Štát so svojimi zásahmi nemal lepší úspech. V priebehu 5. storočia kresťanské mníšstvo naďalej skrývalo v sebe iskru nepokojov a rozvratu. Dielo všeobecnej nápravy bolo treba ešte uskutočniť: na Východe sa oň usiloval cisár Justinián, ktorý živil veľkú zbožnosť k mníchom; na Západe, takzvané „pravidlá syntézy“, akými boli Cesariove a Benediktove, a *Regula Magistri*. No toto všetko už prináleží do 6. storočia a prekračuje tak našu oblasť skúmania.

<sup>51</sup> *Codex Theodosianus* XVI 3, 1, ed. T. Mommsen, t. 1, 2 Berlin, 1905, s. 853.

<sup>52</sup> Tamtiež XVI, 3, 2, s. 853.

<sup>53</sup> Tamtiež XVI 36, 31, s. 655.

<sup>54</sup> Tamtiež IX, 40, 16, s. 504.

<sup>55</sup> Tamtiež XVI 2, 32, s. 846.

<sup>56</sup> Tamtiež v 1, 1, s. 211.

## 4 Mníšstvo pred verejnou mienkou

Čo si mysleli o mníchoch ich súčasníci? Ako ich posudzovali? Ako nám ich vyobrazujú spisovatelia doby? Aké bolo hodnotenie verejnej mienky o prvých generáciách mníchov?

Na tieto otázky, ktoré vznikajú spontánne potom, ako sme prehľadom prešli vzťahy starovekého mníšstva s Cirkvou a štátom, sa môže vcelku odpovedať, že už od začiatkov a v prvom období šírenia mníšskeho života boli tí, ktorí sa naň podujali, v centre protichodných mienok. Úsudky, ktoré o mníšstve podávajú, idú od bezpodmienečného schválenia a absolútneho vyzdvihovania k pohrdaniu, k odsúdeniu za vulgárne urážky; od velebiacich hyperbol po totálnu kritiku, bez počítania stredných pozícií. Sú to úsudky preniknuté kritickým duchom a prezieravosťou, pozorné mieriť za i proti veciam a vnímajúce rozličné tváre problému, rozlišujúce medzi dobrom, správnym a zlom, to môže byť – a niekedy aj je – vrodené samotným inštitúciám alebo osobám. Medzi úsudkami, ktoré sa nám zachovali – to je závažné pripustiť – prevládajú úsudky silne subjektívne, ktoré závisia vo veľkej miere od dispozície ducha alebo od stupňa informácie toho, kto ich vyslovil. No musíme ešte uznať, že neuveriteľne bohatý rozsah obrazov, ktoré ponúkali mnísi, dával objektívny súd.

Pohanskí intelektuáli, ako možno porozumieť, nešetrili cenzúrami, iróniou a útokmi, viac-menej tvrdými a zlomyseľnými. Zatrpknutí úpadkom ich náboženstva, deprimovaní a pesimistickí voči výpredaju ríše a pádu Ríma, už nezvratnému, nemohli robiť nič iné, ako reagovať s agresivitou na horlivý príklad kresťanstva, akým bol príklad mníchov. Horlivosť, ktorú mnísi vkladali do ničenia bôžikov a chrámov, ignorancia a drsnosť veľkej časti z nich, ťažké prehrešky, ktorých sa dopustili tí, čo boli mníchmi iba po mene, to všetko uľahčovalo pohanskej kultúre, aby ich vysmiali, osočovali alebo ohovárali. Libánius neváha pozdvihnúť svoj vplyvný hlas, aby odhalil niektorých „mužov oblečených v čiernom, ktorí jedia ako slony a ktorí pomocou pitia unavujú ruku otrokov, ktorí lejú víno do ich pohárov, medzi jedným a druhým hymnom“; mužov, „ktorí zastierajú vnútorný neporiadok falošnou bledosťou spôsobenou zvláštnymi fintami“. Ak sa pokračuje v čítaní, bude jasný dôvod, ktorý pohýnal váženého a vyrovnaného Libánia k podobným obvineniam u cisára: „Áno, to sú oni, nestarajúci sa o zákony štátu, ktorí bežia do chrámov bohov nosiac drevo na ich podpálenie, kamene a náradie na ich demoláciu, a ten, kto nič nenesie, pomáha rukami a nohami. Strhávajú strechy, vŕľajú steny, zhadzujú na zem sochy, vyvracajú oltáre: je to opravdivá spúšť. A kňazi musia mlčať, alebo zomierať. Sotva je chrám zničený, beží sa k druhému, potom k tretiemu a tak ďalej.“<sup>57</sup>

<sup>57</sup> *Pro templis oratio* 30, 88. ed. R. Foerster, t. 3, Leipzig, 1906, s. 91.

Veľkému učiteľovi rečníctva sa nepáčilo na mníchoch predovšetkým búračské riadenie; tej istej mienky bol Julián Apostata, romanticky nostalgický po návrate bohov vlasti, po znovuobnovení pohanského náboženstva. Julián hovorí o mníchoch s pohrdaním; pre neho sú to tuláci, ktorí žijú z almužien, sú rasou cynikov, no bez kvalít Dionýzových žiakov<sup>58</sup>, ktorých treba definovať bez výnimiek ako nešťastných chudákov, ktorí sa nechali oklamať démonmi. Takto píše Julián veľkému kňazovi Teodorovi: „Sú tu i takí, ktorí opúšťajú mesto, vyhľadávajú púšť, hoci človek je spoločenským a občianskym tvorom. No zvrátení démoni, ktorí sa ich zmocňujú, ženú ich k tejto mizantropii. Veľké množstvo má teraz ideu naložiť na seba reťaze a obruče; do tej miery ich prenasleduje z každej strany zlý duch, že sa mu zveria, opustiac náboženstvo večných a spasiteľných bohov.“<sup>59</sup>

Pohanskí intelektuáli, ktorí sa znižujú hovoriť o mníchoch, sa obmedzujú zvyčajne hovoriť o téme len na rozptýlenie. Tak napríklad Eunapius zo Sardi znevažujúco a dvojznačne napáda niektorých jednotlivcov, že „hoci majú ľudský výzor, žijú ako prasatá a idú do každého extrému“<sup>60</sup>; obviňuje ich, že podporujú kult mučeníkov – ktorí sú podľa neho len delikventi – a že otvorili Alarikovi cestu k Termopolám; prisudzuje mníšstvu vyznanie viery, ktoré nič nestojí, pretože aby sa niekto stal mníchom, „stačí zamiesť zem s tmavými a špinavými pláštami a tunikami, byť tulákom a mať povesť, že ním je.“<sup>61</sup> Rutilius Claudius Namacian – už sme ho spomínali – zaobchádza s anachorétmi ako s nešťastníkmi a nepriateľmi svetla. Gramatik Palladios robí takéto zamyslenie nie celkom nepodložené: „Ak sú mnísi, prečo sú tak početní? A ak sú takí početní, Rutilius, prečo sú samotári? Oh, zástup samotárov, ktorí robia zo samoty klamstvo!“<sup>62</sup>

Akokoľvek je to prekvapivé, galéria karikatúr starovekých mníchov nie je zložená len z textov vytiahnutých od pohanských autorov, ale sú tam v značnom počte podpísaní aj kresťanskí autori a dokonca mnísi. Trochu sme spomenuli profil istých rímskych askétov, načrtnutý s úmyselnou zlobou a majstrovstvom, s neúprosným a satirickým perom Hieronyma. Vieme, že jeho repertoáru nechýbali jedovaté farby. O tretej kategórii mníchov, ktorých nazýva *remnouth* a o ktorej tvrdí, že je „jedinou kategóriou, prítomnou v našej provincii“, medzi inými rafinovanosťami píše: „U nich je všetko umelé: široké rukávy, deravé topánky, drsné tuniky; každú chvíľu vzdychajú, konajú časté návštevy panien, očierňujú klerikov a na najslávnejšie sviatky sa napchávajú po krk“.<sup>63</sup> Hieronym opísal

<sup>58</sup> Porov. P. ALLARD: *Julien l'Apostat.* t. 2, Paris, 1910, s. 263.

<sup>59</sup> Julián APOSTATA: *Ep.* 89. ed. Bldez, s. 155.

<sup>60</sup> *Vitae sophistarum.* ed. J. F. Boissonade: Philostratorum, Eunapii, Himerii reliquia. Paris, 1849, s. 472.

<sup>61</sup> *Fragmenta Historicorum Graecorum* 55, ed. C. Muller, t. 4, Paris, 1929, s. 38 – 39.

<sup>62</sup> F. D. DEHÉQUE: *Anthologie Grecque.* t. 1, Paris, 1863, s. 446.

<sup>63</sup> HIERONYM: *Ep.* 22, 34.

rímske mníšstvo v tak žalostnom postavení, že ktosi chcel pripísať Augustínovi, vždy tak dobrému a láskavému, úmysel rehabilitovať ho v diele *De moribus Ecclesiae catholicae*, aby ho pochválil osobitne v bodoch, v ktorých ho jeho hnevливý predchodca napadol.<sup>64</sup> Aj svätý biskup z Hippo sa vzdal pokušenia zosmiešniť takýchto exponentov pestrofarebného sveta mníchov. Ako obeť tvrdej Hieronymovej kritiky boli predovšetkým *remnouth* alebo sarabaiti (ako ich nazvali Kassián a Benedikt). Augustínovská kritika sa obrátila na potulujúcich sa a mníchov tulákov – už sme mali možnosť o tom hovoriť – alebo na originálne postavy, ktoré si nechali voľne rásť vlasy. „Čo sa týka dlhých vlasov, povedzte mi, či je niečo otvorenejšie v protiklade so slovom Apoštola, prosím vás. Alebo treba prísť k tomu, že necháme zomrieť od hladu holičov?... Hovoria, že chcú nasledovať nebeské vtáky. Boja sa azda, že nebudú môcť lietať bez hrivy?... Akú smiešnu, komplikovanú a absurdnú požiadavku našli pri obrane chvosta! Apoštol, hovoria, zakazuje mužom nechať si rásť šticu. No tí, ktorí sa mrzacia, nie sú viac ľuďmi. Aká jedinečná absurdnosť!“<sup>65</sup>

Rozdiel medzi mníšskymi karikatúrami, spôsobenými nepriateľmi mníchov a tými, ktoré načrtli priateľské ruky alebo priamo domáci, je ten, že prví napádajú mníšstvo ako celok, zatiaľ čo druhí si stanovujú vysmiať len poblúdlcov, neverných voči povolaniu, falošných mníchov, ktorí kompromitujú dobrú reputáciu pravých mníchov v očiach pohanov a kresťanov. Je to z toho istého dôvodu, pre ktorý teoretici, popularizátori a apologéti mníšskeho hnutia, keď majú príležitosť hovoriť o nich, nešetria kritikou. Kassián, veľký duchovný učiteľ, ich napáda vo svojom diele pri rozličných príležitostiach: odhaľuje falošných cenobitov a falošných anachorétov, ktorí sa podľa neho hemžia na Západe<sup>66</sup>; nie je nič zlého v podporovaní, že „mnohí zostarnú vo vlažnej pohodlnosti, ktorá ich odlišuje v rokoch mladosti a nárokujú si mať autoritu nie pre osobnú zrelosť, ale pre vysoký vek“<sup>67</sup>; uznať, že hoci sa to hanbí povedať, že mnísi sa zvyčajne zriekajú sveta v takej forme, že sa javia, že nehovoria zbohom nerestiam a spôsobu života, ale len oblečenia laikov, a sú stále posadnutí dosiahnuť nové bohatstvá, alebo aspoň zachovať si tie prvé, a sú ambiciózni v zhromažďovaní žiakov alebo tiež zakladaním kláštorov, v ktorých evidentne chcú byť opátmi.“<sup>68</sup> Asterius vo svojom traktáte, ešte nevydanom *De fugiendo monialium colloquio et visitatione*, vykresľuje rýchlymi ťahmi tých, ktorí sa oslavujú menom mníchov a zbavujú sa

<sup>64</sup> E. Ch. BABUT: *Priscillien et le Priscillianisme*. Paris, 1909, s. 69, pozn. 1.

<sup>65</sup> AUGUSTÍN: *De opere monachorum* 31, 39 – 40.

<sup>66</sup> *Conlationes* 18, 7 – 8.

<sup>67</sup> Tamtiež 2, 13.

<sup>68</sup> Tamtiež 4, 20.

záväzkov svojho stavu: vidieť ich nosiť sa vo svojej lenivosti celý deň po fórume a uliciach mesta; nielenže sa ukazujú bažiacimi po novinkách, ale sa vyhlasujú za cenzorov správania blížneho, alebo hýčkajú tých, ktorých podporu očakávajú; možno naraziť na nich na verejných stretnutiach, miešajú sa s davom, rozširujú senzačné správy, ktoré nie sú ničím iným, len čistým výmyslom ich predstavivosti, pred verejnosťou chudobných a nevinných tvrdia s najväčšou chuťou to, čo oni sami nevedia, miešajúc pravdu s klamstvom, miešajú karty a dezorientujú naivné auditórium.<sup>69</sup>

Je evidentné, že voči podobným typom sa obrancovia a stúpeni mnišského života nemohli obmedziť spievaním chvál, velebením ich ideálu, predkladaním veriacim na obdiv a nasledovanie znamenitých čností svätých rehoľníkov. Bolo tiež záväzkom cenzurovať, napádať, a aj zosmiešňovať deviácie a mystifikácie tak vysokého modelu. Len takýmto spôsobom, a to separujúc zrno od kúkoľa, uznajúc s jasnosťou, že spolu s pravými mníchmi tu boli aj zlí, falošní a poznačení každou nerestou, sa mohlo zachrániť mnišstvo od diskreditácie, ktorú mu tieto individua privolávali z každej strany.<sup>70</sup>

Nešlo o nebezpečenstvo, ktoré možno podceňiť. Je veľký počet textov, ktoré nám hovoria o znevážení, averzii, inzultácii a aj o prenasledovaniach, ktoré zakusovali mnísi od významných sociálnych kruhov tak pohanských, ako i kresťanských, na Východe, ako i na Západe, vo vyšších, ako aj v nižších triedach. Na začiatku novosť veci spôsobila, že meno mních bolo považované za „hanebné“ a bolo „zdiskreditované medzi ľuďom“<sup>71</sup>; no oveľa rokov neskôr, keď sa hnutie rozrastalo takmer všade, naďalej bolo pre mnohých extravagantnou novinou: *novum idauditumque monstrum*.<sup>72</sup> V latinských krajinách bol tento aspekt novosti omnoho evidentnejší od chvíle, ako mnišsky habit a samotný termín „mních“ boli významné aj vo východných krajinách a v gréckom jazyku. Neskôr rehoľníci protimnišskej tendencie, ako Jovinián, začali výslovne prejavovať svoje nepriateľstvo a vzniesli na nových askétov obvinenie z herézy a osobitne z manicheizmu. Prvými obeťami týchto obvinení v Ríme boli Hieronym a jeho urodzené žiačky: ľud, keď videl pannu vážnu a bledú z dôvodu pôstov, nazval ju „bedárka, mniška a manichejka“, pretože pre falošné panny, o ktorých hovorí Hieronym „pôst je herézou“.<sup>73</sup> V tomto svetle sa netreba ču-

<sup>69</sup> Vid. G. MORIN: *Un curieux inédit du IV<sup>e</sup> – Ve siècle: le soi-disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des agapètes*. In Rbén 47, 1935, s. 104.

<sup>70</sup> Čo píše autor *Consultationes* na s. 100 – 101.

<sup>71</sup> HIERONYM: *Ep.* 127, 5.

<sup>72</sup> SALVIAN: *De gubernatione Dei* 8, 4 = MGH, *Auctores antiquissimi* 1, 107.

<sup>73</sup> HIERONYM: *Ep.* 22, 13. Porov. *Adversus Iovinianum* 1, 3; *Ep.* 71, 6. Celá *Ep.* 38, napísaná v roku 392, nie je ničím iným ako odpoveď na obvinenia z manicheizmu, sledujúc svoj traktár *Adversus Iovinianum*.



dovať, ak obrátenie niektorých osobností z rímskej aristokracie k mníšskemu životu tvorilo pravý a vlastný škandál.

Niektoré urodzené kresťanské ženy nemilosrdne kritizovali *sanctum propositum* Melánie a Pavly<sup>74</sup>. V roku 395, ako sa Pavlín a jeho manželka Tarasia zriekli sveta, aby sa stiahli na diskkrétne miesto v blízkosti Noly, Ambróz anticipoval búrku, ktorú takého správanie vyvolalo: „Čo povedia senátori, keď sa dozvedia túto správu? Muž tak šľachetného pôvodu, z vysokopostavenej rodiny, vynikajúcej povahy a úžasnej výrečnosti opustil senát a pretrhal tak šľachetný rod! To je neakceptovateľné!“<sup>75</sup>

Už sme mali príležitosť poukázať, aké bolo nepopulárne mníšstvo v meste Rím. Sotva sa objavilo na ceste tmavé oblečenie mnícha, okoloidúci šomrali: „podvodník“ a „Grék“.<sup>76</sup> Stačilo zachovávať dôstojné správanie, zdržovať sa prehnaneho pitia a povedať zbohom zábavám, aby bol človek bezprostredne obvinený z toho, že je „zdržanlivý“, „blázon“ a „mních“.<sup>77</sup> Táto situácia, ako sa zdá, trvala viac rokov. Až v roku 395 začala rehabilitácia mníšskeho obrazu, keď ho prijal šľachetný Pammachius. No treba uznať, že najväčší boháč a aristokrat Pammachius podal dôkaz veľkej zdatnosti v tom, že čelil verejnej mienke, a ako hovorí Hieronym, „z kniežata stať sa jednoduchým človekom“. Pri tej istej príležitosti Hieronym napísal pamätné slová: „Prvá čnosť nejakého mnícha je vedieť nedbať na úsudky ľudí a mať stále na mysli slová Apoštola: ‚Ak by si mal ešte úmysel páčiť sa ľuďom, nebudeš služobníkom Krista.‘“<sup>78</sup>

Vo zvyšku Itálie, v Galii, v ďalších krajinách Západu a osobitne v rímskej Afrike možno zaznamenať živú protimníšsku reakciu. Augustín svedčí, že termín „mních“ mal v jeho krajine, ako i v Ríme, pejoratívny zmysel a bol používaný ako nadávka.<sup>79</sup> A Salvián nám v známej pasáži podáva ideu o útrapách, ktoré mníchom uštedrovali ich nepriatelia z afrických miest, a najmä z Kartága: „Doberali si ich, preklínali ich, prenasledovali ich, nenávideli ich; uštedrovali im všetky ukrutnosti, ktorými sa poškrvrnila bezbožnosť Židov vzhľadom k nášmu Spasiteľovi.“ Nešťastný mních, ktorý potreboval prekročiť hradby Kartága! Ale prečo toľká nenávisť? Podľa Salviána išlo len o nezmieriteľný kontrast medzi čistým, nevinným a svätým životom „sluhov Božích“ a životom, ktorý viedli ich nepriatelia; títo tu boli kresťania, schizmatickí donatisti, heretici alebo nehodní katolíci.<sup>80</sup>

<sup>74</sup> HIERONYM: *Ep.* 45, 4.

<sup>75</sup> AMBRÓZ: *Ep.* 58, 5.

<sup>76</sup> HIERONYM: *Ep.* 38, 5; 54, 5.

<sup>77</sup> HIERONYM: *Ep.* 38, 5;

<sup>78</sup> HIERONYM: *Ep.* 66, 6.

<sup>79</sup> *Enarratione in psalmos* 132, 3 e = CC 40, 1927 – 1928.

<sup>80</sup> *De gubernatione Dei* 8, 17 – 23.



Ani na Východe nechýbali nepriatelia prvotného mníšstva. Ak sa Ján Chryzostom cíti zaviazaný opätovnejšie ho brániť, to preto, že ohovárači boli početní tak medzi pohanmi, ako aj medzi kresťanmi. Pripomeňme len napríklad otcov rodín, ktorí by skôr uprednostnili vidieť svojich synov mŕtvych než „zakliatych čarami“ niektorých ľudí, ktorých neváhali definovať ako „ohavné bytosti“, „klamári“, „šarlatáni“.<sup>81</sup> Výsmech a urážky boli často súčasťou dedičstva tých, ktorí sa dávali na asketický život. Efrém im odporúčal, aby nedávali príležitosť na komentáre ľudí, pretože luza príliš nerozlišuje a nevie, čo hovorí. Nie je dôležité, že ich obviňovali z toho, že sú ignoranti, zlodeji, otroci, tuláci, nepriatelia vlastnej krajiny, špióni, blázni, posadnutí a ďalšími podobnými drobnosťami.<sup>82</sup>

Obrancovia mníchov viackrát veľmi vhodne vyzdvihli nedostatok spojitosti a zlobu ich nepriateľov, ktorí sa ukazovali strašne nároční voči mníchom a súčasne mali veľkú zhovievavosť s inými, odmietali oceniť čnosti observantných rehoľníkov a podčiarkovali úmyselne nedostatky zlých, spájajúc v tom istom odsúdených pravých mníchov a falošných mníchov. „Po všetky dni všetci, ktorí žijú vo svete, dopúšťajú sa neslýchaných zločinov – píše napríklad Arnóbius Mladší – a nikomu nepríde ani na myseľ obviňovať ich; no sotva sa nejaký mních svätého života dopustí nepatrného omylu, nečistí duchovia sa odtrhnú z reťaze..., aby hovorili: „Prečo ich nevyženú z Ríma? Prečo sa im umožňuje, aby žili? Sú vinní za skazu sveta.“<sup>83</sup> A Teodoret z Cýru v jednej apológii kresťanstva hovorí o mníchoch pohanom: „Prečo tolerujete medzi nami osoby, ktoré neplnia svoju životnú voľbu? Prečo si neceníte zásluhy tých, ktorí prijali nadprirodzený život a bojujú vo vnútri smrteľného tela, ašpirujú na život netelesných bytí? Museli by ste konať opačne: na jednej strane veľmi obdivovať jedných, pretože prekonávajú s elánom hranice prirodzenosti; na druhej strane byť milosrdní s inými, ktorí sú sužovaní pozemskými túžbami. Títo druhí skutočne bojujú s veľkou ťažkosťou, čo aj vy dobre poznáte, a ako hovorí básnik, nie ste deťmi duba, neboli ste splodení pínou“.<sup>84</sup>

Na záver možno skonštatovať, že veľká časť verejnej mienky v dobrej alebo v zlej viere, odôvodnene alebo bez motívu, sa stavala proti mníchom. Avšak medzi kresťanmi mali mnísi viac priateľov ako nepriateľov, viac tých, čo ich oslavovali, ako ohováračov a zlomyseľníkov. Nebudeme tu pripomínať zápalisté chvály, ktoré im vzdávali svätí otcovia z katedry alebo vo svojich morálnych traktátoch, ani idylické opisy mníšskeho života, na ktoré narazíme s nudnou pravidelnosťou

<sup>81</sup> J. CHRYZOSTOM: *In Ep. ad Eph.*, om 21, 3.

<sup>82</sup> A. VÖÖBUS: *History...*, t. 2, s. 35 – 36.

<sup>83</sup> *Commentarii in Psalmos* 34 = ML 53, 372.

<sup>84</sup> *Graecarum affectionum curatio* 12, 37 In: SC 57, 430 – 431. Citovaný básnik je Homér (Odyssea 19, 63); no Homérov text namiesto pínie (borovice) má „kameň“.

u Atanáza, Jána Chryzostoma, Palladia, Eucheria z Lyonu a mnohých ďalších autorov doby. Tieto texty tvoria dôstojnú odpoveď na útoky a klamstvá nepriateľov mníchov.

Naše pramene s dostatkom údajov dokazujú, že prvotné mníšstvo sa tešilo obdivu, úcte a láske najpokornejších stavov kresťanského ľudu občas pri slávnych mníchoch, a aj más nekresťanského ľudu. V Egypte, Sýrii, Mezopotámii a v Galii boli mnísi veľmi populárni. Kresťanský ľud ich považoval za spoločné dobro. Často sa tešili väčšiemu obdivu a vplyvu u osobností prináležiacich k najvyšším spoločenským vrstvám, ako boli senátori, vysokí hodnostári dvora, cisárovné a cisári, ktorí sa stali ich patrónmi a dobrodincami. Anály starovekého mníšstva sú preniknuté faktami a dôkazmi, ktoré potvrdzujú obdiv a úctu pokorných i mocných. Mali sme príležitosť pripomenúť niektoré na predchádzajúcich stranách; nič by nebolo jednoduchšie, ako rozširovať tieto príklady. Stačilo by otvoriť *Historia religiosa* od Teodoreta z Cýru a čítať o kniežatách, ktoré sa pokorili pri nohách mníchov a pýtali si od nich radu; o rehoľníkoch a tiež biskupoch, ktorí žobronia o ich požehnanie a odporúčajú sa do ich modlitieb; o drobnom ľude, ktorý ich považuje za svojich najlepších priateľov, ktorý ich oslavuje a ktorý k nim beží, keď potrebuje ich pomoc, úpenlivo ich prosí o príhovor u mocných tohto sveta a predovšetkým pred trónom Boha. Pripomeňme si pestrofarebné davvy, ktoré sa tlačili okolo Šimonovho stĺpa, dav, ktorý išiel v ústrety Juliánovi Sábovi, keď sa tento z času na čas odobral navštíviť mesto; podľa Jána Chryzostoma sa nikdy nezišlo počúvať tolko ľudí slová nejakého rečníka alebo sofistu.<sup>85</sup> Veľmi skoro sa na Východe rozvinul kult eremitov, ktorý sa rozšíril ako kult mučeníkov. Svätí mnísi, ešte keď boli živí, boli zvolávaní v nebezpečenstve. Jednoduchý ľud vyhladával nimi požehnaný olej a vodu, pretože veril v terapeutické účinky a v ich moc proti démonom. Niekedy sa odohrala pravá bitka o vlastníctvo tela nejakého svätého anachorétu, ktorý práve zomrel, a dokonca došlo k tomu, že už vopred sa vybudoval posvätný dom určený na prijatie jeho telesných pozostatkov po smrti, aby si takýmto spôsobom zaručili tento veľký poklad.

Popularita, ktorej sa mnísi tešili, ich enormný vplyv nielen na neskúsené masy, ale aj na vplyvné menšiny, sú ľahko vysvetliteľné.<sup>86</sup> V niektorých krajinách – v Mezopotámii, Arménii, na Sinajskom polostrove – to bolo najmä preto, že ony boli prvé, v ktorých sa ohlásilo evanjelium; inde sa to stalo pre ich ľudový pôvod; v mestských kruhoch vďaka ich charitatívnej a kultúrnej aktivite. Avšak na prvom mieste to, čo zaručilo mníchom obdiv ľudu a toľkých významných ľudí, bola kvalita „mužov Božích“, „Kristových vojakov“, hrdinov kresťanského

<sup>85</sup> *In Eph.*, om 21, 3. = MG 62, 153.

<sup>86</sup> H. BACHT: *Die Rolle...*, s. 310 – 313.

života, súperov a nástupcov mučeníkov, smrteľných ľudí, ktorí viedli „anjelský život“ a v nemálo prípadoch povestí prorokov a uzdravovateľov. Kresťanský ľud bol citlivý na duchovnú kategóriu, ktorú mnísi vo veľkej väčšine predstavovali a na dobrodenia, ktoré ich zásluhou plynuli pre Cirkev a celé ľudstvo.

## 5 Služby poskytované mníchmi pre Cirkev a pre spoločnosť

Už skôr sme videli, že obvinenie mníchov, že opúšťajú Cirkev v momente, keď opúšťajú svet, je celkom bezdôvodné. Naopak, všetko naznačuje, že oni naďalej boli synmi zamilovanými do Kristovej nevesty, podriadení jej hierarchii, vytrvalí vo sviatostiach a zaujímaví sa o teologické problémy. No nie je menej hazardné veriť, že raz keď sa usadili v púšti alebo vstúpili do kláštora, pretrhli mosty s ľudskou rodinou. Utiect' zo sveta pre autentické nasledovanie Božieho volania nechce znamenať byť necitlivým na osudy tých, ktorí žijú vo svete. Naopak: anachoréti a cenobiti, verní náuke najpovolanejších duchovných učiteľov, sa cítili v plnom spoločenstve tak s Cirkvou, ako aj so spoločenstvom ľudí a pevne verili, že ich život, naplno zasvätený Bohu a Božím veciam, nebol a nemôže byť neužitočným im podobným ľuďom. A mali pravdu. Staroveké mníšstvo poskytlo spontánne alebo slobodne početné a vynikajúce služby súčasníkom a tiež nasledujúcim generáciám.

Písať dejiny o tejto obetavosti by znamenalo vypracovať prinajmenšom objemnú štúdiu, ktorá by mala len požiadavku označiť niektoré aspekty tejto obetavosti ako hlavné. Tak tie, ktoré sú duchovného charakteru, ako aj tie časné; tak tie, ktoré pramenia nevyhnutne zo samotnej prirodzenosti mníšskeho života, ako aj tie, ktoré sa zrodia z okolností alebo zo spôsobu videnia vecí niektorého vplyvného mnícha.

Euzébius z Cézarey, ktorý nebol ani askétom, ani mníchom, učí, že tí, ktorí sa celkom zasvätili Bohu, odlúčiac sa od sveta a od normálneho života ľudí, vystupujú ako „reprezentanti celého ľudského rodu“ spôsobom, že znovu „zmierujú ľudí s Bohom a plnia svoje sväté poslanie pre seba samých a pre blížneho“.<sup>87</sup> Tá istá myšlienka s niektorými variantmi sa pravidelne objavuje v mníšskych prameňoch. To nám hovorí, že mnísi boli presvedčení o tom, že nielenže neboli reálne separovaní od zvyšku ľudí, aj v prípade najkrajnejšieho eremitizmu, ale že reprezentovali v Božích očiach celé človečenstvo. Hypacius napríklad hovorieval svojim mníchom: „Vás sa dotýka Pán, keď hovoril: vy ste soľ zeme... Vašou zásluhou ľudia dostávajú od vás soľ, keď kontemplujú váš spôsob života. Ste prvotiny

<sup>87</sup> *Demonstratio evangelica* 1, 8 = MG 22, 76.

sveta. Ako roľník, keď uskladňuje zrna, obetuje prvotiny Pánovi a vďaka tomuto nepatrnému množstvu je celá úroda požehnaná Pánom, a tak Boh má zaľúbenie vo svete prostredníctvom svojich svätých.<sup>88</sup>

Prvotiny sveta – alebo Cirkvi, podľa Gregora Naziánskeho<sup>89</sup> – soľ zeme, prvotiny celého ľudského rodu, všetko to, čo mnísi robili s radosťou Bohu, sa vracalo evidentne v prospech ich bratov vo svete. Po preskúmaní problému treba uznať, že tento blahodarný vplyv mníšstva mal tri hlavné aspekty: modlitbu, boj proti démonovi a kresťanské svedectvo.

To, že široká cirkevná komunita a tiež celý svet boli implicitne alebo explicitne zahrnutí do modlitby mnícha, zaručuje nekonečné množstvo starovekých textov. Mnísi – hovorí Ján Chryzostom – aj keď sú vzdialení od sveta, naďalej milujú ľudí a „prosia za svet, a to je najpravdivejšie svedectvo ich priateľstva.“<sup>90</sup> „Aj tí, ktorí žijú úplne sami v najvzdialenejšom kúte púšte – píše Augustín –, môžu žiť bez spoločnosti im podobných, no nemôžu ich prestať milovať a kto ich obviňuje, že urobili prehnané zrieknutie, nechápe ani potrebu ich modlitieb, ani hodnotu príkladu, ktorý nám dávajú v skrytosti nášmu pohľadu.“<sup>91</sup> Bez akejkoľvek pochybnosti, modlitba vo všetkých svojich formách – odprosujúca za hriechy, príhovoru, vďakyvzdania – bola veľmi konkrétnym a nedotknuteľným príspevkom starovekého mníšstva k duchovnému i časnému prospechu ľudí. Tomu verili samotní mnísi a ich zbožní priatelia, ktorí sa toľkou naliehavosťou odporúčali do ich modlitieb. „No obývaná zem, v ktorej vládne nepravosť, je zachránená ich modlitbami a svet pokrytý hriechmi sa pevne drží vďaka ich modlitbe,“ hovorí Efrém.<sup>92</sup> Ich samotná existencia je mlčanlivou modlitbou, veľmi účinnou, pretože mnohí z nich sú schopní utíšiť hnev Boha, a čnosť tejto malej menšiny môže anulovať zlobu mnohých, keďže viackrát nesmierna dobrota Pána chce udeliť spásu prostredníctvom niekoľkých málo spravodlivých.“<sup>93</sup> Bez modlitby samotárov – píše biskup Serapion z Thmuis – by nepršalo, zem by bola neplodná, ovocie by vyschlo na stromoch, Níl by nepoznal každý rok svoje blahodarné povodne...“<sup>94</sup> Mníšska modlitba priťahuje na zem všetky Božie požehnania. No s radosťou prijíma aj tieto nebeské dary. „Mnísi – píše sa často – rozdeľujú milosť

<sup>88</sup> *Vita Hypatii* 32.

<sup>89</sup> *Oratio* 19, 16 = MG 35, 1062.

<sup>90</sup> JÁN CHRYZOSTOM: *In Math.* om. 78, 4.

<sup>91</sup> *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,31, 65 – 66.

<sup>92</sup> E. BECK: *Ascétisme...*, s. 297.

<sup>93</sup> JÁN CHRYZOSTOM: *In Gen.* om 42, 5 = MG 54, 392.

<sup>94</sup> *Ep. ad monachos* 3 = MG 54, 392.

celému svetu, ako keby boli otcovia človečenstva; vzdávajú Bohu vďaky za všetkých a cvičia sa v autentickom bratstve.<sup>95</sup>

Malí i veľkí, bohatí i chudobní, vzdelaní i nevzdelaní kresťania živilí veľkú dôveru v príhovor svojich bratov z púšte. Je veľké množstvo svedectiev, ktoré nás o tom presvedčajú. No spomedzi všetkých je najdojemnejšie azda svedectvo obsiahnuté v hrsti listov, zachovaných v originály, ktoré rozličné osoby adresovali egyptskému mníchovi Pafnuciovi, veľmi pravdepodobne v 4. storočí. Všetci Pafnuciovi pisatelia sa zaoberajú výlučne vlastnou večnou spásou a prosia ho, aby sa za nich modlil, aby im Boh udelil milosti, ktoré potrebujú: Ammonius vyprosuje oslobodenie od pokušení démona a od ťažkosti, ktoré mu spôsobujú ľudia; Pianius, odpustenie od svojich hriechov; Heraklius, pomoc od Krista, ktorý jediný mu môže pomôcť vo veľkých ťažkostiach, ktoré prekonáva; Valéria, ktorá je veľmi chorá, telesné zdravie. Tá istá Valéria s týmito slovami prejavuje svoju vieru v príhovor duchovného otca: „Verila som a naďalej verím, že ty, ak sa modlíš za mňa, môžem vyzdraviť.“ Títo všetci sú presvedčení, že Boh vypočuje Pafnucia pre jeho „svätú lásku“.<sup>96</sup>

S únavnou pravidelnosťou kresťanské mníšstvo bolo chápané ako istý ústup, istá dezercia viac alebo menej zbabelá pred zápasmi a nebezpečenstvami života. Nakoniec mnohokrát už bolo opakované, že jediná starosť samotára bolo ašpirovať na duchovnú dokonalosť, večnú spásu, a to ho obviňovalo z egoizmu. Ani jedna ani druhá vec nezodpovedá pravde, ako podčiarkol vplyvný názor Bell. „Askéti púšte – napísal Bell – nevzdorovali veľkým zriekaniam a prísnostiam výlučne pre záchranu vlastnej duše, ukazujúc sa ohraničenými a egoistami; no modlili sa aktívne za blížneho a boli, takpovediac, útočnými oddielmi bojujúcej cirkvi. Ich modlitby boli účinnou zbraňou v dlhom zápase proti mocnostiam tmy.“<sup>97</sup> Musíme sa vrátiť k tomuto základnému prvku prvotnej mníšskej spirituality, ako jednej z najvýznamnejších služieb, ktoré preukazovali Cirkvi. Oni sami sa považovali za bojovníkov a boli presvedčení o aktívnej a účinnej spolupráci vo veľkom podujatí Krista a Cirkvi: víťazstvo nad zlom. „Sú múrmi – hovorí Ján Chryzostom – ktoré obkolesujú a bránia mestá“.<sup>98</sup> Bojujú „za náboženstvo a Boží kult“, hnaní „horúcou túžbou oslobodiť od omylu mestá a dediny“.<sup>99</sup> Ako skúsení vojaci vedú vojnu skutočne proti nepriateľovi na svojich územiach, teda na púšti. Skutočne jestvovala rozšírená povera, že démoni, páni celého sveta, boli

<sup>95</sup> JÁN CHRYZOSTOM: *In Math.* om. 55, 5.

<sup>96</sup> M. T. CAVASSINI: *Lettere cristiane...*, s. 280 – 281.

<sup>97</sup> H. I. BELL: *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest.* Oxford, 1949, s. 110.

<sup>98</sup> JÁN CHRYZOSTOM: *In Math.* om. 72, 4.

<sup>99</sup> JÁN CHRYZOSTOM: *Comparatio regis monachi*, 2.

donútení stiahnuť sa kvôli postupu kresťanského náboženstva. Vidiac, že Cirkvi sa podarilo usadiť viac-menej stabilným spôsobom v mestských centrách, neostávalo im nič iné, iba zaplaviť samoty, púšte, lesy a vrchy. Mnísi, rozhodnutí poraziť démonov, usilovali sa vyhnať ich preč aj z miest, ktoré ešte ovládali. A vo všeobecnosti sa im darilo. „Vrchy sú slobodné od omylu – zvolal s nadšením plného optimizmu Teodoret z Cýru – pretože na mieste pohanských oltárov a zašlých chrámových stavenísk<sup>100</sup>, asketické komunity vztyčujú svoje príbytky a spievajú tam chvály Ukrižovanému, Otcovi a Duchu Svätému.“<sup>101</sup> Pustovne a kláštory založené v samotách boli predsunuté hliadky kresťanstva pri dobývaní sveta a zázemím pekelných síl. Teodoret cituje niektoré konkrétne príklady samotárov, ktorí si vybudovali svoj príbytok evidentne s týmto úmyslom na mieste, kde stáli už nenavštevované pohanské svätyne.<sup>102</sup>

Tretou neodškriepiteľnou službou, ktorú mnísi verní svojmu povolaniu preukazovali ľudstvu, bola služba dobrého príkladu, kresťanského svedectva. Dvojité svedectvo, preukazované na jednej strane veľkej kresťanskej rodine a na druhej nespočetnému množstvu nekresťanov. Žiadna osobnosť nehovorila a nerozprávala toľko o tomto aspekte prvotného mníšstva tak, ako Ján Chryzostom, pre ktorého sú mnísi „svetlá sveta“, svetlá, ktoré osvecujú celý svet“, „majáky“ pre tých, ktorí križujú búrlivé more života. Ako sme už mali možnosť vidieť, veľký kazateľ ponúka často svojmu udivenému poslucháčstvu idylické obrazy mníšskeho života<sup>103</sup> s úmyslom povzbudzovať verejnosť. Svojho času sa spomínal svetlý príklad samotárov z Lerina a list, ktorý sa ich týkal.<sup>104</sup> Zhromažďovať ďalšie svedectvá by bolo zbytočnou a rozvláčnou činnosťou. To, na čo sa musíme zamerať teraz, je krátka analýza hlavných aspektov tejto mimoriadne významnej a povzbudzujúcej služby, ktorú prvotné mníšstvo ponúklo ľuďom svojho času.

Treba vyjasniť jeden bod. Videli sme ako Augustín raz narážal na potrebu príkladov mníchov pre Cirkev, a konkrétnejšie eremitov, „ktorí sa skrývajú nášmu pohľadu“.<sup>105</sup> Idea sa javí tak trochu paradoxnou. Ktosi sa môže spýtať, skutočne, ako by mohli byť užitočné pre svet dobré príklady mníchov žijúcich ďaleko, skryto v samote púšte alebo medzi múrmi cenóbia. Počúvajme, čo hovorí Eucherius z Lyonu: „Eremiti praktizujú apoštolát príkladu, pretože tým, že dávajú zbohom svetu a ľudskému spoločenstvu, zápalisto túžia žiť v skrytosti, no nemôžu skryť svoju zásluhu“. „Myslím – dodáva svätec – že o čo vnútornejší sa stáva ich ži-

<sup>100</sup> Miesta pohanských kultov boli považované za symbol Satanovej moci nad svetom.

<sup>101</sup> *Graecarum affectionum curatio* 9, 29 In: SC 57, 344 – 345.

<sup>102</sup> P. CANIVET: *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine*. In: *Théologie...*, s. 246.

<sup>103</sup> Vid' s. 166 – 167.

<sup>104</sup> Vid' s. 262 – 264.

<sup>105</sup> Vid' s. 353.



vot, o to viac vystupuje do popredia sláva Boha.“ Takto ako svetlo postavené na „svietnik púšte, život eremitu žiari na celý svet.“<sup>106</sup> Prirodzene, bez ambícií. Z čítania starovekých prameňov možno jasne dedukovať, že autentickí mnísi sa nikdy nestarali o „svedectvo“; boli by to považovali za domýšľanie a pýchu, azda aj za farizejstvo. Pokorne sa uspokojili nedávať pohoršenie; to bol ich spôsob „svedectva“. Texty, ktoré sme práve preskúmali nám umožňujú čosi zhliadnúť: ak jestvuje nejaké vlastné mníšske svedectvo, tak to sa realizuje viac s absenciou ako s prítomnosťou. Eremita, ktorý sa v značnej miere považoval za mnícha par excellence, dával svoje svedectvo pre samotný fakt, že je eremitom. Jeho totálne a radikálne zrieknutie sa sveta a spoločnosti ľudí dosvedčuje v očiach všetkých transcendentnosť Boha, hodnotu duchovných skutočností, potreby lásky, ktoré vyžaduje od človeka nielen to, čo on vlastní, ale aj celé jeho bytie.

Ďalší veľmi významný aspekt je markantne eschatologický charakter tohto svedectva. Mníšske povolanie indikuje smerovanie ľudských dejín, istým spôsobom je predobrazom života nebeského Jeruzalema. V praktizovaní totálneho odlúčenia od časných vecí pre odovzdanie sa duchovnému a božskému, mnísi, podľa šťastlivého vyjadrenia Vööbusa – ktorý zosumarizuje myslenie starovekých sýrskych autorov – sú „vtelením samotnej večnosti“.<sup>107</sup> Sú privilegovanými bytosťami, ktoré už „pred zmŕtvychvstaním, skusujú jeho ovocie“.<sup>108</sup> „Vidíte – pýtal sa rečnícky Ján Chryzostom tých, ktorí počúvali jeho homíliu – do akej miery sú potrební títo cudzinci a cestovatelia, títo obyvatelia púšte, títo obyvatelia neba? My sme cudzincami pre nebo; oni nimi nie sú.“<sup>109</sup>

Vo svedectve starovekého mníšstva sa môžu predsa zobrať do úvahy ďalšie menej orientačné aspekty na eschatologickú budúcnosť a bližšie na prítomnosť bojujúcej Cirkvi. Ak zápas proti démonovi, ako sme práve videli, je jedným z hlavných úloh mníchov a jednou z významných služieb predkladaných človečenstvu, tento nelútostný boj predstavuje aj príklad pre všetkých kresťanov zaviazaných bojovať a poraziť nepriateľa pre rozšírenie hraníc Božieho kráľovstva. Ďalší aspekt, život mnícha, ktorý sa zodiera v úsilí o praktizovanie učenia Evanjelia, ponúka tým, ktorí nepatria do Cirkvi úžasné svedectvo toho, akí sú praví kresťania<sup>110</sup>, a všetkým kresťanom i nekresťanom, dôkaz o realite univerzálnej spásy a o možnosti praktizovať čnosti s pomocou Božej milosti, znamenie o svätosti Cirkvi, príklad „o Kristovom kráľovstve v celom jeho lesku“.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> *De laude heremi* 36 = CSEL 31, 190.

<sup>107</sup> *History...*, t. 2, p. 318.

<sup>108</sup> JÁN CHRYZOSTOM: *In Math.* om. 70. 3.

<sup>109</sup> Tamtiež, 55, 6.

<sup>110</sup> Napríklad Gregor Naziánsky: *Oratio* 19, 6 = MG 35, 1062.

<sup>111</sup> JÁN CHRYZOSTOM: *In Math.* om. 8. 4.



Z tohto pohľadu, najväčšie služby dávané človečenstvu prvotným mníštvom treba pripísať jeho najdokonalejším mužom, a to svätým mníchom. Len u svätých, skutočne, príhovor, ochrana pred nepriateľom a kresťanské svedectvo nadobúdajú plnú a účinnú realitu. Verná prax kresťanskej askézy vedie mnícha k priateľstvu s Bohom a umožňuje mu rozprávať s ním v plnej slobode a dôvere. Mních sa teda stáva advokátom celého ľudského rodu. Eliminujúc v sebe každú moc démona, je schopný vyhnať démona z tela a z duše jemu podobných. Model evanjeliovej dokonalosti a jeho život je dôkazom, ktorý ľudia nemôžu ignorovať. Jestvuje množstvo textov, ktoré obsahujú tieto idey. Keď Teodoret z Cýru hovoril jednému slávnemu anachorétovi: „Pozri sa, otec, na nás všetkých, prečo chceme tvoje zdravie ako našu spásu: nielenže sa ponúkaš nášmu pohľadu ako dokonalý vzor napredovania, ale nás chrániš svojimi modlitbami a získavaš nám Božiu náklonnosť“, vyjadril svoje pocity a hlboké presvedčenie kresťanského ľudu. Medzi tým čakal každú chvíľu, že zomrie, „všetok ľud plakal“ a hovoril: „Dobrý Bože, to je on, ktorý nám dáva chlieb a vodu a vďaka nemu je náš ľud zachránený; ak sa mu čosi stane, všetci zomrieme s ním“.<sup>112</sup> Ani cisári ním neopovrhovali. Hovorí sa, že cisár Lev I. povedal stylitovi Danielovi: „Neponáhľaj sa zomrieť; bol si daný Bohom pre naše dobro.“<sup>113</sup> Spomeňme si na odozvu ktorá vznikla v Egypte a v celom kresťanskom svete po vystúpení veľkej charismatickej postavy Antona, a čo sa čakalo od neho a od jeho súčasníkov; myslíme na popularitu a na službu, často enormnú, vykonávanú „Božími mužmi“ ako prví styliti, Šimon a tí, ktorí nasledovali jeho príklad žijúc na vrchole stĺpa, mužmi ako Ján z Lykopolu, Julián Sába, Severín a toľkí ďalší. Týchto atlétov kresťanského života, obrov lásky a kontemplácie, svedkov Božích, nositeľov Ducha a jeho chariziem potrebuje tak Cirkev ako aj ľudský rod, a mníštvu to môže a musí mu to zaistiť. Vedel to dobre aj významný anachoréta Ammonas, ktorý raz napísal svojim žiakom: „Prosím Pána deň a noc, aby ste dospeli k méte a spoznali nespočítateľné bohatstvá Krista. Je len málo tých, ktorí dosahujú túto dokonalosť. No títo depozitári veľkých prísľubov Syna, prijímajú charizmu a sú potrební pre človečenstvo. Všetky generácie potrebujú ľudí takéhoto druhu, aby každý z nich slúžil za príklad svojim súčasníkom.“<sup>114</sup>

Veľkí mnísi, na ktorých naráža Ammonas vykonávali pred ľudstvom prorockú funkciu nevypočítateľného prínosu. Plní lásky prijímali všetkých návštevníkov so sympatiou a robili všetko možné, aby im pomohli v potrebách. Anton bol jedným z nich: „Jednoducho povedané, Boh ho dal Egyptu ako lekára. Kto raz

<sup>112</sup> *Historia religiosa* 21.

<sup>113</sup> *Vita Danielis* 28.

<sup>114</sup> Ammonas: *Ep.* 6, 2.

išiel k nemu a nevrátil sa šťastný? Kto prišiel k nemu oplakávajúc svojich mŕtvych a nezabudol hneď na smútok? Kto išiel nahnevaný a nechcel hneď priateľstvo? Kto zneistený chudobou, počúvajúc a vidiac ho, neopovrhol bohatstvami a neprijal útechu z chudoby? Ktorý nerozhodný eremita neodišiel od neho bez toho, aby nebol posilnený v ťažkostiach? Ktorý mladík nešiel k nemu na horu a vidiac Antona a nevyschli hneď v jeho srdci smilné myšlienky a nezamiloval si hneď čistotu? Kto sužovaný démonom, neprišiel k nemu a nezískal znovu nádej?<sup>115</sup>

Týmto spôsobom starovekí mnísi významne prispeli k budovaniu Cirkvi, účinne pomáhali pri obrane utláčaných, napomínajúc mocných, ktorí využívali svoje sociálne postavenie, povzbudzujúc magistráty, aby si plnili svoje povinnosti. O Šimonovi, prvom stylitovi, sa možno dočítať, že „posielal listy cisárovi, povzbudzoval vládcov rešpektovať Božie veci a dokonca vyzýval pastierov cirkví, aby mali väčšiu starosť o svoje stáda.“<sup>116</sup> Alexander Acémeta bol „extrémne horlivý a premožený svojou horlivosťou napomínal magistrátov na každý nedostatok, ktorý sa mu dostal do uší“, a to mu zaslúžilo sériu ťažkostí a dokonca aj vyhnanstvo.<sup>117</sup> Príklady by sme mohli spomínať do nekonečna. Obmedzíme sa na poslednú spomienku, na intervenciu samotárov z antiochijského územia pri príležitosti povstania v roku 387, podľa verzie Jána Chryzostoma: „Všetci utekali. No bohobojní mužovia, tí, ktorí obývali kláštory, nemali strach a ostali... Vedeli, že to bolo jedno z bremien a jedna najväčších pôct... Oni zdedili najčistejšie šťastie, ktoré si udržiujú, aj keď sa im neočakávane prihodí nejaké nešťastie; veci, ktoré sa navyše zdajú desivé, sa im javia ako nutné, pretože poznajú svoj cieľ a svoje určenie, že ich potom čaká večný život. Hoci žijú s touto múdrosťou a s týmito pocitmi, nevyhýbajú sa účasti na bolesti iných, vyťažiac z tohto súcitu a žalosti najzdravšie plody.“<sup>118</sup>

Je pravdepodobné, že túžiac pomáhať s väčšou účinnosťou svojim blíznym, sa viacerí mnísi cítili naklonení opustiť samotu a exponovať sa v osobných kontaktoch s obyvateľmi miest a dedín. Niektorí z nich, nepochybne, sa nechali strhnúť tými, ktorí mali impulzy apoštolskej zbožnosti. Napriek tomu učitelia mníšskeho života ich upozorňovali na nebezpečenstvá takéhoto správania. Nestačí milovať pre konanie dobra duši. Hľa, čo hovorí Ammonas svojim žiakom o praktizovaní toho, čo môžeme nazvať apoštolát mníchov: „Otcovia viedli život samoty, tak Eliáš z Tesby ako i Ján Krstiteľ. Nemyslíte, že boli spravodlivými ľuďmi preto, že niesli spravodlivosť medzi ľuďmi, ale predovšetkým preto, že žili

<sup>115</sup> *Vita Antonii* 87.

<sup>116</sup> *Historia religiosa* 26.

<sup>117</sup> *Vita Hypatii* 57.

<sup>118</sup> JÁN CHRYZOSTOM: *Ad populum Antiochenum* om 18, 4 = MG 49, 186.

vo veľkom tichu a pre toto dostali energiu od Boha do svojho srdca. A Boh ich poslal k ľuďom, len keď nadobudli všetky čnosti, aby spravovali Božiu dobrotu a uzdravovali choroby blížneho. Boli skutočnými lekármi duše, schopnými liečiť choroby iných. S týmto poslaním boli vytrhnutí z ticha a poslaní medzi ľudí; no boli poslaní, len keď všetky ich osobné choroby boli uzdravené, nemajúc možnosť, aby bola duša vyslaná k ľuďom na ich formovanie, pokiaľ ešte nie je imúnna na škvrny. Tí, ktorí idú pred dosiahnutím dokonalosti, idú z vlastnej iniciatívy a nie z vôle Božej. A Boh hovorí o nich, takmer ich napomínajúc: Ja som neposlal týchto prorokov, a oni sa ponáhľajú...<sup>119</sup> Vyslaní Bohom neopúšťajú dobrovoľne ticho, pretože vedia, že v tichu dosiahli Božiu energiu.<sup>120</sup>

Preto, aby mních rozvíjal legitímnu a plodnú apoštolskú činnosť je nevyhnutné, aby dosiahol svätosť a prijal špeciálne oznámenie Duchom; a aj v tomto prípade samotár po povzbudení milosťou nezanecháva s potešením „ticho“, aby sa vrátil medzi ľudí. Iné mníšske formy, a osobitne mestské mníšstvo, neboli v tomto také prísne ako mníšstvo púšte: nemôžeme si preto myslieť, že všetci mnísi, ktorí vykonávali apoštolské, pastoračné alebo misijné poslanie dosiahli vrchol evanjeliovej dokonalosti.

Písať dejiny o apoštolskej činnosti, misijných podujatiach a snažení ako jednej stránky prvotného mníšstva by bolo príliš dlhou a nečestnou námahou; no musíme pripomenúť významnú službu poskytovanú starovekými mníchmi. Je pravda, že tento druh aktivity sa neodvodzuje zo samotnej prirodzenosti mníšskeho života; treba dokonca pripustiť, že z istých aspektov je mu táto činnosť cudzia. Je ťažké vidieť, ako by sa mohla táto činnosť spojiť s odlúčením sa od sveta, od ticha a s duchom sústredenia vlastným mníštvu. Nesmieme sa preto diviť, že to, čo dnes nazývame „apoštolát“, by stále narazilo medzi mníchmi na zarytý odpor. No mužovia, ktorí, ako Ján Chryzostom, boli plní nadšenia za spásu duší, nikdy nepochybovali o veľkosti žatvy a nedostatku cenných žencov, o povinnosti zmobilizovať obrovské mníšske rezervy, nakoľko to bolo v ich moci. A nielenže seriózne podporovali tézu, že apoštolská a misijná práca nie je v protiklade s mníšskou askézou, ale apelovali na skutočnosť, že mních nemôže beztrešne ignorovať hlas Cirkvi, ktorý ho prosil o spoluprácu vo veľkom podujatí zasadiť evanjelium do celého sveta.<sup>121</sup>

Od chvíle, keď podobne ako apoštol, mnísi opustili všetko pre nasledovanie Krista, Jánovi Chryzostomovi sa zdalo celkom normálne zveriť im najobťažnejšie apoštolské úlohy, ktoré bolo treba splniť v Perzii, Arménii a vo Fenícii. Ne-

<sup>119</sup> Jer 23, 21

<sup>120</sup> AMMONAS: *Ep.* 12, 2 = PO 10 604 – 605.

<sup>121</sup> Vid' supra s. 152 – 152, Porov. s. 52.

bol to len hlas pastierov, ktorý pohýnal mníchov na cestu apoštolátu. Občas sa misijné nadšenie zrodilo spontánne medzi samotármi, a aj v celých komunitách cenobitov. Spomedzi mnohých je možno vidieť príklad z veľkých kláštorov nižiny Dana: vďaka nim sa kresťanstvo rozšírilo a upevnilo v tejto oblasti, a súčasne sa vytratili vonkajšie známky starej pohanskej civilizácie.<sup>122</sup> Ďalším príkladom je jeden súkromný list, ktorého dátum odborníci kladú približne ku koncu 3. storočia. Je to najstarší originálny dokument o mníchoch v Egypte. Ukazuje nám existenciu veľmi dobrej mníšskej komunity, ktorá sa venovala príprave tých, ktorí sa rozhodli prijať kresťanskú vieru a sviatosti.<sup>123</sup> Je nám známe, že početní mnísi Sýrie a Palestíny ako bol Hilarion a jeho spoločníci v okolí Gazy, sa stali misionármi medzi pohanmi viac-menej bez akéhokoľvek mandátu zo strany Cirkvi, z čistého apoštolského nadšenia. To isté možno potvrdiť z *Vita Hypatii*: len čo sa svätec dozvedel, že národy Bytínie sa klaňali istému druhu stromov, on a jeho mnísi sem z času na čas prišli, zoťali strom a na mieste ho spálili; „tak postupne, sa títo obyvatelia stali kresťanmi“.<sup>124</sup> Ten istý dokument nás informuje, že Hypatiov duchovný otec, svätý archimandrita Jonáš „vyčistil rovnakým spôsobom Tráciu, obrátiac jej obyvateľov na kresťanstvo“.<sup>125</sup> Je pravda, že tieto správy sa zdajú príliš sumárne, no dobre dosvedčujú misionárske úzkosti týchto svätých mníchov. Na začiatku 5. storočia – v Egypte už ku koncu 4. storočia – je zdokumentovaná organizovanejšia pastorácia vďaka iniciatíve mníchov, najmä v pohanských krajinách, ktoré hraničili s oblasťami, ktoré obývali mnísi. Čo sa týka Západu, musíme spomenúť dva významné príklady: prípad Severína, ktorý získal titul „apoštol Norika“, a veľké pastoračné a misijné dielo keltského mníšstva, ktorého začiatky môžu byť situované ku koncu obdobia, ktoré nás zaujíma.

Staroveké mníšstva a aj izolovaní samotári samotnou silou svojej existencie rozvíjali rozsiahlu apoštolskú aktivitu, vo všeobecnosti nie sviatostnú a ministeriálnu, ale čisto duchovnú. Hnala ich k tomu potreba duší, ak nie vôľa biskupov. Je prirodzené, že toto vyžarovanie bolo intenzívnejšie v mestských kláštoroch alebo v tých, ktoré vznikali blízko obývaných centier. No aj mníšstvo púšte, nevyklučujúc anachorétov, bolo zušľachtené ľuďmi túžiacimi po svetle, odpustení a pokoji.

Je potrebné povedať, že ľud bežal k mníchom častejšie hľadajúc pomoc materiálnu: zdravie chorého tela, vyriešenie ekonomických problémov, ochranu pred utláčateľmi a tak ďalej. Na základe skúseností bolo známe, že v pustovniach a v kláštoroch sa naširoko praktizovala čnosť lásky. Mnísi, nasledovatelia Kris-

<sup>122</sup> *Historia religiosa* 4. Porov. G. TCHALENKO: *Villages antiques de la Syrie du Nord*. t. 1. Paris 1953, s. 103 – 108.

<sup>123</sup> Vid'. M. T. CAVASSINI: *Lettere cristiane...*, s. 272.

<sup>124</sup> *Vita Hypatii* 30.

<sup>125</sup> Tamtiež.

tovej chudoby a nahoty, sa ľahko zbavovali všetkého v prospech toho, kto to potreboval. Praktizovali vo všetkom a nadovšetko skutky milosrdenstva. A tak ich pohostinnosť sa stala legendárnou: almužna, ovocie ich práce, bola považovaná za nezrieknuteľnú potrebu. V básnických prehľadoch „o pravej filozofii“, Ján Chryzostom nevynecháva tento významný fakt: „Mnísi jedajú s ľahkosťou so žobrákmi a mrzákmi, a týmito spolustolovníkmi sa hemžili ich jedálne... Druhý ošetruje rany mrzáka; ďalší vedie slepca za ruku; iný nesie na pleciach porazeného paralytika“.<sup>126</sup> Tak veľké komunity, ako aj vplyvné mníšske osobnosti sa cítili zviazané starať sa predovšetkým o chudobných a núdznych, ako keby ich osud bol zverený mníchom. Spomeňme nákladné lode naplnené potravinami poslané chudobným Pachomiovej *koinonie*, ktoré brádzili Níl od Téb po Alexandriu a iné vzdialenejšie oblasti. Pomyslime na námahy, ktorým sa podrobil archimandrita Jonáš, ktorý sa odobral až do Konštantínopola, aby získal potraviny pre chudobných Trácie<sup>127</sup>; o významnom programe sociálnej pomoci, ktorý podčiarkoval Scenute z Atripe, alebo o tom, ktorý organizoval Severín v Noriku; na rozhodnosť Bazila v dovolávaní sa prísneho záväzku mnícha k práci, vzhľadom na prikázanie lásky: pomáhať chudobným, srdečne prijímať pútnikov a liečiť chorých. Rozhodne treba poznať, že ak starovekí mnísi zamerali celú svoju pozornosť na zachovávanie prvého a najväčšieho z prikázaní: miluj Boha z celého svojho srdca, z celej svojej duše, z celej svojej mysle, nemožno povedať, že opomenuli zachovávanie druhého. Milovali blížneho z celého srdca.

Skôr ako uzavrieme túto kapitolu, nie je možné mlčky prejsť okolo služieb, ktoré mnísi prejavili „vonkajšiemu svetu“ a zvlášť Cirkvi. Spomeňme aspoň dve skupiny malých a veľkých osobnosti, ktoré bojovali v radoch mníšstva: mnísi biskupi a mnísi spisovatelia.

Je nemožné robiť nejaký sumárny prehľad o počte pastierov duší, ktorých pustovne a kláštory „dodali“ na biskupské stolce. Naše pramene sú veľmi ďaleko od toho, aby pokryli celý kresťanský svet doby, tak z pohľadu geografického ako aj chronologického. Nakoniec nie je isté, či niektorí slávni biskupi boli mníchmi, alebo nie. Aj keď existujú konkrétne dôvody na predpoklad, že na Východe boli stále početnejší, na Západe, predovšetkým v niektorých oblastiach nechýbali. To, čo je najviac isté, je vynikajúca kvalita mnohých týchto prelátov. Medzi prvé postavy svätých otcov, ktoré zastávali biskupské sídla patria: Bazil, Gregor Naziánsky, Gregor Nisský, Ján Chryzostom a Augustín. Keď zanechali svoje utiahnutie pozvaní pást Kristovo stádo, nikdy nepopreli svoj mníšsky pôvod. Nie sme tu preto, aby sme diskutovali o ich zásluhách, ani o tom, ktoré z nich treba pripísať

<sup>126</sup> JÁN CHRYZOSTOM: *In Math.* om. 72, 4.

<sup>127</sup> *Vita Hypatii* 6.

ich mníšskemu postaveniu; no zdá sa istým, že asketická prax samoty musela do hĺbky poznačiť ich morálnu a náboženskú osobnosť. K spomínaným veľkým osobnostiam by sme mohli pripočítať ďalších mužov, ktorí boli svätými biskupmi, zrkadlom čností a starajúcimi sa o dobro duší, ako Serapion z Thmuis, Epifán zo Salamíny, Teodoret z Cýru, Alipius z Tagaste, Honorát a Hilár z Arles atď. Je isté, že podľa kvalifikovanej mienky Jána Chryzostoma, profesia mnícha nie je dostatočným titulom na prijatie kňazstva, pretože dušpastierstvo vyžaduje od toho, kto ho vykonáva špeciálne kvality, ktoré určite nenadobudnú v kláštoroch a v pustovniach; no – stále podľa Chryzostoma – kňazstvo vyžaduje aj od toho, kto ho prijíma všetky kvality vlastné mníšstvu: čistotu života, sebakontrolu, prísnosť, svätosť. Mnísi biskupi doby vo všeobecnosti potvrdili, a niekedy brilantným spôsobom, záver Jána Chryzostoma: mnísi nemôžu byť vylúčení z hlavnej línie pastoračného života.<sup>128</sup>

Otvorili sme túto kapitolu hovoriac o „primáte jednoduchých“. Videli sme, že prvé mníšske generácie mali veľmi málo vzdelania a kultúry. Aj keď neboli celkom aliterátmi, prejavili často rózne nepriateľstvo voči posvätnéj a svetskej vede. No veci sa pomaly začali meniť. Mužovia, ktorí prijali solídne základy v najlepších školách doby, ako Bazil, Gregor Naziánsky, Evagrius Ponticus, Hieronym, Augustín a niektorí ďalší, si zvolili mníšsky život. Toto bolo rozhodujúce. V niektorých kruhoch sa začala pestovať literatúra; niektoré kláštory, ako napríklad v Perzii a v Arménii, otvorili dokonca školy pre deti, ktoré neboli predurčené, aby sa stali mníchmi. Už vo 4. storočí niektorí eremiti a cenobiti sa objavujú medzi cirkevnými autormi, uvádzajúc nový literárny druh: mníšske pravidlá, asketické traktáty, zbierky duchovných výrokov od otcov púšte, hagiografické spisy, reči a listy. Čoskoro vzišli z chváliaceho a ilustratívneho špecifického druhu ideálov duchovného života a zostavili veľmi učené úvahy veľkej teologickej a historickej hodnoty.<sup>129</sup>

V dejinách kresťanskej literatúry a v príručkách patrológie môžeme nájsť rozsiahlu očakávanú informáciu o mníchoch spisovateľoch, ktorí vynikali vo 4. a v 5. storočí. Obmedzme sa tu na krátke preskúmanie najoriginálnejšieho a špecifického mníšskeho prínosu, ktorý dali natrvalo doktrinálnemu dedičstvu Cirkvi doby. Prvotné mníšstvo prešlo veľakrát cestu kresťanskej dokonalosti, toľkokrát, koľko bolo mníchov, ktorí ostali vernými svojmu povolaniu k svätosti. Otcovia púšte vytvorili rehoľný život, nestavajúc si na predpojatých teóriách, ale žijúc jednoduchý, praktický, zanietený a integrálne kresťanský život. Po ich boku ďalší mnísi, zamilovaní do toho istého ideálu a strážcovia literárnej formácie,

<sup>128</sup> *De sacerdotio* 6, 7 a 8 = MG 48, 683 – 684.

<sup>129</sup> J. QUASTEN: *Patrológia*. t. 2, s. 152.



viac alebo menej kompletnej, zozbierali svetlá a skúsenosti akumulované deň za dňom hrdinami askézy na ťažkom prahu medzi prítomným svetom a oným svetom. A potom ako ich prediskutovali, konfrontovali s Písmom a s tradičnou náukou Cirkvi, obohatené o vlastné objavy, ich takpovediac kodifikovali vo viac alebo menej systematických traktátoch, ktoré čítame ešte i dnes s úžasom kvôli hĺbke, prieniku a subtílnej psychologickkej analýze, ktorou sú preniknuté; alebo jednoducho nám odovzdali tieto hodnoty extrémne voľným spôsobom, bez minimálneho zdania systematickosti. Toto teoretické a praktické prehĺbenie kresťanskej spirituality prácou prvotného mníšstva je takého dosahu, že asketicko-mystická náuka Cirkvi bola ním poznačená navždy.<sup>130</sup>

## Použitá literatúra

- ALTRICHTER, M.: *Krátké dějiny křesťanské spirituality*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2013, 206 s. ISBN 978-80-7412-132-6
- ANDERSON, M.: *St. Ninian, Light of the Celtic North*. Westminster : The Faith Press, 1964, 172 s. ISBN 978-07164030-43
- ANTIN, P.: *Essai sur saint Jérôme*. Paris : Letouzey & Ané, 1951, 266 s.
- Apofthegmata I . výroky a příběhy pouštních otců*. Praha : Benediktínske arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2009, 158 s. ISBN 978-80-86882-12-3
- Apofthegmata II . výroky a příběhy pouštních otců*. Praha : Benediktínske arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2005, 135 s. ISBN 978-80-86882-01-2
- Apofthegmata III . výroky a příběhy pouštních otců*. Praha : Benediktínske arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2008, 73 s. ISBN 978-80-86882-10-9
- ATANÁŠ, sv.: *Život sv. Antonína Poustevníka*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 1996, 90 s. ISBN 80-901957-5-X.
- BACHT, H.: Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Conobiten-tum. Antonius Magnus Eremita. In: *Studia Anselmiana* 38, 1956, s. 66 – 107.
- BARDY, G. : Les origines des écoles monastiques en Occident. In: *Sacris eruditi* 5, 1963, s. 86 – 104.
- BELL, H. I.: *Jews and Christians in Egypt*. London - Oxford, 1924.
- BELL, H. I. : *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*. London - Oxford, 1949.
- BAUMSTARK, A.: *Nocturna Laus*. Münster : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1957, 240 s.
- BIELER, L.: *Liber epistolarum sancti Patricii episcopi*. Dublin : Stationary Office, 1952.

<sup>130</sup> Pojednanie o asketike a spiritualite starovekých mníchov a o ich duchovnom živote bude predmetom ďalšieho zväzku.



- CASSIANUS, J.: *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí*. a. sv. Praha : Benediktínske arcidiocézie sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2007, 89 s. ISBN 978-80-86882-09-3
- CASSIANUS, J.: *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí*. b. sv. Praha : Benediktínske arcidiocézie sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2008, 203 s. ISBN 978-80-86882-07-9
- CLARKE, W. K. L.: *St. Basil the Great, a Study in Monasticism*. Cambridge : University Press, 1913.
- COLOMBÁS, G. M.: *Paraíso y vida angelica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*. Montserrat : Abadía de Montserrat, 1958, 305 s.
- CORBO, V.: L'ambiente materiale della Vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino. Il monachesimo orientale. In: *Il monachesimo orientale. Orientalia christiana analecta*. 153, Roma, 1958, s. 235 – 257.
- CRUM, W. E.: *The Monastery of Epiphanius of Thebes*. t. 1. New York 1926.
- FESTUGIÉRE, A. J.: *La révélation d'Hermès Trismégiste*. t. 1. Paris : Gabalda, 1944.
- FRANK, K. S.: *Dějiny křesťanského mnišství*. Praha : Benediktínske arcidiocézie sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2003, 195 s. ISBN 80-902682-8-5
- GONZÁLEZ L. A.: *Los descubrimientos del mar Muerto*. Madrid : BAC Anticuaritatos Balnear, 1971.
- HARDY, E. R. : *Christian Egypt. Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*. New York, 1952.
- HEUSSI, K.: *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen, 1936.
- HUGH, L. : *Dějiny středověkého mnišství*. Brno : CDK, Praha : Vyšehrad, 2001, 325 s. ISBN 80-859-5988-7
- JIMÉNEZ-DUQUE, B. - SALA-BALUST, L.: *Historia de la espiritualidad*. 4. tom. Barcelona : J. Flors, 1969.
- CHADWICK, N. K.: *The Age of the Saints in the Early Celtic Church*. Oxford : Univ. Press, 1961.
- CHADWICK, O.: *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*. Cambridge : Univ. Press, 1950.
- KAMENÍK, M.: *Burgudsko kraj mnichů*. Praha : Vyšehrad, 2002, 355 s. ISBN 80-7021423-6
- KRAFT, H.: *Slovník starokřesťanskej literatúry*. Trnava : Dobrá kniha, 1994, 441 s. ISBN 80-7141-048-9
- LIETZMANN, H.: *Geschichte der alten Kirche*. 2. auf. 4 t. Berlin, 1953.
- MARCUS AURELIUS: *Myšlienky k sebe*. Bratislava, Vyd. Spolok slovenských spisovateľov, 2008. ISBN 80-8061-261-7
- MONCHANIN, A. - A H. LE SAUX: *Ermites du Saccidanda*. Tournai – Paris: Casterman, 1957.

- NOVOTNÝ, J.: *Mnišství na Blízke východě*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2012, 357 s. ISBN 978-80-7412-124-1
- PALLADIOS: *Poučné příběhy pro komořího Lausa. (Historia Lausiaca)*. Praha : Benediktínske arcidiocézie sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2006, 127 s. ISBN 80-902682-6-9
- QUSTEN, J.: *Patrología. La edad de oro de la literatura patristica griega. tom. 2.* Madrid : Universidad de Murcia, 1962.
- STAROWIEYSKI, M.: *Slovník raněkřesťanské literatury východu*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2012, 369 s. ISBN 978-80-7465-021-5
- STOLZ, A. *L'ascesi cristiana*. Brescia : Morcelliana, 1943, 195 s.
- Sväté písmo*. Rím : SÚSCM, 1995.
- TEODORÉTOS Z KYRRU: *Historia religiosa: bohumilá historie mnichu syrských*. Praha : Benediktínske arcidiocézie sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2005, 142 s. ISBN 80-86882-00-4
- TURBESSI, G.: *Ascetismo e monachesimo prebenedittino*. Roma, 1961, 217 s.
- WIPSYCKA, E. – HIZICKI, Sz.: *Mniši – nejen ti svatí*. Praha : Benediktínske arcidiocézie sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2009, 140 s. ISBN 978-80-86882-11-6
- WHITE, H. G. E.: *The Monasteries of Wadi' Natrun*. 3 voll. New York, 1926 – 1933.
- Život jurských otců*. Praha : Benediktínske arcidiocézie sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2004, 68 s. ISBN 80-902682-9-3



# Mentalita súčasného človeka a sviatosť zmierenia

## Teologicko-morálne a pastorálne pohľady

Ján Ďačok SJ

K tejto problematike, ktorá je veľmi široká a rôznorodá, je vhodné uviesť dve predbežné poznámky. Žiada sa však poukázať aj na to, že zvolený prístup si nerobí nároky, aby bol vyčerpávajúci ani v predstavení niektorých prípadov, ani v návrhoch, orientovaných na pomoc pre penitentov. Príspevok sa nezaobera detailnou teologicko-morálnou ani pastorálnou analýzou naznačených modelových situácií a predpokladá znalosť postojov Cirkevného učiteľského úradu ako *conditio sine qua non*. Pod mentalitou súčasného človeka sa tu chápe zmyšľanie a konanie ľudí stredo- a západoeurópskeho priestoru, poznačeného vplyvom postmodernizmu.

**a) Zatemnenie zmyslu pre Boha, pre hriech a pre človeka.** Pre vyjadrenie podstaty týchto znepokojujúcich javov, ktoré medzi sebou úzko súvisia, poukážeme na postoje troch pápežov ostatných desaťročí.

Ján Pavol II. už v roku 1984 charakterizoval vtedajší svet ako „roztrieštený“, v ktorom sa pozoruje zatemnenie mravného svedomia: „

„Zároveň so svedomím sa zatemňuje aj citlivosť pre Boha. Ak sa stratí tento rozhodujúci vnútorný orientačný bod, stratí sa aj citlivosť pre hriech. Preto tiež môj predchodca Pius XII. Mohol vyhlásiť slovami, ktoré sa stali príslovečnými, že ‚hriechom nášho storočia je strata citlivosti pre hriech‘“.<sup>1</sup>

Ten istý autor, takmer po dvadsiatich rokoch (2003), vyjadruje svoje obavy ohľadom Európy, ktorá uprednostňuje „*antropológiu bez Boha a bez Krista*“, čo vedie k strate nádeje. Dôsledky – podľa Jána Pavla II. – vedú k tomu, „že človek sa pokladá za ‚absolútny stred celého bytia, pričom sa mu mylne dáva miesto Boha a zabúda sa, že nie človek stvoril Boha, ale Boh človeka. Zabudnutie na

---

<sup>1</sup> JÁN PAVOL II., *Reconciliatio et paenitentia Posynodálna apoštolská exhortácia o zmierení a pokání*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, 2, 18. Pozri tiež: JÁN PAVOL II., *Evangelium vitae Encyklika o hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 10 – 17, 23.

Boha priviedlo k úpadku človeka. (...) Európska kultúra vyvoláva dojem ‚tichej apostázy‘ zo strany sýteho človeka, ktorý si žije, akoby Boha nebolo“<sup>2</sup>.

Benedikt XVI. na prvú pôstnu nedeľu roku 2011 poukázal na úzky vzťah medzi zatemnením zmyslu pre Boha a zatemnením zmyslu pre hriech: „Je skutočnou pravdou: ak sa vylúči Boh zo svetského horizontu, nemožno hovoriť o hriechu. Ako keď sa schová slnko, vymiznú tieň; tieň sa ukáže iba vtedy, keď je slnko. V tomto zmysle zatmenie zmyslu pre Boha nutne má za následok aj zatmenie zmyslu pre hriech. A preto zmysel pre hriech (...) sa získava vtedy, keď sa znovu objaví zmysel pre Boha“.<sup>3</sup>

Pápež František v druhej kapitole posynodálnej apoštolskej exortácie *Amoris laetitia* poukazuje na mentalitu a na výzvy, ktoré stoja pred súčasnými rodinami a konštatuje, že v tejto oblasti „sa konfrontujeme s morálnym a ľudským úpadkom“. Podľa neho v porovnaní so skutočnosťou „nemá zmysel zastavovať sa pri rétorickom odsudzovaní súčasných cieľ“, ale sme pozvaní odpovedať tvorivou vernosťou, s dôverou v milosť a s otvorenosťou voči milosti.<sup>4</sup>

Všetky prvky, ktoré sme vyššie krátko predstavili, vedú k vážnym dôsledkom pre mravné svedomie<sup>5</sup> dnešného človeka.

**b) Spovednica a spovedník.** Spovednica je milostivé miesto, kde sa osobný Boh stretáva s človekom, ktorý sa k nemu približuje s kajúcim duchom a túžbou dosiahnuť odpustenie hriechov, zanedbaní či chýb a znovu získať alebo prehĺbiť svoje priateľstvo s Pánom. Je to osobitný priestor, ktorý si vyžaduje úctu a pokoru zo strany kňaza. Spovednica nie je vhodným miestom, na ktorom by sa mali opakovať traktáty z teológie, filozofie, cirkevného práva, psychológie alebo iných vedeckých oblastí. Podľa pápeža Františka „spovednica je na odpustenie“, a nie na „palicovanie“<sup>6</sup>, hlavne v prípade, keď nemožno udeliť rozhrešenie.

<sup>2</sup> JÁN PAVOL II., *Ecclesia in Europa Postsynodálna apoštolská exhortácia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 9.

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI., „Angelus, 13 marzo 2011“, In: [w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2011/.../hf\\_ben-xvi\\_ang\\_20110313.ht...](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2011/.../hf_ben-xvi_ang_20110313.ht...) (Prístup: 5. marec 2017)

<sup>4</sup> FRANTIŠEK, *Posynodálna apoštolská exhortácia Amoris laetitia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, 35; porov. aj 36, 37.

<sup>5</sup> *Amoris laetitia* cituje pojem svedomia 20-krát a aj Synodálni otcovia ho často používali v kontexte lásky a rodiny. Por. F. OCCHETTA, „La coscienza morale e l'amore umano“, In: *La Civiltà Cattolica*, 3990 (2016), 459 – 469, tu 459.

Pre základné charakteristiky mravného svedomia, pozri: A. FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale*, Queriniana, Brescia 2012; C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2013, 209 – 276; P. CARLOTTI, *Teologia della morale cristiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016, 274 – 300.

<sup>6</sup> PAPA FRANCESCO, „Omelia. S. Messa con i Frati Cappuccini 9 febbraio 2016“, In: [www.conventomonterosso.it/.../336-san-pietro-messa-di-papa-francesco-con-i-frati-ca](http://www.conventomonterosso.it/.../336-san-pietro-messa-di-papa-francesco-con-i-frati-ca). (Prístup: 6. marec 2017)

Spovedať a vnímať rozličné ťažkosti veriacich znamená participovať na uzdravujúcom a spasiteľnom poslaní samotného Krista, poslaného Otcom, aby k nemu obrátil všetkých tých, ktorí poslúchnu pozvanie jeho Syna. Spovedník, aj keď patrí medzi Ježišových priateľov, aj keď koná *in persona Christi*, je iba služobníkom, iba vysluhovateľom, nie vlastníkom ani sviatosti zmierenia, ani iných sviatostí. Kristus sa vyjadril veľmi jasne, keď predstavil vzťah medzi služobníkom a jeho pánom: „Tak aj vy, keď urobíte všetko, čo sa vám prikázalo, povedzte: ‚Sme neužitoční sluhovia; urobili sme, čo sme boli povinní urobiť‘“ (Lk 17, 10). Všetci, ktorí nasledujú Ježiša, kráčajú za ním, sú pozvaní napodobňovať Syna človeka, ktorý „neprišiel dať sa obsluhovať, ale slúžiť a položiť svoj život ako výkupné za mnohých“ (Mt 20, 28).

Mimoriadny Svätý rok milosrdenstva poskytol pápežovi Františkovi mnoho príležitostí, aby predstavil hlavné črty dobrého spovedníka. Povedané slovami samotného Svätého Otca, „spovedník musí byť otec! On stojí na mieste Boha Otca! Spovedník má prijať ľudí, ktorí k nemu prichádzajú, aby sa zmierili s Bohom a má im pomáhať na ceste tohto zmierenia, ktoré konáme. Je to taká krásna služba: nie je to mučiaren, ani vyšetrovacie miesto. Spovedník je Otec, ktorý prijíma človeka, ujíma sa ho a mu odpúšťa.“<sup>7</sup>

Okrem toľkých ľudských a duchovných vlastností – medzi inými – sa od spovedníka požaduje, aby bol osobný, prítomný, pozorný, láskavý, bez znakov nervozity, podráždenia alebo nesústredenosti. Inými slovami spovedník by mal byť vtelením lásky, ako to vyjadril svätý Pavol (por. 1 Kor 13, 4 – 8). Vo svojom poučení, orientovanom na penitenta, by sa mal spovedník dotknúť alebo okomentovať najdôležitejšie a podstatné body pre budúci život penitenta. V osobitnej miere ho má pozvať k vernosti a povzbudiť ho k dôvere voči Pánovi a jeho milosti. Inými slovami, sviatosť zmierenia je stretnutím v pokore a v pravde: „Pokorte sa teda pod mocnou Božou rukou, aby vás povýšil v určenom čase. Na neho zložte všetky svoje starosti, lebo on sa o vás stará“ (1 Pt 5, 6 – 7).

Po týchto úvodných poznámkach následne poukážeme na typológiu niektorých morálnych prípadov, ktoré možno stretnúť vo svätej spovedi.

**1. Povrchnosť duchovného života.** Vo všeobecnosti možno povedať, že v duchovnom živote sa pozoruje široká škála kresťanskej zrelosti alebo nezrelosti, ktoré sa prejavujú aj v mravnom živote. Zvyčajne sa potvrdzuje pravidlo: aký duchovný život, taká morálka a opačne. Jedno vplýva na druhé. Pozorujú sa rozličné postoje veriacich: podceňovanie, zanedbanie alebo vynechanie modlitby, často

<sup>7</sup> PAPA FRANCESCO, „Misericordia e Riconciliazione. Udienza Giubilare 30 aprile 2016“, In: [www.cercoiltuovolto.it](http://www.cercoiltuovolto.it). (Prístup: 6. marec 2017)

„chýba čas“ na modlitbu, modlí sa iba v okamihoch, keď „sa cíti potreba“ alebo v skúškach, nešťastiach, tragédiach a pod. Avšak mnohí veriaci sa snažia byť verní modlitbe v rozličných situáciách ich každodenného života a prostredníctvom nej zápasia o duchovný a kresťanský rast.

Chýbaniu modlitby zo strany viacerých kresťanov kontrastuje príklad samotného Ježiša, ktorého často bolo možné vidieť v modlitbe, a to aj počas noci. On zdôrazňoval svojim učeníkom, že „sa treba stále modliť a neochabovať“ (Lk 18, 1). V modlitbe sa vyjadrujú teologálne čnosti viera, nádej a láska, požadované prvým Božím prikázáním. Modlitba je ukazovateľ, je základná podmienka vzťahu voči Bohu a rešpektu jeho prikázaní.<sup>8</sup> Podľa Tradície modlitba „je dar milosti a rozhodná odpoveď z našej strany. Vždy predpokladá úsilie“. Toto úsilie sa vyjadruje ako „boj v modlitbe“, ktorý nemožno oddeľovať od duchovného zápasu: „každý sa modlí tak, ako žije, pretože každý žije tak, ako sa modlí.“<sup>9</sup> V skratke, kto podceňuje modlitbu alebo ju opúšťa, vystavuje vlastný kresťanský život veľkému riziku.<sup>10</sup>

*Katechizmus Katolíckej cirkvi* zaraďuje medzi vodcov modlitby aj vysvätených služobníkov, ktorí „sú zodpovední za formáciu svojich bratov a sestier v Kristovi k modlitbe. Ako služobníci Dobrého Pastiera sú vysvätení, aby privádzali Boží ľud k živým prameňom modlitby, ktorými sú: Božie slovo, liturgia, život podľa teologálnych (božských) čností a Božie ‚dnes‘ v konkrétnych situáciách.“<sup>11</sup>

To, čo sa pozoruje ohľadom modlitby, platí aj pre účasť na svätých omšiach v nedeľu a v prikázaný sviatok. Nedelňé liturgické slávenie a na prikázané sviatky patria k životnému jadrú, k srdcu cirkevného života.<sup>12</sup> Nedeľa alebo Pánov deň pripomína Kristovo vzkriesenie a slávenie veľkonočného tajomstva predstavuje vrchol života každého týždňa. Účasť na eucharistickom slávení vyjadruje spoločenstvo vo viere, príslušnosť ku Kristovi a k jeho Cirkvi. Z týchto dôvodov: „V nedeľu a v iné prikázané sviatky sú veriaci povinní zúčastniť sa na omši. (...) Tí, čo si vedome a dobrovoľne neplnia túto povinnosť, dopúšťajú sa ťažkého hriechu.“<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 2096 – 2098. Pre poslanie Cirkvi na výchovnom poli, pozri: I. SANNA, «La Chiesa comunità che educa e genera alla fede», In: P. Carloti – P. Benanti (Eds.): *Teologia morale e scienze empiriche*, LAS, Roma 2012, 17 – 46.

<sup>9</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2725, 2752.

<sup>10</sup> Por. G. PIANA, „Pregghiera“, In: F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (Eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Edizione Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 978 – 987.

<sup>11</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2686.

<sup>12</sup> Ohľadom možností pre kresťanský a duchovný rast v nasledovaní Ježiša z Nazaretu, pravého Boha a pravého človeka, pozri: R. TREMBLAY, *Chiamati alla comunione del Figlio. Aspetti teologici e etici della vita filiale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016.

<sup>13</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2180, 2181.



Je dôležité poukázať na tieto skutočnosti osobitne pre tých, ktorí sa pripravujú na kňazstvo a na zasvätený život, aby sa predišlo ich znechuteniu. Okrem toho, pravdepodobne každý kresťan má aj nejaké osobné skúsenosti s ťažkosťami v raste v duchovnom živote, v modlitbe alebo v ponímaní dôležitosti svätej omše pre osobný život.<sup>14</sup> Keď však Pán bol veľkodušný a trpezlivý voči duchovným pastierom – a je aj dnes –, aj oni majú byť takí voči iným.

Vnímanie dôležitosti duchovného a sviatostného života priamo vplýva aj na iné oblasti mravného života: „Teologálne (božské) čnosti viery, nádeje a lásky stvárnajú a oživujú morálne čnosti. Tak napríklad láska nás vedie k tomu, aby sme dávali Bohu, čo sme mu plným právom povinní dať ako jeho tvory. Na tento postoj nás pripravuje *čnosť nábožnosti*.“<sup>15</sup>

**2. Povrchnosť alebo chýbanie kresťanského svedectva.** Byť svedkami Ježiša Krista nikdy nebolo – a ani nie je – jednoduché a ľahké, osobitne v obdobiach neprajnosti, nepriateľstva a prenasledovania. Kresťania však mali a majú k dispozícii sedem darov Ducha Ježiša Krista, ktorý je Duchom Božím a Duchom Utešiteľom. Nie je ľahké byť svedkom živého a osobného Boha ani v ľahostajnom prostredí, ktoré patrí medzi charakteristiky postmodernej alebo priehľadnej spoločnosti (tal. *società liquida*), typickej pre západné krajiny. Nezriedka sa možno stretnúť s týmito alebo podobnými otázkami: „Prečo by som sa mal vystaviť riziku?“, „Prečo by som to mal povedať alebo urobiť práve ja?“, „Prečo by som mal byť iný, ako sú ostatní?“, „Ja môžem svedčiť iba do výšky môjho platu. Mnohí iní dostávajú oveľa viac, aby sa mohli správať ináč“, a pod. Často možno vidieť, že chýba primeraná kresťanská odvaha a zrelosť, ku ktorým pozýva samotný pro-rocký charakter kresťanov.

Na ilustráciu uvedieme tri príklady, ktoré však možno aplikovať na všetky oblasti spoločenského, ekonomického, finančného, kultúrneho, zdravotníckeho, politického, národného a medzinárodného života. Dva príklady sú zo zdravotníckeho, tretí z občiansko-spoločenského prostredia:

**2.1 Dostupnosť antikoncepčných prostriedkov** v lekárnach, ktoré patria „katolíckym“ vlastníkom. Patrí práve do kompetencie vlastníkov rozhodovať o tom, aké formy liekov, zdravotníckeho materiálu, atď. budú v ich lekárnach k dispozícii pre verejnosť. Oni sú hlavne zodpovední za všetko, čo sa objednáva a dodáva. Je logické, že v tejto oblasti sa musí spolupracovať s kompetentnými inštitúciami, osobitne s Ministerstvom zdravotníctva. Prečo by sa však lekárne

<sup>14</sup> POE. G. BARBAGLIO – L. DELLA TORRE, „Il giorno del Signore“, In: F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (Eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Edizione Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 484 – 498.

<sup>15</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2095.

katolíckych vlastníkov nemali líšiť od iných vlastníkov, pre ktorých rozhodujúcim kritériom je iba zisk a ktorí sú presvedčení, že musia uspokojiť všetky túžby všetkých klientov?

**2.2 Spolupráca pri metódach umelého oplodnenia** zo strany praktizujúcich katolíkov. Metódy umelého oplodnenia, osobitne oplodnenie v skúmavke s následným prenosom zárodka (FIVET, ang. *In Vitro Fertilization and Embryo Transfer*) a vnútrocytoplazmatická injekcia spermie (ICSI, ang. *Intracytoplasmatic Sperm Injection*) vopred počítajú so skutočnosťou, že nie všetky ľudské zárodky, pripravené v laboratórnych podmienkach, sa budú môcť vyvíjať a že sa z nich aj narodí dieťa. Neexistuje žiadne centrum či laboratórium na svete, ktoré by mohlo zaručiť prežitie každého embrya, ktoré sa v ňom umelo pripraví a preniesie do pohlavných orgánov ženy. V konečnom dôsledku, prečo by praktizujúci katolíci mali spolupracovať na týchto metódach, ktoré *a priori* kalkulujú s veľkými stratami na ľudských životoch? Prečo by praktizujúci katolíci mali byť zamestnaní v takých centrách?

Oveľa väčšiu zodpovednosť však majú vlastníci takých zariadení. Prečo by nejaký „katolík“ mal byť vlastníkom alebo spoluvlastníkom nejakého centra pre umelé oplodnenie?

**2.3 Byť svedkom pri občianskom obrade uzatvárania zväzku medzi osobami rovnakého pohlavia.** V niektorých krajinách – napríklad aj v Taliansku – občiansky zákonník dovoľuje civilné zväzky osôb rovnakého pohlavia. Ako je dobre známe, pre cirkevne alebo občiansky platné manželstvo medzi osobami opačného pohlavia sa vyžadujú dvaja svedkovia. Aj pre civilný zväzok medzi dvoma osobami rovnakého pohlavia treba dvoch svedkov.<sup>16</sup> Prečo by praktizujúci a v manželstve žijúci katolík mal prijať pozvanie byť takým svedkom? Aké poslanstvo odovzdá vlastnej rodine, svojim deťom, členom svojho spoločenstva? Okrem prípadného priateľstva voči osobe či osobám, ktoré chcú uzavrieť taký zväzok, nemal by mať aj iné – vyššie – dôvody pre svoju osobnú neúčast?

Postoj Cirkvi ohľadom prístupu k osobám s homosexuálnym správaním vyjadřila Kongregácia pre náuku viery vo svojom *Liste* z roku 1986, v ktorom pripomína: „Len v manželskom zväzku môže byť sexuálna schopnosť použitá morálne správnym spôsobom. Osoba, ktorá sa chová homosexuálne, koná nemorálne.“<sup>17</sup> Aj tejto súvislosti je vhodné pripomenúť, že medzi hriechy, ktoré „sú

<sup>16</sup> Taliansky televízny kanál Rai 3 vysielať v období január – február 2017 okolo 20.30 hod. civilný obrad uzatvárania zväzku medzi niektorými pármí toho istého pohlavia na základe zákona navrhnutého poslankyňou Monikou Cirinnàovou. Tieto praktiky boli podporené výraznou propagáciou.

<sup>17</sup> KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *List biskupom Katolíckej cirkvi o pastoračnej starostlivosti o homosexuálne osoby* (1986), 7. In: [www.vatican.va/roman.../rc\\_con\\_-cfaith\\_doc\\_19861001\\_homosexual-persons\\_it.html](http://www.vatican.va/roman.../rc_con_-cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_it.html) (Prístup: 7. marec 2017)

v závažnom rozpore s čistotou“ patria onánia (masturbácia), smilstvo, pornografia a homosexuálne styky.<sup>18</sup>

Cirkev hodnotí zväzky medzi osobami toho istého pohlavia ako neprirodzené a nemorálne, lebo odmietajú Boží plán s mužom a ženou, ich pozvanie k spoločnému životu a ich otvorenosť pre dar detí. Potvrzuje to aj pápež František, ktorý sa odvoláva na postoje Synodálnych otcov: „vzhľadom na projekty, ktoré chcú zväzky medzi homosexuálnymi osobami postaviť na roveň manželstva, neexistuje nijaký základ pre pripodobňovanie alebo vytváranie analógií, ani vzdialených, medzi homosexuálnymi zväzkami a Božím plánom týkajúcim sa manželstva a rodiny.“<sup>19</sup> Cirkev pozýva homosexuálne osoby k čistote a sebaovládaniu.

**3. Rodinné a medzigeneračné vzťahy.** Z tejto oblasti sa často vyskytujú hriechy, ako napríklad: chýbanie úcty, nepochopenie, hádky, ohovárania, lži, závisť, nenávisť, násilie, nespravodlivosť pri rozdelení peňazí alebo majetku, napätia medzi príbuznými a medzi generáciami, vylúčenie, izolácia, opustenosť starých ľudí, a pod. Pápež František spolu so Synodálnymi otcami ohľadom toho tvrdia: „Oslabenie viery a náboženskej praxe v niektorých spoločnostiach má vplyv na rodiny a necháva ich osamotejšie v ťažkostiach. Synodálni otcovia povedali, že „jedným z najväčších prejavov chudoby v súčasnej kultúre je osamelosť, dôsledok neprítomnosti Boha v živote ľudí a krehkosť vzťahov.“<sup>20</sup>

Všeobecne je dobre známe, ako Svätý Otec takmer chronicky opakuje potrebu úcty voči starým ľuďom a otvorenosť voči ich múdrosti a skúsenostiam. Citujúc postoj *Relatio finalis* 2015 zdôrazňuje: „Väčšina rodín rešpektuje starších ľudí, zahŕňa ich náklonnosťou a pokladá ich za požehnanie. (...) Vo vysoko industrializovaných spoločnostiach, kde ich počet má tendenciu rásť, zatiaľ čo počet pôrodov klesá, im hrozí, že budú vnímaní ako záťaž.“<sup>21</sup> Na druhej strane, rodičia si musia uvedomiť, že ich životné štýly a modely, ktoré odovzdávajú svojim deťom, budú s veľkou pravdepodobnosťou práve nimi napodobňované v budúcnosti. Vzájomný dialóg a otvorenosť voči Božej milosti sú základnými predpokladmi pre odpustenie, zlepšenie vzťahov a pre obojstranný rešpekt.

Sme svedkami kultúrnej a ideologickej vojny proti manželstvu medzi jednou ženou a jedným mužom a proti rodine. Tolké inštitúcie, tolké iniciatívy sa snažia

<sup>18</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2396. Porov. aj ID, 2357 – 2359.

<sup>19</sup> FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*, 251. Pozri aj: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia, matrimonio e „unioni di fatto“*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.

<sup>20</sup> FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*, 43. Hodnoteniu prvých troch rokov pontifikátu pápeža Františka na poli morálnej teológie sa venuje: FONDAZIONE LANZA, *Dove va la morale? Papa Francesco e il rinnovamento dell'etica*, Fondazione Lanza, Padova 2016.

<sup>21</sup> FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*, 48.

oddeliť, rozdrobiť manželský pár a členov rodiny s cieľom narušiť a zničiť ich osobnú a sexuálnu integritu, a v končnom dôsledku ekonomicky ťažiť z dezorientovaných jedincov a formovať z nich takmer ideálnych členov nového svetového poriadku (*New World Order*)<sup>22</sup>. Boh tým, že stvoril muža a ženu, túžil a túži, aby vstupovali do manželstva a aby vytvárali rodinné spoločenstvo. Spovedníci sú pozvaní stáť na strane monogamného manželstva, podporovať ho a brániť tak, ako to robila Cirkev počas celej svojej tradície a pokračuje v tom aj dnes. Patrí k poslaniu spovedníkov podať ruku a podporiť všetkých tých, ktorí prosia alebo budú prosiť o pomoc.

Týmto smerom bolo orientované pozvanie a povzbudenie Jána Pavla II., určene pre rodiny: „Milované rodiny, aj vy musíte byť odvážne, ochotné vždy vydávať svedectvo o nádeji, ktorá je vo vás (...) Nemajte strach z nebezpečenstiev! Božie sily sú oveľa mocnejšie ako vaše ťažkosti! Nepomerne väčšia ako zlo, ktoré pôsobí vo svete, je účinnosť sviatosti zmierenia, ktorú nie náhodou volajú otcovia Cirkvi ‚druhým‘ krstom. Oveľa prenikavejšia ako súčasná skazenosť vo svete je Božia energia sviatosti birmovania, ktorá završuje dozrievanie krstu. Neporovnateľne väčšia je predovšetkým sila Eucharistie.“<sup>23</sup>

Pápež František končí Posynodálnu apoštolskú exortáciu podobnými slovami: „Všetci sme povolani oživovať napätie vedúce k tomu, čo presahuje nás i naše obmedzenia, a každá rodina musí prežívať tento neustály impulz. Kráčajme, rodiny, pokračujme v kráčaní! Čo je nám prisľúbené, je stále väčšie. Nestrácajme nádej kvôli svojim obmedzeniam, ale sa ani nevzdávajme hľadania tej plnosti lásky a spoločenstva, ktorá nám bola prisľúbená.“<sup>24</sup>

**4. Ľudský život a jeho rešpekt.** Na tomto mieste – veľmi schematicky – sa dotkneme problematiky piateho príkazu Dekalógu. Časté sú nasledovné hriechy: alkoholizmus, drogové závislosti, hazardné hry, zneužívania internetu, potrat, sterilizácia, umelé oplodnenie. Okrem toho, postupne sa pripravuje cesta aj pre širšie uzákonenie a praktizovanie asistovanej samovraždy a eutanázie...

Je veľmi dôležité zvyšovať citlivosť svedomia v tom zmysle, že ľudský život je nezaslúžený dar a zároveň aj úloha, ktorú treba rozvíjať a naplňovať. Každý život je krásny, má vnútornú hodnotu a zaslúži si úsilie a námahu pre jeho realizáciu. V zhode s celou tradíciou, Cirkev opakuje aj dnešnému človeku: „Každý ľudský

<sup>22</sup> Ohľadom toho pozri syntetickú a rozsiahlu prácu: W. D. GAIRDNER, *The War Against The Family. A Parent Speaks Out*, Stoddart, Toronto, Canada 1992.

<sup>23</sup> JÁN PAVOL II., *Gratissimam sane List rodinám v Roku rodiny*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, 18.

<sup>24</sup> FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*, 325.

život od chvíle počatia až po smrť je posvätný, pretože ľudská osoba je chcená pre ňu samu na obraz a podobu živého a svätého Boha.<sup>25</sup>

Je dobre známe slávnostné a silné vyhlásenie Jána Pavla II. ohľadom potratu: „... mocou autority, ktorú Kristus udelil Petrovi a jeho nástupcom, v spoločenstve s biskupmi, ktorí veľakrát odsúdili umelý potrat, a v rámci spomínanej predchádzajúcej konzultácie, hoci roztratení po svete, jednomyselne toto učenie schválili, vyhlasujem, že *priamy potrat, to jest chcený ako cieľ alebo ako prostriedok, je vždy vážnym morálnym neporiadkom*, lebo je dobrovoľným zabitím nevinnnej ľudskej bytosti.“<sup>26</sup>

Postupne sa šíri negatívne ponímanie chirurgického (klasického) potratu a jeho počty sa znižujú, a to aj vďaka početným aktivitám hnutí pro-life a, v nemenšej miere, kvôli uplatňovaniu výhrady svedomia zo strany zdravotníckych pracovníkov.<sup>27</sup> Keď sa však chce vylúčiť počatie a narodenie dieťaťa, nemení sa mentalita proti životu. Propagujú sa a šíria vždy viac prostriedky intercepcie a kontragestácie, ktoré ničivo účinkujú po oplodnení vajíčka a pôsobia proti už počatému zárodku. Prostriedky intercepcie blokujú vývoj embrya, jeho presun do maternice alebo jeho zahniezdenie sa v maternici. Prostriedky kontragestácie spôsobujú odlúčenie, a teda zničenie zárodku, keď sa už zahniezdil v maternici, lebo sa používajú na obnovenie oneskorenej menštruácie. Inými slovami, aj v prvom, aj v druhom prípade ide o umelé prerušenie tehotenstva, ktoré bolo spôsobené farmakologickým spôsobom. Treba však aj povedať, že nie každé použitie prostriedkov intercepcie alebo kontragestácie vedie k zničeniu ľudského zárodku, pretože nie po každom sexuálnom styku dochádza aj k oplodneniu.

Z týchto dôvodov je vhodné zdôrazniť nasledovné: „Treba však pripomenúť, že u človeka, ktorý chce zabrániť uhniesdeniu prípadne počatého embrya a žiada alebo na ten účel predpisuje takéto prostriedky, v zásade už je prítomný abortívny úmysel.“<sup>28</sup> A v dôsledku toho: „Použitie prostriedkov intercepcie a kontragestatív spada pod hriech interrupcie a je závažne nemorálne. Okrem toho, len čo je isté, že bola uskutočnená interrupcia, nesie to so sebou aj závažné kánonické postihy.“<sup>29</sup>

<sup>25</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2319.

<sup>26</sup> JÁN PAVOL II., *Evangelium vitae*, 62.

<sup>27</sup> V Taliansku, napríklad, v roku 1982 bol počet umelých prerušení tehotenstva (UPT) 234 801, v roku 2014 zaznamenal pokles na 97 535 a v roku 2015 na 87 639. V súčasnosti spomedzi 632 gynekologických oddelení sa na 379 z nich praktizuje UPT. Z desiatich gynekológov si však siedmi uplatňujú výhradu svedomia a UPT nevykonávajú. V regióne Lazio si 80% gynekológov uplatňuje výhradu svedomia. Por. M. N. DE LUCA, „Aborto, il Lazio assume ginecologi non obiettori“, In: *La Repubblica*, 22 febbraio 2017, 19.

<sup>28</sup> KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Inštrukcia Dignitas personae o niektorých otázkach bioetiky*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 23.

<sup>29</sup> KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Dignitas personae*, 23.

Ján Pavol II. ohľadom eutanázie vyhlásil: „(...) v zhode s Magistériom mojich predchodcov a v spoločensťve s biskupmi Katolíckej cirkvi *potvrďujem, že eutanázia je vážnym porušením Božieho zákona* ako morálne neprípustné dobrovoľné zabitie ľudskej osoby. Toto učenie sa zakladá na prirodzenom zákone a na písanom Božom slove, odovzdáva sa tradíciou Cirkvi a vyučuje ho riadne a všeobecné Magistérium.“<sup>30</sup>

To je línia aj pápeža Františka, ktorý o konci ľudského života píše: „O čo viac dnes rastie snaha odvracať pozornosť od okamihu smrti, tým väčšmi je potrebné zhodnocovať záverečnú fázu života. Krehkosť a závislosť staršieho človeka bývajú zavše zneužitú na získanie ekonomického prospechu. (...) Eutanázia a asistovaná samovražda sú vážnymi hrozbami pre rodiny na celom svete. Ich prax je legálna v mnohých štátoch. Zatiaľ čo Cirkev pevne odporuje týmto praktikám, cíti povinnosť pomáhať rodinám, ktoré sa starajú o svojich starých a chorých členov.“<sup>31</sup>

Ten istý autor ešte posilňuje učenie Cirkvi, keď predstavuje jej postoj voči hodnote ľudskej osoby: „Práve preto, že je to otázka, ktorá súvisí s vnútornou jednotou nášho posolstva vzhľadom na hodnotu ľudskej osoby, nemožno očakávať, že Cirkev v tejto otázke zmení svoje stanovisko. (...) Nie je nič progresívne na tom, keď sa niekto pokúša riešiť problémy zabitím ľudského života.“<sup>32</sup>

Osobitnú pozornosť si zasluhujú metódy umelého oplodnenia, ktoré vyjadrujú mentalitu niektorých párov mať dieťa za každú cenu. S týmto úmyslom pristupujú k uvedeným metódam, ktoré však nerešpektujú ľudský život a ho manipulujú. Tu patria citlivé problémy, ako je FIVET, úmyselné ničenie embryí, zmrazovanie embryí, redukcia ich počtu v maternici, predimplantačná diagnostika, nadbytočné zárodky, ich prípadná „adopcia“, či „krst“, použitie na vedecký výskum, a pod.

Pri metódach umelého oplodnenia sa zvyčajne prenášajú tri embryá do maternice ženy. Vopred sa však vie, že kvôli neprírodným postupom nie všetky zárodky prežijú alebo sa uhniezdia do sliznice maternice. Niekedy neprežije ani jedno, a keď si pár želá, celá procedúra sa musí opakovať s novou skupinou zárodok a s novými rizikami pre ne. Je veľmi dôležité si uvedomiť, že vďaka manipulácii s embryami pri metódach umelého oplodnenia, viac ako osemdesiat percent z nich neprežije, stratí sa, obetujú sa... To platí aj pre najväčšie centrá asistovanej reprodukcie.<sup>33</sup> Inými slovami, techniky umelého oplodnenia vystavujú vysokému riziku smrti všetky zárodky, ktoré sa pripravujú či, lepšie povedané, „vyrába-

<sup>30</sup> JÁN PAVOL II., *Evangelium vitae*, 65.

<sup>31</sup> FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*, 48.

<sup>32</sup> FRANTIŠEK, *Apoštolská exhortácia Evangelii Gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 214.

<sup>33</sup> POR. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Dignitas personae*, 14 – 16.



jú“. V žiadnej inej oblasti medicíny sa nepripúšťa taká nízka účinnosť použitých metód alebo také vysoké percento neefektívnosti! Avšak proti ľudskému životu sa to toleruje aj praktizuje! To je iba jeden smutný ideologický príklad „útokov na život“<sup>34</sup>, o ktorých hovoril Ján Pavol II.

Pre jasnosť v tejto oblasti uvedieme postoj Učiteľského úradu Cirkvi: „V konečnom dôsledku treba konštatovať, že tisíce odložených embryí vytvárajú *fakticky nenapraviteľnú situáciu nespravodlivosti*. Preto sa Ján Pavol II. Obrátil s výzvou „na svedomie zodpovedných predstaviteľov vedeckého sveta a najmä lekárov, aby bola produkcia ľudských embryí zastavená, keďže neexistujú nijaké morálne dovolené riešenia ľudského osudu tisícov a tisícov zmrazených embryí, ktoré sú vždy zostanú subjektmi podstatných práv, a teda treba s nimi právne nakladať ako s ľudskými osobami.“<sup>35</sup>

**5. Hriechy proti ľudskej sexualite a čistote.** V súčasnom svete sa sexualita chápe odosobnene ako nástroj číreho pôžitku podľa zásady: „Vezmi, použi, zahod!“, čo je jedným z ťažkých dôsledkov materialistického pohľadu na ľudské telo. V kresťanskom pohľade, naopak, telo so všetkými svojimi vlastnosťami a schopnosťami sa poníma ako dar, ktorý treba rešpektovať, a nie zneužívať. Keď sa oddeľujú dva základné významy ľudskej sexuality, zjednocujúci a prokreatívny, popiera sa originálny úmysel Stvoriteľa chcený ako výraz tej najosobnejšej dôvery a komplementárnosti medzi mužom a ženou, ktorí sú zjednotení v manželstvom zväzku. Treba pripomenúť, že pohlavné spojenia sú vyhradené výlučne pre manželstvo. Každý pohlavný úkon pred manželstvom alebo mimo neho je vždy ťažkým hriechom, pre ktorý nemožno pristúpiť k sviatostnému prijímaniu.<sup>36</sup>

Na tomto mieste možno uviesť niektoré najčastejšie hriechy proti ľudskej sexualite, ktoré sú predmetom sviatostnej spovede: masturbácia, predmanželské sexuálne styky, používanie antikoncepcie, smilstvo, cudzoložstvo, pornografia, šírená osobitne cez internet, prostitúcia, homosexualita a iné.

Ako je známe, Magistérium medzi hriechy, ktoré „sú v závažnom rozpore s čistotou“, zaraďuje „onániu (masturbáciu), smilstvo, pornografiu a homosexuálne styky.“<sup>37</sup> Ján Pavol II. – v súlade s učením Cirkvi – pripomínal morálnu neprijateľnosť návrhov, ktoré smerujú k regulovaniu (alebo kontrole) pôrodnosti a ktoré povzbudzujú alebo natláčajú používanie antikoncepčných prostriedkov,

<sup>34</sup> Pof. JÁN PAVOL II., *Evangelium vitae*, 14.

<sup>35</sup> KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Dignitas personae*, 19.

<sup>36</sup> Pof. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2390.

<sup>37</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2396. Ohľadom toho pozri aj: 2357 – 2359.



sterilizáciu a potrat.<sup>38</sup> Pápež František, keď komentuje dôležitosť primeranej sexuálnej formácie, píše: „Sexuálna výchova sa často koncentruje na pozvanie ‚chrániť sa‘ v snahe o ‚bezpečný sex‘. Tieto výrazy odovzdávajú negatívny postoj k prirodzenej finalite sexuality, ktorou je plodnosť, akoby prípadné dieťa bolo nepriateľom, pred ktorým sa treba chrániť. Tak sa podporuje narcistická agresivita namiesto prijatia.“<sup>39</sup>

Niektoré hriechy, spomenuté vyššie, boli predmetom oboch Synod, ktoré sa venovali rodine (2014, 2015). Ich pozície preberá exortácia *Amoris Laetitia*, ktorá hovorí o súčasných kultúrnych tendenciách, „ktoré akoby vnucovali afektivitu bez hraníc, (...) narcistickú, nestabilnú a premenlivú afektivitu, ktorá nie vždy pomáha tomu, aby ľudia dosiahli väčšiu zrelosť“. Synodálni otcovia „vyjadrili znepokojenie nad ‚šírením pornografie a komercializáciou tela, ktorej otvára cestu aj používanie internetu nepatričným spôsobom,‘ a nad ‚situáciou osôb, ktoré sú nútené k prostitúcii“.<sup>40</sup> Na tomto mieste sa obmedzíme iba na tie hriechy, ktoré si zasluhujú osobitnú pozornosť: masturbácia a predmanželské pohlavné styky.

**5.1 Masturbácia (onánia)** sa chápe ako „úmyselné dráždenie pohlavných orgánov s cieľom vyvolať pohlavnú rozkoš. ‚Tak učiteľský úrad Cirkvi v priebehu stálej tradície, ako aj mravný cit veriacich v Krista bez váhania tvrdia, že onánia je vnútorne (svojou vnútornou povahou) a závažne nezriadený čin.“ Tento postoj sa odôvodňuje tým, že vedomé a dobrovoľné používanie pohlavnej schopnosti mimo normálneho manželského styku – nech by sa dialo z akéhokoľvek dôvodu – podstatne protirečí jej cieľu.“<sup>41</sup>

Masturbácia zvyčajne patrí k obdobiu dospievania ako problém rastu a dozrievania vo vlastnej identite. V súčasnej kultúre, ktorá je poznačená pansexualizmom, podporovaným masmédiami, sa však môže predĺžiť a vytvoriť určitú stigmatizáciu. Ak masturbácia sprevádza niektorých seminaristov alebo kandidátov zasväteného života a ak trvá dlhý čas (niekoľko rokov), poukazuje na nezrelosť<sup>42</sup> kandidáta a jeho neschopnosť (aspoň dočasnú) integrovať aj svoju sexualitu do celostného darovania sa Pánovi. Ako možno zladiť túto polaritu v prípade seminaristu alebo zasvätenej osoby: na jednej strane túžba nasledovať Krista čistého, chudobného a poslušného, patriť mu so všetkými svojimi schopnosťami, a na

<sup>38</sup> Pp. JÁN PAVOL II., *Evangelium vitae*, 91.

<sup>39</sup> FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*, 283.

<sup>40</sup> FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*, 41.

<sup>41</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2352.

<sup>42</sup> Pre hodnotenie morálnej zodpovednosti jednotlivcov a pre návrh vhodnej pastorácie, Učiteľský úrad Cirkvi odporúča „brať do úvahy citovú nezrelosť, silu nadobudnutých návykov, stavy úzkosti alebo iné psychické či spoločenské faktory, ktoré môžu morálnu vinu zmenšiť, ba zda redukovat' na najmenšiu mieru.“ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2352.

strane druhej vlastná mravná nezriadenosť? Zaiste by bolo iluzórne očakávať, že ďalšie roky alebo prípadne diakonská alebo kňazská vysviacka všetko vyriešia... Jednak kandidát, ako aj jeho predstavení majú dôjsť k morálnej istote ohľadom afektívnej zrelosti. Keď sú alebo pretrvávajú problémy, je nutné mať odvahu rozriešiť ich počas formácie a rozhodne pred diakonskou alebo kňazskou vysviackou.

Problém masturbácie je vážnym pozvaním k bezvýhradnej dôvere voči duchovnému vodcovi a/alebo spovedníkovi. Keby jeho – alebo ich – sprevádzanie bolo neúčinné, možno požiadať o odbornú pomoc takého psychológa, ktorý je citlivý pre túto problematiku a rešpektuje postoj Cirkvi. Na jednej strane vždy treba odporúčať dôveru v Pána a v jeho milosť s možnosťou postupného rastu a premôženia nezriadenosti, priehľadnosť a otvorenosť voči duchovnému otcovi, osobnú askézu, podporovanú modlitbou a sviatosťami, múdrosť, veľkodušnosť voči iným, zapojenie sa do charitatívnych diel a iniciatív zameraných na spravodlivosť.<sup>43</sup> Na druhej strane je namieste pozvanie a povzbudzovanie k radikálnemu odmietaniu nevhodných alebo dráždivých podnetov alebo prostredí, osobitne používanie internetu, ktoré by mohli provokovať tento typ hriechov alebo prehĺbiť náklonnosť k nim: „Buďte triezvi a bdejte! Váš protivník, diabol, obchádza ako revúci lev a hľadá, koho by zožral. Vzoprite sa mu, pevní vo viere, a vedzte, že také isté utrpenie dolieha na vašich bratov po celom svete“ (1 Pt 5, 8 – 9). Zároveň možno odporúčať každé úsilie a každú pomoc na premoženie tohto morálneho neporiadku a s radosťou a veľkodušnosťou sa ponúknuť pre nasledovanie Krista a pomoc iným.

Kardinál Gerhard Ludwig Müller, bývalý prefekt Kongregácie pre učenie viery, v rozhovore venovanom pedofílii a publikovanom 5. marca 2017 na konci navrhuje: „Potrebujeme úplnú zmenu: od egoizmu na poli sexuality k plnému rešpektu osoby.“<sup>44</sup> Toto odporúčanie sa môže aplikovať nielen na oblasť sexuality, ale aj vo všeobecnom zmysle slova. „Úplná zmena“ sa môže preložiť aj takto: radikálne a trvalé obrátenie.

**5.2 Predmanželské sexuálne styky.** Vyjadrujú falošný pohľad na predmanželskú prípravu. Nemožno prijať ich povrchné ospravedlnovanie typu: „Chceme sa dôkladne poznať“; „Chceme vedieť, či nám funguje všetko a či sme vhodní pre seba; „Sme svoji a chceme byť svoji aj v budúcnosti“; „Naša láska je naša a nikto, ani Cirkev, nemá právo nám do nej zasahovať.“ Možno sa však stretnúť aj s faloš-

<sup>43</sup> Pre návrhy riešení pri niektorých osobitných problémoch, pozri: SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale*, Figlie di S. Paolo, Milano 1984, 1991<sup>4</sup>, 94 – 105.

<sup>44</sup> G.G. VECCHI, „La Curia contro il Papa? Un cliché. Sulla pedofilia la Chiesa è compatta“, In: *Corriere della Sera*, 5 marzo 2017, 19.

nými podnetmi zo strany niektorých dezorientovaných rodičov: „Mladí, ktorí sa chcú zobrať, majú byť vždy spolu“ a pod.

Pre rozlišovanie mravného konania aj v tejto oblasti je rozhodujúca vernosť svedomiu, osvietenému Božím slovom a dobre sformovanému, ako na to poukazuje Francesco Occhetta: „Bolo napísané, že pre Sväté písmo láska viac znamená povedať ‚hľa, tu som‘, ako ‚milujem ťa‘. Poslušnosť tomu ‚hľa, tu som‘ je vernosť dobročinným hlasom, ktoré sa ozývajú vo svedomí.“<sup>45</sup>

Nech postačí zdôrazniť tri zásady:

**5.2.1** Kto nie ochotný alebo schopný počkať s pohlavným životom a zdržať sa pred manželstvom, s veľkou pravdepodobnosťou nebude tak ľahko schopný zdržiavať sa pohlavných stykov ani v manželstve v konfrontácii s rôznymi ťažkosťami a skúškami. Manželský život nie je totiž len sexuálny život...

**5.2.2** Každý sexuálny styk pred manželstvom alebo mimo manželstva je ťažký hriech. Veriaci majú mať väčšiu dôveru k učeniu Cirkvi ako voči rôznym módnym prúdom, ktoré vedú iba k zneužívaniu a k strate slobody práve v mene slobody.

**5.2.3** „Priatelia“ alebo snúbenci nie sú manželskí partneri a nemôžu pohlavne žiť. Keď bývajú spolu – a vystavujú sa blízkemu nebezpečenstvu hriechu, keď pokračujú v pohlavných stykoch a nechcú nič zmeniť na ich situácii (napríklad: nechcú sa oddeliť a bývať na iných miestach) – nie sú disponovaní na to, aby prijali sviatosťné rozhrášenie. Všetka morálna zodpovednosť za danú situáciu padá na nich, a nie na kňaza, ktorý im odoprie rozhrášenie.

**6. Homosexualita.** Osoby s tou istou sexuálnou orientáciou potrebujú osobitný životný štýl (vhodné miesta a príležitosti), ktoré zvyčajne nachádzajú v mestách. Homosexuálne praktiky sú proti prirodzenému zákonu, svojou vnútornou povahou sú nezriadené, nemravné a Cirkev ich hodnotí ako hriechy, „ktoré sú v závažnom rozpore s čistotou.“<sup>46</sup>

Kongregácia pre náuku viery povzbudzuje biskupov k tomu, „aby vo svojich diecézach podporovali pastoračnú činnosť pre dobro homosexuálnych osôb v plnom súhlase s učením Cirkvi. Žiadny autentický pastoračný program nemôže spolupracovať s organizáciami, v ktorých sa homosexuálne osoby navzájom združujú bez toho, aby bolo jasne definované, že homosexuálne aktivity sú nemorálne. Správny pastoračný prístup musí poukázať na nevyhnutnosť toho, aby sa homosexuálne osoby vyhýbali príležitostiam, ktoré zvädzajú na hriech.“

<sup>45</sup> F. OCCHETTA, „La coscienza morale e l'amore umano“, 469.

<sup>46</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2396.

Na legislatívnej rovine „treba na prvé miesto klásť úlohu brániť a podporovať rodinný život.“<sup>47</sup>

Z lekárskeho hľadiska je vhodné pripomenúť, že pred rokom 1973 sa homosexualita hodnotila ako „mentálna porucha“ a patrila medzi „sexuálne úchyľky.“ V rokoch 1970 – 1972 bojovné skupiny, ktoré podporovali homosexualitu, vyvinuli silné ideologické a politické nátlaky proti Americkej psychiatrickej spoločnosti (APS). V roku 1973 sa zorganizovalo hlasovanie 10 000 členov APS, z ktorých 5 816 členov sa vyjadrilo za zrušenie homosexuality ako duševnej poruchy (teda za „znormlizovanie“ homosexuality), 3 817 členov hlasovalo, aby sa aj naďalej považovala za psychickú poruchu a 367 členov sa zdržalo. Veľmi prekvapujúce – ale aj príznačné – je, že po prvýkrát v histórii vedecká inštitúcia (APS) dala prednosť politickej odpovedi, a nie vedeckej...

Následne Svetová zdravotnícka organizácia a potom aj niektoré krajiny vyškrtli homosexualitu zo zoznamu duševných porúch. Postoj väčšiny členov APS však smeroval na zníženie neznášanlivosti, stigmatizácie voči homosexuálom a na zlepšenie spoločenskej klímy, a nie na vedeckú pravdu ohľadom homosexuality. Z ideologických dôvodov sa však politický postoj APS chcel vnímať a rozšíriť ako postoj vedecký.<sup>48</sup>

**7. Hriechy proti osobnej a spoločenskej spravodlivosti.** Predstavujú inú heterogénnu mravnú problematiku, s ktorou sa možno stretnúť pri vysluhovaní sviatosti zmierenia. Tu osobitne poukážeme iba na niektoré: chýbanie pracovného nasadenia a zodpovednosti, vytratenie zmyslu pre spoločné dobro, krádeže, zneužívanie zamestnancov na prácu počas sviatočných dní, zodpovednosť za spravodlivú mzdu, profesionálny rast a postup, a pod.

Treba zdôrazniť, že stvorené veci patria celému ľudstvu a majú teda univerzálne určenie, ktoré nemôže byť zrušené v mene práva na súkromné vlastníctvo. Okrem toho platí princíp, podľa ktorého každá uskutočnená nespravodlivosť vyžaduje nápravu.<sup>49</sup> Na praktickej rovine spovedník niekedy môže mať ťažkosti pri rozlišovaní, aký typ nápravy by mohol byť primeraný pre hriechy z tejto oblasti. Svetlo Božieho Ducha a pastoračná múdrosť zaiste prispejú k tomu, aby sa našla spravodlivá a primeraná náprava.

<sup>47</sup> KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *List biskupom Katolíckej cirkvi o pastoračnej starostlivosti o homosexuálne osoby*, 15,17.

<sup>48</sup> Pre detailný popis spolitizovania a ideologizovania homosexuality, pozri: TONY ANATRELLA, *La teoria del „gender“ e l'origine dell'omosessualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012, 127 – 130.

<sup>49</sup> Pot. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2401 – 3463.

**Závery.** Vďaka vplyvu postmodernej sekularizácie je človek pobádaný, aby žil v izolácii od všetkého toho, čo vyjadruje posvätné, náboženské alebo cirkevné vo vlastnom zmysle slova. Nepopiera sa existencia Boha, avšak sa nevníma jeho životný zmysel. Na osobnej a spoločenskej rovine sa tak otvára cesta pre strach, stratu zmyslu pre život a zúfalstvo, ktoré môžu viesť aj k dramatickým a tragickým rozhodnutiam.<sup>50</sup> Ako skutočný príklad možno uviesť zabitie (oficiálne asistovaná samovražda) talianskeho disc jockeya Fabu, čo sa uskutočnilo 27. februára 2017 vo Švajčiarsku v jednom súkromnom zariadení a čo vzbudilo toľké diskusie a odozvy na spoločenskej, kultúrnej a politickej rovine. 10. marca 2017 sa konala modlitbová spomienka (nie svätá omša) vo farnosti svätého Hildefonza v Miláne, ktorú Fabo v mladosti navštevoval...<sup>51</sup>

Na jednej strane je pravdivé konštatovanie: „Boh na závažnosť hriechu odpovedá plnosťou odpustenia.“<sup>52</sup> Na druhej strane sviatosťné stretnutie v spovednici môže poslúžiť aj ako dobrá príležitosť na prehĺbenie citlivosti pre hriech a na formáciu svedomia: „Sme pozvaní k tomu, aby sme formovali svedomia, a nie ich nahrádzali.“<sup>53</sup> Pápež František súhrne predstavuje svoje očakávania voči kňazom ohľadom sviatosti zmierenia takto: „Kňazom obnovujem pozvanie, aby sa s veľkou pozornosťou pripravili na službu zmierenia, ktorá je opravdivým kňazským poslaním. Úprimne vám ďakujem za vašu službu a prosím vás, aby ste *prijímali* všetkých; aby ste boli *svedkami* otcovskej nežnosti napriek závažnosti hriechov; *nápomocní* pri uvažovaní nad spáchaným zlom; *jasní* v predstavovaní mravných princípov; *ochotní* trpezlivo sprevádzať veriacich na ceste pokánia; *široko rozhľadní* pri rozlišovaní každého jednotlivého prípadu; *veľkodušní* v udeľovaní Božieho odpustenia. Ako Ježiš pred cudzoložnou ženou zvolil mlčanlivosť, aby ju zachránil pred odsúdením na smrť, tak nech je aj kňaz v spovednici veľkodušný srdcom, vediač, že každý penitent mu pripomína jeho vlastnú osobnú situáciu: je hriešnikom, avšak služobníkom milosrdenstva.“<sup>54</sup>

Na záver je vhodné poukázať na pozvanie Svätého Otca, ktoré adresoval farrárom rímskej diecézy 2. marca 2017, keď im predstavil postavu svätého Petra: „Vidíme ako je pokušenie stále prítomné v živote Šimona Petra. On nám uka-

<sup>50</sup> Por. J. ĎAČOK, *La postmodernità nel dibattito bioetico. Il caso delle questioni di fine vita*, Dobrá kniha, Trnava 2007, 63; 124 – 132.

<sup>51</sup> Fabiano Antoniani, 40 ročný Talian, požiadal o asistovanú samovraždu pre ťažké následky dopravnej nehody (sleposť a ochrnutie všetkých štyroch končatín). Por. G. ROSSI, „Caro Fabo, ore sei tornato libero“, In: *Corriere della Sera*, 11 marzo 2017, 27.

<sup>52</sup> PÁPEŽ FRANTIŠEK, *Misericordiae vultus bula, ktorou sa vyhlasuje mimoriadny Svätý rok milosrdenstva*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 3.

<sup>53</sup> FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*, 37.

<sup>54</sup> PÁPEŽ FRANTIŠEK, *Misericordia et misera apoštolský list*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, 10.

zuje v prvej osobe ako napreduje viera, keď sa vyznáva a podrobuje sa skúške. Rovnako nám ukazuje, že aj hriech môže viesť k pokroku vo viere. Peter spáchal najhorší hriech – zaprel Pána – a jednako ho urobili pápežom. Pre kňaza je dôležité, aby vedel zahrnúť aj vlastné pokusenia a vlastné hriechy do tejto Ježišovej modlitby, aby neochabla naša viera, ale aby dozrievala a raz mohla posilniť vieru tých, ktorí nám boli zverení. Páči sa mi zopakovať, že kňaz alebo biskup, ktorý sa necíti hriešnikom a sa nepovedá, uzatvára sa do seba a nenapreduje vo viere.<sup>55</sup> Kňaz, hriešnik, ktorému sa však odpustilo, má dať pocítiť túto skutočnosť počas každého stretnutia s každým penitentom v spovednici a s každou osobou v akejkoľvek inej situácii.

Je namieste prejavíť vďaku všetkým kňazom za ich pomoc tým, ktorých stretli a ktorým pomohli zmieriť sa s Bohom, s Cirkvou a s inými. Toto je najkrajšie poslanie: sprevádzať návrat Božích dcér a Božích synov do náručia milosrdného Otca, pomôcť im vnímať nežnosť Syna vo sviatostiach Cirkvi a napomáhať ich rastu v škole Ducha Svätého. Ježiš pozýva k radikálnemu obráteniu a jeho Cirkev to často pripomína, osobitne počas každoročného pôstneho obdobia. Nástrojom *par excellence* takého obrátenia a permanentnej formácie je sviatosť zmierenia, ktorá prinavracia a obnovuje život všetkým, ktorí sa priblížia k Ježišovi.

---

<sup>55</sup> PAPA FRANCESCO, „Discorso all'incontro con i parroci della Diocesi di Roma“, In: [w2.vatican.va/content/francesco/it/.../papa-francesco\\_20170302\\_parroci-roma.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/.../papa-francesco_20170302_parroci-roma.html) (Prístup: 11. marec 2017).





# Jeruzalemská Biblia – študijná a meditatívna cesta k plnšiemu poznávaniu zmyslu a cieľa života

Ján Ďurica SJ

## Úvod

Preklad a vydanie Biblie do rodnej reči je vždy kultúrno-duchovným prínosom pre široké vrstvy ľudu. V mnohých kultúrach Biblia patrí do všeobecnej kultúry národa. „Iba jediný veľký spis v našom kultúrnom svete má od vekov univerzálny názov *Knihá knih* – Biblia, čiže Sväté písmo. Kto by bol v stave krátko a výstižne vyjadriť, čím je pre svet a pre nás obsah Starého a Nového zákona v písomnej podobe? Je to jediný spis hodný tohto mena. Biblia hovorí o veciach podstatných pre človeka, pre národy a ľudstvo.“<sup>1</sup> Príprava celej *Jeruzalemskej Biblie* na vydanie v slovenčine trvala celé desaťročia. Počiatkové práce začal „nadaný a nesmierne usilovný Mons. ThDr. Anton Botek“<sup>2</sup>, pápežský prelát a člen Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme, ako exulant z lásky k Božiemu ľudu a k všetkým, ktorí úprimne hľadajú absolútnu pravdu, nachádzajúcu sa v Božom zjavení. Záverečné práce na vydanie boli dokončené na Slovensku. Vzhľadom na jazyk, štýl a celý študijný a kritický aparát sa jej dostalo veľkého uznania. Práve pre tieto jej prednosti začali vznikať preklady do ďalších jazykov.

## Vznik *Jeruzalemskej Biblie*

Podat' čo najvernejší a najzrozumiteľnejší preklad Svätého písma bolo a ostáva túžbou všetkých generácií. Na tomto poli majú mimoriadny podiel pedagógovia a vedeckí pracovníci dominikánskej školy vo svätom meste. „*Jeruzalemská Biblia* je dielom francúzskej Jeruzalemskej biblickej školy École Biblique et Archéolo-

<sup>1</sup> KOREC SJ, kard. Ján Chryzostom: Úvodné slovo. In: *Sväté písmo Jeruzalemská Biblia*. Trnava : Dobrá kniha, 2016, s. 5. ISBN 978-80-8191-011-1

<sup>2</sup> KALATA SJ, Dominik. Slovo na úvod. In: *Múdroslovné knihy Starého zákona s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. V. ISBN 80-7141-527-8

gique Française“<sup>3</sup>, ktorá je najstaršou výskumnou inštitúciou so zameraním na vedecké štúdium biblickej exegézy a archeológie vo Svätej zemi. Založil ju dominikán Marie-Joseph Lagrange OP (1855 – 1938). Jeho cieľom bolo vedecké štúdium Biblie priamo v prostredí a v kultúrnom kontexte, v ktorom bola napísaná. Tento neúnavný vedec bol schopný uchovať Jeruzalemskej škole jej orientáciu i v ťažkých časoch, keď Cirkev na začiatku 20. storočia bojovala s modernitou a jej útokmi na tradíciu a základy viery. Lagrangeovi sa vďaka jeho príkladu, vytrvalosti a integrite osobnosti podarilo udržať v tomto ťažkom období tím vedcov (a takisto aj samotnú školu), ktorý bol vedecky a pedagogicky činný. Z jeho prvých spolupracovníkov sa niekoľkí vedci stali významnými priekopníkmi vo svojich odboroch, napr. v archeológii, dejinách a geografii Palestíny. Pod Lagrangeovým vedením tento tím potom formoval novú generáciu biblických vedcov, a tá sa v povojnových rokoch zúčastňovala na najvýznamnejších archeologických vykopávkach v Palestíne, ako bol napr. objav známych Kumránskych zvitkov od Mŕtveho mora. Táto druhá generácia vedcov a pedagógov Jeruzalemskej biblickej školy v čase, keď katolícka biblistika mohla opäť slobodne kriticky skúmať Bibliu, a k štúdiu ju dokonca povzbudzovali oficiálne pápežské dokumenty, pripravila v spolupráci s dominikánskym vydavateľstvom Les Éditions du Cerf v Paríži vydanie prekladu Biblie do francúzštiny.“<sup>4</sup>

Po defenzíve Biblie voči racionalizmu a iným prúdom vyzývajú pápeži do ofenzívy vo všetkých výskumoch biblickej vedy, a to predovšetkým od povzbudzujúcej encykliky pápeža Pia XII. *Divino afflante Spiritu* po všetky súčasné pápežské dokumenty o Svätom písme. „Myšlienka prekladu sa zrodila ešte počas druhej svetovej vojny. Prišiel s ňou Thomas Chiffot OP, riaditeľ vydavateľstva Cerf. Bol to on, kto presvedčil Rolanda de Vauxa OP, vtedajšieho riaditeľa Jeruzalemskej biblickej školy, aby s ním spolupracoval na vydaní Biblie vo francúzštine. Chiffot chcel vydať novú referenčnú francúzsku Bibliu. Uvedomoval si, že vo francúzštine akútne chýba moderný preklad Biblie, ktorý by mohol nahradiť Bibliu Louisa Segonda (1873 – 1910) a Cramponov preklad Biblie (1894 – 1904). Z pohľadu poznatkov, ktoré medzitým nadobudla katolícka biblistika, ale tiež z pohľadu jazyka a literárnej kvality prekladu tieto dostupné vydania zastarali. Chiffot tu prezieravo videl priestor na nový preklad: spájal by nové poznatky z historicko-kritického výskumu, ako aj súdobé literárne očakávania a nároky. Preto do edičnej rady prizval renomovaných spisovateľov, ktorí mali garantovať literárnu kvalitu projektu. V rokoch 1945 – 1955 vychádza nový pre-

<sup>3</sup> Porov. HAJAS, B. R.: Roland Étienne Guérin de Vaux (1903 – 1971) : Jeruzalemská Biblia a kríza dokumentárnej teórie. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 211 – 220.

<sup>4</sup> Porov. HAJAS, B. R.: Prorocké knihy Starého zákona s komentármi Jeruzalemskej Biblie. In: *Viera a život*, roč. XIX, 2009, č. 3, s. 86 – 88.

klad v štyridsiatich troch zväzkoch a napokon v roku 1956 v jednozväzkovom vydaní. Pôvodný názov znel *Svätá Biblia (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem)*, ale pre spojenie s Jeruzalemskou biblickou školou sa čoskoro ujal názov *Jeruzalemská Biblia*. S týmto názvom bolo toto vydanie Biblie preložené do viacerých svetových jazykov.<sup>5</sup>

Z dovedajších povojnových prekladov získala *Jeruzalemská Biblia* najväčší ohlas. Vďaka ohlasu, ktorého sa jej dostalo, nieslo potom jej druhé jednozväzkové vydanie z roku 1973 názov *La Bible de Jérusalem*, teda názov, pod ktorým sa stala známou.

Na preklade sa zúčastnilo tridsaťtri exegetov, s ktorými spolupracovalo niekoľko univerzitných profesorov a spisovateľov, čím sa malo zabezpečiť, aby bol text i jazykovo na úrovni, s jasným a čitateľným štýlom. Preklad prvého jednozväzkového vydania sa opieral o pôvodné, originálne texty v hebrejčine, gréčtine, aramejčine atď. Zámer bol taký, aby sa prostredníctvom textovej kritiky vytvoril čo najpôvodnejší text prekladu. V druhom vydaní v jednom zväzku už projekt znížil tieto ambiciózne nároky a viac je v popredí záujem držať sa hebrejského masoretského textu a objasniť jeho zmysel, teda bez častej korekcie pomocou ostatných antických textov Biblie.

Ďalšou charakteristickou črtou sú bohaté poznámky a úvody k jednotlivým knihám Biblie. Vydanie vo zväzkoch navyše obsahovalo často veľmi podrobný aparát textovej kritiky. Poznámky, úvody a kritický aparát sprostredkúvali týmto spôsobom výsledky kritického štúdia celej EBAF, a preto to bol na svoje časy inovátorský, až revolučný počin. Pre jednozväzkové vydanie bol poznámkový aparát až príliš podrobný, a tak bol počas prípravy vydania trochu odľahčený, zároveň však doň boli zakomponované kľúčové odkazy a marginálie. Týmto spôsobom sa stala *Jeruzalemská Biblia* jedinečným a cenným nástrojom, pomáhajúcim odhaľovať zmysel Svätého písma. V tomto projekte sa vyznačil ako vynikajúci organizátor Roland de Vaux, ktorý bol okrem toho ešte naplno vtiahnutý do ďalšieho významného projektu, ktorým boli vykopávky v lokalite Chirbet Kumrán a publikovanie Kumránskych zvitkov.<sup>6</sup> Toto ho urobilo známym na celom svete a v povedomí vedeckej i laickej verejnosti sa zapísal viac ako archeológ než hlavný editor *Jeruzalemskej Biblie* či riaditeľ EBAF.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Porov. HAJAS, B. R.: Prorocké knihy Starého zákona s komentármi Jeruzalemskej Biblie. In: *Viera a život*, roč. XIX, 2009, č. 3, s. 86 – 88.

<sup>6</sup> Príbeh nájdenia zvitkov a otázku úlohy, ktorú v celom výskume zohral R. de Vaux, možno nájsť napr. v prehľadnej publikácii VANDERKAM, J. C.: *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids : Eerdmans, 1994, s. 2 – 12. Pre slovenského čitateľa túto otázku podrobne prezentuje kniha TRSTENSKÝ, F.: *Kumrán a jeho zvitky*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2009, s. 24 – 42.

<sup>7</sup> Celkový prehľad archeologických aktivít R. de Vauxa, ktorý poukazuje na rozsah a záber jeho činnosti v tejto oblasti, porov. BENOIT, P.: *Activités archéologiques de l'École Biblique et Archéologique Fra-*

## Študijný aparát v *Jeruzalemskej Biblii*

V tomto Botekovom preklade je pripojený poznámkový aparát *Jeruzalemskej Biblie* z roku 1973. Predstavuje najrozsiahlejší poznámkový aparát k celému Svätému písmu v slovenskom jazyku. V skutočnosti predstavuje takmer jednu tretinu samotného diela.<sup>8</sup> Požiadavkou Cirkvi je, aby veriaci čítali Sväté písmo s poznámkami, pretože vznikalo v inej kultúre, vrátane špecifických spôsobov, ktoré má orientálny človek.

Poznámok je viacero typov. Predovšetkým marginálie a niektoré poznámky ponúkajú rozsiahlu konkordanciu textov, usporiadaných nielen podľa výskytu slov, ale aj podľa tém. Čitateľ si môže ľahko vyhľadať podobné state, čím sa umožňuje prvý dotyk s intertextuálnou analýzou biblického textu. Ďalší dôležitý rozmer poznámkového aparátu je používanie hebrejských a gréckych slov v prepise. Prepis hebrejských slov navrhol P. Jaroslav Rindoš a podľa prepisu a priložených tabuliek je možné vidieť, ako vyzeral hebrejský originál. Takýto prepis umožňuje čitateľovi zachytiť niektoré slovné hry, ktoré možno vidieť len v pôvodných jazykoch. Ďalej poznámkový aparát prináša iné varianty, ktoré sa vyskytujú v gréckych alebo iných manuskriptoch, a tak uvádza čitateľa do základov textovej kritiky. V mnohých prípadoch nebolo možné hebrejský alebo grécky výraz v texte preložiť do slovenčiny doslovne. V takýchto prípadoch poznámky uvádzajú doslovný preklad a niekedy ho aj vysvetľujú.<sup>9</sup>

Poznámky tiež vysvetľujú problematické miesta, ako napr. v Gn 29, 31 je výraz „nemilovaná“ vysvetlený z pohľadu mnohoženstva ako menej priaznivý stav niektoej z manželiek. Ďalej sa v poznámkach nachádzajú vysvetľovania tradícií a zvyklostí samozrejmych pre vtedajší svet, ktoré sú modernému čitateľovi už nezrozumiteľné. Poznámky sa nezastavia len pri lingvistických a sociologických problémoch, ale najmä v novozákonnej časti sú podané často aj teologické riešenia otázok, ktoré si čitateľ môže pri čítaní tejto state klásť. Nevyhýbajú sa ani páľčivým otázkam, ako je Pavlov príkaz pre ženy nosiť závoj (1 Kor 11) alebo Boží príkaz vyhubiť národy na ostrie meča.

Sväté písmo je napísané Božie slovo, ktoré je pravidlom života, preto má byť akoby dušou najmä teologických štúdií a správneho rozoznávania a formovania života. Istým spôsobom na to poukazujú aj historické etapy vzniku Biblie a zapísanie ústneho podávania tradícií a jeho skúmania. Poznámky sú písané v štýle

---

nçaise a Jérusalem depuis 1890. In: *RB*, 94, 1987, s. 410 – 415.

<sup>8</sup> Porov. DUBOVSKÝ, P.: Poznámkový aparát *Jeruzalemskej Biblie*. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 161 – 162.

<sup>9</sup> Porov. DUBOVSKÝ, P.: Poznámkový aparát *Jeruzalemskej Biblie*. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 161 – 162.

exegézy čias, v ktorých bola dominantným prúdom historicko-kritická metóda.<sup>10</sup> Táto metóda rozlišovala štyri pramene Pentateuchu, z ktorých bol skomponovaný Pentateuch; v textových poznámkach nájdeme referencie na jahvistický, elohistický, knážsky a deuteronomický prameň.<sup>11</sup> Podobne sa nachádzajú v textových poznámkach termíny ako glosa, neskorší dodatok a pod. Poznámky tým poukazujú na vývojové štádiá formovania Svätého písma, ktoré podľa tejto interpretačnej školy nevzniklo naraz, ale počas viacerých období.<sup>12</sup>

Dôležitou časťou tohto prekladu sú aj úvody do jednotlivých kníh. V tejto časti sa predovšetkým nachádzajú nové úvody do jednotlivých kníh, ktoré sú omnoho rozsiahlejšie a podrobnejšie ako úvody vo vydaní z roku 1995. Čitateľ sa dozvie základné informácie o knihe, jej autorovi, čase pôsobenia a zloženia, ako aj hrubé charakteristiky obdobia a problémov, ktoré sú zachytené v danej knihe. Okrem úvodov sú v tejto časti rozobrané niektoré dôležité témy, ako monoteizmus, fenomén prorocstva, synoptická otázka a pod. Takto sa čitateľovi dostáva do rúk nová séria úvodov do Svätého písma, ktorá môže predstavovať nový krok v používaní Svätého písma.

Poznámkový aparát predstavuje dôležitý moment v dejinách katolíckej exegezy. Po náročných momentoch na začiatku storočia, keď mnohí exegeti stratili možnosť vyučovať, sa po Druhom vatikánskom koncile dostáva do popredia aj v katolíckych kruhoch historicko-kritická metóda. Uplatnenie tohto prístupu a jeho aplikácia si našla cestu aj medzi širokú verejnosť. Pomocou *Jeruzalemskej Biblie* sa nový prístup a výklad Svätého písma stáva dostupným každému čitateľovi. Keďže na Slovensku počas komunizmu neexistovali kritické vydania a preklady Svätého písma, tento poznámkový aparát vyplní túto historickú medzeru.

Prostredníctvom toho poznámkového aparátu sa čitateľ môže dostať do sveta pokoncilovej exegezy. A pretože tento poznámkový aparát bol výsledkom dlhoročnej práce celého tímu ľudí, má aj nadčasovú hodnotu a bude natrvalo predstavovať jeden z najdôležitejších poznámkových aparátov pre celé Sväté písmo.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Základným dielom pre túto analýzu je WELLHAUSEN, J.: *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin : Druck und Verlag von G. Reimer, 1883. Porov. Die Komposition des Hexateuchs. In: *JDTh*, 21, 1876, s. 392 – 450. J. </author></authors></contributors><titles><title>Die Composition des Hexateuchs</title><secondary-title>JDTh</secondary-title></titles><periodical><full-title>JDTh</full-title></periodical><pages>392-450, 531-602</pages><volume>21</volume><dates><year>1876</year></dates><urls></urls></record></Cite></EndNote>

<sup>11</sup> Porov. RINDOŠ, J.: *Exegetický kľúč k Pentateuchu*. Bratislava : TF TU, 2000, s. 5 – 60.

<sup>12</sup> Porov. DUBOVSKÝ, P.: Poznámkový aparát Jeruzalemskej Biblie. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 162.

<sup>13</sup> Porov. RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dejiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha : Vyšehrad, 2003, s. 8 – 66.

## Priekopnícke dielo *Jeruzalemskej Biblie*

Medzi mimoriadne významných znalcov, milovníkov a šíriteľov Svätého písma patrí aj Anton Botek, publicista, prekladateľ a neúnavný organizátor. Na predstavenie tejto vzácnej osobnosti našich dejín chceme uviesť aspoň niektoré dôležité črty z jeho života práce a zároveň poukázať na význam jeho vzácneho diela pre duchovnú obnovu nášho národa, dôstojné zachovanie výborných tradícií predchádzajúcich pokolení, aby aj súčasné generácie nachádzali v múdrosti a sile Božieho slova istotu v radosť aj v utrpení, v intenzívnej práci aj pri odpočinku, v živote aj v umieraní. So svojimi spolupracovníkmi chcel pripraviť základ rozvoja najmä pre mládež, rodiny a pre všetkých ľudí dobrej vôle.

## Botekov preklad Písma a jeho spôsob práce

Podľa svedectva priateľov a spolupracovníkov Dr. Boteka bolo jeho najväčšou láskou Sväté písmo. Zjavené Božie slovo bolo preňho mysticky prítlačivé.

Biblia, knižnica zhromaždená v jednej knihe, pomáha nájsť pravdu o sebe každému, kto ju úprimne a nástojčivo hľadá. No pretože bola napísaná v orientálnych jazykoch a v odlišnej kultúre, na jej pochopenie sú potrebné preklady a komentáre. V tomto duchu vydal Anton Botek *Posolstvo Ježiša Krista zhrnuté zo štyroch evanjelií do jednej osnovy* podľa schémy Enrica Galbiatiho (Rím 1969), kde po hodnotnom geograficko-historickom úvode, vysvetlení politicko-náboženskej situácie, vysvetlení rozdelenia času u Židov, po predstavení Jeruzalemského chrámu a židovských sviatkov, s návodom, ako čítať túto knihu, možno z roka na rok, z mesiaca na mesiac, zo dňa na deň, pri niektorých najdôležitejších udalostiach z hodiny na hodinu, sledovať a aj nasledovať Ježiša Krista, prisľúbeného Mesiáša.

Podobne to možno povedať o diele *Za svetlom. Dejiny spásy v Starom zákone*, ktoré preložil.<sup>14</sup>Sú tu obsiahnuté najdôležitejšie texty Starého zákona s voľným spracovaním poznámok Enrica Galbiatiho, s priloženými mapkami a farebnými fotografiami Združenia MIMEP (Misit me evangelizare pauperibus). Po obsažnom predhovore „Národy na ceste za svetlom“ vovádza čitateľa do života civilizácií, s ktorými jednotlivé osobnosti dejín spásy prichádzali do kontaktu. Zároveň prejavuje úprimnú vďaku nášmu slovenskému biblistovi Viliamovi Pavlovskému SJ, profesorovi v Biblickom inštitúte v Ríme, za odbornú revíziu knihy. Metodickými usmerneniami z konštitúcie *Dei Verbum* dáva čitateľom informáciu o inšpirácii a kánone kníh Svätého písma, o biblických jazykoch, zvitkoch, papyrusoch

<sup>14</sup> *Za svetlom. Dejiny spásy v Starom zákone*. Prel. Anton Botek. Rím : SÚSCM, 1970.



a kódexoch. Ďalšími usmerneniami vovádza do textu Svätého písma a spája ich s fundovaným obsahom skrátených statí. Schematické mapky veľmi približujú udalosti textu Biblie. Tieto dve diela boli v spolupráci s biskupom Pavlom Hnilicom SJ vydané v päťdesiatistícovom náklade a zo SÚSCM zadarmo posielané slovenským rodinám.

Poeticou meditáciou nad hĺbkou a výškou, šírkou a dĺžkou Božieho slova sú jeho preklady sapienciálnych kníh: *Múdrosť. Múdroslovné knihy Starého zákona* (Rím 1974), stručný prehľad biblickej vedy *O Svätom písme* (Rím 1976) a *Knihá žalmov* (Rím 1978).<sup>15</sup>

Vo svojej prekladateľskej metóde vychádzal A. Botek z pôvodných textov, najmä s prihliadnutím na *Jeruzalemskú Bibliu*, ale aj na preklady v iných svetových jazykoch. Metodický postup svojej práce on sám skromne uvádza v Úvode ku Knihe žalmov:

„Za základ textu žalmov som vzal hebrejskú pôvodinu, ale prihliadal som aj k novším a najlepším prekladom. Potom sa každý žalm prezrel v komisii. Každý žalm sme najprv prečítali a potom slovko za slovom predebatovali s prstom na hebrejskom texte, aby sme sa neodklonili od pôvodného textu. Bola to dlhá, ale osožná práca. Poradcom a revízorom pri preklade bol SSDr. Viliam Pavlovský SJ, profesor v Biblickom inštitúte v Ríme. Dbali sme o to, aby boli žalmy zrozumiteľné a ľahko sa čítali, aby sa hodili aj na recitovanie a spev. Vzdávame hlboké vďaky Duchu Svätému za jeho vedenie a pomoc a prosíme ho, aby urobil knihu obľúbenou modlitebnou knihou slovenského ľudu.“<sup>16</sup>

Sám prekladateľ Mons. Botek svoj spôsob zdôvodňuje takto: „Veľký prekladateľ Svätého písma do latinčiny, sv. Hieronym, píše, ako treba prekladať: ‚Uvedomujem si, že nemôžem prekladať, ak som dobre neporozumel, čo hovorí pôvodina. Potom dávam pozor, aby som neprekladal len slovká, ale zmysel, a vyjadril ho verne v novej reči. Napokon neslobodno zanedbávať ani krásu reči, do ktorej prekladáme.‘ (Pozri Úvod do Knihy Jób, Zbierka listov Ep. 57, Prologus Gal., Ep. 106.)

Keď sa napríklad uvádzajú v pôvodine hebrejské úslovia ‚Boh je kameň‘, ‚Boh je moja skala‘, prekladáme: Boh je moja opora, útočisko, záštita. V žalmoch sa často hovorí o ‚rohu‘ (byvolí, zubrý roh) ako o znaku sily. My prekladáme: sila, moc a pod. Často sa uvádza ‚Božie meno‘ namiesto ‚Boh‘, alebo ‚moja duša‘ namiesto ‚ja‘. Srdce je v hebrejčine sídlom myšlienok, preto niekedy prekladáme ‚mysel‘. Hebrejská zdvorilosť často vyjadruje prvú osobu treťou, napr. nehovorí ‚ja ťa prosím‘, ale ‚tvoj sluha ťa prosí‘, ‚tvoj sluha je utrápený‘ a pod. Mená Izrael, Sion,

<sup>15</sup> Porov. RYDLO, J. M.: *Vydavateľské dielo Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme 1963 – 1988*, s. 82, 96, 142, 159, 188.

<sup>16</sup> *Knihá žalmov*. Prel. Dr. Anton Botek. Rím : SÚSCM, 1978, s. 13 – 14.



Jeruzalem v kresťanskom chápaní často už neznamenajú len historický Izrael, tým menej dnešný Izraelský štát, ale nový Izrael, nový Jeruzalem, t. j. spoločenstvo Božích detí, Cirkev. Preto prekladáme ‚Boží ľud‘ a ‚vyvolený národ‘ a pod.

Starý zákon uvádza meno Boh výrazom *El* alebo pomnožným *Elohim* – Boh, Božstvo, bohovia. Meno pravého Boha Jahve (nesprávne vyslovené Jehova), zjavené Mojžišovi, je meno také sväté, že z veľkej úcty od babylonského zajatia ho Židia nahradzovali výrazom *Adonai* – Pán. Grécky a latinský preklad (Vulgata) uvádzajú namiesto mena *Jahve* – Pán, po grécky *Kyrios*, po latinsky *Dominus*. *Jeruzalemská Biblia* uvádza meno *Jahve* (Ex 3, 15) tak, ako sa nachádza v hebrejskom texte. Keď sa čitateľ k nemu dostane, môže ho vysloviť menom Pán alebo *Adonai*, ako to robia naši starší bratia vo viere.

Keď žalmy hovoria o Bohu, často sa vyjadrujú tými istými výrazmi ako o človeku, teda používajú antropomorfizmy. Boh sa pozerá, nakláňa ucho, vystiera pravicu, obracia k nám svoju tvár a pod. Pokiaľ bolo možné, antropomorfizmom sme sa vyhýbali, najmä tam, kde príliš odporujú nášmu spôsobu myslenia a vyjadrovania sa.

Hebrejská reč je chudobná, najmä na abstraktné výrazy. Preto tým istým slovom vyjadruje najrozmanitejšie situácie, na ktoré máme v slovenčine celý rad osobitných výrazov. Napríklad Božia bázeň znamená prejav synovského vzťahu k Bohu a zahŕňa vieru, nádej, lásku, úctu k Bohu a náboženstvu vôbec. Preto tento pojem prekladáme rozličnými výrazmi, podľa toho, ako to vyžaduje kontext. Viacero významov majú aj výrazy ‚láska a vernosť‘, ‚zákon‘, ‚slovo‘, ‚súd‘, ‚výrok‘ a iné.

Toto musíme mať na pamäti najmä dnes, keď sa stále viac zdôrazňuje čítanie Svätého písma a najmä žalmov v bohoslužbách. Preto sme sa usilovali podať taký preklad, ktorý by bol veriacim zrozumiteľný na prvé čítanie a nemuseli by prihliadať na množstvo poznámok. Teda neprekladali sme len slová, ale držali sme sa zmyslu. Často bolo potrebné preložiť aj úslovia, ktoré boli u Židov bežné, ale nám už nič nehovoria, alebo majú pre nás celkom iný, často aj opačný význam. Keďže sme sa usilovali predkladať správny zmysel žalmov, tu i tam nejaké slovo vypadlo ako nepotrebné. Preto v poznámkach uvádzame odôvodnenie dôležitejších zmien oproti doterajším bežným prekladom.<sup>17</sup>

Kniha *Pre plnší život*, rozjímania na každý deň (Cambridge, Kanada : Dobrá kniha, 1979), je svedectvom, že cez Sväté písmo sa naozaj možno stretnúť so živým Bohom v najrozličnejších situáciách.

Anton Botek bol nadšencom a milovníkom krásy a pravdy Božieho slova. Cielavedome sa vzdelával. Svojou vytrvalosťou a húževnatosťou sa vypracoval

<sup>17</sup> *Kniha žalmov*. Prel. Dr. Anton Botek. Rím : SÚSCM, 1978, s. 11 – 13.

na odborníka v pastoračnom zmysle. Biskup Pavol M. Hnilica SJ o ňom vydáva takéto svedectvo:

„Preklad Biblie je jeho *opus magnum* – veľké dielo. Tejto práci zasvätil posledné roky svojho života. Ako vieme, je to veľmi náročná práca a mnohí ľudia sa jej venovali po celý svoj život. Biblia má svoju mystickú príťažlivosť, ktorú si možno vysvetliť len tak, že je to zjavené Božie slovo. Dr. Botek objavil túto krásu v päťdesiatich rokoch svojho života a potom sa už nevedel od štúdia Biblie odtrhnúť. Bibliu poznal ako málokto, o Biblii prečítal stovky zväzkov kníh aspoň v šiestich rečiach. Aby mohol čo najvernejšie vystihnúť pôvodný zmysel najmä starozákonných kníh Svätého písma, usilovným štúdiom si obnovoval a dopĺňal svoje znalosti hebrejského a gréckeho jazyka. Pritom sa opieral aj o moderné preklady, ako bola napr. francúzska verzia *Jeruzalemskej Biblie* a talianske, nemecké, anglické, maďarské, české i slovenské preklady. Ale musím povedať i to, že nie každý z jeho priateľov mal porozumenie pre jeho úsilie. Dokonca ho prehovárali, aby to nechal odborníkom, pretože on nemá primeranú vedeckú prípravu. A okrem toho vraj na novom slovenskom preklade pracujú slovenskí biblisti doma i v emigrácii. On na to odpovedal, že v angličtine, v nemčine, v taliančine a v iných kultúrnych rečiach jestvuje niekoľko prekladov, ktoré vedľa seba celkom pekne koexistujú a navzájom sa dopĺňajú. Som hrdý, že môžem povedať, že ja a moji spolupracovníci sme ho vždy plne podporovali a povzbudzovali.“<sup>18</sup>

V roku 1955 pri návšteve amerických Slovákov v Ríme (P. Jána Lacha a Mons. M. K. Mlynaroviča) padlo rozhodnutie založiť vydavateľstvo Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme. V edičnom pláne vydavateľstva bolo predovšetkým vydávanie Svätého písma. V roku 1968 vydalo preklad Nového zákona od Štefana Porubčana SJ. Biskup Andrej Grutka v úvode napísal: „S radosťou posielam na cesty, vedúce do našich zbožných rodín, tento Nový zákon, prajúc si a modliac sa, aby priniesol poznanie i zamilovanie umučeného a zmŕtvychvstalého Spasiteľa, a tak spasenie duše národa.“ Preklad Nového zákona vyšiel v štyroch vydaniach, spolu 54 750 výtlačkov. Evanjeliá vyšli v šiestich vydaniach, spolu 34 060 exemplárov. Skutky a listy apoštolov v piatich vydaniach – spolu 21 700 výtlačkov; takmer všetky výtlačky sa dostali do slovenských katolíckych rodín; do ubolenej vlasti mohlo ísť spolu 110 510 týchto biblických, pozdravov.“<sup>19</sup>

Knihy pripravené Dr. Botekom v spolupráci s Mons. Š. Vrabľecom *Posolstvo* a *Za svetlom* boli veľkou pomocou najmä pri práci s mládežou<sup>20</sup> a pri katechéze

<sup>18</sup> HNILICA, P., biskup: *Rozhovory*. Bratislava : Smaragd, 2001, s. 113.

<sup>19</sup> Cit. podľa VRABLEC, Š.: Ruka v ruke s Mons Botekom. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 132.

<sup>20</sup> Porov. KALATA, D.: Slovo na úvod. In: *Múdroslovné knihy Starého zákona s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Ed. J. Ďurica a i. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 5. Porov. KALATA, D.: Botekov preklad

tak doma, ako aj v zahraničí. Tým viac, že počas totality sme mali na Slovensku celé desaťročia len jeden knižne vydaný *Katechizmus* pre všetky ročníky základných. Po roku 1968 zo svojej otčiny veľmi veľa ľudí emigrovalo. Len do Nemecka to bolo desaťtisíc krajanov, ako uvádza biskup Dominik Kaľata SJ. Nemecká konferencia biskupov (DBK) ho poverila, aby sa ich pastoračne ujal, lebo mnohí sa po odchode ocitli v ťažkej existenčnej a duchovnej situácii.<sup>21</sup> Na podnet laikov z radov inteligencie vznikli stretnutia mládeže, motivované duchom Rodiny Š. Tomislava Poglajena alias prof. Kolakoviča (1906 – 1990). Veľkonočné stretnutia mali charakter duchovných cvičení a na to, ako sám uvádza, boli veľmi užitočné práve vydané publikácie A. Boteka.

Anton Botek na sklonku života zveril vydanie celého Svätého písma s komentármi *Jeruzalemskej Biblie* Mons. Pavlovi Hnilicovi SJ. Pracovná skupina, ktorá s Božou pomocou pripravovala na vydanie toto vrcholné celoživotné dielo Mons. ThDr. Antona Boteka, ho tak v študijnej, ako aj v meditatívno-kontemplatívnej forme odovzdala do rúk aj do srdc všetkých, ktorí túžia stretnúť sa s Bohom a nadviazať s ním rozhovor v každej situácii.<sup>22</sup> V Božom slove môže nájsť odpoveď na všetky otázky svojho života každý. Ján Ch. kardinál Korec SJ v jednom zo svojich diel, vo svojej „Knižnici viery“, dôrazne pripomína, že kresťanstvo nás robí ľuďmi.<sup>23</sup>

Svetoznáme dielo dominikánskej školy v Jeruzaleme École Biblique, pripravované celé desaťročia, sprístupnené v slovenčine, sme predstavili vedeckou konferenciou s medzinárodnou účasťou v Bratislave 13. novembra 2009 aj na ďalších konferenciách<sup>24</sup>, tiež v iných publikáciách a časopisoch: *Studia Biblica Slovavaca 2005*, *Kultúra*, *Život – La Vie*, *Katolícke noviny*, *Viera a život*, *Jezuiti dnes*, *Posol* a na prezentáciách aj vo Vatikánskom rádiu i v Rádiu Lumen, v relácii „História a my“ a vo viacerých recenziách.<sup>25</sup>

---

a pastorácia mládeže v emigrácii. In: *Nový preklad Svätého písma*, s. 103.

<sup>21</sup> Porov. Tamtiež.

<sup>22</sup> Porov. ĎURICA, J.: Predslov. In: *Pentateuch. Päť Mojžišových kníh s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 6 – 7.

<sup>23</sup> Porov. CHELEMENDIK, S. – KOREC, J. Ch.: *Kresťanstvo nás robí ľuďmi*. Bratislava : Lúč, 2005.

<sup>24</sup> Porov. ĎURICA, J.: Životný profil Antona Boteka. In: *Slovenská, latinská a cirkevnoslovenská náboženská tvorba 15. – 19. storočia*. Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 2002, s. 244 – 247.

<sup>25</sup> Porov. ĎURICA, J.: Predslov. In: *Pentateuch. Päť Mojžišových kníh s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004; ĎURICA, J.: Botekov preklad Písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie. In: *Studia Biblica Slovaca 2005*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2005, s. 89 – 93; ĎURICA, J.: Nové vydanie celého Svätého písma. In: *Život – La Vie*, roč. 56, 2009, č. 2, s. 16 – 17; *Kultúra*, roč. 12, 2009, č. 11, s. 9; *Posol*, 2012, č. 7 – 8, s. 12 – 13.

## Biblia otvára cestu k novým dimenziám života

Sväté písmo ako napísané Božie slovo otvára nové dimenzie, ďaleko presahujúce pozemský život. „Hlásaním Božieho slova sa uskutočňuje dvojitý pohyb: pohyb Božieho sebadarovania zhora nadol a pohyb chvály a poklony zdola nahor. Tento pohyb sa odohráva aj v liturgii. Je tu prítomné spásne prichádzanie Boha v Duchu Svätom (zostupný, katabázický aspekt) a zároveň oslávenie Boha Otca, odovzdanie sa človeka Bohu v Ježišovi Kristovi (vzostupný, anabázický aspekt).“<sup>26</sup> Túto skúsenosť môžu získať aj tí, ktorí sa vzdialili od cirkevného života a žijú v zložitých životných situáciách, ako katolíci, ktorí sú rozvedení alebo aj znova civilne zosobášení. Život so Svätým písmom im pomáha povstať a znovu objaviť silu Božej milosti v ich živote.<sup>27</sup> „Stretnutie evanjelia s kultúrou sa vždy uskutočňuje v srdci človeka. Hoci sa to cez storočia zdalo nemožné a nereálne v rodiacom sa novom obraze sveta.“<sup>28</sup>

Preklad Biblie do jazyka ľudu dvíha kultúrnu úroveň ľudí, ktorí aj vďaka zrozumiteľnosti textu nielen správne rozumejú, ale po porozumení ho vedia aplikovať do života. „Pre opis dejín kultúrneho jazyka, najmä v kresťanských krajinách, má dôležitý význam preklad Biblie, historický a kultúrny kontext jeho vzniku a (dobový) jazykový kontext jeho realizácie. Preložený text Svätého písma totiž spätne pôsobí na používateľov jazyka, predstavuje vlastne istú jazykovú normu, ktorej sa pridržiavajú šíritelia Božieho slova a ovplyvňujú tak proces vývoja jazykovej normy či kodifikácie zaužívanej jazykovej normy. ... Preklad Kamaldulskej Biblie adresovaný kňazom má aj vysokú jazykovú hodnotu, aby ho sprostredkovali kvalitne laikom, lebo je dokumentom schopnosti slovenčiny aj v predkodifikačnom období poslúžiť v takej náročnej jazykovej funkcii, ako bol preklad biblického textu. Prekladateľské dielo Antona Boteka je rovnako zamerané na skvalitnenie kultúry a duchovného života laikov. Svedčí o tom aj jeho žurnalistická činnosť v Katolíckych novinách.“<sup>29</sup>

O prepojení jednotlivých generácií biblistov hovorí riaditeľ Ústavu biblických štúdií Teologickej fakulty TU Jozef Tiňo: „K prezentácii najnovších príspevkov slovenskej biblistiky musím pripomenúť, že stoja na dobrom základe, ktorý bu-

<sup>26</sup> KARLA, V.: Božie slovo a Eucharistia. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 183.

<sup>27</sup> Porov. CSONTOS, L.: Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. In: *Slovo nádeje*. Ed. L. Csontos. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 172 – 176.

<sup>28</sup> KULISZ, J.: Oblicza współczesnej niewiary. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 151.

<sup>29</sup> KRASNOVSKÁ, E.: Z histórie Biblie na Slovensku a o jej vplyve na slovenskú kultúru. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 203 – 209.

dovala staršia generácia odborníkov. Prvotiny úrody na poli biblického štúdia, ktorú dnes zberáme, totiž vyrástli zo semienka pedagogickej činnosti tých, ktorí na Slovensku zasievali vo svojich poslucháčoch lásku k Svätému písmu. Zo známejších pedagógov spomeniem len Jozefa Búdu, Štefana Janegu, Alojza Martinca, Emila Krapku a z o niečo mladšej generácie Antona Tyrola, Jozefa Kyselicu, Jozefa Leščinského či Jána Ďuricu. Ťažko si predstaviť zápal súčasných biblistov pre svoju prácu a ich výsledky bez continuity s týmito osobnosťami.<sup>30</sup> – Treba spomenúť aj prácu biblistu Štefana Porubčana SJ na Univerzite v Innsbrucku a jeho preklad Nového zákona<sup>31</sup> s predslovom Andreja G. Grutku, biskupa v Gary v USA. – „Okrem prezentácie celého, dovtedy nepoznaného prekladu Svätého písma od Antona Boteka, vyrastal z potreby ponúknuť slovenskému čitateľovi odborne komentovaný biblický text s poznámkami *Jeruzalemskej Biblie*. Už vtedy existujúce poznámky k biblickým textom od otca Heribana, ako i jeho úvody k jednotlivým biblickým knihám zapálili v mnohých iskru túžby po hlbšom poznaní a generovali náročné otázky, ktorých odpovede ešte neboli všetky obsiahnuté v Heribanových vysvetlivkách. Z tohto hľadiska sa dá Botekov preklad s komentármi *Jeruzalemskej Biblie* chápať ako ďalšie vyplňanie medzery spôsobenej absenciou podrobnejšieho odborného komentára.“<sup>32</sup>

„Popri preklade Svätého písma s úvodnými poznámkami prof. Jozefa Heribana SDB, ktorý vydal Spolok sv. Vojtecha v Trnave, a ekumenickom preklade vychádza ďalší preklad Svätého písma so vzácnym komentárom *Jeruzalemskej Biblie* ThDr. Antona Boteka. Veríme, že aj toto dielo podnieti našich študentov a všetkých veriacich k ešte intenzívnejšiemu štúdiu Svätého písma a bude dobrým prameňom aj pre ostatných, ktorí hľadajú svetlo a posilnenie v Božom slove.“<sup>33</sup> Do reálneho pohľadu nás vovádza výskum o čítaní Svätého písma.

<sup>30</sup> Pripomíname niektoré výstupy slovenských biblistov pôsobiach na TF TU: TIŇO, J.: *Deväť egyptských rán*. Trnava : Dobrá kniha, 2012; TIŇO, J.: *JHVH pripravuje vyslobodenie svojho ľudu*. Trnava : Dobrá kniha, 2012; TIŇO, J.: *Zrušenie a obnovenie Zmluvy podľa Ex 3 – 34*. Trnava : Dobrá kniha, 2013; HIDVÉGHYOVÁ, L.: Vládnutie ako vzájomné dopĺňanie sa v opise stvorenia. In: *Prekonávanie zneužívania moci v Cirkvi a v spoločnosti*. Ed. G. Braunsteiner. Trnava : Dobrá kniha, 2012, s. 83 – 106.

<sup>31</sup> *Nový zákon*. Podľa grécko-semitskej pôvodiny spracoval Štefan Porubčan SJ. Zredigoval kňaz Michal Bystrík. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1968.

<sup>32</sup> TIŇO, J.: Projekt Komentáre ku Svätému písmu. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 221.

<sup>33</sup> BUJKO, P.: Predhovor. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 7.

## Analyza religiozity katolíkov na Slovensku v otázke čítania Biblie

V roku 2007 uskutočnila Katedra sociológie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave v spolupráci s Teologickou fakultou Trnavskej univerzity sociologický výskum súčasnej religiozity katolíkov na Slovensku vo všetkých jej hlavných parametroch.<sup>34</sup>

Otázka, či čítajú Bibliu pravidelne alebo nepravidelne, sa ukázala, že len malý podiel katolíckych respondentov (4,3 %) číta Bibliu pravidelne. Nepravidelne ju číta 35,8 % a 60 % ju nečíta vôbec. Starší respondenti čítajú Bibliu viac v porovnaní s mladšími. Čítanie Biblie má tiež pozitívny vplyv na stabilitu katolíckej rodiny.<sup>35</sup>

Čítanie Biblie ovplyvnilo aj dimenziu náboženských poznatkov. Respondenti boli zaradení do troch kategórií – silné, stredné, slabé vedomosti. Silné vedomosti majú respondenti, ktorí pravidelne čítajú Bibliu (89,3 %). Z tých, čo pravidelne čítajú Bibliu, je len 5,4 % so strednými a slabými vedomosťami.<sup>36</sup>

Zaujímavá je aj otázka čítania Svätého písma v detstve. U respondentov, ktorým v detstve čítali Bibliu alebo im ju dali čítať, sa prejavuje vyššia religiozita podľa všetkých ukazovateľov súčasnej náboženskej praxe. Rozhodne je u nich vyššia frekvencia účasti na svätej omši, frekvencia pristupovania k svätému prijímaniu a k svätej spovedi a celkom logicky v čítaní Svätého písma v súčasnosti. „Východiskom pre kvalitu života je spoznávanie samého seba, vidieť svoju hodnotu a na základe toho nájsť aj svoj osobný cieľ.“<sup>37</sup>

Práve preto je Biblia – ktorá nás učí aj „ceste krásy“ (*via pulchritudinis*), aby sme spoznali a dosiahli Boha (porov. Ž 47, 7) – nevyhnutná nielen pre veriaceho, ale pre nás všetkých, aby sme odhalili autentický význam rôznych kultúrnych prejavov, a predovšetkým, aby sme opäť našli svoju dejinnú, občiansku, ľudskú a duchovnú identitu. V nej je koreň našej veľkosti a prostredníctvom nej sa môžeme bez akýchkoľvek komplexov menejcennosti pred inými civilizáciami a kul-

<sup>34</sup> MATULNÍK, J. a i.: *Analyza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2008, 343 s. Podrobnejšie k stavu teológie na Slovensku porov. LICHNER, M.: La situation de la théologie en Slovaquie. In: *Theologie im Osten Europas seit 1989*. Berlin : Lit, 2009.

<sup>35</sup> Porov. CSONTOS, L.: Opportunities and Dangers for the Present Christian Family in Slovakia. In: *Studia Bobolanum*, 2012, 4, s. 132 – 136; CSONTOS, L.: Manželstvo a rodina dnes. In: *Viera a život*, 2009, č. 3, s. 4 – 7; ŽUFFA, J.: Religiosity and Pastoral Theology. In: *Studia Aloisiana*, roč. 4, 2013, č. 3, s. 57 – 68.

<sup>36</sup> Porov. MATULNÍK, J., a i.: *Analyza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*, s. 31 – 36.

<sup>37</sup> ŠMIDOVÁ, M.: Sociálne a psychické zlyhania mladých ľudí so zdravotným postihnutím. In: FULA, M. – MARTINEK, M. – BIENKOWSKA, I. (ed.): *Sociálně-výchovné kontexty práce s ohroženou mládeží*. Praha : Jabok – VOŠ, 2012.



túrami pochváliť vznešeným dedičstvom. Bibliu by teda mali všetci poznávať a študovať v tomto mimoriadnom profile krásy a ľudskej i kultúrnej plodnosti.<sup>38</sup>

## **Evanjelizácia na prehĺbenie kerygmy pomocou aparátu *Jeruzalemskej Biblie***

Každý človek si má uvedomiť ohraničenosť svojho života; je to len niekoľko desaťročí, azda najčastejšie okolo sedem alebo silnejší osem. Dobre to oznamuje Ž 90, 10: „Sotva sedemdesiat rokov je dĺžka nášho života a pre mocnejších osemdesiat, no zväčša sú trápením a námahou, rýchlo sa pominú a my odlietame.“<sup>39</sup> (Porov. Gn 6, 3n; Prís 10, 27; Sir 18, 8-9; Kaz 12, 1-7). Preto Pápež František zdôrazňuje s celou synodou: „Súčasťou Pánovho misijného príkazu je výzva šíriť vieru – ‚naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal‘ (Mt 28, 20). Z toho jasne vyplýva, že prvé ohlasovanie musí ľudí pohnúť, aby sa vydali kráčať po ceste formácie a dozrievania. Evanjelizácia umožňuje rast. To znamená rozhodnúť sa brať veľmi vážne každú osobu a takisto plán, ktorý s ňou má Boh. Každé ľudské bytie stále viac potrebuje Krista. Evanjelizácia by nemala pripustiť, aby sa niekto uspokojil s málom, ale aby každý mohol úprimne povedať: ‚Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus‘ (Gal 2, 20). To je cesta k vrcholnému ľudskému životu a k dokonalosti. Nebolo by správne túto výzvu na rast primárne interpretovať iba ako doktrínálnu formáciu. Ide tu skôr o zachovávanie toho, čo nám Pán prikázal, a to v zmysle odpovede na jeho lásku, v ktorej sa spolu so všetkými čnosťami odráža nové prikázanie, prvotné a najdôležitejšie – to, ktoré nás najlepšie identifikuje ako učeníkov: ‚Toto je moje prikázanie: Aby ste sa milovali navzájom, ako som ja miloval vás‘ (Jn 15, 12). Je zrejmé, že keď sa autori Nového zákona usilujú kresťanské morálne posolstvo syntetizovať do toho, čo je najdôležitejšie, predstavujú nám nevyhnutnú potrebu lásky k blížnemu: ‚Kto miluje blížneho, vyplnil Zákon... naplnením Zákona je láska‘ (Rim 13, 8.10). ‚Ak však uskutočňujete kráľovský zákon podľa Písma: ‚Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého!‘, dobre robíte‘ (Jak 2, 8). ‚Veď celý zákon sa spĺňa v jedinom slove, v tomto: ‚Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého!‘ (Gal 5, 14). Pavol svojim spoločenstvám predkladal cestu napredovania v láske: ‚A Pán nech zveľadí a rozhojní vašu lásku navzájom i voči všetkým tak, ako ju my máme voči vám‘ (1 Sol 3, 12). Na druhej strane ‚toto úsilie rásť a hľadať odpovede vždy predchádza dar,‘ zdôrazňuje pápež ako najvyšší predstaviteľ Magistéria. Totiž ešte pred ňou stojí iná

<sup>38</sup> Porov. *Posolstvo Božiemu ľudu zo Synody biskupov o Božom slove 24. otóbra 2008*, 15.

<sup>39</sup> *Jeruzalemská Biblia*. Trnava : Dobrá kniha, 2012 – 2014.



Pánova výzva: ‚krstite ich v mene...‘ (Mt 28, 19). Otcov nezištný dar, ktorý nás robí jeho synmi a dcérami, a iniciatíva daru jeho milosti (porov. Ef 2, 8-9; 1 Kor 4, 7) spoločne umožňujú naše neustále posväcovanie, ktoré je milé Bohu a koná sa na jeho chválu. Ide o to, aby sa človek dal premeniť v Kristovi a postupne začal žiť ‚podľa Ducha‘ (Rim 8, 5).<sup>40</sup> V uskutočňovaní takéhoto programu veľmi napomáha skrutácia, skúmanie Písma podľa marginálnych odkazov *Jeruzalemskej Biblie*, teda formácia z toho prvého a najzákladnejšieho prameňa.

## Kerygmatická a mystagogická katechéza

Zdá sa, že veľká časť kresťanskej populácie nedostatočne rozvíja mimoriadne veľký dar viery, nádeje a lásky, darovaný v krste. Preto v starostlivosti o záchranu človeka treba rozvíjať katechézu rodín nielen u detí, ale aj u dospelých.<sup>41</sup> Teda nabádať veriacich, aby od plytkého chápania sviatostnej pastorácie prešli k hlbokému prijímaniu a prežívaniu evanjelizačno-misijnej pastorácie. Pápež preto zvolal synodu, aby inšpirovaná a vedená Duchom Svätým hľadala a predložila určité riešenie. Prejav František zhrnul v exhortácii v *Evangelii gaudium*. Teraz ich treba špecificky podľa svetadielov, krajín, rodov a rodín uvádzať do života.

„Výchova a katechéza stoja v službe tohto rastu. Máme už k dispozícii rozličné texty Magistéria a pomôcky pre katechézu vypracované Svätou stolicou a viacerými biskupmi. Spomeniem apoštolskú exhortáciu *Catechesi tradendae* (1979), *Všeobecné direktórium pre katechézu* (1997) a ďalšie dokumenty. Chcel by som sa pristiaviť len pri niektorých úvahách, ktoré pokladám za vhodné pripomenúť. Znovu sme objavili, že aj v katechéze má základnú úlohu prvé ohlásenie, čiže „kerygma“, ktorá musí stáť v centre evanjelizačného úsilia a každého úsilia o duchovnú obnovu. Kerygma je Trojičná. Oheň Ducha Svätého sa daruje v podobe jazykov a vďaka nemu veríme v Krista, ktorý nám svojou smrťou i zmŕtvychvstaním odhaľuje a sprostredkúva nekonečné Otcovo milosrdenstvo. Na pery katechéty sa neustále vracia toto prvé ohlasovanie: ‚Ježiš Kristus ťa miluje, obetoval svoj život, aby ťa zachránil, a teraz žije po tvojom boku každý deň, aby ťa osvietil, posilnil a oslobodil. Je prvým v kvalitatívnom zmysle, pretože je hlavným ohlasovaním, teda tým, ktoré treba vždy znovu rozličnými spôsobmi počúvať a stále nanovo ohlasovať počas katechézy, rozličnými formami, vo všetkých etapách a vo všetkých situáciách.‘<sup>42</sup> Preto aj ‚kňaz, podobne ako Cirkev, evanjelizuje, a aby

<sup>40</sup> *Evangelii gaudium*, 161 – 163.

<sup>41</sup> Pozri *Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života*. Trnava : SSV 1993.

<sup>42</sup> *Evangelii gaudium*, 163 – 164.

mohol evanjelizovať, musí si čoraz väčšmi uvedomovať, že aj on potrebuje byť ustavične evanjelizovaný<sup>43</sup>.

## Zameranie na Božie slovo

Systematické a pravidelné rozvíjanie duchovného rastu a dozrievania až do smrti napomáha nedel'ná účasť na svätej omši a homília živená Božím slovom. „Na ňom je založená celá evanjelizácia: počúva ho, medituje o ňom, žije ho, oslavuje ho a vydáva o ňom svedectvo. Sväté písmo je prameňom evanjelizácie. Treba sa preto neustále formovať v počúvaní Slova. Cirkev neevanjelizuje, ak sa neustále nenecháva evanjelizovať. Je nevyhnutné, aby sa Božie slovo stávalo čoraz viac srdcom všetkých cirkevných aktivít.“<sup>44</sup> Počúvané a slávené Božie slovo, predovšetkým v rámci Eucharistie, živí a vnútorne posilňuje kresťanov; robí ich schopnými vydávať v každodennom živote autentické evanjeliové svedectvo. Ohlásené Slovo, živé a účinné, pripravuje na prijatie sviatosti a práve vo sviatosti toto Slovo dosahuje svoju maximálnu účinnosť.<sup>45</sup> Štúdium Svätého písma musí byť otvorené pre všetkých veriacich. Je dôležité, aby zjavené Slovo radikálnym spôsobom zúrodnilo katechézu i všetky úsilia zamerané na odovzdávanie viery.<sup>46</sup> Evanjelizácia si vyžaduje dobrú znalosť Božieho slova, a preto je potrebné, aby diecézy, farnosti a katolícke združenia neprestajne ponúkali solídne možnosti štúdia Biblie a tiež podporovali jej osobné i spoločné čítanie spojené s modlitbou.<sup>47</sup> Nehľadáme tápajúc v tme, ani nemusíme čakať na to, aby sa Boh na nás obrátil so svojím slovom, pretože: „Boh už prehovoril, nie je viac neznámy, ale zjavil sa.“<sup>48</sup> Prijmime tento vznešený poklad zjaveného Slova.

## Záver

Anton Botek z praktickej nevyhnutnosti pripravil preklad Písma do slovenčiny porovnávacou metódou. Spojením s dlhoročnou vedecko-výskumnou prácou Jeruzalemskej školy máme v slovenčine *Jeruzalemskú Bibliu*, podobne ako majú

<sup>43</sup> JÁN PAVOL II.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis*, 26. Trnava : SSV, 1994.

<sup>44</sup> BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini*, 1.

<sup>45</sup> FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, 174.

<sup>46</sup> Porov.: Druhý vatikánsky koncil: *Dei Verbum*, 21 – 22.

<sup>47</sup> BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini*, 86 – 87.

<sup>48</sup> BENEDIKT XVI.: Meditácia počas XIII. generálneho zasadnutia Synody biskupov (8.10.2012): ASS 104 (2012), 896.

iné národy: *La Biblia di Geruzaleme* (1974), *New Jerusalem Bible* (1990), *Jeruzalemmer Bibel*, *Biblia Jerozolimska* (2006) Jeruzalémská Bible (2009)<sup>49</sup> a ďalšie. Pripravené časti boli prijaté s radosťou na široké použitie pri katechéze detí, mládeže i dospelých, v škole, v krúžkoch, na stretnutiach, na duchovných cvičeniach a rozličných iných podujatiach. Teraz je už kompletná. Preklad Mons. Boteka, ktorý mu venoval veľkú časť svojho života a síl, je určený tak na študijné účely pri intelektuálnom vzdelávaní, ako aj na duchovno-kontemplatívnu formáciu. Anton Botek bol presvedčený, že Slováci doma i v cudzine nový preklad Písma potrebujú. Jeho preklad so vzácnym pracovným aparátom *Jeruzalemskej Biblie* môže účinne poslúžiť všetkým, ktorí hľadajú Pravdu a chcú prenikať do srdca Božieho slova.

Pri svojom jubileu biskup Peter Dubovský SJ venoval pápežovi Benediktovi XVI. počas audiencie 24. mája 2006 na Námestí sv. Petra dovedy pripravený *Pentateuch – Päť Mojžišových kníh* (Dobrá kniha, 2004), *Historické knihy s komentármi Jeruzalemskej Biblie* (Dobrá kniha, 2005) a *Komentáre a marginálie k Múdrosovným knihám* (Dobrá kniha, 2006). Veľmi milým prekvapením bol pre nás list zo Štátneho sekretariátu vo Vatikáne z 2. júna 2006, adresovaný Mons. Petrovi Dubovskému, titulárnemu biskupovi karkabienskemu: *Zástupca Kristov zvlášť spomína na dôstojného pána Antona Boteka, ktorý ako opravdivý nasledovník svätých Cyrila a Metoda, zotrúvajúc tu v meste Ríme v exile, nešetril svojimi silami, aby slovenskému ľudu pripravil solídny duchovný pokrm, totiž slovo Pánovo, ktoré trvá naveky (porov. 1 Pt 1, 25)*.<sup>50</sup> S apoštolským požehnaním.

Nesmierne sme vďační za apoštolské požehnanie a také veľké uznanie dlhoročnej práce Mons. Antona Boteka a jeho spolupracovníkov. Po zredigovaní a vydaní piatich zväzkov Písma v roku 2008 bolo v Trnave vydané sumárne jednozväzkové vreckové vydanie: *Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie* (Dobrá kniha, 2012). Druhé vydanie s väčšími písmenami, opravené a prepracované, vyšlo so skráteným názvom *Sväté písmo Jeruzalemská Biblia* v roku 2013 a tretie vydanie v roku 2014. Ďalšie vreckové vydanie bolo v roku 2015 a znovu s väčšími písmenami v tom istom roku. Šieste vydanie 2016 bolo vydané v strednom formáte medzi vreckovým vydaním a veľkým vydaním

<sup>49</sup> *Jeruzalémská Bible*. Českú verziu pripravila skupina prekladateľov pod patronátom Československej provincie Řádu bratří kazatelů. Pracovné vydanie. Kontrolu prekladu podľa originálov v spolupráci s Jeruzalemskou školou viedol provinciál P. Dominik Duka OP, od roku 1992 do 2008 bola vydaná v XVII. zväzkoch.

<sup>50</sup> *Christi Vicarius praecipue memorat Rev. dum Dominum Antonium Botek, qui, verus imitator sanctorum Cyrilli et Methodii, hac Romana in urbe veluti in exilio morans, non pepercit viribus suis ut Slovacchiaie populo solidum alimentum pararet spiritale, videlicet verbum Domini, quod manet in aeternum* (crf 1 Pe 1, 25). Pozri celý text latinského listu in: *Jezuiti : Pätnásť rokov obnoveného života na Slovensku*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 138.

s väčšími písmenami. Ešte v roku 2016 k Svetovému dňu mládeže v Krakove vydala Dobrá kniha *Nový zákon Jeruzalemskej Biblie*.

Pápež František v Apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* č. 19 zdôrazňuje, že Cirkev evanjelizáciou naplňa Ježišov misijný príkaz: „Choďte teda, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal.“ (Mt 28, 19-20). V týchto veršoch nachádzame opis okamihu, v ktorom vzkriesený Ježiš posielal svojich učeníkov, aby ohlasovali evanjelium v každom čase a na každom mieste, aby sa viera v neho rozšírila do všetkých končín zeme. Výstižne to zvyrazňuje grécky originál: „Choďte teda, zo všetkých národov robte učeníkov a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého... A hľa, ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta.“ (Mt 28, 19-20).

S Duchom Svätým uprostred ľudu vždy stojí aj Mária. Ona zhromažďovala učeníkov, aby ho vzývali (porov. Sk 1, 14), a tak umožnila misijnú explóziu, ku ktorej došlo na Turíce. Ona je Matkou evanjelizujúcej Cirkvi a bez nej nemôžeme naplno pochopiť ducha novej evanjelizácie. Ona je služobnicou Otca, ktorá sa chveje radosťou z jeho chvály. Ako Matka všetkých je znamením nádeje pre národy, ktoré trpia pôrodnými bolesťami, kým nevzklíči spravodlivosť. Je misionárkou, ktorá je nám nablízku, aby nás sprevádzala životom, a svojou materinskou láskou otvára naše srdcia pre vieru. Ako skutočná Matka s nami kráča, s nami bojuje a neprestajne šíri blízkosť Božej lásky. Prostredníctvom rozličných foriem mariánskej zbožnosti, ktoré sa zvyčajne viažu na jej svätyné, má účasť na životoch všetkých národov, ktoré prijali evanjelium, a stáva sa súčasťou ich dejinnej totožnosti. A práve tam, vo svätyniach, možno pozorovať, ako Mária zhromažďuje okolo seba deti, ktoré aj za cenu mnohých obetí prichádzajú ako pútnici, aby sa s ňou stretli, aby na nich mohla pohliadnuť. Tam nachádzajú Božiu silu v kajúcom chápaní Božieho slova a v radostnom prijímaní sviatostí, pre znášanie životných trápení a námah.

Mária kontempleruje Božie tajomstvo vo svete, v dejinách a v bežnom živote každého a všetkých. Je to modliaca sa a pracujúca žena v Nazarete. Je to aj naša starostlivá Pani, ktorá vychádza zo svojej obce, aby sa „ponáhľala“ (Lk 1, 9) pomáhať druhým. Táto dynamika spravodlivosti a nežnosti, kontemplácie a kráčania v ústrety druhým robí z nej cirkevný vzor evanjelizácie. Prosíme ju, nech nám pomáha svojou materinskou modlitbou, aby sa Cirkev stala domovom pre mnohých, matkou pre všetky národy, a aby umožnila zrodenie nového sveta. Sám Vzkriesený – s mocou, ktorá nás naplňa nesmiernou dôverou a tou najpevnejšou nádejou – nám hovorí: „Všetko robím nové“ (Zjv 21, 5)<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Porov.: Apoštolská exhortácia pápeža Františka *Evangelii gaudium* o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete, 286 – 288. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2014.

Táto študijná *Jeruzalemská Biblia* v spojení so všetkými námahami od jej vzniku až dodnes, s celým svojím aparátom, vrátane marginálnych odkazov ku skrutácii a integrálnemu čítaniu zjaveného Slova, chce otvárať cestu Božiemu slovu do srdc všetkých, čo ju budú čítať, kontemponovať a uskutočňovať Ježišov misijný príkaz (M 28, 18-20) v duchu súčasnej novej evanjelizácie – *Evangelii gaudium*, aby všetci poznali, že Boh je dokonalá láska a v tejto svojej láske chce zhromaždiť všetkých ľudí ako jednu rodinu, aby z tejto jeho Lásky žili naveky. Preto potrebujeme nadviazať na vieru a život predchádzajúcich generácií<sup>52</sup> a pokračovať v duchu aggiornamenta vo všetkých otázkach súčasnej doby.

Biblia je akoby dušou posvätnéj teológie a zdravým pokrmom a svätou posilou aj pre službu slova (porov. Dei Verbum 24). Znovu sme objavili, že aj v katechéze má základnú úlohu prvé ohlásenie, čiže „kerygma“, ktorá musí stáť v centre evanjelizačného úsilia. Prvým ohlasovaním každej snahy o duchovnú obnovu je: „Ježiš Kristus ťa miluje, obetoval svoj život, aby ťa zachránil, a teraz žije po tvojom boku každý deň, aby ťa osvietil, posilnil a oslobodil.“ To je hlavným poslanstvom, ktoré treba vždy znovu rozličnými spôsobmi počúvať a stále nanovo rôznymi formami ohlasovať počas katechézy, vo všetkých etapách a vo všetkých situáciách. Preto aj „kňaz podobne ako Cirkev evanjelizuje, a aby mohol evanjelizovať, musí si čoraz väčšími uvedomovať, že aj on potrebuje byť ustavične evanjelizovaný“.

Celá kresťanská formácia je predovšetkým prehĺbením kerygmy, ktorá sa v nej stále viac a lepšie utužuje. Je to ohlasovanie, ktoré zodpovedá túžbe po nekonečne, nachádzajúcej sa v každom ľudskom srdci. Centrálnosť kerygmy si vyžaduje určité vlastnosti ohlasovania, ktoré sú dnes všade potrebné: musí vyjadrovať zachraňujúcu Božiu lásku, ktorá predchádza morálne i náboženské povinnosti.

Ďalšou charakteristikou katechézy, ktorá sa rozvinula v posledných desaťročiach, je mystagogická iniciácia, ktorá v podstate znamená dve veci: nevyhnutnú postupnosť formačnej skúsenosti, na ktorej sa podieľa celé spoločenstvo, a nové zhodnotenie liturgických znakov kresťanskej iniciácie. Oheň Ducha Svätého je darom v podobe jazykov a vďaka nemu veríme v Krista, ktorý nám svojou smrťou i zmŕtvychvstaním odhaľuje a sprostredkúva nekonečné Otcovo milosrdenstvo.

S Duchom Svätým uprostred ľudu vždy stojí aj Mária. Ona zhromažďovala učeníkov, aby ho vzývali (porov. Sk 1, 14), a tak umožnila misijnú explóziu, ku ktorej došlo na Turíce. Ona je Matkou evanjelizujúcej Cirkvi a bez nej nemôžeme naplno pochopiť ducha novej evanjelizácie. Ako Matka všetkých je znamením nádeje pre národy, ktoré trpia pôrodnými bolesťami, kým nevzkĺiči spravodlivosť. Je misionárkou, ktorá je nám nablízku, aby nás sprevádzala živo-

<sup>52</sup> CSNTOS, L.: *Posväcovať seba aj iných. Laický apoštolát mariánskych kongregácií na Slovensku v prvej polovici 20. storočia*. Trnava : Dobrá kniha, 2016. ISBN 978-80-8191-020-3. KYSELICA, J.: *Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2006.

tom, a svojou materinskou láskou otvára naše srdcia pre vieru (porov. Evangelii gaudium 164 – 169).

Cirkev musí uviesť svojich členov – kňazov, rehoľníkov aj laikov – do tohto „umenia sprevádzať“, aby sa všetci naučili zobúvať si sandále pred svätou zemou druhého človeka (porov. Ex 3, 5). Musíme dať nášmu napredovaniu zdravý rytmus blízkosti s pohľadom plným úcty a súcitu, ktorý zároveň lieči, oslobodzuje a povzbudzuje do dozrievania v kresťanskom živote.

## Použitá literatúra

- ACQUISTAPACE, P. – ALBANI, A. – ASTRUA, M. – GALBIATI, H.: *Posolstvo Ježiša Krista zhrnuté zo štyroch evanjelií do jednej osnovy*. Rím, 1969. 407 s.; 2. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 1990.
- ARMINJON, B.: *Velpieseň. Komentár k Piesni piesní*. Trnava : Dobrá kniha, 2006. 498 s. ISBN 80-7141-474-3
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eissfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel. Editio Funfationis renovata ediderunt K. Eliger et W. Rudolph. Textum Masoreticum vuvavit H. P. Rüger. Masoram elaboravit G. E. Weil. Editio quarta emendata opera H. P. Rüger. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. 1574 s. ISBN 3-438-05219-9. Editio funditus renovata. Textum Masoreticum curavit H. P. Rüger Masoram elaboravit G. E. Weigel. Editio quinta emendata opera A. Schenker. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1574 s. ISBN 978-3-438-05219-3
- Biblia graeca. Septuaginta*. Editio altera quam recognovit et emandavit Robert Hanhanrt. Nestle-Aland Novum testamentum graece 28. Revidierte Auflage. Heraus gegeben vom Institut für Neutestamentliche Textvorschung, Münster. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 890 s. ISBN 978-3-439-05152-3
- Biblia Jeruzolimská*. Poznań : Wydawnictwo Pallottinum, 2006. 1803 s. ISBN 83-7104-519-1
- Biblia : Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2008. 1250 s. ISBN 978-80-85486-50-6
- BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*. Trnava : SSV, 2011, 167 s. ISBN 978-80-7162-868-2
- CSONTOS, L.: Manželstvo a rodina dnes. In: *Viera a život*, 2009, 3, s. 3 – 13.
- CSONTOS, L.: Opportunities and Dangers for the Present Christian Family in Slovakia. In: *Studia Bobolanum*, 2012, 4, s. 127 – 143.
- CSONTOS, L.: Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. In: *Slovo nádeje*. Ed. L. Csontos. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 172 – 176.



- ĎURICA, J.; KYSELICA, J.: Od priprav synody o novej evanjelizácii po jej uvádzanie do života. Trnava : Dobrá kniha, 2014.
- ĎURICA, J.: Slovenský prínos do bibliistiky. In: *Viera a život*, roč. 23, 2013, č. 4, s. 3 – 15. ISSN 1335-6771
- Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti I.* Bratislava : Národné literárne centrum – Dom slovenskej literatúry, 1998. 513 s. ISBN 80-88878-43-8
- DUKA OP, D.: Úvod do Písma *svätého Starého zákona*. Druhé rozšírené vydanie Praha : Pro kazateľské stredisko Československé provincie Řadu kazatelů vydalo Editio Sti. Egidii v. o. s., 1992, 177 s. ISBN 80-901252-5-5
- DUBOVSKÝ, P.: Poznámkový aparát Jeruzalemskej Biblie. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Zborník z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Ed. Ján Ďurica. Trnava : Dobrá kniha, 2009.
- Grecko-polski Novy testament*. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Vocacio, 1994. 1 236 s. ISBN 83-85435-18-2
- HALKO, J.: *Arcibiskupov zápas*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008. ISBN 978-80-7162-743-2
- HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : SÚSCM, 1992. 1348 s.
- HERIBAN, Jozef: Úvody do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou. Rím; Trnava : SÚSCM; SSV, 1997, 477 s. ISBN 80-7162-191-9
- HIDVÉGHYOVÁ, L.: Vládnutie ako vzájomné dopĺňanie sa v opise stvorenia. In: *Prekonávanie zneužívania moci v Cirkvi a v spoločnosti*. Ed. G. Braunsteiner. Trnava : Dobrá kniha, 2012, s. 83 – 106.
- Historické knihy Starého zákona s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, 528 s, 77 s. ISBN 80-71414-490-5
- HNILICA Pavol, VNUK, F.: *Rozhovory o ľuďoch udalostiach a Božej добрote*. Bratislava : Smaragd, 2001. 253 s. ISBN 80-968276-7-7
- HRABOVEC, E.: Slovensko a Svätá stolica. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave vo vydavateľstve UK, 2016. ISBN 978-80-223-4070-0
- In verbo autem tuo*. Pripravil Jozef. M. Rydlo. Bratislava : Libri historiae Slovaciae, 672 s. ISBN 978-80-89348-08-4
- JANEGA, Š.: *Všeobecný úvod do kníh Starého zákona*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha v Cirkevnom nakladateľstve, 1987, 169 s.
- Jeruzalémská Bible*. Praha : Krystal OP, 2009, 2229 s. ISBN 978-8071-95-389-0
- Jeruzalemska Biblija*. Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1996, 1814 s. ISBN 953-151-007-5
- Jezuiti na Slovensku v minulosti aj v súčasnosti. Ed. Milan Hudaček SJ. Trnava : Dobrá kniha, 2012, 314 s. ISBN 978-80-7141-750-7



- JUDÁK, V.: Z múdrosti našich otcov. Nitra : Biskupský úrad v Nitre, 2012. ISBN 978-80-8941-17-0
- Kniha žalmov.* Prel. Dr. Anton Botek. Rím : SÚSCM, 1978, 426 s.
- Komentár k Starému zákonu 1. zväzok: Genезis.* Ed. Peter Dubovský. Trnava : Dobrá kniha, 2008. 828 s. ISBN 978-80-7141-626-5
- Komentár k Starému zákonu 2. zväzok: Abdiáš, Jonáš, Micheáš.* Ed. Peter Dubovský. Trnava : Dobrá kniha, 2010. 320 s. ISBN 978-80-7141-690-6
- Komentár k Starému zákonu 3. zväzok: Exodus.* Ed. Jozef Tiňo. Trnava : Dobrá kniha, 2013. 948 s. ISBN 978-80-7141-766-8
- Komentár k Starému zákonu 4. zväzok: Ozeáš, Joel, Amos.* Ed. Peter Dubovský, Helena Panczová, Jozef Tiňo. Kežmarok : Vydavateľstvo Vivit, 2015. 542 s. ISBN 978-80-8175-003-8
- Komentár k Starému zákonu 5. zväzok: Žalmy 51 – 75.* Ed. Bohdan Hroboň. Trnava : Dobrá kniha, 2017. 691 s. ISBN 978-80-8191-066-1
- Komentáre a marginalie Jeruzalemskej Biblie k Pentateuchu.* Trnava : Dobrá kniha, 1998, 259 s. ISBN 80-7141-187-6
- Komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do Ewangelii.* Gniezno : Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, 1992, 387 s. ISBN 83-85654-06-2
- KOREC, J. Ch.: *Personálna bibliografia (1948 – 2004).* Bratislava : Lúč, 2005 131 s. ISBN 978-80-7114-538-6
- KOREC, J. Ch.: *Kresťanstvo nás robí ľuďmi.* Bratislava : Lúč, 2005. 207 s. ISBN 80-7114-516-5
- KULISZ, J.: *Oblicza współczesnej niewiary.* In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie.* Zborník z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Ed. Ján Ďurica. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 147 – 160. ISBN 987-80-7141-667-8
- KULISZ, J.: *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań.* Warszawa : Rhetos, 2014, 188 s. ISBN 978-83-89781-78-9
- KULISZ, J.: *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia.* Warszawa : Rhetos, 2014, 202 s. ISBN 978-83-946418-1-8
- KULISZ, J.: *Quo vadis homo in tuis rebus gestis.* In: *Sväté písmo v dejinách Slovenska.* Recenzovaný vedecký zborník. Ed. Ján Ďurica SJ. Trnava: Dobrá kniha pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity, 2017, s. 156 – 169. ISBN 978-80-8191-067-8
- KYSELICA, J.: *Evanjelizačné ponuky pre mládež vo farskej pastorácii.* In: *Dar viery a impulzy novej evanjelizácie.* Prešov : GTF PU, 2012, s. 89 – 104.
- La Bible de Jérusalem.* La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition entièrement revue et augmentée. Paris : Cerf 1988. ISBN 2-204-01491-5

- Lexikon in Veteris Testamenti Libros.* Ed. Ludwig Koehler. Leiden : E. J. Brill, 1985, 1138 s. ISBN 9004 07639 5
- LICHNER, M.: La situation de la théologie en Slovaquie. In: *Theologie im Osten Europas seit 1989.* Berlin : Lit, 2009, s. 44 - 48. ISBN 978-3-8258-1529-5
- LICHNER, M.: Miesto Svätého písma v živote a učení svätého Augustína. In: LICHNER, M., CSONTOS, L., ĎURICA, J.: *Biblia a jej interdisciplinárne reflexie I.* Monografia. Dobrá kniha : Trnava, 2013, s. 9 – 46
- LICHNER, M.: Sv. Bazil Veľký o Svätom písme a tradícii. In: *Viera a život*, roč. 4, 2013, s. 76 – 85.
- MARSINOVÁ, M.: Spoločenský dosah prvého vytlačeného prekladu Svätého písma do slovenčiny. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia.* Ed. Krasnovská, E. – Hladký, J. Trnava : SSV, 2006, s. 16 – 19. ISBN 978-80-7162-638-1
- MATULNÍK, J., a kol.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu.* Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2008, 343 s. ISBN 978-80-7141-628-9
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego.* Ed. Waldemar Chrostowski. Warszawa : Verbinum, 2000, 1877 s. ISBN 83-7192-105-5
- Múdroslovné knihy Starého zákona s komentármi Jeruzalemskej Biblie.* Trnava : Dobrá kniha 2006, 489 s. ISBN 80-7141-527-8
- Múdrost' : Múdroslovné knihy Starého zákona (Prís, Sir, Kaz, Múd).* Rím : SÚSCM, 1974, 411 s.
- Neue Jerusalem Bibel : Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel.* Freiburg im Breisgau : Herder, 1991, ISBN 3-451-20002-3
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum.* Editio typica altera. Vatican : Libreria editrice Vaticana, 1986, 2316 s. ISBN 88-209-1922-7
- Nový zákon.* Podľa grécko-semitskej pôvodiny spracoval Š. Porúbčan. Rím : SÚSCM, 1968, 1134 s. ISBN 80-967722-0-1
- Nový zákon s komentármi Jeruzalemskej Biblie.* Ed. J. Ďurica. Trnava : Dobrá kniha, 2008, 513 s. ISBN 978-80-7141-625-8
- O prekladoch Biblie do slovenčiny a iných slovanských jazykov.* Zborník príspevkov na medzinárodnej vedeckej konferencii. Ed. Ján Doruľa. Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 1997, 283 s.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi.* Spišská Kapitula, Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 1995, 137 s. ISBN 80-7142-024-7
- PAŠTEKA, Július, a kol.: *Lexikón kňazských osobností Slovenska.* Lúč : Bratislava, 2000.
- Pentateuch : Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie.* Trnava : Dobrá kniha, 2004, 289 s. ISBN 80-7141-447-6

- Pět knih Mojžíšových.* Překladem českým opatřili rabíni: Dr. Isidor Hirsch a Dr. Gustav Sicher. Praha : Svaz pražských náboženských obcí židovských péčí nejvyšší rady svazu náboženských obcí židovských v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, 1932 – 1950. Kniha první, 88 . Kniha druhá, 77 s. Kniha třetí, 55 s. Kniha čtvrtá 76 s. Pátá kniha tóry, 654 s.
- Pět knih Mojžíšových* včetně Haftarat s hebrejštiny přeložil vrchní pražský zemský rabín Efraim Sidon. Praha : Sefer s. r. o., nakladatelství Fererace židovských obcí v české republice, 2012. ISBN 978-80-85924-67-1
- PEŤOVÁ, A.: Anton C. Botek šéfredaktor Katolíckych novín a jeho novinárska práca. In: Sväté písmo v dejinách Slovenska. Recenzovaný vedecký zborník. Ed. Ján Ďurica SJ. Trnava : Dobrá kniha pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity, 2017, s. 121 – 131. ISBN 978-80-8191-067-8
- POPOWSKI, Remigiusz: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu.* Warszawa : Oficyna Wydawnicza Vocacio, 1995, 938 s. ISBN 83-85435-53-0
- Pre plnší život : Najdôležitejšie state zo Svätého písma v bežnej reči na každý deň v roku.* Preložil Dr. Anton Botek. Cambrige (Kanada) : Priatelja dobrej knihy, 1979, ISBN 0-920150-18-7 (Bez počtu strán, na každý deň je jedna strana).
- Prorocké knihy Starého zákona s komentármi Jeruzalemskej Biblie.* Ed. J. Ďurica. Trnava : Dobrá kniha, 2007, 420 s. Obsah a index 24 s. ISBN 978-80-7141-576-3
- RINDOŠ, J.: *Exegetický kľúč k Pentateuchu.* Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2000, 176 s. ISBN 80-7141-315-1
- RYDLO, J. M.: *Vydavateľské dielo Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme 1963 až 1988.* Rím : SÚSCM, 1989, CLI + 583 s.
- Septuaginta.* Verkleinerte Ausgabe in einem Band. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1935, 1979, 941 s., ISBN 3 438051214. *Septuaginta.* Id est Vetus Testamentum graece iusta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs Editio altera quam recognovit et emandavit Robert Hanhanrt. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, 941 s. ISBN 978-3-438-05119-6
- SLIVKA, D.: *Hermeneutika univerzálna.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, GTF, 2013, 146 s. ISBN 978-80-555-0925-9
- Slovo nádeje.* Ed. L. Csontos. Trnava : Dobrá kniha, 2010, 200 s. ISBN 978-80-7141-693-7
- SOLČIANSKY, A.: *Dejiny spásy. Uvedenie do Historických kníh Starého zákona.* Bratislava : CMBF, 2000.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona.* Úvody k jednotlivým spisom prof. Jozef Heriban SDB. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995, 2 623 s. passim; Trnava : SSV, 1996 – 2006. ISBN nemá
- Sväté písmo Nový zákon.* Podľa typického vydania Novej Vulgáty, upravenej podľa zásad Druhého vatikánskeho koncilu na príkaz pápeža Pavla VI.

- a promulgovanej pápežom Jánom Pavlom II. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1986, 774 s.
- Sväté písmo Nový zákon*. Podľa typického vydania Novej Vulgáty. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 1992, 846 s. ISBN 80-85486-01-6
- Swatę Biblia Slowęnské aneb Pjsma Swatęho Částka I, 925 s. Částka II*. Slowakische Bibel der Kamaldulenser. Editio Biblia Slavica. Herausgegeben von Hans Rothe und Fridrich Scholz und Mitwirkung von Jan Doruła. Paderborn; München; Wien; Zürich : Ferdinand Schöningh, 2002. 600 s. ISBN 3-506-71675-1
- Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*. Preklad A. Botek. Ed. Ján Ďurica SJ. Trnava : Dobrá kniha, 2012, 2635 s. ISBN 978-80-7141-739-2
- Sväté písmo Jeruzalemská Biblia*. Preklad A. Botek. Ed. Ján Ďurica SJ. Druhé vydanie. Trnava : Dobrá kniha, 2013, 2558 s. ISBN 978-80-7141-797-2
- Svätí Cyril a Metod medzi slovanskými národmi 1150 rokov od začiatku misie. Zostavili kardinál Jozef Tomko a Cyril Vasiľ SJ. Trnava : Dobrá kniha, 2015, 276 s. ISBN 978-80-7141-913-6
- ŠARKAN, M.: Svedomie ako hľadanie zmyslu v kontexte ordo amoris. In: *Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha 2010, s. 17 – 40. ISBN 978-80-7141-698-2
- ŠMIDOVÁ, M.: Sociálne a psychické zlyhania mladých ľudí so zdravotným postihnutím. In: FULA, M. – MARTINEK, M.– BIENKOWSKA, I. (ed.): *Sociálně-výchovné kontexty práce s ohroženou mládeží*. Praha : Jabok – VOŠ, 2012, 300 s.
- ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo*. Ružomberok : VERBUM – vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2012. ISBN 978-80-8084-871-2
- TIŇO, J.: Projekt Komentáre ku Svätému písmu. In: *Nový preklad Svätého písmo s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Zborník z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Ed. Ján Ďurica. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 221 – 224. ISBN 978-80-7141-667-8
- TIŇO, J.: *Devät egyptských rán*. Trnava : Dobrá kniha, 2012, ISBN 978-80-7141-748-4
- TIŇO, J.: *JHVH pripravuje vyslobodenie svojho ľudu*. Trnava : Dobrá kniha, 2012. ISBN 978-80-7141-747-7
- TIŇO, J.: *Zrušenie a obnovenie Zmluvy podľa Ex 32 – 34*. Trnava : Dobrá kniha, 2013. ISBN 978-80-7141-746-0
- TYROL, A.: *Všeobecný úvod do historických kníh Starého zákona*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2000. ISBN 80-968345-4-1

- TYROL, A.: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2000, 110 s. ISBN 80-968345-3-3
- Úvody ku knihám Starého zákona podľa Jeruzalemskej Biblie. 2. vyd. Ed. J. Ďurica a i. Trnava : Dobrá kniha, 2004, 118 s. ISBN 80-7141-442-5
- VRAGAŠ, Š. – BAGIN, A. – DUSÍK, S.: *Život sv. Konštantína Cyrila a Život sv. Metoda*. Martin : Matica slovenská, 1991, 91 s. Edícia Teória a výskum. ISBN 80-7090-203-5
- Za svetlom : Dejiny spásy v Starom zákone*. Rím : SÚSCM, 1970, 463 s.
- Zborník z vedeckého seminára *Diachrónne aspekty slovenskej náboženskej terminológie a súčasná jazyková prax*. Ed. Elena Krasnovská. Bratislava : Veda, 2009. ISBN 978-80-8082-263-7
- ZUBKO, P.: *Kňaz nie každodenný. Jonáš Záborský v službe Košickej diecézy*. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2013. ISBN 978-80-89489-13-8
- ŽUFFA, J.: *Religiosity and Pastoral Theology*. In: *Studia Aloisiana*, roč. 4, č. 3, 2013, s. 57 – 68.

# Sloboda združovania na Slovensku v historických skúsenostiach ostatného veku i v súčasných trendoch

*Martina Gajdošová*

Výročia slúžia človeku, rodine, spoločenstvu, štátu (etc.) k pripomínaniu individuálneho, ale aj toho spoločného. Určite však slúžia k pozastaveniu sa, k hodnoteniu, zhodnoteniu, k ďakovaniu, k oslave, no aj k vyčíreniu pohľadu na veci minulé, napokon i súčasné a snáď tiež budúce.

Pod slobodou združovania v dnešnom zmysle sa na Slovensku (ale nielen na Slovensku) chápe sloboda zakladať združenia a združovať sa v nich i v politických stranách. V širšom zmysle ide aj o združovanie na ochranu hospodárskych a sociálnych záujmov, teda o združovanie v odboroch. V dôsledku vývoja rozhodovacej činnosti Európskeho súdu pre ľudské práva sa princípy slobody združovania interpretujú tiež v kontexte združovania v cirkvách a náboženských spoločnostiach.<sup>1</sup>

Slobodu združovania na Slovensku za posledný vek ovplyvnili významné vnútorné i zahraničnopolitické faktory. Príspevok sa venuje z väčšej časti slobode združovania v združeniach, no čiastočne sa dotkne aj niektorých ďalších aspektov združovania. S akcentom na vývoj právnej úpravy i aplikačnej praxe je možné, bez nároku na úplnosť, načrtnúť ich v niekoľkých bodoch.

Sloboda združovania spolu s niekoľkými ďalšími politickými právami, predovšetkým so slobodou prejavu a slobodou zhromažďovania, vždy pôsobili ako akýsi lakmusový papier pre spoločnosť a pre štát. Práve zásahy štátu do týchto politických práv a ich obmedzenia v historickom kontexte najlepšie preukazujú, ako sa to-ktoré štátoprávne usporiadanie vysporiadavalo so svojím „vnútorným nepriateľom“. Je zaujímavým svedectvom doby, ktoré zásahy a najmä voči akým silám, prejavom, či konkrétnym subjektom boli či sú citlivými, taktiež ako sa

---

<sup>1</sup> Porov. napr.: Barancová, H. a kol.: *Základné práva a slobody v pracovnom práve*. Plzeň : Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o., 2012; Moravčíková, M. – Kižan, V.: *Sociálna náuka Cirkvi a jej vplyv na pracovné právo*, Praha : Leges, 2015; Gajdošová, M.: *Združenia a právo slobodne sa združovať*, Bratislava : C. H. Beck, 2013.



„ťažisko citlivosti“ posúva. Zásahy do slobody združovania majú už takmer dve storočia dve základné podoby – odmietnutie registrácie vznikajúceho subjektu alebo rozpustenie existujúceho subjektu, pokiaľ sa naplnia zákonné predpoklady nebezpečnosti pre spoločnosť, či jednoducho povedané jeho „ne-žiadúcosť“.

Koniec prvej svetovej vojny (1914 – 1918) znamenal pre slovenskú štátnosť významný medzník. V októbri 1918 vznikla Československá republika ako jeden z nástupníckych štátov po rozpade Habsburskej monarchie, Rakúsko-Uhorska. V nasledujúcom období z pohľadu právneho poriadku nového štátu šlo o obdobie tzv. právneho dualizmu, pričom na území Čiech, Moravy a Sliezska platilo rakúske právo a na území Slovenska a Podkarpatskej Rusi uhorské právo. Právny dualizmus sa považoval za dočasný a predpokladalo sa vytvorenie jednotného československého právneho poriadku, čo sa však počas nasledujúcich rokov výraznejšie nepodarilo. Platilo to aj pre úpravu slobody združovania. V Čechách fungovala podľa rakúskej úpravy, zakotvená v rakúskom spolkovom zákone z roku 1867. Na Slovensku pôsobili jednotlivé predpisy ministra vnútra o spolkoch z konca 19. storočia. Úprava podľa oboch bola v zásade podobná a postavená na rovnakých princípoch, no nie totožná. Ústava Československej republiky z roku 1920 zakotvila slobodu združovania. Jednotný zákon pre celú Československú republiku nebol prijatý ešte dlho, až v roku 1951.

Rakúsky a uhorské spolkové predpisy boli pôvodne zamerané zastrešiť akékoľvek združovanie – združovanie v „klasických“ spolkoch aj združovanie v politických stranách (v tom čase v politických spolkoch). Pre politické združovanie boli špeciálne a prísnejšie podmienky, predovšetkým nemohli vytvárať svoje pobočky. Politické združovanie sa však v tomto období aj v okolitých štátoch realizovalo mimo zákonného rámca. Fungovalo de facto, nie de iure. Klasické spolky boli legislatívnu úpravou reálne podchytené. Považovali sa za súkromnoprávne subjekty, vznikali na princípe liberalít, na svoju činnosť potrebovali aprobáciu vlády. Spolková činnosť bola rozmanitá a živá, až prekvitajúca.<sup>2</sup>

Nemožno nespomenúť ďalší dôležitý medzník, ktorý časovo predchádzal už spomenutému vzniku Československa. Rok 2017 spájame vo svetskom pohľade s uplynutím storočnice od revolúcie v Rusku, ktorá neprehliadnuteľným spôsobom ovplyvnila vnútroštátnu i medzinárodnopolitickú situáciu v mnohých oblastiach sveta, náš priestor nevynímajúc. Slovenské prostredie bolo konfrontované s vývojom v Rusku od jeho revolučných počiatkov vo februári 1917, dlho prostredníctvom slovenských denníkov a týždenníkov, ako aj neskôr, po vzniku Československa, prostredníctvom spomienok legionárov. Nie je zámerom prí-

<sup>2</sup> Na území Československa pôsobilo niekoľko desiatok tisíc rozmanitých spolkov, porovnaj: Gabriela Dudeková: *Dobrovoľné združovanie na Slovensku v minulosti*. <http://www.dejiny.sk/eknihy/gd.htm>



spevku rozoberať historické súvislosti v medzinárodnom meradle po roku 1917 s ohľadom na vývoj v Rusku, neskôr v Sovietskom zväze, no je potrebné dodať, že slovenská historická veda sa začala problematike ruských dejín sovietskeho obdobia systematickejšie venovať až v 50-tych rokoch 20. storočia, čo súviselo aj so širším spoločensko-historickým kontextom.<sup>3</sup> Každopádne, aj tieto aspekty sa výrazne zrkadlia vo vývoji slobody združovania u nás.

Z pohľadu pre štát nebezpečných združovaní možno zo zásahov i právnej úpravy vyvodit', že sa sledovalo, aby spolková činnosť neoživovala bývalú monarchiu a nešla proti novovzniknutej Československej republike. Druhým, azda ešte citlivejším, okruhom činnosti spolkov bolo organizovanie robotníckeho hnutia a mobilizovanie aktivít nepolitických spolkov politickými témami – všeobecné volebné právo, sociálne zákonodarstvo, priaznivé pracovné podmienky, aktivity zamerané na rozšírenie občianskych slobôd, aktivity usilujúce sa o dosiahnutie zmeny základných hospodárskych pomerov v štáte, dôraz na všetky potreby národa, podporovanie straníckych periodík a iné, čo sa považovalo za neprípustné.

Možno uviesť niekoľko príkladov zásahov štátu – v období Československej republiky (v roku 1923) bola úradne rozpustená triedno-odborová organizácia Svaz obuvníckeho d'elnictva a Svaz komunistické mládeže. V roku 1928 bola zakázaná telovýchovná slávnosť druhej Spartakiády a bolo rozpustených niekoľko desiatok jednôt proletárskej telovýchovy a okresných zväzov tejto organizácie. V roku 1932 bol rozpustený Svaz přátel Sovětského svazu, organizácie Červenej pomoci<sup>4</sup> a mnoho ďalších. Po Mníchove bola (...) zakázaná triedno-

<sup>3</sup> Po vzniku Československa na Slovensku okrem iného pôsobilo aj 15 spolkov ruských emigrantov, najmä v Bratislave a v Košiciach; In: Harbuľová, L.: *Ruská emigrácia a Slovensko (Pôsobenie ruskej pooktóbrovej emigrácie na Slovensku v rokoch 1919 – 1939)*, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2001, s. 132; porovnaj tiež: Harbuľová, L.: *Rusko a rok 1917. Februárové udalosti v Rusku a ich ohlas v slovenskej dobovej tlači*; In: Švorc, P. – Harbuľová, L. (eds.): *Stredoeurópske národy na križovatkách novodobých dejín, 1848 – 1918*, Prešov-Bratislava-Wien, 1999, s. 208 a nasl.; Harbuľová, L.: *Interpretácie a dezinterpretácie októbra 1917 na Slovensku*; In: Hanuš, J. – Vlček, R. (eds.): *Interpretace ruské revoluce 1917*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2008, s. 145 a nasl.; Harbuľová, L. (ed.): *Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia)*, Acta facultatis philosophicae universitatis Prešovensis, Historický zborník 10, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2009.

<sup>4</sup> Organizácia Medzinárodná červená pomoc bola organizáciou založenou v Moskve (Medzinárodná organizácia pomoci revolucionárom) v roku 1922, ktorá podporovala činnosti robotníckych spolkov, najmä finančnou pomocou obetiam revolučných vystúpení robotníkov v zahraničí. Ako sekcia tejto organizácie pôsobila v Československej republike od roku 1925 Červená pomoc, ktorá okrem iného financovala aj obhajoby robotníkov (trovy advokátom) v trestných konaniach alebo v súdnych konaniach za slovné delikty, za výkriky na zhromaždeniach, za politické prejavy. V roku 1932 bola organizácia úradne rozpustená, činnosť však vykonávala ilegálne aj naďalej. In: Kerecman, P.: *Advokáti Davisti – Vladimír Clementis, Ján Poničan, Daniel Okáli*. Bratislava : Slovenská advokátska komora, 2017, s. 215; Poničan, J.: *Búrlivá mladosť*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1975, s. 242.

-robotnícka tlač a bol rozpustený Sokol (telovýchovná organizácia s vlastencovým akcentom).<sup>5</sup>

Obdobie Československej republiky bolo aj obdobím prvej právnej úpravy politických strán. Politické strany dovtedy svoje pôsobenie spravidla nasmerovali mimo rámca spolkového zákona, nakoľko sa tak vyhli obmedzeniam, ktoré by sa inak na ne vzťahovali. Takýto liberalistický prístup bol všeobecne rozšírený aj v okolitých krajinách. Politické strany boli ukazovateľom toho, že štát a právny poriadok nevyzerá tak, ako by podľa ich názorov mal vyzerat' a zároveň predpokladom ich existencie bola demokratická forma vlády. Existencia politických strán bola mimo právny poriadok, ich volebná a agitačná činnosť bola žriedlom vzniku zákonodarného orgánu, z ktorého pochádzali originárne právne normy. Obdobie pred ustanovením parlamentu malo programovo zostať chaosom.<sup>6</sup> Politická strana prvorepublikového Československa, v praxi označovaná ako volebná strana alebo volebná skupina, bola považovaná za faktický útvar sui generis a stávala sa subjektom určitých práv v rámci volebného konania svojím utvorením, a to predložením kandidátnej listiny vyhlásenej za platnú.<sup>7</sup> Prvá zákonná úprava na našom území, týkajúca sa politických strán, bol zákon č. 201/1933 Sb. z. a n., o zastavovaní činnosti a rozpúšťaní politických strán. Bol reakciou na zmenené objektívne podmienky nielen v rámci medzinárodných vzťahov, ale aj vnútroštátnych pomerov. So zákazom činnosti politickej strany súvisel aj zánik všetkých verejných funkcií, ktoré nadobudli jej príslušníci voľbou, menovaním i inak, v samospráve miestnej i záujmovej, vo verejných inštitúciách a nemožnosť zastávať ich po dobu troch rokov. Podľa tejto úpravy bola rozpustená napr. Komunis-

<sup>5</sup> Nález Najvyššieho správneho súdu č. 1.035 z roku 1930, v ktorom potvrdil rozhodnutie správneho orgánu o rozpustení robotníckeho telovýchovného spolku z dôvodu porušenia ústavy v § 113 – ohrozenie verejnej bezpečnosti a poriadku. V tomto náleze sa ako odôvodnenie zamietnutia sťažnosti Dělnické tělocvičné jednoty ve Vonoklasech uvádza: «... akonáhle však takýto spolok zúčastní sa korporatívne tábora ľudu, ktorý bol zvolaný a usporiadaný ako schôdza politická, potom ani okolnosť, že ide pritom o oslavu štátneho sviatku 1. mája, nemôže tejto jeho účasti odňať charakter činnosti politickej. Že potom vyvíjanie činnosti politickej spolkom, ktorý podľa stanov je ustálený ako spolok nepolitický, je porušením verejného poriadku a môže byť dôvodom k rozpusteniu spolku podľa § 113 Ústavy, to vyslovil Najvyšší správny súd už opätovne. Ak namieta sťažovateľka, že korporatívna účasť iných spolkov pri prejavoch poriadaných politickými stranami je vecou známou a že politický úrad takúto účasť nerozpúšťa, potom - i keby bolo pravdivé jej tvrdenie – nemohlo by toto nič zmeniť na platnom právnom poriadku a z nezakročenia úradu voči iným spolkom nedalo by sa súdiť na nezákonnosť legálneho zakročenia jeho voči jednote si sťažujúcej.»; Z vystúpenia poslanca, spravodajcu, Dr. Haima, a z vystúpenia ministra Noseka. In: *Stenografická správa o 57. schôdzi Národného zhromaždenia Československej republiky*, v Prahe, 12.7.1951; Správa výboru ústavnoprávneho k vládnemu návrhu zákona (tlač 576) o dobrovoľných organizáciách a zhromaždeniach (tlač 585); <http://www.snemovna.cz/eknih/1948ns/stenprot/057schuz/obsah01.htm>; <http://www.snemovna.cz/eknih/1948ns/stenprot/057schuz/s057001.htm>

<sup>6</sup> Weyr, F.: *Teorie práva*, Brno – Praha : Nakladatelství „Orbis“ Praha XII, 1936, str. 294.

<sup>7</sup> Nález Najvyššieho správneho súdu z 6.2.1924, č. 22585/23. In: Dusil, V.: *Československé právo spolkové*. Praha : Aventinum, 1924, str. 50.

tická strana Československa.<sup>8</sup> Až z roku 1938 pochádza prvý kompletný predpis o politických stranách (vládne nariadenie č. 355/1938 Sb. z. a n., o politických stranách, ktorý upravoval vznik, práva a povinnosti i zánik politických strán), pričom politická strana bola definovaná ako právnická osoba. Nová politická strana mohla byť založená na základe povolenia podľa voľného uváženia vlády Česko-slovenskej republiky. Rozpustená mohla byť vládou z dôvodu ohrozovania verejného záujmu.

Sloboda vierovyznania a status cirkví mali svoju osobitnú právnu úpravu, no živé v tomto období boli aj „klasické“ spolky s religióznym nasmerovaním. Pôsobili tu spolky katolícke, evanjelické, grécko-katolícke, pravoslávne a židovské.<sup>9</sup> V období Československej republiky, počas vojny (s výnimkami, viď nižšie) i po nej boli normálne akceptované, a to až do roku 1948.

V rokoch 1938 – 1939 v dôsledku vnútornej politiky i medzinárodnopolitickej situácie došlo k výrazným zmenám. Pre Československo to znamenalo územné straty (Viedenská arbitráž a Mníchovská dohoda) i rozdelenie. Vznikla Slovenská republika (1939 – 1945) a Protektorát Čechy-Morava.

**V období Slovenskej republiky (1939 – 1945)** možno hovoriť o narušení kontinuity rozvoja občianskej spoločnosti a vývoja spolkového života. „Monopolná Hlinkova slovenská ľudová strana ustanovila ústredne spoločenských organizácií *Hlinkova garda*, *Hlinkova mládež* ako svoje stranícke pobočky, do ktorých sa museli povinne združiť existujúce organizácie. Túto možnosť nedostali všetky, keďže už od októbra do decembra 1938 slovenský snem rozpustil niektoré typy združení – najprv slobodomurárske, komunistické, polovojenské a napokon telovýchovné. Ich majetok bol daný pod správu Hlinkovej gardy a Hlinkovej mládeže. V nasledujúcom roku bola zastavená činnosť družín kresťanského roľníckeho združenia, pobočiek Maďarského kultúrneho spolku, všetkých sociáldemokratických, národnosocialistických a židovských spolkov. Odborové organizácie sa zlúčili do ústredne *Slovenská pracujúca pospolitost*.“<sup>10</sup>

**Obnovená Československá republika po roku 1945** priniesla aj novú etapu vo výkone slobody združovania. Budovanie nového režimu sa zameralo na vysporiadanie sa s fašistickými elementmi a najmä na budovanie ľudovodemokratického zriadenia s víziou komunistickej budúcnosti a socialistickej reality.

<sup>8</sup> Bianchi, L. a kol.: *Dejiny štátu a práva na území Československa v období kapitalizmu II, 1848 – 1945*, Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1973, str. 287; Pre Slovensko bola táto úprava zrušená zákonom Snemu Slovenskej republiky č. 121/1940 Sl. Z., o politických stranách národnostných skupín.

<sup>9</sup> Nariadenie SNR č. 51/1945 Sb. n. SNR z 25.5.1945, o rozpustení a zakladaní spolkov, podľa ktorého boli rozpustené všetky spolky na území vrátenom z Maďarska; na ostatnom území Slovenska boli rozpustené všetky spolky okrem tých, ktoré boli uvedené v prílohe nariadenia.

<sup>10</sup> In: Dudeková, G.: *Dobrovoľné združovanie na Slovensku v minulosti*. <http://www.dejiny.sk/eknihy/gd.htm>; Mosný, P., Hubenák, L.: *Dejiny štátu a práva na Slovensku*, Košice: PF UPJŠ, 2008, s. 269 a nasl.

Významným medzníkom bol rok 1948, ktorý znamenal víťazstvo komunistickej strany v celoštátnom meradle, predznamenajú veľkou mierou výsledkom druhej svetovej vojny a rozdelením sféry vplyvu medzi tzv. Západ a Východ. Sloboda združovania vo svojom význame bola v socialistickom období našej histórie (1948-1989) zlomená. Dnes takéto „quasispolky“ hodnotíme ako organizácie určené na podporu budovania komunistického systému a spolupodieľajúce sa na výstavbe socializmu. Koncesný (povoľovací) princíp ich vzniku sa spájal s úzkou prepojenosťou so štátom a štátnou ideológiou. S odstupom času možno konštatovať, že nešlo o možnosť ľudí slobodne si vytvárať spolky v záujme naplňovania či uspokojovania svojich občianskych a ľudských potrieb, ale v skutočnosti bola vytvorená ďalšia sféra vplyvu komunistickej moci na občiansku spoločnosť. Právo slobodne sa združovať bolo v ústavách z 1948 (čiastočne) i 1960 síce zakotvené a malo aj svoju zákonnú úpravu. Nebolo však realizované ako garant občianskej slobody, ale jeho výkon v podstate slúžil ako ďalšia platforma boja proti tzv. buržoáznym prežitkom. Novou a prvou jednotnou československou úpravou bol zákon č. 68/1951 Sb., o dobrovoľných organizáciách a zhromaždeniach. Dôraz sa kládol na jednotné masové organizácie, ktorých cieľom bolo podchytiť všetky vrstvy obyvateľstva – dobovým vyjadrením – robotníkov, roľníkov i pracujúcu inteligenciu.

Sloboda združovania v období rokov 1948 – 1989 nadobudla celkom iný obsah. Právna úprava a fungovanie dobrovoľných organizácií boli vedené nasledovnými cieľmi: úplne vytlačiť zo spoločenského života všetko tzv. buržoázne; potlačiť pluralizmus; budovať jednotné masové organizácie a naplňovať ideu proletárskeho internacionalizmu, podľa ktorého sa síce uznávala rovnoprávnosť národov a pestovanie príslušnosti k svojmu národu, zároveň však šlo o budovanie jednoty bez ohľadu na národnosti; vybudovať a udržiavať niekoľko celonárodných organizácií, čím sa myslelo celoštátnych, aby v nich a ich prostredníctvom mohol pôsobiť jednotný stranícky vplyv. Čo sa týka politických strán, ústavne bola zakotvená vedúca úloha komunistickej strany.

Päťdesiate roky (aj nasledujúce) boli kolbišťom dvoch ideologických svetov, pričom ten socialistický staval na jednote robotníkov – v Revolučnom odborovom hnutí, na jednote pracujúcich v poľnohospodárstve – jednotné zväzy roľníkov, na jednote výchovy mládeže – Československý zväz mládeže a pod. Zahranícopolitickú orientáciu Československa prostredníctvom dobrovoľnej organizácie mal upevňovať Zväz československo-sovietskeho priateľstva. Postupne dochádzalo k likvidácii nežiaducich spolkov z predchádzajúceho obdobia. Povoľovací proces pri vzniku novej dobrovoľnej organizácie bol viazaný na princíp tzv. duplicity. Podľa tohto princípu nebola povolená nová dobrovoľná organizácia, ak chcela vyvíjať činnosť, ktorú už vyvíjala niektorá existujúca dobrovoľná organizá-

cia. Riešením mohlo byť iba organizačné podradenie sa pod niektorú existujúcu organizáciu.<sup>11</sup>

Spolky s náboženskou orientáciou boli rozpustené alebo minimalizované, ich ďalšia ilegálna činnosť bola štátom perzekvovaná a monitorovaná.

Ďalším medzníkom bol rok 1968, ktorý v konečnom dôsledku priniesol ďalšiu právnu úpravu dotýkajúcu sa aj združovania (zákon č. 126/1968 Zb., o niektorých prechodných opatreniach na upevnenie verejného poriadku). Tento zákon v záujme urýchleného vytvorenia podmienok pre normalizáciu vnútorných pomerov v štáte, ktoré vznikli po 20. auguste 1968, priniesol ustanovenia o zákazaní a rozpustení verejného zhromaždenia či manifestácie, ako aj ustanovenia o zastavení činnosti, prípadne rozpustení dobrovoľnej organizácie. Podľa tohto právneho predpisu príslušný orgán rozhodol o zastavení činnosti dobrovoľnej organizácie, alebo organizáciu rozpustil, ak jej činnosť smerovala proti ústave štátu, samostatnosti a celistvosti štátu, proti socialistickej hospodárskej sústave, proti mierovému spolužitiu medzi národmi, alebo proti dôležitým zahranično-politickým záujmom štátu.

Budovanie silného štátu každé rozptýlenie moci – v tomto prípade slobodné a dobrovoľné zakladanie subjektov na presadzovanie vlastných a ľubovoľných záujmov, budovaných na princípe samosprávy a oddelenosti od štátu – považovalo za neprípustné. Záujmová činnosť aj v tomto období bola živá, požívala však veľkú štátnu pozornosť. Nemožno ale uprieť – aj štátnu podporu. Ľudia boli člensky zapojení častokrát viacnásobne – do viacerých dobrovoľných organizácií. Možno hovoriť o období občianskej angažovanosti, o masovom členstve v celoštátnych dobrovoľných spoločenských organizáciách, ktoré „sprevádzali“ jednotlivca od útleho detstva, počas štúdia, na pracovisku i v čase mimo – SZM, ROH, ZČSSP, ale aj rozličné telovýchovné organizácie.

Po roku 1948 boli niektoré dobrovoľné organizácie vytvorené priamo zákonom, boli na ne prenášané niektoré úlohy štátu, príp. štátne orgány mohli zasahovať do ich vnútorného života. Teda nešlo o subjekty zakladané zo súkromno-právnej iniciatívy, ale zo zákona. Išlo napríklad o Československý zväz telesnej výchovy, Český a Slovenský poľovnícky zväz, Český a Slovenský rybársky zväz, Československý zväz požiarinej ochrany, Zväz pre spoluprácu s armádou, Český a Slovenský zväz družstevných roľníkov.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Dôvodová správa návrhu zákona o združovaní občanov, zákon č. 83/1990 Zb.; In: Digitálny archív NR SR, <http://www.nrsr.sk/dl/Browser/Document?documentId=61710>

<sup>12</sup> Zákon č. 68/1956 Sb., o organizácii telesnej výchovy, zákon č. 23/1962 Sb., o poľovníctve, zákon č. 102/1963 Sb., o rybárstve, zákon SNR č. 126/ 1985 Zb., zákon ČNR č. 133/1985 Sb., zákon č. 40/1961 Sb., o obrane ČSSR, zákon č. 90/1988 Sb., o poľnohospodárskom družstevníctve.

## Sloboda združovania na Slovensku v demokratickom režime

Prelomový rok **1989** priniesol zásadnú zmenu v celej spoločnosti, čo sa prejavilo aj v úprave občianskych a politických práv. Snaha budovať demokratický a právny štát priniesla okrem iného aj možnosť ľudí slobodne si vytvárať združenia a spolky, čím sa poskytol širší priestor na rozvoj občianskej spoločnosti. Združovanie v spolkoch je postavené na princípe vzniku zo súkromnoprávnej iniciatívy zakladateľov a registráciou na Ministerstve vnútra Slovenskej republiky, ktoré má povinnosť preskúmať predložené stanovky a združenie zaregistrovať, ak spĺňa zákonné podmienky (zákon č. 83/1990 Zb. o združovaní občanov). Združenia fungujú na princípe dobrovoľnosti, samosprávy, oddelenosti od štátu a tieto subjekty postavené na členskom princípe spolu dotvárajú neziskový priestor v Slovenskej republike. Združenia nemajú informačnú povinnosť voči žiadnemu orgánu štátu, nemusia zverejňovať údaje o svojich členoch, o svojej činnosti či financovaní. Platia pre ne štandardné predpisy daní a účtovníctva. Ochrana práva slobodne sa združovať sa uskutočňuje najmä pre prípad odmietnutia registrácie nového subjektu, rozpustenia existujúceho alebo v prípade žaloby člena združenia, v ktorom namieta rozpor so zákonom alebo rozpor so stanovami rozhodnutia orgánu združenia. Ochrana slobody združovania má svoj ústavný rozmer, prostriedky ochrany možno použiť v správnom súdnictve, požíva ochranu aj v trestnoprávnom rozmere, napokon je možné využiť aj ochranu člena združenia v civilnom konaní, či ochranu v konaní pred ústavným súdom.

Po zmene režimu v roku 1989 bola z Ústavy odstránená formulácia vedúcej úlohy komunistickej strany a združovanie v politických stranách je postavené na princípe slobodnej politickej súťaže a na slobode združovania v politických stranách, ktoré sú oddelené od štátu.<sup>13</sup>

Rozhodovacia činnosť slovenských orgánov aplikácie práva je vo veľkej miere inšpirovaná obdobnou rozhodovacou činnosťou v Českej republike (vdaka dlhodoobej spoločnej, aj právnej, histórii) a interpretácia ochrany tohto práva je vedená zásadnými trendmi vychádzajúcimi z rozhodovacej činnosti Európskeho súdu pre ľudské práva. Citelnejšie zásahy do práva slobodne sa združovať v Slovenskej republike sa prejavili v niekoľkých prípadoch, ktoré reagovali na občas politicky

<sup>13</sup> Postupne šlo o právnu úpravu: Zákon č. 15/1990 Zb. o politických stranách prevzal aj existujúce politické strany (Za politické strany už vzniknuté sa považujú Československá strana ľudová, Československá strana socialistická, Demokratická strana, Komunistická strana Československa a Strana slobody. Občianske fórum a Verejný proti násiliu sú politickými hnutiami podľa tohto zákona); zákon č. 424/1991 Zb. o združovaní v politických stranách a politických hnutiach; dnes účinný: zákon č. 85/2005 Z. z. o politických stranách a politických hnutiach.



citlivú otázku slovensko-maďarských vzťahov, prípadne na historicky i zo súdobej perspektívy stále citlivejšiu tému Slovenskej republiky z rokov 1939 – 1945.<sup>14</sup>

Výkon práv – slobody združovania v združeníach i v politických stranách – možno obmedziť len v prípadoch ustanovených zákonom, ak je to v demokratickej spoločnosti nevyhnuté pre bezpečnosť štátu, na ochranu verejného poriadku, predchádzanie trestným činom alebo na ochranu práv a slobôd iných.

V súčasnosti na Slovensku pôsobia desiatky tisíc združení a desiatky politických strán. Sloboda náboženstva a sloboda združovania v cirkvách a náboženských spoločnostiach má svoju samostatnú právnu úpravu, no je tu znova bežne akceptovaná aj existencia a aktivita „klasických“ združení, ktoré majú náboženskú orientáciu.<sup>15</sup>

## Súčasný trendy interpretácie slobody združovania

Sloboda združovania je regulovaná v každom štáte samostatne a vychádza z historického kontextu, no v zásade stojí na analogických základoch. Slovensko, ako aj ostatné štáty Dohovoru o ochrane ľudských práv a základných slobôd sledujú rozhodovaciu činnosť Európskeho súdu pre ľudské práva. Je možné princípy interpretácie slobody združovania načrtnúť v niekoľkých charakteristikách.

Najdôležitejším aspektom práva na slobodu združovania je to, že občania by mali mať možnosť vytvoriť právnickú osobu s cieľom kolektívne konať v oblasti ich vzájomného záujmu. Spôsob, akým vnútroštátna legislatíva chráni slobodu združovania a spôsob, akým štátne orgány aplikujú relevantné ustanovenia v praxi, vypo-

<sup>14</sup> Podrobnejšie: Gajdošová, M.: *Judikatúra vo veciach práva slobodne sa združovať*. Bratislava : Wolters Kluwer, 2016, 235 s. Z tých posledných sú najviac medializované prípady – odmietnutie registrácie združenia Ľudová stráž, rozsudok NS SR, sp. zn. 8Sr/1/2014 z 1.6.2016, a živý prípad – podanie návrhu generálneho prokurátora na rozpustenie politickej strany Ľudová strana Naše Slovensko na Najvyšší súd Slovenskej republiky dňa 24.5.2017. In: <http://www.hlavnespravysk/generalny-prokurator-podal-navrh-najvyssiemu-sudu-sr-na-rozpustenie-kotlebovej-lsns/1015330> (náhľad 4.7.2017).

<sup>15</sup> Ku koncu mája 2017 na webovom sídle Ministerstva vnútra Slovenskej republiky bolo možné identifikovať 44.885 združení a 152 registrovaných politických strán (väčšina z nich nie je aktívna), tiež 2821 odborových organizácií a organizácií zamestnávateľov, <http://www.ives.sk/registre/zoznamoz.do>, <http://www.ives.sk/registre/zoznamps.do>, <http://www.ives.sk/registre/zoznamodz.do>

V objeme klasických združení možno podľa názvu alebo podľa oblasti činnosti identifikovať aj niekoľko desiatok združení s religióznou orientáciou. Slovo „Kresťanský“ má v názve 111 združení, „Katolícky“ v názve 32 združení, „Evanjelický“ – 31 združení, „Pravoslávny“ – 5, „Grécko-katolícky“ – 3, „Židovský“ – 9, „Islam“ – 4, „Hare Krishna“ – 2, „Reformovaný kresťanský“ – 9, „Jednota bratská“ – 1, etc. Register združení má iba informatívny charakter a z praktického pohľadu sú tu aj vložené všeobecné informatívne údaje o ich činnosti. Podľa okruhu činnosti možno identifikovať „Cirkevné a náboženské aktivity“ – 264 združení, „Kresťanské aktivity“ – 216 združení. (náhľad 25.05.2017). Cirkvi a náboženské spoločnosti fungujú na Slovensku v rámci zákona č. 308/1991 Zb. o slobode náboženskej viery a o postavení cirkvi a náboženských spoločností.



vedá o rozvoji demokracie v príslušnej krajine. Účasť občanov na demokratickom procese je do veľkej miery zabezpečená prostredníctvom spolupatričnosti so spolikami, do ktorých sa môžu občania zapojiť a spolu navzájom presadzovať spoločné ciele.<sup>16</sup> Združenie má právnu subjektivitu odlišnú od svojich členov, je svojbytným subjektom, nielen zoskupením osôb. Nezískanie statusu právnickej osoby je obmedzením pre mnohé prípady, kedy sa to očakáva vo verejnom dianí.<sup>17</sup> Združenia majú plnú autonómiu pri vydávaní rozhodnutí a pri správe svojich vnútorných vecí.<sup>18</sup> Pluralita a demokracia sú povahou veci založené na kompromise, ktorý vyžaduje rôzne ústupky zo strany jednotlivcov a skupín jednotlivcov. Tí niekedy musia byť pripravení obmedziť niektoré zo svojich slobôd, aby zabezpečili väčšiu stabilitu štátu ako celku.<sup>19</sup> Sloboda združovania prispieva k vytváraniu zdravej občianskej spoločnosti, pôsobí na ochranu politických, náboženských, kultúrnych a iných menšín, ktorým združovanie pomáha rozvíjať svoju identitu.<sup>20</sup>

Politická strana môže viesť kampaň v prospech zmeny právnych predpisov či zákonnej alebo ústavnej štruktúry štátu za splnenia dvoch podmienok: (1) použité prostriedky musia byť bez výnimky zákonné a demokratické; (2) navrhovaná zmena musí byť sama o sebe v súlade so základnými demokratickými zásadami. Z toho nevyhnutne vyplýva, že politická strana, ktorej vedúci predstavitelia podnecujú k násiliu či navrhujú politický program nerešpektujúci jedno či viac pravidiel demokracie alebo ktorý je zameraný na jej zničenie, rovnako ako neuznávanie práv a slobôd, ktoré demokracia uznáva, nemôže požívať ochranu Dohovoru proti sankciám uvaleným z týchto dôvodov.<sup>21</sup> Porušenie slobody združovania bolo tiež konštatované v kontexte uloženia finančnej sankcie politickej strane z dôvodu nedostatkov jeho účtovníctva ako výsledok vykonanej inšpekcie účtovných dokumentov. Žalobu podala hlavná opozičná politická strana, ktorej bola konfiškovaná veľká časť majetku, čo limitovalo väčšinu jej pôsobenia, na miestnej úrovni vrátane. Súd konštatoval, že finančnú kontrolu nemožno využívať ako prostriedok politickej kontroly.<sup>22</sup>

Od doby, kedy náboženské spoločenstvá majú vnútorne organizovanú štruktúru, musí byť čl. 9 Dohovoru (sloboda vierovyznania, pozn. aut.) interpreto-

<sup>16</sup> ECHR, *Gorzelik v. Poland*, no. 44158/98, 17. 2. 2004, § 92 (EHCR – European Court of Human Rights / EŠLP – Európsky súd pre ľudské práva).

<sup>17</sup> ECHR, *The United Macedonian Organisation Ilinden and others v. Bulgaria*, no. 59491/00, 19. 1. 2006.

<sup>18</sup> ECHR, *Sigurdur a. Sigurjónsson v. Island*, no. 16130/90, 30.6.1993.

<sup>19</sup> ECHR, *Gorzelik v. Poland*, no. 44158/98, 17. 2. 2004.

<sup>20</sup> EHCR, *Sidiropoulos and others v. Greece*, no. 26695/95, 10.7.1998.

<sup>21</sup> EHCR, *Herri Batasuna and Batasuna v. Spain*, no. 25803/04, 25817/04, 30.6.2009, § 79.

<sup>22</sup> EHCR, *Cumhuriyet Halk Partisi v. Turkey*, No. 19920/13, 26.4.2016.

vaný v zmysle čl. 11 Dohovoru (sloboda združovania, pozn. aut.), ktorý chráni inštitút združovania proti neoprávneným zásahom štátu. Autonómna existencia náboženských spoločenstiev je nepostrádateľná pre pluralitu v demokratickej spoločnosti, preto jej článok 9 poskytuje osobitnú ochranu. To priamo zahŕňa nielen organizáciu komunity ako takej, ale aj výkon práva na slobodu náboženského vyznania všetkými aktívnymi členmi.<sup>23</sup>

Silná polarizácia tzv. Západu a Východu, ktorá sa prejavila aj na poli slobody združovania (prirodzene vzájomne), už v súčasnosti upustila od najväčšej hrozby pre demokraciu – komunistická strana alebo komunistické združenie.

Stále aktuálnejším sa stáva koncept obranyschopnej demokracie, aj v kontexte slobody združovania. Podstatou je situácia, keď hrozí, že demokratickými prostriedkami sa pretransformuje demokratický systém na nedemokratický a spoločnosť hľadá riešenia, ako sa s tým vysporiadať, ako nájsť a uplatniť špecifický aspekt bezpečnosti, a to ochranu demokratických hodnôt a princípov. Zároveň však, ako samotnou obranou demokracie nezájst' za jej hranice, nestat' sa ne-demokraciou.<sup>24</sup>

K prostriedkom ochrany demokracie, ako aj každého štátneho ústrojenstva patria aj prostriedky právne. Napríklad tie, ktoré limitujú slobodu slova, slobodu združovania či slobodu zhromažďovania. Globálnym problémom v súčasnosti je medzi inými extrémizmus a terorizmus, ktorý využíva aj neinštitucionalizované formy vplyvu, predovšetkým internet.

Reálne uskutočňovanie slobody združovania je jedným z mnohých aspektov úcty k základným právam a slobodám, k princípom demokracie a právneho štátu. Slovensko za posledný vek prežilo niekoľko režimov a štátoprávnych usporiadaní (Rakúsko-Uhorsko do 1918, Československá republika 1918 – 1939, v jej rámci autonómia Slovenskej krajiny 1938 – 1939, Slovenská republika 1939 – 1945, Československá republika 1945 – 1968, Československá republika – federácia 1968 – 1989 – 1992, Slovenská republika od 1993). Každý režim považuje iné hodnoty za prioritné a hodné ochrany, ba až podpory, a iné za nebezpečné pre spoločnosť, ba až hodné likvidácie. Slovensko má skúsenosti s mnohými režimami, s mnohými útlakmi, s mnohými nepravosťami, ale aj s víťazstvami či úspechmi, s oslavami aj s perzekúciami, s pracovnými tábormi, dokonca aj s inscenovanými politickými procesmi – i s fatálnymi dôsledkami.

Niet univerzálnych riešení, sú len vlastné skúsenosti a skúsenosti odpozorované. A k tomu prúdy mysliteľov, realizátorov ich myšlienok, spleť právnych predpisov

<sup>23</sup> EHCR, Hasan a Chaush v. Bulgaria, č. 30985/96, § 62, 26.10. 2000.

<sup>24</sup> Porovnaj napr. Pfersmann, O.: *Shaping Militant Democracy: Legal Limits to Democratic Stability*. In: Sajó, A.: *Militant Democracy*, Utrecht: Eleven International Publishing, 2004; tiež komplexne spracovanú tému militantnej demokracie: Puškárová, E.: *Obmedzenie slobody prejavu ako prejav militantnej demokracie*, dizertačná práca, Právnická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2017.

i aktov aplikácie práva. Sú cesty revanšu, mantinelizmu, jedného správneho názoru a definovaného nepriateľa. Sú tiež cesty hľadajúce rozvoj spoločnosti pri úcte k ľudským hodnotám vychádzajúcich z ľudskej dôstojnosti, i k tým, ktoré človeka presahujú. Rôzne úvahy o polarizácii alebo vzájomnom dopĺňaní – štát a občianska spoločnosť, či – spoločnosť a spoločenstvo, individualizácia či solidarita.<sup>25</sup>

Aké ťažké je hľadať mieru ochrany jednotlivca, spoločenstva a štátu. Aj na poli slobody združovania.

## Výročie je aj príležitosťou pre blahoželanie

Milému oslávencovi prof. Lackovi Csontosovi s vďakou za všetky spoločne prežité chvíle veselé i vážne – želim pevné zdravie, inšpirujúce prostredie, prajnosť od blízkych a Božiu milosť pre všetky úlohy, ktoré ho ešte čakajú. Mnohaja lit – blahaja lit.

*\* Príspevok je súčasťou riešenia projektu VEGA 1/0172/17 – „Združenia ako prvok demokracie a prejav slobody združovania vo verejnoprávnych a súkromnoprávných vzťahoch“ / „Associations as the element of democracy and the expression of freedom of association in the public and private legal relations“.*

---

<sup>25</sup> Porovnaj napr.: Colotka, P. – Káčer, M. – Berdisová, L.: *Právna filozofia dvadsiateho storočia*. Praha : Leges, 2016, s. 275.

# Pastorácia mládeže je prioritou Cirkvi

Tomáš Galis

Cirkev sa v dejinách vždy snažila v rámci svojich možností sprevádzať a viesť mladých ľudí na ich ceste dospievania. Pastorácia mládeže je súčasťou pastoračnej aktivity Cirkvi a podľa Tonelliho ju môžeme definovať ako všetky aktivity, ktoré Cirkev – vedená Duchom Svätým – koná s mladými a pre mladých, aby sa v ich živote uskutočňovala spása, plnosť života a aby mladí ľudia prijali nádej. Pastorácia mládeže je teda uskutočnením, realizovaním Cirkvi medzi mladými ľuďmi v ich podmienkach.<sup>1</sup>

Zvlášť pápež Ján Pavol II. vyjadril presvedčenie o dôležitosti pastorácie mládeže v našich časoch, ktoré sa stalo aj oficiálnou líniou v pastoračnom zameraní univerzálnej Cirkvi: „Pastorácia mládeže je jednou z priorít Cirkvi na prahu tretieho tisícročia“.<sup>2</sup> Priorita je určená, hoci zostáva otáznou, do akej miery sa toto pápežovo presvedčenie realizuje na národných a diecéznych úrovniach, či sa chápe len ako pranie alebo ako konštatovanie. Úlohou je ešte načrtnúť víziu, ciele krátkodobé a dlhodobé a stanoviť stratégiu.

## Cirkev a mládež

Ján Pavol II. v exhortácii *Christifideles laici* napísal pamätné dve vety: „Cirkev má veľa čo povedať mládeži a mládež má veľa čo povedať Cirkvi. Tento obojstranný dialóg musí byť úprimný, jasný a odvážny“.<sup>3</sup> Čo to znamená v praxi? Uvedomujeme si, že „z homogénnej sociálnej skupiny mládeže sa stal diverzifikovaný súbor jednotlivcov...“.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Porov. TONELLI, R.: Pastorale giovanile. In: MIDALI, M. A TONELLI, R.: *Dizionario di pastorale giovanile*. Torino (Leumann) : Elle di Ci, 1992, s. 737 – 738.

<sup>2</sup> JÁN PAVOL II.: List kardinálovi Pironiovi. In: *JAN PAVEL II. hovorí o mládeži*. Praha : Sekretariát Sekce pro mládež České Biskupské Konference, 2001, s. 13.

<sup>3</sup> JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*, 46. Posynodálna apoštolská exhortácia O povolání a poslaní laikov v Cirkvi a vo svete. Bratislava : Lúč, 1990.

<sup>4</sup> Medzinárodný tím expertov z Direktoriátu pre mládež a šport Rady Európy, spravodajca Dr. A. E. AZZOPARDI: *Mládežnícka politika na Slovensku*. Bratislava, 2005, s. 12.

Pastorácia mládeže je téma vždy aktuálna, časová a stále provokujúca. Keď sa pýtali pápeža Jána Pavla II., prečo mu na mládeži tak záleží, prečo sa s nimi tak často stretáva, čo sa mu na nej tak páči, odpovedal: „Dôverujem mládeži. Verím, že dnešná mládež chce budovať svet spravodlivosti, pravdy a lásky; a s pomocou Božou to dokáže. Ja mládeži verím“.<sup>5</sup>

Pred vyše tridsiatimi rokmi svätý pápež Ján Pavol II. z príležitosti Medzinárodného roku mládeže 1985 adresoval mladým ľuďom svoj apoštolský list *Parati semper*: „Buďte stále pripravení obhájiť sa pred každým, kto vás vyzýva zdôvodniť nádej, ktorá je vo vás“ (1 Pt 3, 15). V liste mladým písal, že sú nádejou a budúcnosťou Cirkvi, že ich mladosť je bohatstvom, pretože je priestorom, v ktorom robia rozhodnutia o svojej budúcnosti, ako i budúcnosti sveta.<sup>6</sup> Že je to pre nich čas intenzívneho kladenja si otázok a hľadania odpovedí, čo svedčí o veľkej dynamike rozvoja ľudskej osobnosti práve v tomto období.<sup>7</sup>

Čas mladosti však pre nikoho nie je stála skutočnosť, je to čas vyhradený, a tak mu je potrebné venovať náležitú pozornosť. Do tejto dynamiky ľudského hľadania v dospievaní vstupuje aj sám Ježiš, keď komunikuje s mladými a dáva im odpoveď na ich existencionálne otázky. Špeciálne to môžeme vidieť v dialógu Ježiša s bohatým mladíkom,<sup>8</sup> ktorý s istými obmenami zaznamenávajú všetci traja synoptici. Na tento Ježišov dialóg reflektuje v spomínanom liste aj svätý pápež Ján Pavol II. V ňom sú totiž načrtnuté základné atribúty tohto dialógu, ktorý je podmienený i samotným kultúrnym a dejinným prostredím, v ktorom sa odohráva.

Z tohoto dôvodu aj Cirkev neustále potrebuje reflexiu svojich prístupov, aby vedela komunikovať s mladými, teda s budúcnosťou, a tak bola nositeľkou nádeje. Stále platným východiskom tohto uvažovania je príklad samotného Boha a jeho lásky. Boh v Kristovi vstupuje do konkrétnej doby a dejinného kontextu. Oblika si telo konkrétneho človeka. Koná a komunikuje cez vtedajšie modely komunikácie, vyjadruje sa a žije kultúrou, ktorá ho obklopuje, ale predovšetkým hlása evanjelium o kráľovstve.

<sup>5</sup> *Staňte sa kvasom sveta*, posolstvá a príhovory Jána Pavla II. na Svetových dňoch mládeže. Bratislava : Kvas, 1992, s. 5.

<sup>6</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: *Parati semper*, 1. List mládeži v Medzinárodnom roku mládeže 1985. Bratislava : Kvas, 1992.

<sup>7</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: *Parati semper*, 3. List mládeži v Medzinárodnom roku mládeže 1985. Bratislava : Kvas, 1992.

<sup>8</sup> Porov. Mk 10, 17-22; Mt 19, 16-22; Lk 18, 18-23.

## Katolícka cirkev a mladí ľudia na Slovensku

Na začiatku nového tisícročia sa už aj na Slovensku pociťoval – ako v celej západnej a strednej Európe – úbytok mladých následkom poklesu pôrodnosti. Pri sčítaní obyvateľstva žilo v prvej dekáde nového storočia na Slovensku v šiestich diecézach 682 441 mladých ľudí od 15 – 29 rokov.<sup>9</sup> Títo mladí sa pripravovali na svoju budúcnosť v dospelom veku. A nejde iba o číselný faktor: niektoré nedávne udalosti, ako aj každodenná kronika nám hovoria, že toto množstvo mladých, aj keď ich ovláda neistota a strach, alebo zvádza únik do ľahostajnosti a k droge, ba pokúša nihilizmus a násilie, väčšinou predstavuje veľkú silu, ktorá aj uprostred nemalých rizík chce budovať budúcu civilizáciu.

V roku 2010 agentúra IUVENTA robila prieskum o novo vynárajúcich sa potrebách detí na Slovensku s alarmujúcim poznaním, že za toto prvé desaťročie nového storočia sa zhoršilo zázemie v rodinách aj školách ohľadom formovania detí a mládeže. Výraznými negatívami sú najmä: malá angažovanosť rodičov pri výchove detí, nárast agresivity u detí a mladých ľudí. Keďže najmä oni sú užívateľmi nových internetových a mediálnych technológií, ukazuje sa veľa príležitosti a ohrození spôsobených informačno-komunikačnými technológiami a vplyvom médií. Uponáhľaný štýl života a stály nedostatok času spôsobujú časté napätia vo vzájomných rodinných a medziľudských vzťahoch, čo sa odzrkadľuje aj na zdravotnom stave tejto generácie. Pridáva k tomu aj tlak na výkon a úspešnosť detí od vlastných rodičov, ktorí si neraz kompenzujú vlastné nenaplnenia. Úzko s tým súvisí aj problém trávenia voľného času.<sup>10</sup>

Na prelome tisícročí sme zachytili, že mladí ľudia na Slovensku žijú v prostredí, ktoré je silne poznačené pluralizmom a praktickým materializmom so sprievodným javmi konzumizmu a relativizmu. Ruka v ruke s nimi kráča aj synkretizmus, ktorý stále žiadanej spiritualite dáva nezdravý charakter. Ideológii liberalizmu sú podriadené asi najviac internet a masmédiá. Pre mladých ľudí pracuje množstvo neziskových organizácií a občianskych združení, pričom pozitívom je, že prím tu hrajú organizácie s kresťanským zázemím. Ponúkajú množstvo najrozličnejších voľnočasových, ale aj náboženských aktivít a skúseností. V takomto prostredí a ovzduší vyrastá súčasný mladý človek na Slovensku. Rodina už prestala byť miestom odovzdávania viery, aj keď jej jednotliví členovia sa k viere i k Cirkvi hlásia. Mladí rodičia v podstate chcú, aby ich deti boli veriace, ale nechcú ich

<sup>9</sup> Porov. <http://portal.statistics.sk/showdoc.do?docid=7059>

<sup>10</sup> Porov. [http://www.iuventa.sk/files/documents/2010novo\\_vynarajuca\\_sa\\_potrebydeti.pdf](http://www.iuventa.sk/files/documents/2010novo_vynarajuca_sa_potrebydeti.pdf)

k tomu aktívne viesť buď preto, že to sami nevedia, lebo často odmietajú spôsoby, ako im odovzdávali vieru ich rodičia.<sup>11</sup>

Fakt ochabovania v odovzdávaní viery a jej nedostatočné uplatňovanie v živote spoločnosti. Napätie medzi tým, čo je kresťanské, a životom občianskej spoločnosti je totiž stále čoraz citeľnejšie aj na Slovensku. Pod jeho vplyvom sa mnohí ľudia stávajú prakticky neveriacimi nie na základe vlastného rozhodnutia po dlhej vnútornej námahe, ale preto, lebo „to tak robia všetci“.<sup>12</sup>

Mladý človek má veľa príležitostí na osobnú skúsenosť s vierou, ale musí sa naučiť vyberať. Keďže prechádza štádiom formovania vlastnej osobnosti a preberá vzory, spôsoby správania, konania a uvažovania, ktoré sa mu ponúkajú. Mení sa často podľa charakteru spoločnosti. Z toho vyplýva potreba jasne rozlíšiť vplyvy na mladého človeka, na vonkajšie, potrebné k jeho rastu ku skutočnej zrelosti, ako aj na vnútorné, vychádzajúce z psychosociálneho vývoja mladého človeka.

To je cesta: aby mladí evanjelizovali mladých. Ak mladých budú evanjelizovať len starší, je možné, že generačný rozdiel bude zásadnou bariérou, ktorá znemožní hlbšie prijatie viery alebo zo strany mladých vôbec ochotu starších počúvať. Tak sa bude kategória mladých vytrácať zo života farností a diecéz a budú si žiť len sami pre seba, ťažšie sa im bude dozrievať, resp. bude sa predlžovať čas ich duchovnej nedospelosti. Táto – podľa Kvaternika – tzv. getoizácia sa môže stať potom negatívnym symbolom a biľagom, ktorého sa budú ťažko zbavovať.<sup>13</sup>

## Tvorba pastoračných plánov na Slovensku

Najdôležitejšími dokumentmi pre pastoračiu mládeže na Slovensku po roku 1989 – po tzv. „nežnej revolúcii“, kde zvlášť akademická mládež tiež zohrala významnú úlohu – sa ukazujú dva významné pastoračné plány Konferencie biskupov Slovenska: prvý na roky 2001 – 2006 a najmä druhý pastoračný plán na roky 2007 – 2013.

Pri hodnotení prvého Pastoračného plánu na národnej úrovni sa jasne ukázala potreba i ochota pokračovať na tejto ceste, ktoré vo svojom príhovore biskupom Slovenska na návšteve *ad limina apostolorum* v Ríme vyzdvihol i pápež Benedikt XVI., pričom poukázal na aktuálnu nábožensko-kultúrnu situáciu na Slovensku a z nej vyplývajúce meniace sa pastoračné potreby. Okrem iného povzbudil bis-

<sup>11</sup> Porov. KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Súčasný stav a perspektívy pastoračie mládeže na Slovensku 1998*. Bratislava, str. 5.

<sup>12</sup> PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh?* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2005, s. 16.

<sup>13</sup> Porov. KVATERNIK, P. (ed.): *Mladina – pot Cerkve*. Ljubljana : Družina, 2005, s. 53 – 55.



kupov, aby veľkú starostlivosť venovali pastoračii mladých na oboch úrovniach – školskej i farskej, ktoré sú veľmi užitočné pre budúcnosť nových generácií.<sup>14</sup>

Pastoračný a evanjelizačný plán na roky 2001 – 2006<sup>15</sup> veľmi trefne pomenoval situáciu v oblasti pastoračie mládeže na Slovensku na prelome tisícročí. Vyznieva síce mierne negatívne (zabudlo sa viac vyzdvihnúť pozitívne skutočnosti), ale hovorí o tom, že viacerým spoločenstvám mládeže chýba evanjelizačný rozmer, zmysel pre službu a ochota spolupracovať. Problémy sú pomenované kľúčovo a sú naozaj vážne z hľadiska rozvoja života Cirkvi. Ciele sú stanovené strategicky: ponúkať integrálnu formáciu mladým ľuďom, aby boli nielen objektom pastoračie, ale subjektom a sami boli angažovaní.

Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013<sup>16</sup> nadviazal na predchádzajúci Pastoračný a evanjelizačný plán a ako dôležitú pastoračnú skupinu zdôraznil mládež.<sup>17</sup> Odporúčal aplikovať diferencovaný prístup „podľa vekových stupňov a prispôsobenú rozdielnym životným situáciám“ mladých ľudí:<sup>18</sup>

- spolupracovníkom kňaza vo farnosti ponúknuť duchovné sprevádzanie a individuálne vedenie,
- pravidelným účastníkom bohoslužieb, ktorí prijímajú sviatosti, ale sa neangažujú v živote miestnej cirkvi, ponúkať katechézu na prehĺbenie,
- pre tých, ktorí z rozličných dôvodov len sporadicky kontaktujú Cirkev, ale cítia sa byť veriacimi, treba ponúkať evanjelizačné programy, aby dospeli k osobnej viere,
- pre tých, ktorí sa nehlásia k Cirkvi a deklarujú sa ako neveriaci alebo agnosticci, tým by sme mali ponúkať predevanjelizačné programy so všeobecne ľudskými témami, aby sme sa s nimi stretali na platforme „face to face“, ako človek s človekom.

Hoci sa mladí ľudia hlásia k viere, ustavične dostávajú impulzy od prostredia a spoločnosti, ktoré ich odvádzajú od kresťanstva. Obec (a čiastočne ani farnosť) v súčasnosti už nie je kresťanským spoločenstvom.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> BENEDIKT XVI.: *List slovenským biskupom* na „ad limina apostolorum“ dňa 15. júna 2007.

<sup>15</sup> KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný a evanjelizačný plán 2001 – 2006*. Bratislava : KBS, 2001.

<sup>16</sup> KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007.

<sup>17</sup> KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*, s. 43 – 50.

<sup>18</sup> KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*, s. 17.

<sup>19</sup> Porov. KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*, s. 47 – 49.

## Pastoračné projekty pre mládež

Z pastoračných projektov sa stále realizujú animátorské školy v každej diecéze.<sup>20</sup> Chcú ponúknuť mladému človeku správne kritériá pre jeho životné rozhodovania. Cieľom animátorských škôl je existencionálna skúsenosť kresťanských hodnôt prenesených do bežného života. Sústreďujú sa na systematickú formáciu animátorov poriadaním pravidelných školení vedúcich, počas ktorých získavajú základné zručnosti, vedomosti a schopnosti pre prácu s mládežou podľa vzoru katechumenátnej formácie.<sup>21</sup>

Novinkou od roku 2011 je Líderská animátorská škola určená pre absolventov diecéznych animátorských škôl, vedúcich spoločenstiev a ľudí v rôznych funkciách vo farnosti či spoločenstve, ktoré vyžadujú líderské zručnosti.<sup>22</sup>

Každý by rád videl okamžité rukolapné výsledky, ale takých sa v pastorácii, a najmä v pastorácii mládeže, ťažko dočká z večera do rána. Potrebná je trpezlivosť, veľa trpezlivosti. Ján Pavol II. to vyjadruje slovami: „Skutočné plody stretnutí mladých sa nedajú vyčíslieť štatisticky, ale jedine skutkami lásky a spravodlivosti, každodennou vernosťou, ktorá je taká cenná, hoci niekedy málo viditeľná.“<sup>23</sup>

Sme presvedčení, že mladý človek na Slovensku má čoraz viac príležitostí k osobnej skúsenosti s vierou, ale musí sa naučiť vyberať. „Mladí hľadajú Boha, hľadajú zmysel života, hľadajú definitívne odpovede: „Čo mám robiť, aby som bol dedičom večného života?“ (Lk 10, 25).

V tomto hľadaní nemôžu nestretnúť Cirkev. Ani Cirkev nemôže nestretnúť mladých. Len treba, aby Cirkev mala hlboké pochopenie pre to, čo je mladosť, aký význam má pre mladého človeka.“<sup>24</sup>

Správne zacielenie pastorácie mládeže znamená primeraným spôsobom sa priblížiť k mladému človeku, komunikovať s ním jazykom, ktorému rozumie, viac svedčiť než hovoriť a nechať mu priestor na vlastný výber.“<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Animátorské školy prebiehajú v Bratislave, Trnave, Nitre, Žiline, Španej Doline, Važci, Rožňave, Prešove a Juskovej Voli. V roku 2011 sa k nim pridala Godzone school v Sliachi a Maďarská animátorská škola v Sikeničke.

<sup>21</sup> Porov. PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi*, 73, 44, 22. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete (8. decembra 1975) Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1999.

<sup>22</sup> Porov. Výročná správa ZKSM 2011 – textová časť: *Vzdelávanie*.

<sup>23</sup> *Posolstvo Jána Pavla II. pri príležitosti XVI. svetového dňa mládeže, 1 (2001)*.

In: [www.rcc.sk/viewtext.php3?d=dokumenty/dok\\_papezov/Jan\\_Pavol\\_II/posolstva/20001668&n=20001668](http://www.rcc.sk/viewtext.php3?d=dokumenty/dok_papezov/Jan_Pavol_II/posolstva/20001668&n=20001668)

<sup>24</sup> JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava : Nové mesto a Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 122.

<sup>25</sup> KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*, s. 43 – 44.

## Príklady pastoračnej ponuky Katolíckej cirkvi na Slovensku mladým ľuďom

Združenie kresťanských spoločenstiev mládeže (ZKSM) je občianskym združením, ktoré má bohatú históriu a skúsenosti v práci s mládežou, zameranou na plnohodnotné využitie voľného času mladých ľudí. Medzi aktivity ZKSM patrí množstvo krátkodobých, dlhodobých, ako aj pravidelných, systematicky organizovaných podujatí pre mládež (spoločenské, vzdelávacie, kultúrne, charitatívne, duchovné, športové) v rámci jednotlivých regiónov, ako aj na celoslovenskej a medzinárodnej úrovni. Medzi konkrétne projekty združenia patria okrem iného: pravidelné mládežnícke tábory na záchranu historických pamiatok „Katarínka“, „Dubova Colonorum“; jazykové tábory pre mladých „Anem“ – anglické a nemecké; je tiež partnerom pro mládežnícke projekty Godzon, pre gospelové festivaly počas leta. ZKSM je spoluorganizátorom konferencií, podieľa sa na administratíve a akreditácii diecéznych animátorských škôl, Líderskej animátorskej školy a Škole animátorského sprevádzania, na vydávaní publikácií, časopisov (Nahlas), pripravuje internetové stránky ([www.animator.sk](http://www animator.sk)), ktoré sú okrem zdroja informácií aj vhodným a bezpečným prostriedkom na formáciu a osobnostný rast mladých ľudí.

## eRko – Hnutie kresťanských spoločenstiev detí

eRko je detská organizácia s celoslovenskou pôsobnosťou. Mladí ľudia – dobrovoľníci z viac ako 250 obcí sa vo svojom voľnom čase pravidelne venujú deťom. Prežívajú s nimi radosti a starosti všedných dní na stretkách, výletoch, táboroch a rozličných iných podujatiach. eRko je zaregistrované na Ministerstve vnútra SR ako občianske združenie od roku 1990. Združuje viac ako 6300 členov.

eRko pripravuje *spolu s deťmi*: pravidelné stretnutia v malých skupinkách – spoločenstvách, kde sa rozprávajú, hrajú a hľadajú odpovede na otázky, ktoré trápia deti (aj dospelých), výlety, tábory, karnevaly, dni radosti, aktivity spojené s ročnou témou.

*Spolu s vedúcimi* ponúkajú kurzy, workshopy, semináre, metodické príručky pre pomoc pri práci s deťmi.

eRko organizuje alebo spoluorganizuje podujatia a projekty: Dobrá novina, Misijná púť detí v Rajeckej Lesnej, Vypni telku, zapni seba – týždenné obmedzovanie TV, počítača a internetu a zameranie na tvorivo prežitý voľný čas, Detský čin pomoci, Kurzy pre animátorov malých spoločenstiev detí, Deň počateho dieťaťa. eRko vydáva publikácie, časopis (Rebrík) a metodické materiály.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Porov. <http://www.erko.sk/o-erku/vyrocne-spravy/>

## Iné medzinárodné pastoračné ponuky a príležitosti

Svetové dni mládeže (SDM) tvoria osobitnú kapitolu v oblasti pastorácie mládeže. G. Weigel zaujímavým spôsobom komentuje vývoj Svetových dní mládeže. Vzťahy Jána Pavla II. s mladými ľuďmi začali v tej fáze jeho pontifikátu, ktorej sa hovorilo „superhviezda Ján Pavol“. Bral mladých vážne ako osobnosti a dával im najavo, že vidí, ako zápasia o zmysel svojho života. Keď s nimi hovoril, neuberal nič z kresťanského posolstva, ktoré on sám naplno žil, a keďže žiadna svetová osobnosť nevyzývala mladých ľudí, aby sa naučili niesť ťažké veci a obetovať sa, uhasil smäd mladých ľudí po hrdinstve a spojil ho s ľudským hľadaním Boha. Bol to účinný spôsob evanjelizácie.<sup>27</sup>

Ján Pavol II. napísal, že to boli samotní mladí ľudia, ktorí ich vytvorili. „Keď sa s nimi stretávam, predovšetkým čakám na to, čo mi budú chcieť povedať o sebe, o svojej spoločnosti, o svojej Cirkvi. A stále im pripomínam: Vôbec nie je dôležité to, čo vám ja poviem – dôležité je to, čo mi poviete vy. Nemusíte mi to povedať slovami, ale poviete mi to svojou prítomnosťou, svojím spevom, azda aj tancom, svojimi predstaveniami, dokonca svojím nadšením“.<sup>28</sup>

Skúsenosť, ktorú získajú mladí ľudia v priebehu niekoľkých dní púte do cudzej krajiny, je neopakovateľná. Je to skúsenosť kultúrno-spoločenská, ale najmä skúsenosť duchovná, kresťanská a cirkevná. Dáva mladému človeku príležitosť zažiť Katolícku cirkev ako univerzálnu, ako Cirkev, ktorá má veľa podôb a uskutocňuje sa v rozličných kultúrach. Dôraz je položený na katechézy dávané biskupmi prítomných krajín, na sväté omše spojené s príležitosťou pristúpiť k sviatosti zmierenia, na sociálne aktivity v diecézach a farnostiach, na piatkovú spoločnú krížovú cestu, na rôzne sprievodné kultúrne programy, ale najmä na stretnutie so Svätým Otcom počas večernej sobotnej vigílie a nedeľnou slávnostnou Eucharistiou, ktorou Svetové dni mládeže vrcholía.

Sú to veľké stretnutia mladých a celého sveta s Ježišom Kristom. Sú znamením a súčasťou dlhodobého procesu veľkej cesty, sú prílivom svetla, zviditeľňujú vo svete vieru a Božiu prítomnosť. Ich príprava vychádza z cesty kríža, ktorý putuje po rôznych krajinách a spája mladých v znamení kríža a v prekrásnom znamení Panny Márie. Svetové dni mládeže vytvárajú priateľstvá, otvárajú hranice a dávajú poznať, že je krásne byť s Bohom, že Boh je s nami.

<sup>27</sup> Porov. WEIGEL, G.: *Svědék naděje*. Životopis papeže Jana Pavla II. Praha, 2000, s. 491.

<sup>28</sup> JÁN PAVOL II.: *Prekročit prah nádeje*, s. 121.

## V duchu novej evanjelizácie

Pápeži Benedikt XVI. a František pokračujú vo veľkej myšlienke svätého Jána Pavla II., lebo sú začiatkom univerzálneho uvažovania a spoločnej zodpovednosti, aby Božie semeno mohlo v tichosti rásť, hoci o tom štatistiky nehovoria, sú začiatkom priateľstva s Bohom a s ľuďmi.<sup>29</sup>

V tejto vízii nášho Majstra chceme i my dnes hľadať tie správne prístupy a prostriedky, vzhľadom na našu kultúru a jej radikálne zmeny, aby sme boli schopní priniesť naplnenie zákona, kultúry, človeka. Chceme hľadať, aby sme mohli mladému človeku pomôcť *stať sa viac človekom*, ako o tom hovoril sv. Ján Pavol II. a ako to spomína aj Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013, keď nám v časti o mládeži hovorí o tom, že trojjediný Boh sa z lásky stáva človekom, aby vstúpil do života mladého človeka. Stretol ho na križovatke jeho života a pomohol mu rozhodnúť sa pre Krista a pozval ho k jeho nasledovaniu<sup>30</sup>.

V tomto kontexte hovoríme o evanjelizácii a formovaní mladých ľudí. Teda o ich stretnutí, pozvaní, pomoci a sprevádzaní až k aktívnej službe, k osobnému rozhodnutiu žiť s Ježišom a pre Ježiša. Keď pápež Benedikt XVI. v októbri 2010 zriadil Pápežskú radu pre novú evanjelizáciu, jej predsedom sa stal arcibiskup Mons. Rino (Salvatore) Fisichella.<sup>31</sup> Pápež pred členmi tejto rady povedal, že ohlasovať Ježiša Krista, jediného Spasiteľa sveta, sa zdá dnes zložitejšie ako v minulosti, ale naša úloha zostáva rovnaká ako na úsvite našich dejín. Poslanie sa nezmenilo, tak ako nemôžu byť zmenené nadšenie a odvaha, ktoré pohýnali apoštolov a prvých učeníkov. Duch Svätý, ktorý ich viedol k otvoreniu dverí večeradla, vďaka čomu sa stali ohlasovateľmi evanjelia (porov. Sk 2, 1-4), je ten istý Duch, ktorý aj dnes pohýna Cirkev k novému ohlasovaniu posolstva nádeje pre ľudí našej doby.

A Mons. Rino Fisichella v jednom interview povedal, že evanjelizácia je pozitívnu výzvou pre Európu, pretože pre národy a osoby, ktoré sa v minulosti stretli s Kristom, znamená možnosť nanovo spoznať Cirkev, aby ju vnímali ako nevyhnutnosť, najmä v kontexte krízy a dezorientácie, ktoré prežívame. Keďže kríza je vždy prechodným obdobím, nie momentom definitívnym, ani v priebehu dejín, ani živote človeka, môže nám pomôcť správne posúdiť veci a pochopiť, kde sme a predovšetkým kam chceme ísť. Preto nová evanjelizácia je z takejto perspektívy východiskom z krízy v tom zmysle, že človeku, ktorý je dezorientovaný, ktorý

<sup>29</sup> Porov. *Pevne se držte víry*. Benedikt XVI. s mládeží v Madridu. Praha : Paulínky, 2011, s. 129 – 131.

<sup>30</sup> Porov. KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*, s. 45.

<sup>31</sup> Porov. BENEDIKT XVI.: *Ubicumque et semper*, apoštolský list motu proprio, ktorým zriaďuje Pápežskú radu na podporu novej evanjelizácie, 21. septembra 2010.

nemá nádej, evanjelium a Cirkev pripomína, že nádej je v stretnutí s Ježišom Kristom a so spoločenstvom, ktoré v neho verí, z neho žije a ho ohlasuje. Je to výzva nielen pre ostatných, ale v prvom rade pre nás, pobáda nás hľadať to, čo je podstatné a konať tak, aby sme boli ozajstnými svedkami v našej dobe.

K ohlasovaniu evanjelia je dobré si pripomenúť slová blahoslaveného pápeža Pavla VI.: „Nech dnešný svet počuje radostnú zvesť – po ktorej s úzkosťou i nádejou túži – nie od smutných, malomyselných, netrzeplivých alebo bojazlivých hlásateľov evanjelia, ale od takých, ktorí už sami zakúsili radosť.“<sup>32</sup>

A tiež slová pápeža Benedikta XVI.: „Na začiatku toho, že je niekto kresťanom, nestojí etické rozhodnutie alebo veľkolepá myšlienka, ale skôr stretnutie s udalosťou, s Osobou, ktorá ponúka životu celkom nový horizont a tým aj zásadné smerovanie“.<sup>33</sup>

Svätý Otec František nám neustále hovorí, že nemôžeme viac zostať pokojní, len v pasívnom očakávaní, vnútri našich kostolov, ale že je nevyhnutné prejsť od pastorácie jednoduchého udržiavania k pastorácii misijnej.<sup>34</sup>

## Počúvame otázky a spoločne hľadáme odpovede

Kde a akým spôsobom sa stretnúť s mladým človekom, aby sme mu pomohli stretnúť sa s Kristom? Kde sú tie periférie, o ktorých hovorí náš pápež František, kde mladý človek očakáva stretnutie s milosťou? Aké vlny ho nesú? Ako s ním komunikovať, aby sme ho pozvali k exodu zo seba samého, z jeho sveta smerom k iným a ku Kristovi? Aké sú jeho hlboké očakávania, na ktoré my ako Cirkev môžeme dať skrze Krista odpoveď?

Ako vieme, sú rôzne spôsoby na chytenie rýb. Nie iba jeden. Čo teda s našimi mladými, ku ktorým sme pozvaní aj dnes?

Ďalšie Ježišovo pozvanie adresované dvanástim i nám je: „naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal“<sup>35</sup>. To je otázka stáleho formovania, dávania tvaru, úplného obrazu, kedy sa človek stáva kompletným, úplným, rozvinutou, zrelou bytosťou.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> PAVOL VI.: *Evangelií nuntiandi*, 80, apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete. Zvolen : Jas, 1992.

<sup>33</sup> BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, I. Encyklika o kresťanskej láske. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006.

<sup>34</sup> Porov. FRANTIŠEK: *Evangelií gaudium*, 15, apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014.

<sup>35</sup> Porov. Mt 28, 20.

<sup>36</sup> Porov. GALIS, T.: *Počiatková formácia kandidátov kňazstva*, KSFX, Badín, 2002, s. 63.

Kresťanstvo je pozvaním k celostnej integrite a plnosti života s echatologickým zameraním. Táto integrita sa overuje životom v spoločenstve ľudí ako i v spoločenstve Cirkvi. Sme pozvaní byť v jednote s Bohom, s prírodou, s inými i so sebou samými, ako o tom hovorí pápež František v jednom z posolstiev k mladým.<sup>37</sup>

Vrcholom tejto jednoty je schopnosť služby nie ako výrazu sebaopotvrdenia, sebaaprezentácie a sebarealizácie, ale ako nezištného sebadarovania.

Preto je namieste pýtať sa, aké sú ciele formácie, aké sú jej predpoklady. Aký má byť profil formovaného? Čo mu odovzdať? Kto a v akom stupni je pozvaný formovať, aké sú jeho úlohy, aké kompetencie a zodpovednosť? Aké sú nebezpečenstvá? (Niektorí hovoria o virtuálnom svete, prílišných emóciách a nadšení, konzumnom kresťanstve, prílišnom konzervativizme a uzavretosti.)

V našom uvažovaní rovnako nesmieme zabudnúť na to, že v Katolíckej cirkvi máme za sebou viac ako 2000 rokov dejín hlásania evanjelia a formácie. Je to naše bohatstvo skúsenosti, ktoré priviedlo na svet nespočetné množstvo svätých. Vznikajú rôzne komunity, ktoré toto bohatstvo nesú ďalej a spoločne hľadajú odpovede vzhľadom na našu katolícku Tradíciu.

V súčasnosti vnímame na Slovensku veľa formačných a evanjelizačných projektov, ktoré vychádzajú z rôznych východísk a predpokladov, čím následne prinášajú rôzne spôsoby pastoračnej (evanjelizačnej a formačnej) práce. Tak sa odкрýva mnoho pozitívneho z farebného života chariziem v Cirkvi. Rovnako sa však vynára aj mnoho otázok, možno i pochybností o tom, čo je a čo nie je správne. Preto sa dnes spoločne chceme zamýšľať a hľadať cestu, ako ďalej. Sám som sa snažil ako biskup na začiatku položiť otázky, a tak otvoriť dnešnú diskusiu. Je to začiatok spoločného dialógu o tom, ako na to tu a teraz. Pretože ako budeme formovať mladých dnes, taká bude Cirkev a budúcnosť zajtra.

Poďakujme spoločne Pánovi za vzácne plody, ktoré priniesla do života mnohých mladých po celej planéte osobná angažovanosť ostatných pontifikov: svätého Jána Pavla II., Benedikta XVI. a súčasného pápeža Františka v prospech mladých ľudí. Poďakujme za mnohé dôležité objavy, predovšetkým objav Krista – ako cesty, pravdy a života – a Cirkvi ako veľkej a pohostinnej rodiny. Poznáme, koľké nádherné životné rozhodnutia už vzišli z týchto stretnutí. Urobme všetko, čo sa dá, aby sme pomohli mladým splniť ich náročnú úlohu, ktorou ich poveril sv. Ján Pavol II.: „aby sa na úsvite nového tisícročia stali strážcami rána“.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Porov. FRANTIŠEK: Posolstvo k 30. Svetovému dňu mládeže 2015 na tému: „*Blahoslavení čistého srdca, lebo oni uvidia Boha*“ (Mt 5, 8). In: <http://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-k-svetovemu-dnu-mladeze-2015>

<sup>38</sup> JÁN PAVOL II.: *Novo millennio ineunte*, 9. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2001.





# Universitas Cassoviensis a jej jezuitskí rektori

## Príspevok k príležitosti 360 rokov od jej založenia

Cyril Hišem

### Úvod

V tomto roku uplynulo 360 rokov od založenia prvej univerzity v Košiciach. O prvej Košickej univerzite sa v súčasnosti veľmi málo rozpráva a ešte menej píše. Tento príspevok by chcel aspoň trochu prispieť k tejto spomienke a pripomenúť, za čo všetko vďačíme členom Spoločnosti Ježišovej, ktorí pracovali v neľahkých časoch aj v Košiciach. Keby v roku 1773 nedošlo k zrušeniu jezuitov, význam Košíc by aj s ich prispením určite ešte rástol.

### Košice na vzostupe

Prvá písomná zmienka o Košiciach je z roku 1230 a spomína kostol v kráľovskej osade *Villa Cassa*.<sup>1</sup> Mestom sa Košice stali medzi rokmi 1241 a 1249, kedy kráľ Belo IV. podporoval znovuosídlenie Uhorského kráľovstva po mongolskom vpáde prizvanými „hostami“ zo saského Nemecka. Dňa 13. apríla 1249 bola uhorským kráľom Belom IV. vydaná listina o právach Košičanov.<sup>2</sup>

Paradoxne vďaka Turkom sa Košice stali tým, čím sú aj dnes. Košice boli sídlom kráľovskej Spišskej komory,<sup>3</sup> tridsiatnikového úradu a potom Soľnej komory; sídlom provinčného snemu stavov košickej správnej oblasti; hlavnou protiosmanskou baštou na Potisí. Do Košíc sa sťahovali bohatí šľachtici, kupci a cir-

---

<sup>1</sup> Porov. *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku II*. Bratislava : VEDA, 1977, s. 61; porov. LUKAČKA, J. – ŠTEFÁNIK, M. a kol.: *Stredoveké mesto ako miesto stretnutí a komunikácie*. Bratislava : HÚ SAV, 2010, s. 25.

<sup>2</sup> Porov. BARTL, J. a kol.: *Lexikón slovenských dejín*. Bratislava : SPN, 1997, s. 219; JUCK, L. *Výsady miest a mestečiek na Slovensku (1238 – 1350)*. Bratislava : SAV, 1984, s. 39; VARSÍK, B.: *Zo slovenského stredoveku*. Bratislava : SAV, 1972, s. 216.

<sup>3</sup> Dnes Hlavná 68, pri búraní budovy v roku 1935 tu našli tzv. Košický zlatý poklad.

kevní hodnostári z okupovaných alebo ohrozených území východného Uhorska. Stali sa križovatkou a tranzitným uzlom.<sup>4</sup>

Striedali sa tu cisárski a povstaleckí vojaci, sedmohradské kniežatá i cisárski hlavní kapitáni. Keď po roku 1562 došlo k reorganizácii protitureckej obrany v Uhorsku, viedenský dvor v ňom utvoril šesť hlavných kapitanátov, z toho na Slovensku preddunajský a hornouhorský, ktorý mal sídlo práve v Košiciach, a mal brániť hranice krajiny od Spiša po Sedmohradsko. Jeho veliteľmi boli prevažne spoľahliví cisárski žoldnierski generáli. Hornouhorský kapitanát hral dôležitú úlohu tak pri šírení reformácie, ako aj rekatolizácie.<sup>5</sup>

Košice boli národnostne rôznorodé. Pôvodné obyvateľstvo bolo slovenské. Čoskoro sa však v nich udomácnilo aj maďarské obyvateľstvo a prišli sem aj nemeckí hostia – kolonisti. V priebehu 14. – 15. storočia sa vedenia mesta Košíc zmocnili Maďari a najmä Nemci. Protestantizmus sa šíril aj medzi košickými mešťanmi zásluhou bývalého farára Jána Henckela a Mateja Biróa. Od roku 1549 sa evanjelické náboženstvo stalo výlučne dovoleným náboženstvom.<sup>6</sup> Katolíkom odobrali všetky ich kostoly a zostali bez fary. Po požiari roku 1556 aj dominikáni a františkáni opustili Košice. Mesto spolu s ďalšími východoslovenskými kráľovskými mestami vytvorilo náboženský zväz na základe Melanctonovho vierovyznania „*Confessio Pentapolitana*“.<sup>7</sup>

Za pápeža Gregora XIII. pápežský diplomat Antonio Possevino SJ strávil v Košiciach štyri mesiace (september – december 1583) ako sprostredkovateľ mierových rokovaní medzi Rudolfom II. a sedmohradským kniežaťom, poľským kráľom Štefanom Bátorym. O štúdiu miestnych pomerov píše Possevino 19. decembra 1583 pápežskému nunciovi rozsiahly list, v ktorom okrem iného zdôrazňuje urýchlenú potrebu zriadenia seminára na výchovu katolíckych kňazov, ktorých bol v období po reformácii nedostatok. Jeho návrh sa nerealizoval.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Porov. ELIÁŠ, Š.: *Dejiny Košíc v dátach, 2. diel. Včasný novovek 1526 – 1711*. Košice : Typopress, 2011, s. 66 – 67.

<sup>5</sup> Porov. JIROUŠEK, A.: *Košice na prelome tisícročí*. Košice : JES 1998, s. 12. Autorom textu je Jozef Duchoň.

<sup>6</sup> Porov. MIHÓKOVÁ, M., REPČÁK, J.: (zost.) *Dejiny knižnej kultúry v Košiciach do roku 1945*. Košice : ŠVK, 1981, s. 42.

<sup>7</sup> Porov. [http://www.jezuiti.sk/index.php?stranka=domy\\_kosice&cid=130#130](http://www.jezuiti.sk/index.php?stranka=domy_kosice&cid=130#130)

<sup>8</sup> Porov. MARKUŠOVÁ, K.: *Pápeži a Košice*. Sečovce, 1995, s. 16.

## Košice ako biskupské mesto

Mesto Jäger (Eger) padlo 12. októbra 1596 po trojtýždňovom ťažkom obliehaní do rúk Turkov. Jágerský biskup Štefan Szuhay s kapitulou sa podľa čl. 38/1597 bratislavského krajinského snemu z roku 1597 mal presťahovať do Košíc, s čím súhlasilo aj mesto. Biskup Szuhay však zostal ako predseda kráľovskej komory v Bratislave, ale kapitula sa presťahovala do kráľovského domu v Košiciach. Neskorší jágerskí biskupi pre odpor mesta sídlili s kapitulou po roku 1613 v kláštore premonštrátov v Jasove. Do Košíc prišiel aj biskup Juraj Zalatonky z Pätkostolia (Pécs) a Mikuláš Micatius z Veľkého Varadína (Oradea), ktorého nástupcovia sa v nepriaznivých časoch zdržiavali v premonštrátskom kláštore v Lelese alebo v Jasove.

Katolíckej obnovy mesta sa mali ujať katolícki kňazi. Hoci tu boli jágerskí kanonici, predsa arcivojvoda Matej v mene svojho brata Rudolfa II. žiadal pre Košice horlivých jezuitov. Provinciál Alfonz Carillo s Martinom Káldim a jedným laickým frátrom prišiel zo sedmohradského Klužu (Cluj) do Košíc 21. februára 1604. Arcivojvoda Matej 21. februára 1604 nariadil vrátiť cirkevné majetky a majetky dominikánov fare. Cisár Rudolf II. odovzdal jezuitom mestské gymnázium. K štyrom jezuitom pribudli už v marci ďalší traja, ktorí sa venovali kazateľstvu a výchove mládeže. Úspechy sa ukázali zakrátko, no už 27. októbra 1604 jezuiti mesto opustili kvôli blížiacim sa povstaleckým vojskám Štefana Bočkaja.<sup>9</sup>

Krátko po odchode jezuitov z mesta protestantskí obyvatelia prevzali kostoly od katolíkov. Dóm sv. Alžbety prevzali luteránski Nemci. Kaplnku sv. Michala odovzdali kalvínom.

## Košice a Spoločnosť Ježišova

Jezuiti sa teda pokúsili už niekoľkokrát o pôsobenie v Košiciach. Boli tu tri pokusy z rokov 1563, 1604 a 1615. Krv Troch košických mučeníkov z roku 1619 však zmenila doterajšie neúspechy. Skonsolidovaním vnútropolitických pomerov v Uhorsku a po Betlenovej smrti v novembri 1629 sa Košice dostali pod kontrolu cisárskych vojsk. A tak 18. decembra 1629 jágerský biskup, palatín Mikuláš Forgáč a Gašpar Łaski, radca kráľovskej Spišskej komory, žiadali na pokyn Ferdinanda II. pre Košice jezuitov. V tomto ich podporil aj arcibiskup Peter Pázmaň. Prví dvaja jezuiti, Daniel Vašárheli a Daniel Zedník, prišli do Košíc

<sup>9</sup> Porov. HARČAR, A.: *Historický význam protireformácie v Košiciach z roku 1604*. Budapešť: Spolok sv. Vojtecha v Uhorsku, 1942, s. 33 – 36.

12. novembra 1631 a založili v meste misiu. V prvých rokoch pobytu pracovali v jezuitskej misii okrem spomínaných pátrov Ján Sölösi, Benedikt Sölösi, Michal Beško, Andrej Banko a ďalší. Pobyt jezuitov v Košiciach do zrušenia rehole v roku 1773 bol však prerušený za povstania Juraja Rákociho I. v rokoch 1645 – 1649 a povstania Imricha Tököliho od 19. augusta 1682 do 2. januára 1685.

Významným rokom v dejinách košickej jezuitskej rezidencie je rok 1643, kedy jej Ferdinand III. prisúdil majetky myšlianskeho prepoštvstva ako základinu budúceho kolégia. Donačnú listinu kolégia vydal cisár 16. januára 1643. V roku 1650 nariadil, aby kolégium dostalo vhodnú budovu a určil na to kráľovský dom. Mestská rada mu vyšla v ústrety a ponúkla mu aj domy v susedstve. Ferdinand napokon 29. decembra 1654 jezuitské kolégium potvrdil a v listine vyzdvihol obetavosť a horlivosť jezuitov pri šírení viery. Jezuitská škola fungovala v Košiciach ešte pred vydaním potvrdzovacej listiny v rokoch 1650 – 1654. V dokladoch sa spomína P. Ladislav Jelenfi, ktorý bol prefektom školy v roku 1653. Kolégium sa s pribúdajúcimi ročníkmi skompletizovalo na plnohodnotné gymnázium. Učili na ňom štyria magistri a pátri. Gymnázium malo aj svojich exhortátorov, spovedníkov i prézesov kongregácií. Pri založení univerzity v roku 1657 v Košiciach pracovalo 19 jezuitov. Z toho 10 pátrov, 3 magistri a 6 rehoľných bratov.<sup>10</sup>

## Založenie Košickej univerzity

Dňa 8. apríla 1648 ho kráľ Ferdinand III. vymenoval Benedikta Kišdyho za jágerského biskupa a hlavného župana Hevešskej a Szolnockej stolice. Inocent X. toto menovanie potvrdil 8. apríla 1652.<sup>11</sup>

V roku 1650 biskup B. Kišdy vystavil zakladajúcu listinu pre kolégium jezuitov a v roku 1654 dosiahol jeho schválenie u kráľa. Dňa 26. februára 1657 podpísal v Jasove zakladajúcu listinu Košickej univerzity. Leopold I. vydal 7. augusta 1660 v Štajerskom Hradci (Graz) Zlatú bulu, ktorou potvrdil založenie Košickej univerzity. Nedožil sa slávnostného otvorenia univerzity. Zomrel v Jasove 22. júna 1660. Pochovali ho podľa jeho želania, vyjadreného v testamente, do hrobky pod hlavným oltárom františkánskeho kostola sv. Antona v Košiciach.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Porov. DOLINSKÝ, J.: Počiatky jezuitského školstva v Košiciach a na území dnešnej Košickej arcidiecézy. In: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*. Prešov : VMV, 2000, s. 17 – 18.

<sup>11</sup> Porov. SUGÁR, I.: *Az egri püspökök története*. Budapest : Szent István, 1984, s. 326 – 330.

<sup>12</sup> Porov. SEDLÁK, P.: Život a dielo biskupa Benedikta Kišdyho – zakladateľa Košickej univerzity. In: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*. Prešov : VMV, 2000, s. 20 – 25.

V roku 1654 daroval Ferdinand III. jezuitom sídlo košického vojenského veliteľstva, kde sa otvoril seminár. V tom čase sa kládli základy jezuitského kostola (1671 – 1681), ktorý sa začal stavať z milodarov Žofie Báthory; v jeho krypte boli slávnostne uložené pozostatky Františka Rákociho I. V roku 1674 začala fungovať jezuitská tlačiareň. Znakom rastúcej moci katolíkov v meste je aj príchod uršulínok, ktoré sa tu v roku 1697 usadili podľa vôle cisárovnej Eleonóry a biskupa Juraja Fenešiho, a v roku 1699 návrat dominikánov. V roku 1692 bola dohotovená loretánska kaplnka vo františkánskom kláštore, založená grófom Ladislavom Szentiványim, čo už svedčilo o náboženských ambíciách svetských predstaviteľov.<sup>13</sup>

## Rozvoj Košickej univerzity

Účinkovanie jezuitov vyvolalo nadšenie u obyvateľov. Medzi radcov mesta sa od roku 1673 dostali aj katolíci. Košice znovu začali žiť svoj mierový a pokojný život. Rozkvet škôl čoskoro prerušil Imrich Tököli so svojím povstaním. Tököli obsadil mesto 15. augusta 1682. Rektor univerzity páter Mikuláš Hrabovský, celý učiteľský zbor, a takisto aj magistri a predstavitelia mesta prijali prichádzajúcu vrchnosť. V ten deň obsadilo jezuitský kostol a kolégium veľa pešiakov pod zámienkou, poskytnúť ochranu. V skutočnosti však hľadali poklady, ktoré neexistovali. Tököli od mesta pýtal 30 000 toliarov ako pomoc pre vojsko, mestská rada požadovala od jezuitov 5 000 forintov. Pátri mohli vyplatiť len polovicu tejto čiastky. 19. augusta vrchnosť písomne oznámila rektorovi, že nasledujúcu noc všetci musia opustiť Košice s tým, že nechajú všetok svoj majetok na mieste. Tento rozkaz bolo potrebné splniť a jezuiti v noci odišli pod dozorom žoldnierov, ktorí nemali zbraň a pustili sa smerom do Prešova. Tam sa mohli uchýliť v rehoľnom dome.<sup>14</sup> Budovy, ktoré tu ostali, nikto nestrážil, a tak ľudia, ktorí chceli získať čo najviac, čoskoro rozniesli celý majetok rehole.

Po krátkom Tököliho povstaní 25. októbra 1685 sa mesto znova sklonilo pred cisárom Caraffom. Leopold I. vydal v roku 1686 nariadenie a týmto nariadením povolal jezuitov naspäť do svojho košického domova. Zase mali pred sebou veľkú úlohu, veď škody, ktoré boli spôsobené, bolo treba odstrániť, ak škola mala znovu pôsobiť. Znovuobnovenie 8. júna 1701 bolo prerušené požiarom, ktorý vypukol v centre kostola. Plameňom podľahol nielen kostol, kolégium a rehoľný

<sup>13</sup> Porov. KNAPP, É.: Náboženské spoločenstvá v Košiciach v 17. – 18. storočí. In: *350. výročie Košickej univerzity*. Košice : VMV, 2007, s. 32.

<sup>14</sup> Porov. FARKAS, R.: *A kassai katolikus főgimnázium története 1657 – 1895*. Košice, 1895, s. 51.

dom, ale aj ďalších štyridsať budov a takisto aj mestské brány a jedna mestská bašta. Z tejto neutešenej situácie našiel rektor Juraj Berzeviczy východisko, a to v pripojení jezuitskej školy s jej majetkom, ktorý bol v Sárospataku, ku kolégiu.<sup>15</sup> Školu v Sárospataku založila ešte Žofia Báthoryová. Juraj Rákoczi I. a jeho manželka Zuzana Lórantfyová v Sárospataku postavili protestantské reformované kolégium. Po ich smrti, ako aj po smrti Juraja Rákoczyho II., ich syna, Žofia Báthoryová a jej syn František Rákoczy II. sa stali majiteľmi celého bohatstva Rákoczyovcov. Obidvaja boli katolíckeho vierovyznania. Táto vdova chcela v Sárospataku podporovať toto veľmi dobre prosperujúce kolégium. V tejto otázke urobila aj niekoľko krokov a v roku 1662 dala postaviť rezidenciu pre rehoľu. V októbri 1671 Žofia Báthoryová a jej syn obsadili reformované kolégium a dali ho jezuitom. Po povstaní Imricha Tökölyho jezuiti museli na čas opustiť školu. Medzitým šľachtičná 15. decembra 1675 napísala závet, na základe ktorého veľkú časť sumy necháva, aby sa v Sárospataku postavilo jezuitské kolégium. Keďže malé mestečko malo málo obyvateľov a počet študentov by bol veľmi nízky, preto by bolo zbytočné postaviť túto školu. V roku 1695 premiestnili školu, ktorá bola pôvodne v Sárospataku, do Košíc. V úmysle rektora univerzity bolo, aby obrátil časť tejto sumy na opravu budov, ktoré zničil požiar. Nemohol však získať všetok majetok školy, ale získal značnú podporu na obnovu kolégia od ostrihomského arcibiskupa Leopolda Kolonicha a od jágerského biskupa Štefana Telekešiho. Jednotlivé časti budovy obnovili a dokonca aj rozšírili. V roku 1703 začalo znova povstanie Františka Rákoczyho II. a toto prinieslo obrat do života univerzity.<sup>16</sup> Vrchnosť sa vychovávala u jezuitov, preto nechcel poškodiť kolégiu. Jeho väčšia časť tábora bola protestantská, a preto tlačili naňho, keď boli vydané zákony na zrušenie rádu jezuitov. Na zasadnutí parlamentu obvinili maďarských jezuitov, že sú nezodpovední, lebo patria medzi členov viedenskej rehole. 23. júla 1706 bolo v Nových zámkoch vydané rozhodnutie, na základe ktorého museli opustiť krajinu pátri, ktorí boli cudzincami. Z Košíc museli odísť dvaja rehoľníci. Po bitke pri Trenčíne bol oslobodzujúci boj. Onedlho na to uzavreli satmársky mier. Tie nariadenia, ktoré boli obmedzujúce pre jezuitov, stratili svoju platnosť a tí, ktorí boli vyhnaní, sa mohli vrátiť späť do kolégia. V rokoch 1704 – 1711 sa rapídne znížil aj počet poslucháčov Košickej univerzity.

Po týchto udalostiach nasledovalo pokojné obdobie, čo napomohlo rýchlemu rozvoju jezuitskej univerzity v Košiciach. Od roku 1712 (1709) začala pripravovať aj právnickú fakultu. Košická univerzita mala v roku 1752 najvyšší počet

<sup>15</sup> Porov. FARKAS, R.: *A kassai katolikus főgimnázium története 1657 – 1895*, s. 60.

<sup>16</sup> Porov. *A kassai egyetem emlékkönyve*. Košice, 1901, s. 45.



poslucháčov.<sup>17</sup> Založili ju Alexander Keczer a jeho manželka Žofia Sándorová.<sup>18</sup> Dňa 12. januára 1712 bola v Prešove vydaná listina, ktorú podpísali dvaja jágerskí kanonici. Základ 50 000 forintov (alebo majetok v tejto hodnote) bol ponúknutý pre potreby kolégia, pre študentov, ktorí sa pripravovali na kňazské povolanie, aby mohli byť vzdelaní aj vo vede kanonického práva. So svojím majetkom mohli nakladať počas svojho života tak, ako si predsavzali. Po ich smrti sa tento majetok odovzdal do rúk jezuitov. Podľa zakladajúcej listiny v prípade, keby rehoľa bola nútená odísť z Košíc, by mal túto základinu spravovať vedúci poriadku a on by mal rozhodnúť, že rovnaká časť bude rozdelená medzi študentov a medzi otcov jezuitov. Karol III. vydal 7. novembra 1713 vo Viedni dokument, podľa ktorého bola táto základina potvrdená. Teda Košická univerzita bola rozšírená o ďalšiu fakultu. So zavedením nového predmetu sa rozšírila práca, aj vzdelávanie bohoslovcov a toto zvýšilo jej úroveň. Počet poslucháčov sa zvyšoval a v roku 1730 dosiahol počet 500. Budova kolégia bola už malá, preto ju v roku 1732 bolo treba úplne zmeniť od základov a znova postaviť. Roku 1738 ju obnovili na úroveň šľachtického konventu. Rektor František Kunics v roku 1759 informoval provinciála o svojom úmysle, že chce odkúpiť aj susedné domy, aby mohol rozšíriť priestory univerzity. Kolégium sa totiž muselo rozšíriť, aby zastalo svoje miesto a aby nebolo nútené odsťahovať sa niekde inde. Po kúpe nových domov sa do majetku jezuitov dostal nový dom Lósyho, v ktorom bola umiestnená tlačiareň. V roku 1760 grófka Szapáryová zanechala susedné domy reholi. V dome Szapáryovcov potom bola umiestnená aj knižnica a múzeum.

## Vedenie Košickej univerzity

Zakladateľ biskup Benedikt Kišdy celú inštitúciu prenechal rádu jezuitov,<sup>19</sup> a tak rektorom univerzity bol člen Spoločnosti Ježišovej. On bol rektor magnificus, vymenovaný jezuitským generálnym predstaveným. Stál na čele univerzity, riadil gymnázium, ale pôsobil aj ako najvyšší jednatel' za Spoločnosť Ježišovu v Košiciach. Rektor zostavoval pravidlá a denný poriadok. Pomocníkom mu bol predstavený domu, ktorý sa zaoberal najmä materiálными problémami a vybavovaním peňažných záležitostí. Vonkajší poriadok a oblasť čistoty mal na starosti rektorov zástupca, nazývaný aj syndicus. O duchovný život dbali radcovia, ktorí mohli vo veľmi dôležitých otázkach rozhodovať spolu s rektorom. Druhým vý-

<sup>17</sup> Porov. JANEĀA, Š.: Jubilujúca Alma Mater, In: *Facultas Theologica ss. Cyrilli et Methodii Bratislavae 1936 – 1986*. Bratislava, 1986, s. 13.

<sup>18</sup> Porov. FARKAS, R.: *A kassai katolikus fögimnázium története 1657 – 1895*, s. 73.

<sup>19</sup> Porov. FARKAS, R.: *A kassai katolikus fögimnázium története 1657 – 1895*, s. 129 – 130.

znamným človekom univerzity bol cancellarius amplissimus, menovaný predstaveným rádu, ktorého úlohou bolo z hľadiska Cirkvi kontrolovať poriadok. Keďže Košickú univerzitu mali na starosti jezuiti, jeho funkcia bola skôr symbolická. Rektori a kancelári sa striedali vo svojich funkciách každý tretí rok. Ďalej tu bola skupina dekanov, ktorí viedli fakulty a mali na starosti aj úlohy prefektov. Títo boli menovaní spomedzi profesorov. Za nimi nasledovali prefekti, ktorí viedli výuku a boli bezprostrednými spolupracovníkmi rektora.

Vzdelávanie mali na starosti prefekt generalis a jeho spolupracovníci, ktorí dbali o poriadok a o vzdelávanie na vyššom a nižšom stupni kolégia. Pomáhali im aj prefekti jednotlivých tried gymnázia, aby boli dodržiavané všetky pravidlá vzdelávania. Prefekti mohli dávať napomenutia, ale mali na starosti aj všetky učebné pomôcky a učebnice. V jednotlivých triedach bol cenzor alebo prétor (praetor), ktorý dbal na usilovnosť a správanie študentov. Prefekt prijímal do inštitúcie prihlásených žiakov. Pri prefektovi, ktorý mal na starosti vzdelávanie, účinkoval aj tzv. prefekt atrii, ktorý mal na starosti činnosť žiakov mimo školy alebo počas voľného času.

Celkom na konci týchto stupňov stáli učitelia spomedzi študentov, ktorí dokončili noviciát. Pátri prednášali na vyššom stupni a magistri prednášali na nižšom stupni. Učitelia boli povinní vychovávať žiakov v oblasti vedeckej, umeleckej, morálnej, ale aj náboženskej. Ku kolégiu patrili ešte tzv. frátri, ktorí mali za povinnosť starať sa o sakristiu, kuchyňu a vrátnicu. Medzi nich patrili aj ostatní členovia tohto rádu, ktorí sa zaoberali pastoráciou veriacich.

Hodnosť univerzity symbolizovali rektorské predmety – palica a pečať. Pravdepodobne ich daroval univerzite jej zakladateľ. Tieto sa však počas rokov stratili. Na rektorskej palici bola pravdepodobne socha Panny Márie. Katedra teológie mala v znaku Spasiteľa, filozofi mali v znaku sochu sv. Františka Xaverského. Na pečati bola pravdepodobne Panna Mária – jej podobizeň s nasledujúcim textom: „Patrona Hungariae, Mater Universitatis Cassoviae“. Pravidlá inštitúcie určoval názov, ktorý bol aj na zakladajúcej listine, a to z 8. januára 1559: „Ratio atque institutio Studiorum Societatis Jesu“.<sup>20</sup>

Insígnie starej univerzity bolo možné vidieť naposledy pri inaugurácii prvého košického biskupa Andreja Szabóa v roku 1804, keď na čele slávnostného sprievodu išli profesori Košickej kráľovskej akadémie.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Porov. MIHÁLYFI, Á.: *A papnevelés története*, s. 152.

<sup>21</sup> Porov. HALAGA, O.: Z dejín Košickej univerzity. In: *Historický časopis*, 1956, č. 4, s. 534.

## Rektori Košickej univerzity<sup>22</sup>

Podľa jednotlivých prameňov a správ sa na mieste rektora vystriedalo 35 jezuitov. Niektorí boli rektormi aj viackrát (Griboczi, Kunics, Permay a Topos). Väčšinou išlo o významné a výrazné osobnosti. Z dnešného slovenského teritória ich pochádzalo 21, z maďarského a burgenlandského 9, z rumunského 2, zakarpatského 1 a 2 zostali nezistení. Uvádzame ich chronologicky a potom abecedne biograficky.

|   |                       |
|---|-----------------------|
| Topos František                           | 26.3.1657 – 1660      |
| Palkovics Martin                          | 20.5.1660 – 1662      |
| Griboczi Michal 1662 bol len vicerektorom | 11.3.1663 – 1666      |
| Topos František                           | 29.9.1666 – 1669      |
| Lanczmayr Martin                          | 29.9.1669 – 1671      |
| Vid Ladislav                              | 1.(16).11.1672 – 1675 |
| Banky Ján                                 | 4.12.1675 – 1680      |
| Hrabovski Mikuláš                         | 22.9.1680 – 1682      |
| - univerzita nefunkčná                    | 1682 – 1686           |
| Griboczi Michal                           | 21.7.1686 – 1689      |
| Permay Ladislav                           | 30.11.1689 – 1692     |
| Kecskeméty Ján                            | 31.3.1693 – 1696      |
| Permay Ladislav                           | 23.7.1696 – 1698      |
| Jurkovich Ján                             | 11.11.1698 – 1701     |
| Berzeviczy, Juraj                         | 4.12.1701 – 1705      |
| Madocsány Andrej                          | 1705 – 1711           |
| Szerdahély Gabriel                        | 1711 – 1712/13        |
| Kiris František                           | 1713 – december 1713  |
| Pecsi Juraj                               | 5.4.1714 – 1717       |
| Bossani Andrej                            | 27.6.1717 – 1720      |
| Kecskes František Xaver.                  | 28.7.1720 – 1723      |
| Görgei Imrich                             | 17.10.1723 – 1726     |

<sup>22</sup> Zoznam rektorov je spracovaný na základe uvedených prameňov: Archív mesta Košice (AMK), *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*, nestr. Katalóg v dvoch knihách obsahuje zoznamy profesorov a študentov Košickej univerzity a jej nástupkyne Kráľovskej akadémie z rokov 1692/93 – 1863/64 (okrem rokov 1744/45 – 1751/52). Prvá kniha má 469 fólií a sú v nej záznamy do roku 1831/32. Druhá kniha pokračuje až po posledný záznam na liste č. 116 z roku 1863/64. LUKÁCS, L. *Catalogus generalis seu Nomen clator biographicus personarum Provinciae Austriae SJ (1551 – 1773)*, 3 zv. Institutum historicum S. I., Rím, 1987 – 88. LUKÁCS, L. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S.J.*, III. – VII. zv. Institutum historicum S. I., Rím, 1990.

|                      |   |
|----------------------|---|
| Sigrai Andrej        | 5.11.1726 – 1729  |
| Fitter Adam          | 4.12.1729 – 1732  |
| Csernovics František | 7.12.1732 – 1736  |
| Csepelényi František | 8.7.1736 – 1737   |
| Huszar Ján           | 18.7.1737 – 1738  |
| Görgei Krištof       | 23.11.1738 – 1741   |
| Kunics František     | 23.11.1741 – 1745   |
| Dobner Štefan        | 4.4.1745 – 1746   |
| Arvay Juraj          | 18.6.1746 – 1749  |
| Répszelli Ladislav   | 3.8.1749 – 1752   |
| Hávor Ján Baptista   | 12.10.1752 – 1756   |
| Kéri František       | 2.5.1756 – 8.7.1759   |
| Kunics František     | 8.7.1759 – máj 1761   |
| Molnár Ján           | 11.5.1761 – 1764  |
| Szegedi Juraj        | 2.7.1764 – 1767   |
| Fodor Michal         | 25.10.1767 – 1770   |
| Prileszki Ján        | 16.12.1770 – 1773   |
| Kraicsirovics Ján    | 1773 – 1776. Po zrušení jezuitov sa používa titul direktor. |

### ÁRVAY, Juraj, SJ

nar. 27.4.1698 Jäger, Maď., + 7.7.1759 Spišské Podhradie

17.10.1714 v Trenčíne vstúpil k jezuitom. 1719 – 1721 v Grazi vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval 1722 vo Viedni, 1723 – 24 v Trnave gramatiku a humanitné predmety, 1724/25 v Košiciach rétoriku. 1726 – 1729 v Trnave vyštudoval teológiu a získal doktorát z filozofie a teológie. Opäť vyučoval: 1730 v Jágri gramatiku a náboženstvo, 1732 – 1739 v Trnave filozofiu, morálku a kanonické právo, 1738/39 – 1740/41 v Košiciach teológiu. Zároveň v rokoch 1740/41 bol dekanom filozofie, 1741/42 – 1742/43 dekanom teológie, od 18.6.1746 – 1748/49 bol rektorom Košickej univerzity, 1750 – 1752 viedol kolégium v Päčkostolí, 1752/53 – 1755/56 opäť v Košiciach, kde bol kancelárom univerzity. 1759 superior rezidencie v Spišskej Kapitule, prefekt školy a prézes kongregácie.

Dielo: *Meditationes piae in singulos anni dies (Náboženské meditácie na jednotlivé dni roka)*, Košice 1721; *Columen orbis christiani Joanes Hunyady...* (*Ján Hunyady, opora kresťanského sveta*), Trnava 1724; *Vindiciae Marianae, seu Maria Dei hominis Mater (Máriine výsady alebo Mária, Matka Bohočloveka)*, Trnava 1727; *Selectae ex profanis scriptoribus historiae (Vybrané state z produkcie slávnych spisovateľov)*, Trnava 1734 – 1735; *Venae poeticae ex fonte gratiarum virgine Dei Matre Sasvaiensi (Poézia z prameňov Panny, Matky Božej Šaštínskej)*, Trnava 1734; *Divus*

*Franciscus Xaverius dictione panegyrica celebratus (Oslava svätého Františka Xaveriského)*, Trnava 1734; *Domnatarum propositionum theologica trutina (Teologické posúdenie zavrhnutých téz)*, Košice 1743.<sup>23</sup>

### **BANKY, Ján, SJ**

nar. 6.3.1630 Trnava, + 5.3.1684 Trnava

25.4.1651 vo Viedni vstúpil k jezuitom, kde absolvoval aj noviciát. Pôsobil na viacerých miestach: 1653 v Györi, 1654 v Bratislave, 1655 – 1657 vo Viedni, 1658 – 1661 v Trnave, 1662 v Ebendorfe, 1663 v Trnave. V Košiciach prednášal 1665/66 logiku, 1666/67 fyziku, 1667/68 etiku, 1667/68 metafyziku, 1668/69 – 1670/71 kazuistiku. Bol rektorom kolégia a univerzity od 4.12.1675 do 1680 a 1678/79 – 1679/80 aj kancelárom univerzity. Potom v rokoch 1681 – 1684 bol v Trnave rektorom kolégia a univerzity.<sup>24</sup>

### **BERZEVICZY, Juraj, SJ**

nar. 24.7.1657 Brezovica, + 12.12.1708 Viedeň, Rak.

30.12.1672 v Košiciach vstúpil k jezuitom, 1673 – 1674 v Trenčíne absolvoval noviciát. 1676 – 1678 v Grazi vyštudoval filozofiu, 1682 – 1686 v Trnave a v Miláne teológiu. Medzitým účinkoval v Trnave, Jágri a Šoprone. Ako profesor filozofie a biblických vied pôsobil na Trnavskej univerzite (1687 – 1693, 1695 – 1701), zároveň 1700 bol dekanom filozofickej fakulty. 1701/02 – 1704/05 bol v Košiciach rektorom kolégia a univerzity, 1704/05 kancelárom a dekanom filozofie. 1706 je v Trnave kancelárom univerzity. Pre rákociovské nepokoje musel opustiť vlasť, pôsobil v Grazi a vo Viedni. Jeho filozofické práce, týkajúce sa fyziky, metafyziky, dialektiky a logiky, ostali v rukopise.

Dielo: *Libellus neo-magistris philosophiae oblati (Knížočka určená novým magistrum filozofie)*, Trnava 1687; *Quatuor columnae sapientum (Štyri stĺpy múdrych)*, Trnava 1690; *Exercitationes Oratoriae (Rečnícke cvičenia)*, 1693, *Gygantomachia fortium*, Viedeň 1694; *Gladus ecclesiae laureatus*, Trnava 1697; *Tractatus de Deo uo et trino (Traktát o jednom a trojjedinom Bohu)*, Trnava 1701 a *Tractatus in tertiam partem D. Thomae de Augustissimo Incarnati Verbi Mysterio (Traktát o tretej časti sv. Tomáša o vznešenom tajomstve Vteleného Slova)*, Trnava 1701.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu. Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551 – 1773)*. Pars I., A – H. Rím : Institutum historicum SJ 1987; SLANÝ, J. Arvay, Juraj, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 25; *Slovenský biografický slovník*, zv. I., s. 79. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 38.

<sup>24</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 83, 102. *Catalogus generalis*.

<sup>25</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. CHALUPECKÝ, I. Berzevici, Juraj, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 106; *Slovenský*

**BOSSANI, Andrej, SJ**

nar. 13.11.1673 Bošany, + 19.11.1730 Trnava

Pochádzal zo zemianskeho rodu. Dňa 21.11.1689 vstúpil v Trnave k jezuitom. 1693 – 1695 v Grazi vyštudoval filozofiu, kde získal aj doktorát filozofie. 1697 vyučoval v Bratislave gramatiku, 1698 – 1699 v Trnave a v Gyöngyösi humanitné náuky. 1700 – 1703 v Trnave vyštudoval teológiu. 1705 prednášal vo Viedni filozofiu a etiku, 1707 – 1715 v Trnave aj kanonické právo a biblické jazyky, bol vedúcim katedry, špirituálom a viedol kongregácie. Vo funkcii rektora kolégia pôsobil 1716 – 1717 v Levoči a od júna 1717 – do júla 1720 v Košiciach, kde bol zároveň rektorom univerzity. V roku 1721 bol hospodárom rehoľného domu v Budapešti a na tamojšej univerzite prednášal aj morálku. 1722 – 1724 účinkoval v Ríme ako uhorský rehoľný penitenciár, 1725 – 1729 bol rektorom Pázmanea vo Viedni, 1728 – 1730 tú istú funkciu zastával v trnavskom kolégiu, kde viedol aj katedru morálky.

Diela: *Vaticinium felicitatis Josephi I. (Tajomstvo blaženosti Jozefa I.)*, Trnava 1698; *Responsa matris philosophiae filio pilosopho recens manu misso data (Odpovede matky filozofie na cestu synovi filozofovi)*, Trnava 1710; *Cura innocentiae s.p. Ignatii cultoribus oblata (Kult nevinnosti pre ctiteľov sv. otca Ignáca)*, Trnava 1720; *Vulnus s. Ignatii medela orbis (Rana sv. Ignáca liekom pre svet)*, Trnava 1720.<sup>26</sup>

**CSEPELÉNI, František, SJ**

nar. 6.1.1676 Ráb, Maď., + 27.5.1737 Budín, Maď.

9.10.1691 v Trnave vstúpil k jezuitom a tam aj absolvoval noviciát, 1696 – 1698 tiež vyštudoval filozofiu, 1702 vo Viedni a 1703 – 1705 v Grazi teológiu.

V Košiciach vyučoval 1700/01 na gymnáziu parvistov a principastov. Ako profesor prednášal 1714/15 – 1720/21 teológiu. 1714/15 a 1716/17 bol dekanom teológie, 1718 prefektom univerzitnej tlačiarne, 1718/19 – 1720/21 kancelárom univerzity a napokon 1735/36 – 1736/37 bol rektorom kolégia a univerzity. Medzitým 1721 – 1727 bol v Trenčíne rektorom kolégia a 1728 – 1731 v Bratislave bol tiež rektorom Kolégia Najsvätejšieho Spasiteľa. 1735 bol v Trnave prefektom tlačiarne.<sup>27</sup>

---

*biografický slovník*, zv. I., s. 236.

<sup>26</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Bošani, Andrej, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 134; *Slovenský biografický slovník*, zv. I., s. 303. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*.

<sup>27</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 102, 109, 119, 240, 243. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 196.



**CSENOVICS, (Černovič), František, SJ, historik**

nar. 23.6.1684 , + 4.2.1736 Košice

27.10.1702 v Trnave vstúpil k jezuitom. 1703 vo Viedni absolvoval noviciát. 1706 – 1708 v Grazi vyštudoval filozofiu, 1712 – 1714 vo Viedni a 1715 v Košiciach teológiu. 1722 obhájil doktorskú prácu z filozofie *Magni manes Transylvaniae principum*. 1722 prednášal filozofiu v Kluži a Trnave, neskôr pôsobil ako predstavený domu v Odorhei (Rum.), 1732 bol rektorom a kancelárom univerzity v Kluži, 1732/33 – 4.2.1756 rektor univerzity v Košiciach. Venoval sa aj výtvarnému umeniu; ako mecén sa zaslúžil o rozvoj výtvarného umenia.

Dielo: *Magni manes Transylvaniae principum. (Veľké osobnosti Sedmohradska)*, Kluž 1722. Je autorom viacerých náučných, najmä historických prác a príležitostných latinských básní, napr. *Columen orbis christiani Joannes Hunniades (Pilier kresťanského sveta – Ján Huňady)*, Trnava 1724; *Propugnaculum reipublicae christianae religione conditum... (Obrana kresťanstva založená na viere)*, Trnava 1724; *Propugnaculum reipublicae christianae in Hungaria iniquis casibus prodita... (Obrana kresťanstva v Uhorku vydanom napospas nepriaznivému osudu)*, Trnava 1725; *Epistolae heroum et heroidum Ungariae (Listy uhorských hrdinov a hrdiniek)*, Košice 1725; *Ortus et progressus almae archiepiscopalis Societatis Jesu universitatis Tyrnaviensis (Vznik a rozvoj jezuitskej Trnavskej univerzity)*, Trnava 1725; *Annus salutis 1730 aureus (Zlatý rok spásy 1730, Viedeň; Annus saecularis universitatis Tyrnaviensis (Storočnica Trnavskej univerzity))*.<sup>28</sup>

**DOBNER, Štefan, SJ, právnik**

nar. 24.12.1694 Deva, Rum., + 15.3.1746 Košice

24.12.1709 v Kluži vstúpil k jezuitom, kde 1710 – 1711 absolvoval noviciát. Vyučoval 1716 v Köszege gramatiku a humanitné náuky, 1717 v Šoprone, 1718 v Prešove a 1719 v Levoči. 1720 – 1723 vo Viedni vyštudoval teológiu a získal doktorát filozofie a práva. Prednášal 1725 v Kluži rétoriku a filozofiu, v Košiciach 1725/26 logiku, 1726/27 fyziku, 1727/28 metafyziku. 1729 – 1732 pôsobil v Ríme ako rehoľný penitenciár, 1734 v Trnave ako profesor biblických vied a dekan filozofickej fakulty. 1735 – 1736 riadil Pázmaneum vo Viedni, 1737 – 1739 bol rektor a hospodár v Kluži a 1740 – 1742 v Bratislave. 1743 – 1745 vo Viedni pôsobil ako rektor Pázmanea, od 4.4.1745 v Košiciach ako rektor kolégia a univerzity. Bol autorom príležitostných kázni a právnickej príručky.

Dielo: *Grati animi officium (Služba vďačného ducha)*, Kluž 1725; *Synopsis iuris civilis definitionibus et quaestionibus pluribus enucleans omnes titulos institutionum*

<sup>28</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. NOVÁČKÁ, M. Černovič, František, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 209; *Slovenský biografický slovník*, zv. I., s. 420. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 199.



*imperialium* (Príručka civilného práva obsahujúca mnohé definície a otázky s názvami vládnych inštitúcií), Košice 1727; *Theatrum belli adversus* (Divadlom proti vojne), Košice 1728; *Augusta Hungariae spectacula* (Posvätné miesta Uhorska), Košice 1728.<sup>29</sup>

### **FITTER, Adam, SJ**

nar. 8.2.1679 Bzince pod Javorinou – Hrušové, + 13.11.1741 Svätý Jur (Trnava)

Základné vzdelanie nadobudol v Trenčíne a Trnave, kde konvertoval z evanjelickej na katolícku vieru. 28.10.1696 v Trnave vstúpil k jezuitom. Filozofiu a teológiu vyštudoval vo Viedni, Trnave a v Grazi, kde získal doktoráty filozofie a teológie. Prednášal filozofiu a náboženstvo 1715 v Kluži, neskôr v Bratislave a Pätkostolí. V Košiciach prednášal 1720/21 kánonické právo a zároveň bol dekanom filozofie, neskôr 1729/30 – 1731/32 bol rektorom kolégia a univerzity. 1733 – 1735 v Trnave bol rektorom kolégia a univerzity.

Trnavské kolégium malo na starosti aj misie v Sedmohradsku, kde sa jezuiti stretali s pravoslávnyimi Rumunmi. Ostrihomský arcibiskup Leopold Kolonič sa zaslúžil o zjednotenie Valachov žijúcich v Uhorsku s Rímom (1697); pre nich boli zriadené biskupstvá východného obradu a tiež osobitná funkcia biskupského teológa pre rumunských biskupov – v tejto funkcii pôsobil aj páter Fitter. Za svojej misijnej činnosti v Sedmohradsku ako administrátor sedmohradskej cirkvi východného obradu, v čase, keď bol uprázdnený biskupský stolec, zvolal snem, na ktorom 400 kňazov prijalo úniu s Rímom. Túto cirkev viedol vyše roka, ale neprijal ponúknutú biskupskú hodnosť.

Diela: *Carolus I. superatis aemulis Hungariae rex electus* (Karol I. po víťazstve nad súpermi vyvolený za kráľa Uhorska), Trnava 1712. *Corona regni Ungariae admirabilis...Carolo VI. cum eadem corona Ungariae summo satuum et populi inauguraretur* (Obdivuhodná koruna Uhorského kráľovstva...Karolovi VI., keď touže korunou Uhorska je posvätený pri plnej účasti stavov a ľudu), Trnava 1712.<sup>30</sup>

### **FODOR, Michal, SJ**

nar. 10.11.1709 Balaton, Maď., + 23.3.1775 Jäger, Maď.

10.10.1726 v Trenčíne vstúpil k jezuitom, 1727 – 1728 v Levoči absolvoval noviciát. 1729 vypomáhal v Köszege pri výučbe gramatiky. 1730 – 1733 v Trnave

<sup>29</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Dobner, Štefan, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 247; *Slovenský biografický slovník*, zv. I., s. 477 – 478.

<sup>30</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. ŠARLUŠKA, V. Fitter, Adam, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 330; *Slovenský biografický slovník*, zv. II., s. 95. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 344.

vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval 1734 v Grazi gramatiku, 1735 v Rábe rétoriku, 1736 v Košiciach rétoriku a viedol mariánsku kongregáciu. 1737 – 1740 vo Viedni vyštudoval teológiu a získal doktorát z filozofie. Prednášal 1742 – 1746 v Trnave etiku, filozofiu a apologetiku, 1747 – 1748 v Rábe vyučoval kánonické právo a apologetiku, pôsobil ako prefekt gymnázia, 1749 – 1762 v Trenčíne bol rektorom rehoľného domu a magistrom novicov, 1763 – 1767 v Jágri bol rektorom domu, 1767/68 – 1769/70 v Košiciach rektora domu a univerzity, 1771 – 1772 v Jágri inštruktorom tretej probácie, konzultorom a spovedníkom.

Dielo: *Illustres belli heroes panegeri dictione celebrati (Oslava vynikajúcich vojnových uhorských hrdinov)*, Košice 1736; *Illustrium Hugarae virorum ethopopaeiae (Chvály významných uhorských mužov)*, 1744; *Bellica Hungarorum fortitudo (Udatnosť Uhrov vo vojnách)*, Trnava 1745; *Methodus agenda verae poenitentiae ad conversionem peccatoris necessariae (Ako konať opravdivé pokánenie potrebné na obrátenie hriešnika)*, Trnava 1746; *Dictamina ascetica (Asketické rozpravy)*, rkp.<sup>31</sup>

### **GÖRGEI, Imrich, SJ**

nar. 12.4.1681 Spišský Hrhov, + 1.9.1749 Trenčín

13.10.1700 vo Viedni vstúpil k jezuitom a tam 1701 – 1702 aj absolvoval noviciát. 1706 – 1709 v Trnave vyštudoval teológiu.

V Košiciach prednášal 1702/03 pre parvistov – princípálov, 1703/04 gramatiku a syntax, 1704/05 poetiku, 1710/11 rétoriku, 1718/19 – 1719/20 Sv. písmo. 1723/24 – 1725/26 bol rektorom kolégia a univerzity.<sup>32</sup>

### **GÖRGEI, Krištof, SJ**

nar. 16.12.1686 Betlanovce, + 1.12.1747 Jäger

28.10.1702 v Košiciach vstúpil k jezuitom, 1703 – 1704 v Trenčíne absolvoval noviciát. 1705 – 1711 v Trnave vyštudoval filozofiu, 1713 – 1714 vo Viedni a 1715 – 1716 v Košiciach teológiu.

V Košiciach prednášal 1715/16 latinčinu, 1728/29 Sv. písmo, 1730/31 – 1731/32 teológiu. 1728/29 bol zároveň dekanom filozofie, 1729 – 1730 prefektom akademickej tlačiarne, 1730/31 – 1732/33 dekanom teológie, 1738/39 – 1741/42 rektorom kolégia a univerzity.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Fodor, Michal, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 348; *Slovenský biografický slovník*, zv. II., s. 100.

<sup>32</sup> Porov. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*. s. 250. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu. Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 437 – 438.

<sup>33</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*. s. 113, 243. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 437.

**GRIBOCZI, Michal, SJ**

nar. 16.9.1625 Santovka, + 9.2.1690 Trnava

17.10.1643 vo Viedni vstúpil k jezuitom a tam aj 1644 – 1646 absolvoval noviciát. 1647 – 1649 v Trnave vyštudoval filozofiu a 1653 – 1656 v Grazi teológiu.

V Košiciach prednášal 1659/60 logiku, 1660/61 fyziku a matematiku, 1661/62 metafyziku. 1662/63 bol vicerektorom a v dvoch obdobiach aj rektorom kolégia a univerzity: od 11.3.1663 – 1665/66 a od 21.7.1686 – 1688/89. Medzitým v Košiciach prednášal 1666/67 – 1667/68 teológiu a zároveň bol dekanom teológie. V Trnave bol dokonca trikrát rektorom univerzity: 1669 – 1671, 1675 – 1677 a 1690.<sup>34</sup>

**HÁVOR, Ján Krstiteľ, SJ**

nar. 25.11.1708 Banská Štiavnica, + 28.10.1773 Košice

15.10.1723 v Trnave vstúpil k jezuitom, 1724 – 1725 a tam aj absolvoval noviciát. 1726 v Leobene vypomáhal pri výchove mládeže. 1727 – 1729 v Trnave vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval 1730 v Jágri gramatiku. V Trnave vyštudoval teológiu a získal doktorát z filozofie a teológie. Prednášal 1729 – 1749 v Trnave a bol aj dekanom teologickej fakulty. V Košiciach 1749/50 – 1751/52 bol kancelárom, od 12.10.1752 – 1755/56 rektorom kolégia a univerzity. 1757 pôsobil v Pätkostolí a neskôr v Skalici. 1761 v Trnave bol riaditeľom seminára, 1762 – 1763 v Rábe prefektom, 1764 – 1765 v Trenčíne hospodárom domu, 1766 – 1768 v Skalici rektorom kolégia, 1769 – 1773 v Košiciach riaditeľom tlačiarne.

Diela: *De vera nobilitate liber 1–2 (Dve knihy opravdivej múdrosti)*, Trnava 1741; *Dum sub Munificis auspiciis (Pod vedením Najštedrejšieho)*, Trnava 1749; *Panegyricus divo Ignatio dictus (Oslavná reč na sv. Ignáca)*, Trnava 1749; *Dum sub magnificis auspiciis admodum rev. domini (Pod veľkorysým vedením dôstojného pána)*, Trnava 1749; *Tractatus de incarnatione (Rozprava o vtelení)*, 1746, rkp.; *De Deo uno et trino (O trojjedinom Bohu)*, 1748, rkp.<sup>35</sup>

**HRABOVSKI, Mikuláš, SJ**

nar. 18.10.1638 Bytča–Hrabové, + 22.8.1683 Viedeň

10.10.1657 v Trnave vstúpil k jezuitom, 1658 – 1659 v Trenčíne absolvoval noviciát. 1660 na Spišskej Kapitule vyučoval gramatiku. 1661 – 1663 v Košiciach vyštudoval filozofiu. Ako magister tu vyučoval 1663/64 parvistov–principálov,

<sup>34</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. Catalogus generalis, s. 457 – 458.

<sup>35</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Hávor, Ján Baptista, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 464 – 465; *Slovenský biografický slovník*, zv. II., s. 300.

1664/65 na Spišskej Kapitule gramatiku, 1665/66 opäť v Košiciach poetiku a zároveň bol riaditeľom seminára. 1667 – 1670 vo Viedni vyštudoval teológiu. Prednášal v Košiciach 1673/74 fyziku, 1674/75 metafyziku. 1675/76 bol dekanom filozofie. 1677 – 1680 v Levoči bol superiorom rezidencie. Od 22.9.1680 do 1681/82 je opäť v Košiciach ako rektor kolégia a univerzity a zároveň 1680/81 – 1681/82 bol jej kancelárom. 1683 vo Viedni prednášal apologetiku.

Dielo: *Lilium nasareum (Nazaretská lalia)*, Košice 1675.<sup>36</sup>

### **HUSZÁR, Ján, SJ**

nar. 19.1.1681 Klátova Nová Ves, + 2.9.1738 Košice

9.10.1698 v Trnave vstúpil k jezuitom, 1699 – 1700 tam aj absolvoval noviciát a 1701 vyučoval gramatiku. 1702 – 1704 v Grazi vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval gramatiku a rétoriku 1705 v Rábe. 1708 – 1711 v Trnave vyštudoval teológiu a vypomáhal v konvikte. Potom bol v Köszegu dvakrát kazateľom a medzitým 1714 v Trnave prednášal etiku. V Košiciach prednášal 1715/16 logiku, 1716/17 fyziku, 1717/18 metafyziku, 1719 – 1721 v Trnave kontroverzistiku, opäť v Košiciach 1721/22 kazuistiku, 1722/23 – 1725/26 teológiu. Zároveň 1723/24 – 1725/26 bol dekanom teológie. Potom 1726/27 – 1728/29 a 1733/34 – 1736/37 bol kancelárom univerzity a 1737/38 jej rektorom. Medzitým 1730 – 1733 v Trnave bol tiež kancelárom univerzity a dekanom teológie.

Dielo: *Caeleste prodigium... (Nebeské znamenie)*, Košice 1718.<sup>37</sup>

### **JURKOVICS, Ján Krstiteľ, SJ**

nar. 7.6.1657 Holíč, + 19.8.1724 Viedeň

18.10.1675 v Rábe vstúpil k jezuitom, 1675 – 1676 v Trenčíne absolvoval noviciát. Potom v Záhrebe vyučoval gramatiku. 1680 – 1682 v Grazi vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval 1683 – 1684 vo Varaždíne gramatiku. 1685 – 1688 v Grazi vyštudoval teológiu. Prednášal v Rábe 1690 rétoriku, v Košiciach 1690/91 logiku, 1691/92 fyziku, 1692/93 metafyziku, 1693/94 – 1695/96 kazuistiku. Spravoval konvikt a bol študijným prefektom. 1698/99 – 1700/01 bol rektorom kolégia a univerzity. 1702 – 1707 v Trnave prednášal Sv. písmo a bol špirituálom. 1708 v Komárne bol superiorom, 1709 – 1711 vo Varaždíne rektorom a študijným prefektom, 1712 – 1724 vo Viedni rektorom Pazmána.

<sup>36</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Hrabovský, Mikuláš, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 525; *Slovenský biografický slovník*, zv. II., s. 400. *Catalogus generalis*.

<sup>37</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Husár, Ján, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 540; *Slovenský biografický slovník*, zv. II., s. 441.

Dielo: *Septem Hungariae heroes (Sedem uhorských hrdinů)*, Košice 1692; *Duo sanctoris vitae Magistri s. Franciscus Borgia et beatus Mauritius Csáky reverendis (Dvaja učítelia svätého života sv. František Borgia a bl. Maurícus Čáki)*, Levoča 1693.<sup>38</sup>

### **KECSKEMÉTY, Ján, SJ**

nar. 25.5.1633 Kecskemét, Maď., + 6.1.1713 Viedeň

12.10.1652 v Gyöngyösi vstúpil k jezuitom, 1653 – 1654 vo Viedni absolvoval noviciát. 1657 – 1659 v Trnave vyštudoval filozofiu, 1661 – 1663 v Trnave a 1664 v Grazi aj teológiu.

V Košiciach prednášal 1666/67 etiku, 1668/69 logiku, 1669/70 fyziku, 1670/71 metafyziku a bol zároveň dekanom gymnázia. 1692/93 – 1695/96 bol rektorom kolégia a univerzity. 1697 – 1699 v Trnave bol tiež rektorom kolégia a univerzity. 1703 – 1713 vo Viedni bol rektorom Pazmána.<sup>39</sup>

### **KECSKES, František Xaver, SJ**

nar. 31.5.1676 Pötteldorf?, Rak., + 20.10.1740 Ráb

21.12.1693 v Šoprone vstúpil k jezuitom a tam 1694 – 1695 aj absolvoval noviciát. 1697 – 1699 v Trnave vyštudoval filozofiu, 1705 – 1708 vo Viedni teológiu.

V Košiciach prednášal 1702/03 – 1703/04 poetiku, 1703/04 rétoriku, 1713/14 kazuistiku, 1714/15 – 1716/17 kánonické právo. 1714/15 – 1716/17 bol dekanom filozofie. 1717 – 1720 v Levoči bol rektorom kolégia. Od júla 1720 – 1722/23 v Košiciach bol rektorom kolégia a univerzity. 1730 – 1732 v Trnave tiež bol rektorom kolégia a univerzity.<sup>40</sup>

### **KÉRI, František Borgia, SJ, filozof, matematik, astronóm, fyzik, historik**

10.10.1702 Kenézlő, Maď., + 1.12.1763 Trnava

Vstúpil k jezuitom. Po skončení štúdií filozofie a teológie prednášal v Skalici, vo Viedni, v Budíne a v Košiciach. 1735 profesor matematiky na Trnavskej univerzite. 1755/56 – 1758/59 v Košiciach a 1760 – 1762 v Trnave bol rektorom kolégií a univerzít.

V centre jeho záujmu boli filozofia, história, matematika, astronómia a najmä fyzika. Bol konštruktérom astronomických prístrojov – hodín a teleskopov;

<sup>38</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Jurkovič, Ján Baptista, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 621; *Slovenský biografický slovník*, zv. II., s. 581. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 668 – 669.

<sup>39</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 83, 102.

<sup>40</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 83, 113, 134. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 698.

vynašiel novú konštrukciu zrkadlových ďalekohľadov Newtonovho typu, ktoré vyrábal pre Trnavskú univerzitu.

Dielo: *Dissertatio physica de corpore generatim, deque opposito eidem vacuo* (Fyzikálna rozprava o telese vo všeobecnosti a o jemu protikladnom vákuu), Trnava 1752; *Dissertatio physica de motu corporum* (Fyzikálna rozprava o pohybe telies), Trnava 1753; *Dissertatio de luce eiusque proprietatibus* (Rozprava o svetle a jeho vlastnostiach), Košice 1756; *Dissertatio astronomica de cometa* (Astronomická rozprava o kométe), Košice 1736.<sup>41</sup>

### **KIRIS, František, SJ**

nar. 22.6.1659 Dobrohošť, +9.4.1736 Bratislava

16.11.1677 v Bratislave vstúpil k jezuitom, 1678 – 1679 tam aj absolvoval noviciát. 1680 v Leobene vyučoval humanitné predmety. 1681 – 1683 v Grazi vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval gramatiku 1684 – 1685 v Rábe a 1686 v Trnave. 1687 – 1690 v Grazi vyštudoval teológiu a získal doktorát filozofie a teológie. 1691 v Rožňave bol kazateľom, 1692 v Gyöngyösi vyučoval. 1694 – 1696 v Záhrebe prednášal filozofiu, 1697 – 1698 v Trenčíne sócius magistra novicov a špirituál, v Košiciach 1699/1700 prednášal kazuistiku a bol správcom konviktu, 1701 v Bratislave a 1702 – 1703 v Trnave bol hospodárom domu a študijným prefektom, 1706 a 1708 – 1709 v Šoprone bol riaditeľom konviktu a študijným prefektom, 1707 v Bratislave kaplánom v Kolégiu Najsvätejšieho Spasiteľa, 1710 – 1711 v Trnave hospodárom domu, 1712 – 1713 v Köszege rektorom, prokurátorom a prefektom, 1713/1714 v Košiciach rektorom kolégia a univerzity a zároveň kancelárom, 1715 – 1716 v Bratislave a v 1717 – 1718 Trenčíne bol aj magistróm novicov. 1722 – 1725 v Trnave bol rektorom univerzity, inštruktorom tretej probácie a 1725 v Banskej Bystrici špirituálom, 1726 – 1736 v Bratislave rektorom kolégia a školským prefektom.

Dielo: *Somnium Xaverii honori... neobaccalaureorum, cum in... universitate Tyrnaviensi prima philosophiae laurea insignirentur* (Príhovor o snoch sv. Františka Xaverského... na počesť bakalárov Trnavskej univerzity), Trnava 1686.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. PRIKRYL, E. Kéry, František Borgia, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 659 – 660. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 711.

<sup>42</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Kiriš, František, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 664; *Slovenský biografický slovník*, zv. III., s. 82. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 726.



**KRAICSIROVICS, Ján, SJ, direktor**

nar. 1.1.1724 Veľké Leváre, + 1777 Košice

30.11.1743 vo Viedni vstúpil k jezuitom, 1744 – 1745 v Trenčíne absolvoval noviciát. 1747 – 1754 v Trnave vyštudoval filozofiu, 1753 – 1756 v Grazi teológiu.

V Košiciach prednášal 1763/64 – 1764/65 teológiu. 1765/66 – 1771/72 bol dekanom teológie, 1772/3 kancelárom univerzity. Po zrušení rehole jezuitov bol 1773/74 – 1775/76 direktorom štúdia a zároveň prednášal profánne dejiny.<sup>43</sup>

**KUNICS, František, SJ**

nar. 8.8.1697 Némethcsiklin, Maď., + 26.10.1763 Šopron, Maď.

28.10.1717 v Kluži vstúpil k jezuitom, noviciát absolvoval 1715 vo Viedni a 1716 v Kluži. 1717 v Šoprone vyučoval gramatiku. 1718 – 1720 vo Viedni vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval gramatiku a humanitné predmety 1721 – 1722 v Jágri. 1723 – 1726 v Grazi vyštudoval teológiu. Získal doktorát filozofie a teológie. Prednášal v Kluži 1728 – 1731 etiku a filozofiu, v Trnave 1732 – 1737 filozofiu, kazuistiku a kontroverzistiku, v Košiciach 1737/38 – 1740/41 teológiu. 1738/39 – 1740/41 bol tu aj dekanom teológie a dvakrát rektorom kolégia a univerzity: od 23.11.1741 do 1744/45 a 1758/59 do mája 1761. Medzitým bol rektorom viacerých kolégií 1746 – 1748 v Budíne, 1749 – 1751 a 1755 – 1759 v Trnave, 1752 – 1754 v Jágri. 1762 – 1763 v Šoprone bol knihovníkom.

Diela: Bol autorom učebnice kanonického práva. *Compendium historicum de praecipuis quatuor monarchiis (Historické kompendium o štyroch monarchiách)*, Trnava 1732; *Epistolae rerum sacrae et profanae (Listy posvätné i profánne)*, Trnava 1732; *Monumentum gratitudinis res gestas virorum, quorum singulari beneficio stat, aut ornatur universitas Tyrnaviensis brevi narratione exhibens (Pamätnica vďaky v skrátenej forme vyjadrujúca činy mužov, ktorí sa osobitne zaslúžili o Trnavskú univerzitu)*, Trnava 1733; *D. Hieronymi Strigoniensis epistolae selectae (Vybrané listy Hieronyma Ostrihomského)*, Košice 1739; *Regulae iuris canonici... (Pravidlá kánonického práva)*, Košice 1741; *Preklad Szedecziás... (Sedekiáš)*, Košice 1753.<sup>44</sup>

**LAN[C]ZMA[Y]R, Martin, SJ**

nar. 14.2.1628 Trnava, + 15.10.1677 Trnava

3.11.1646 vo Viedni vstúpil k jezuitom a tam aj 1647 – 1648 absolvoval noviciát. 1651 – 1653 v Grazi vyštudoval filozofiu a v Trnave neskôr teológiu.

<sup>43</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu. Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 794.

<sup>44</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Kunič, František, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 778–779; *Slovenský biografický slovník*, zv. III., s. 308. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 822.



V Košiciach prednášal 1664/65 logiku, 1665/66 fyziku, 1666/67 metafyziku, 1668/69 *tertiaie lectionis*. Od 29.9.1669 – 1671 bol rektorom košického kolégia a univerzity.<sup>45</sup>

### MADOCŠÁNY, Andrej, SJ

nar. 8.1.1664 Horovce, okr. Púchov, + 23.4.1725 Trnava

15.3.1680 v Trnave vstúpil k jezuitom, 1680 – 1681 tam aj absolvoval noviciát. 1683 – 1685 v Grazi vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval 1686 v Trnave, 1687 v Rábe, 1688 – 1689 v Šoprone a 1690 v Levoči. 1691 – 1694 vo Viedni vyštudoval teológiu. Získal doktorát filozofie i teológie. Prednášal v Trnave 1696 etiku a bol aj špirituálom, v Záhrebe 1697 – 1698 a v Trnave 1699 – 1702 filozofiu, v Košiciach 1702/03 apologetiku, 1704/05 kazuistiku a bol zároveň dekanom gymnázia, 1705/06 – 1710/11 rektorom kolégia a univerzity, v Bratislave 1712 – 1714 rektorom kolégia, v Košiciach 1715 a v Trnave 1716 – 1718 kazateľom, 1721 v Rábe rektorom kolégia a študijným prefektom, 1722 – 1725 v Trnave rektorom seminára.

Dielo: verše *Aquila regiarum virtutum hieroglyphicum...* (*Orol s kráľovskými čnosťami*), Trnava 1677; *Enthusiasmus epigrammaticus...* (*Veršované nadšenie*), Trnava 1679; dizertácie: *Laurus saeculi detriumphati, sive Aloysius Gonzaga sactioris vitae consilio de mundi illecebris victor* (*Vavrín úpadkového storočia alebo Alojz Gonzaga, úsilím o svätý život víťazí nad nástrahami sveta*), Trnava 1700; *De vera eruditione* (*Opravdivé vzdelanie*), Trnava 1701.<sup>46</sup>

### MOLNÁR, Ján, SJ

nar. 29.10.1708 Ráb, Maď., + 1796 Košice

14.10.1731 v Trnave vstúpil k jezuitom, 1732 – 1733 v Trenčíne absolvoval noviciát. 1738 – 1741 v Košiciach vyštudoval teológiu.

V Košiciach prednášal 1743/44 etiku, 1751/52 Sv. písmo a zároveň bol dekanom filozofie, 1752/53 – 1753/54 teológiu, 1754/55 – 1755/56 bol dekanom teológie, 1756/57 – 1760/61 bol kancelárom, od mája 1761 do 2. júla 1764 bol rektorom.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Porov. *Catalogus generalis*.

<sup>46</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Madočáni, Ondrej, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 852; *Slovenský biografický slovník*, zv. IV., s. 18.

<sup>47</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu. Catalogus generalis...* (1551 – 1773).

**PALKOVICS, Martin, SJ**

nar. 4.10.1607 Chtelnica, + 15.9.1662 Košice

17.10.1625 v Leobene vstúpil k jezuitom, 1625 – 1627 tam aj absolvoval noviciát. 1628 – 1633 vo Viedni vyštudoval filozofiu a teológiu a získal aj doktorát z teológie. Prednášal vo Viedni 1634 – 1635 filozofiu a hebrejský jazyk a zároveň bol prefektom Pázmanea; v Trnave 1636 – 1644 filozofiu, teológiu, Sväté písmo, bol dekanom filozofickej a teologickej fakulty, kancelárom a špirituálom; v Grazi 1645 – 1646 a vo Viedni 1647 – 1648 teológiu; v Trnave 1649 – 1652 bol rektorom univerzity, kancelárom a riaditeľom knižnice, 1658 – 1660 rektorom seminára a riaditeľom kníhtlačiarne; v Košiciach 1661 – 1662 bol rektorom univerzity a jej kancelárom. Pri promócií prvých bakalárov Košickej univerzity 1660 vyhlásil potvrdenie jej štatútov panovníkom Leopoldom I.

Dielo: *Exercitatio philosophica (Filozofické cvičenia)*, Bratislava 1638.<sup>48</sup>

**PECSI, Juraj, SJ**

nar. 3.3.1671 Trnava, + 11.3.1725 Trnava

6.10.1686 v Trenčíne vstúpil k jezuitom a tam 1687 – 1688 aj absolvoval noviciát. 1689 – 1691 v Košiciach vyštudoval filozofiu, 1697 – 1700 vo Viedni teológiu.

V Košiciach prednášal 1705/06 – 1709/10 a 1711/12 – 1712/13 kazuistiku, 1713/14 kánónické právo. 1712/13 – 1713/14 bol dekanom filozofie, od decembra 1713 do 8.4.1714 bol kancelárom a hneď sa stal rektorom univerzity do 1717. Navrhol cintorínsky Kostol sv. Rozálie v Košiciach.<sup>49</sup>

**PERMAY, Ladislav, SJ**

nar. 23.2.1641 Teplička nad Váhom, + 22.8.1698 Košice

10.7.1657 v Trenčíne vstúpil k jezuitom, 1658 – 1659 vo Viedni absolvoval noviciát. 1660 – 1662 v Grazi vyštudoval filozofiu a 1666 – 1669 aj teológiu.

V Košiciach vyučoval 1670/71 logiku. 1676 – 1677 v Skalici bol superiorom rezidencie, 1682 – 1685 v Trenčíne rektorom kolégia. V Košiciach bol dvakrát rektorom kolégia a univerzity: od 30.11.1689 – 1691/92 a 1696/97 – 1697/98.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Palkovič, Martin, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 1037; *Slovenský biografický slovník*, zv. IV., s. 387.

<sup>49</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 103; *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 1172.

<sup>50</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. PRIKRYL, L. Permay, Ladislav, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 1068. KRAPKA, E.,

**PRILESZKI, Ján, SJ, posledný rektor**

nar. 16.3.1709 Trenčianska Teplá – Príles, + 27.10.1790 Príles

9.10.1724 v Trenčíne vstúpil k jezuitom, 1725 – 1726 tam aj absolvoval noviciát. 1729 – 1730 v Trnave a 1731 v Grazi vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval v Rábe 1732 gramatiku a v Košiciach 1732/33 poetiku a 1733/34 rétoriku. 1735 – 1738 vo Viedni vyštudoval teológiu, 1739 v Grazi kánonické právo. Získal doktorát filozofie a teológie. Prednášal v Trnave 1741 – 1744 filozofiu, v Grazi 1745 – 1746 apologetiku, v Trnave 1747 – 1759 biblické vedy a teológiu, zároveň bol kancelárom univerzity a prefektom univerzitnej knižnice. 1760 – 1762 vo Viedni bol rektorom Pázmanea, 1763 – 1764 v Trnave kancelárom univerzity a prefektom knižnice, 1765 – 1766 v Košiciach prefektom akademickej tlačiarne. Bol rektorom rehoľného domu 1767 v Budíne, 1768 – 1770 v Trnave. V Košiciach 1770/71 – 1772/73 bol rektorom kolégia a univerzity. Po 1773 v Trenčíne vypoľmáhal na gymnázium.

Dielá: Venoval sa vydávaniu diel starých cirkevných autorov, po latinsky písal náboženské príručky, učebnice a veršované divadelné hry. V Košiciach 1733 pod názvom *Ludi poetiei* vyšli tri jeho hry: *Musae novellae ad Parnassum admittuntur* (*Nové múzy sa pripúšťajú na Parnas*), *Annus novus e veteris busto surgens* (*Nový rok ustávajúci z hrobu starého*), *Peccator poenitens* (*Hriešnik robiaci pokánie*). Historické práce: *Annales compendiarium regum et rerum Syriae ...* (*Stručné letopisy dejín Sýrie a jej kráľov*), Viedeň 1744; *Historia Mariana brevi metro concinnata* (*Mariánska história zložená stručným metrom*), Košice 1733; *Acta sanctorum Hungariae...* 1-2 (*Skutky uhorských svätých*), Trnava 1743 – 1744; *Sancti Justini philosophi et martyris acta et scripta* (*Skutky a spisy sv. Justína, filozofa o mučeníka*), Košice 1765–1766; *Acta et scripta s. Cornelii* (*Skutky a spisy sv. Kornélia*), Košice 1765; *Leonis I. pape cognomento Magni opera omnia* (*Všetky diela pápeža Leva I. Veľkého*), Budapešť 1766.<sup>51</sup>

**REPSZEL[L]I, Ladislav, SJ**

nar. 24.4.1703 Szombathely, Maď., + 24.4.1763 Budín

9.10.1725 v Trnave vstúpil k jezuitom, 1726 – 1727 tam aj absolvoval noviciát. Vyučoval gramatiku a spoločenské náuky na gymnáziách 1728 – 1730 v Bratislave a 1731 v Trnave. 1732 – 1735 vyštudoval vo Viedni teológiu, 1736 v Grazi kánonické právo a získal doktorát z filozofie a doktorát z práva. Prednášal

---

MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 119, 126, 158, 160, 217. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 1189.

<sup>51</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. KAČÍREK, L. Príleský, Ján, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 1121 – 1122; *Slovenský biografický slovník*, zv. IV., s. 543. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 1288.

v Kluži 1739 – 1742 etiku a filozofiu, 1743 – 1749 v Trnave teológiu, kánonické právo a bol aj rektorom seminára, od 3.8.1749 – 1752 v Košiciach bol rektorom rehoľného domu a univerzity. 1753 v Budíne bol študijným prefektom a riaditeľom knižnice, 1754 – 1756 v Trnave rektorom seminára, 1757 – 1760 v Kluži rektorom rehoľného domu a seminára, 1761 – 1762 v Albe Iulii superiorom rehoľného domu, rektorom seminára a študijným prefektom, 1763 v Budíne špi rituálom a duchovným správcom.

Dielo: *Hunnias, sive Hunnorum e Scythia asiatica egressus...* (*Huniáda, alebo odchod Hunov z ázijskej Skýtie*), Trnava 1731; *Rhetor officiosus* (*Uradný kazateľ*), Trnava 1733; *Metamorphosis septi-collis dacici occasione mortis Caroli VI...* (*Dácke metamorfózy z príležitosti úmrtia Karola VI.*), Kluž 1741; *Syntagma juris Hungarici ac Transylvanici...* (*Súbor práva uhorského a sedmohradského*), Kluž 1741; *Idea actionum juridicarum* (*Pojem právnych úkonov*), Kluž 1742; *Doctrina moralis...* (*Mravouka*), Trnava 1745; *Memoriale confessoriorum* (*Pamätník spovedníkov*), Trnava 1747; *Pauli Klosz prof. Tyrnaviensis praxis fori spiritualis* (*Verejná duchovná prax trnavského profesora Pavla Klosa*), Trnava 1756.<sup>52</sup>

### **SIGRAI, Andrej, SJ**

nar. 6.10.1681 Malacky, + 30.2.1734 Viedeň

6.10.1697 v Trnave vstúpil k jezuitom a tam 1698 – 1699 aj absolvoval noviciát a 1701 – 1703 vyštudoval filozofiu a napokon 1707 – 1710 aj teológiu.

V Košiciach prednášal 1715/16 apologetiku. 1726/27 – 1728/29 bol rektorom kolégia a univerzity.<sup>53</sup>

### **SZEGEDI, Juraj, SJ**

nar. 11.11.1711 Mikeszásza, Rum., + 3.6.1786 Marosvásárhely, Rum.

27.10.1727 v Kluži vstúpil k jezuitom a tam 1728 – 1729 aj absolvoval noviciát. 1731 – 1733 v Trnave vyštudoval filozofiu, 1738 – 1741 v Košiciach teológiu.

V Košiciach prednášal 1744/45 etiku, 1751/52 teológiu. 1752/53 bol dekanom teológie, od 2.7.1764 do 1767 bol rektorom kolégia a univerzity.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Repszeli, Ladislav, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 1150; *Slovenský biografický slovník*, zv. V., s. 69.

<sup>53</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 102. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 1543.

<sup>54</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 102. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*.

**SZERDAHÉLY, Gabriel, SJ**

nar. 20.9.1660 Mukačevo, Ukr., + 24.1.1726 Košice

16.3.1680 v Trenčíne vstúpil k jezuitom, 1680 – 1681 v Užhorode absolvoval noviciát. 1683 – 1685 v Grazi vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval gramatiku na gymnáziu 1686 – 1688 v Trnave. 1689 – 1692 vo Viedni vyštudoval teológiu a získal aj doktorát z teológie. 1693 – 1694 vyučoval spoločenské náuky v Köszegu. Prednášal 1696 v Záhrebe filozofiu, 1697 – 1699 v Grazi a 1700 – 1707 v Trnave aj teológiu, kazuistikú, kánonické právo a apologetiku, 1708 vo Viedni apologetiku, 1708 – 1710 v Trnave teológiu. V Košiciach 1711/12 – 1712/13 bol rektorom a kancelárom univerzity, 1711/12 zároveň aj dekanom filozofie, 1721/22 – 1725/26 kancelárom univerzity, riaditeľom gymnázia a univerzitnej tlačiarne. 1714 v Banskej Bystrici bol špirituálom, 1715 – 1721 v Trnave bol kancelárom univerzity, profesorom Sv. písma a prefektom cirkevného spevu.

Dielo (výber): *Problemata polemica (Polemické problémy)*, Viedeň 1690; *Epitome conclusionum ex universa philosophia (Výťah záverov z celej filozofie)*, Graz 1699; *Poenitentia gloriosa (Slávne pokánie)*, Trnava 1701; *Meteorologia philosophico-politica... (Filozoficko-politická meteorológia)*, Trnava 1702; *Flores fidei salvificae (Kvety spásanosnej viery)*, Trnava 1709; *Antidotum contra venena a d. Jo. Georgio Schreiber... (Protíliek na jedy J. Juraja Schreibera)*, Trnava 1721; *Colloquium theologi cum neophyto catholico... (Rozhovor teológa s novopokrsteným katolíkom)*, Trnava 1721; *Demonstratio turpissimorum errorum a D. Joanne Treysi calvinista... (Najošklivejšie omyly Jána Treysiho)*, Košice 1722; *Sam. Timon S. J. Celebriorum Hungariae urbium et oppidorum, topographia parte I. veterem, II. novam Pannoniam complectens (Topografia významnejších miest a obcí Uhorska S. Timona obsahujúca v I. časti starú a v II. časti novú Panóniu)*, Košice 1722; *Collyrium ad curandos quorundam catholicorum circa cultum sanctorum... (Očná masť na vyliečenie niektorých katolíkov pri ich uctievaní svätých)*, Košice 1724; *Mercurius contra Luthericolam quendam scriptus... (Spis proti akémusi luteránovi)*, Košice 1724; *Tractatus theologicus de Deo uno et Trino (Teologický traktát o Bohu jedinom v troch osobách)*, Košice 1726.<sup>55</sup>

**TOPOS, František, SJ**

nar. 7.4.1613 Klobušice, + 14.8.1683 hrad Ostrý Kameň

12.12.1629 vo Viedni vstúpil k jezuitom, 1630 – 1631 tam aj absolvoval noviciát. 1732 – 1734 v Grazi vyštudoval filozofiu. Ako magister vyučoval rétoriku, gramatiku a spoločenské náuky na gymnáziách 1635 a 1638 v Rábe a 1636 – 1637 v Trnave. 1639 – 1642 v Trnave vyštudoval teológiu a získal doktorát z filozofie a teológie.

<sup>55</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Serdaheli, Gabriel, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 1220 – 1221. *Slovenský biografický slovník*, zv. V., s. 209 – 210. *Catalogus generalis... (1551 – 1773)*, s. 1660 – 1661.

1644 – 1645 bol kazateľom – misionárom, 1646 – 1655 v Trnave prednášal filozofiu, kazuistiku a teológiu, zároveň bol dekanom filozofickej a teologickej fakulty, 1656 – 1657 v Bratislave a 1658 – 1660 v Košiciach bol rektorom domu, 1661 – 1666 v Trnave bol kancelárom univerzity, profesorom apologetiky, kazuistiky a Sv. písma, rektorom seminára a správcom knižnice, 1667 – 1673 v Košiciach bol kancelárom univerzity, profesorom teológie a rektorom tamojšieho domu, 1674 – 1683 v Trnave opäť bol kancelárom univerzity, rektorom seminára a riaditeľom knižnice. Počas Tököliho bol zajatý a väznený na hrade Ostrý Kameň pri obci Buková.

Dielo: *Sidus novum theologico universitatis Tyrnaviensis coelo primo publice affulgens...* (Nová hviezda, ktorá sa prvýkrát objavila na teologickom nebi Trnavskej univerzity), Trnava 1654; *Archilaurus Strigoniensis... Ferdinando Grieskircher...* (Ostrihomský vavrín... Ferdinand Grieskircher), Trnava 1655. Zostavil: *Algamation aparymaticon (Ako znášať duševnú nevyrovnanosť)*, Bratislava 1637.<sup>56</sup>

### VID, Ladislav, SJ

Patril medzi prvých profesorov trnavskej univerzity; už 1638/39 prednášal pre parvistov. 1655 – 1656 bol prefektom akademickej tlačiarne v Trnave. V Košiciach od 16.11.1672 – 1674/75 rektorom univerzity a kolégia, 1675/76 – 1676/77 dekanom teológie, prednášal 1675/76 kazuistiku. V Trnave bol dvakrát rektorom univerzity 1664 – 1668 a 1685 – 1686 a zároveň viceprovinciálom, pričom spravoval uhorské kolégia s rezidenciami a misiami.<sup>57</sup>

## Záver – zrušenie jezuitov a univerzity

Členovia Spoločnosti Ježišovej boli predstaviteľmi kresťanskej vedy, mali veľmi dobré výchovné metódy a takisto boli duchovnými hrdinami a vodcami Katolíckej cirkvi. Preto proti nim často útočili ich protivníci, podľa ktorých jezuiti mali byť jednoznačne zrušení a aby tak konečne nastal v Európe mier. Pápež Klement XIV. po nátlaku a v záujme mieru vydal dňa 21. júla 1773 „Dominus ac Redemptor noster“. Touto listinou zrušil rehoľu jezuitov.<sup>58</sup> Zrušenie rádu aj tak neprinieslo

<sup>56</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. SLANÝ, J. Topoš, František, SJ.: In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 1400 – 1401.

<sup>57</sup> Porov. AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 63, 75, 83, 102, 240, 257.

<sup>58</sup> Porov. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1773-07-21\\_\\_SS\\_Clemens\\_XIV\\_\\_Dominus\\_ac\\_Redemptor\\_\\_IT.doc.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1773-07-21__SS_Clemens_XIV__Dominus_ac_Redemptor__IT.doc.html)  
SZÁNTÓ, K.: *A katolikus egyház története II.*, Budapešť 1987, s. 263.



mier v Európe. Jej zrušenie uznal za nesprávne pápež Pius VII., keď 7. augusta 1814 vydal „Sollicitudo omnium Ecclesiarum“.<sup>59</sup> Touto bulou chcel znovu postaviť rád jezuitov. Zrušením rádu sa Košická univerzita dostala z rúk jezuitov, ale výuka pokračovala ďalej. Dňa 29. októbra 1773 bola odobratá jezuitom právomoc nad univerzitou. Potom pôsobila ďalej ako biskupská univerzita „Alma Universitas Episcopalis“. Mária Terézia 27. augusta 1777 vydala nariadenie „Ratio Educationis“, ktoré vstúpilo do pravidelnosti školského vzdelávania. Vzhľadom na vzdelávanie v maďarčine bola povolená len jedna jediná univerzita, a to v Budíne. V zmysle tohto rozhodnutia v roku 1777 Košická univerzita prestala existovať.<sup>60</sup> Z vyšších tried sa vytvorili právnická a filozofická katedry a kráľovská právnická akadémia „Academia Regia Cassoviensis“, ktorá predstavovala časť budínskej univerzity s právom promovat' svojich absolventov. Tu bolo možné študovať právo a filozofiu.<sup>61</sup> Z nižších ročníkov sa vytvorilo hlavné gymnázium (archigymnasium), v ktorom bolo vyučovanie veľmi náročné a vyučovali tu premonštráti z Jasova.

Zrušenie jezuitov a univerzitného vzdelávania oddialilo rozvoj Košíc i Trnavy na niekoľko desaťročí, či storočí. Ak by k tomu nedošlo, boli by sme dnes určite inde pri celosvetovom hodnotení vysokých škôl.

<sup>59</sup> Porov. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1814-08-07\\_\\_SS\\_Pius\\_VII\\_\\_Sollicitudo\\_Omnium\\_\\_IT.doc.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1814-08-07__SS_Pius_VII__Sollicitudo_Omnium__IT.doc.html)

<sup>60</sup> Porov. FARKAS, R.: *A kassai katolikus főgimnázium története 1657 – 1895*, s. 190.

<sup>61</sup> Porov. ĎURICA, M.: *Dejiny Slovenska a Slovákov*, Bratislava : SPN, 1996, s. 67. HALAGA, O., SÁBOL, E. *História mesta Košíc*. PKO, Košice 1975, s. 21 – 22.





# Zastieraný jas na tvári Mojžiša

Jozef Jančovič

*Význam Božieho slova neustále rastie,  
v čom je jeho sila.*

Krátka biblická perikopa Ex 34, 29-35 na konci textového bloku Ex 32-34 vyvoláva už dlho diskusie a otázky o povahe zmeny na tvári Mojžiša a o následnej funkcii závoja na nej. Hoci sa už viac v Starom zákone tento fenomén nespomína, jeho veľmi zaujímavú reлектúru ponúka apoštol Pavol vo svojom Druhom liste Korintánom 3, 12-18. V článku sa pokúsime zodpovedať textovo-literárne a sémanticko-teologické otázky perikopy najmä ohľadom slovesa *qaran* וָרָן a substantíva *masvé* מַסְוֵה, ktoré majú významnú funkciu v stati a nazdávame sa, že aj mimo nej. Preto ponúkneme prehľad interpretácií zmenenej tváre Mojžiša a funkcií závoja aj v rámci širšieho kontextu state v celku Ex 32-34.

## 1. Preklad textu, textovo-filologické poznámky a štruktúra perikopy

Uvádzame vlastný preklad Masoretského textu s vyznačením a lokalizáciou istých kľúčových pojmov v stati:

- <sup>29</sup> Keď Mojžiš zostupoval z **vrchu Sinaj**  
– dve tabule svedectva boli v rukách Mojžiša pri jeho zostupe z **vrchu** –,  
Mojžiš nevedel, že **POKOŽKA** jeho **tváre ŽIARILA** na základe jeho **ROZPRÁVANIA S NÍM**.
- <sup>30</sup> Áron a všetci Izraeliti videli Mojžiša,  
a hľa **POKOŽKA** jeho **tváre ŽIARILA**, a teda báli sa k nemu priblížiť.
- <sup>31</sup> Mojžiš ich však zavolať i vrátili sa k nemu Áron a všetci vodcovia zhromaždenia  
a Mojžiš sa S NIMI ROZPRÁVAL.
- <sup>32</sup> Potom sa priblížili všetci Izraeliti a on im nariadil všetko,  
o čom sa s ním **ROZPRÁVAL PÁN** na **vrchu Sinaj**.
- <sup>33</sup> Keď sa Mojžiš skončil ROZPRÁVAŤ S NIMI, dal si na **tvár ZÁVOJ**.
- <sup>34</sup> Zakaždým, keď Mojžiš vchádzal pred PÁNA ROZPRÁVAŤ sa S NÍM, **ZÁVOJ** si odkladal,  
až kým nevyšiel. A keď vyšiel, ROZPRÁVAL Izraelitom, čo mal prikázané.
- <sup>35</sup> Zakaždým, keď Izraeliti videli Mojžišovu **tvár**,  
ako **POKOŽKA** Mojžišovej **tváre ŽIARILA**, Mojžiš si dával **ZÁVOJ** na **tvár**,  
kým sa nevošiel S NÍM ROZPRÁVAŤ.

Verš 34, 29 popri trojitom použití mena Mojžiš používa trikrát viazaný infinitív: prvý je v úvodnej vete: *וַיְהִי בְּרִדת מֹשֶׁה* *ked' Mojžiš zostupoval*, kde predložka *בְּ* pred infinitívom naznačuje časovú blízkosť danej udalosti s následným dejom,<sup>1</sup> a preto preklad vety v dokonavom vide by bol chybný. Meno vrchu Sinaj vo v. 29 uvádzajú Masoretský text (ďalej MT), Samaritánsky Pentateuch (ďalej SamPent), Targúmy, inde napr. v Septuaginte (ďalej LXX), v katolíckom preklade (ďalej SSV) meno vrchu absentuje, čo podnecuje považovať meno za glosu v texte. V LXX aj LXX<sup>B</sup> absentuje meno vrchu, čo môže odkazovať na pôvodné čítanie hebr. textu, hoci sa tu nedá vylúčiť ani harmonizácia s neskorším výrazom *z vrchu* bez názvu. Pomocou vrchu a jeho mena sa perikopa spája s okrajmi blokov, resp. kapitol: Ex 19–24 (19, 11.20.23 a 24, 16.18) a Ex 32–34 (32, 1; 34, 2.4). Spojenie *לְחַת הָעֵדוּת* *tabule svedectva* (31, 18; 32, 15) nie je veľmi časté v Písme; LXX má iba výraz *tabule*, na základe čoho niektorí pokladajú výraz *הָעֵדוּת* v MT a v SamPent za glosu, avšak *lectio brevior* v LXX môže prezentovať *homoioteleuton*. MT má vo v. 29 spojenie *בְּיַד־מֹשֶׁה* *v ruke Mojžiša*, SamPent a sasihidický preklad ho čítal ako *בְּיָדוֹ* *v jeho ruke* (porov. 32, 15; 34, 4). LXX a Tg Neof má plurál *v rukách* (porov. 32, 19).

Najviac problémov vo v. 29.30.35 však spôsobuje v MT perfekt slovesa *קָרַן*, odvodeného z denominatívu *קָרַן* *roh*, prenesene i *jas*.<sup>2</sup> Iba v tejto perikope sa vyskytuje *Qal* tohto slovesa, ktoré vo vete *עוֹר פָּנָיו קָרַן* prekladáme: *pokožka jeho tváre žiarila*. LXX uvádza text: *θεόδοξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ* (*vzhľad farby pokožky na jeho tvári bol oslávený*, resp. *bol obdarený slávou*). V tejto línii ide aj Pešhita a Targúmy. Avšak v Ž 69, 32 nájdeme *Hif* participia daného slovesa: *מִקָּרַן* *majúci rohy*. Tým sa narúša jednoznačnosť prekladu slovesa žiarieť. Najstaršou evidenciou prekladu hebr. slovesa vo význame rastu rohov bol Aquilov preklad LXX; uvádzal sloveso *κεκερατωτο* (*bola rožkatá*). Aj Hieronym vo Vulgáte preložil sloveso veľmi podobne v rámci hebr. spojenia: *קָרַן עוֹר פָּנָיו* *cornuta esset facies sua* (*jeho tvár mala rožky / jeho tvár bola zrohovatená*). Revidovaný preklad Neovulgáta už poopravuje znenie: *resplenderet cutis faciei suae*. Z latinského prekladu Hieronyma bol už len krok k umeleckému zobrazovaniu Mojžiša s rohmi na hlave, pričom najznámejšie ikonografické stvárnenie je Michelangelova socha Mojžiša v rímskom kostole *San Pietro in Vincoli*. Pôvodne však začali Mojžiša s roškami vyobrazovať v 11. stor. v Anglicku.<sup>3</sup> Maliar Marc Chagall a iní umelci vyobrazovali rožky na Mojžišovej hlave v podobe lúčov vychádzajúcich z jeho tváre. Na starovekom Blízkom východe (SBV) rohy v prene-

<sup>1</sup> WALTKE, O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 604.

<sup>2</sup> Porov. HALAT, 1067.

<sup>3</sup> PROPP, W. H.: The Skin of Moses' Face — Transfigured or Disfigured? In: *The Catholic Biblical Quarterly*, roč. 49, 1987, č. 3, s. 375 – 386, s. 375.

senom zmysle označovali žiaru ako symbol božstva (porov. Hab 3,4). Dokonca sumerský výraz **si** v *omen*-textoch označoval *roh* aj *jas*, *žiaru* zároveň.<sup>4</sup>

Propp priniesol v štúdií a neskôr aj vo svojom komentári podrobnú textovú analýzu hebrejskej vety קָרַן עוֹר פָּנָיו a dve hlavné línie prekladu slovesa קָרַן žiaril (sledujú ho komentátori Cassuto, Morgenstern, DeFraine, Noth a Childs), resp. *mal rožky* (Gressmann, Jirku, Auerbach, Sasson a Jaroš).<sup>5</sup> Táto druhá skupina autorov sa inšpirovala starovekou náboženskou praxou nosenia kultickej masky s rohami, ktorú vraj Mojžiš nosil na hlave počas komunikácie s Bohom a následne si ju pred ľuďom zakrýval závojom; tento výklad nemá žiadnu oporu v hebr. texte.<sup>6</sup> Navyše Sasson dômyselne spája výzor Mojžiša s rohami s rozšíreným symbolizmom býka na SBV a málo presvedčivým spôsobom tvrdí, že Mojžišova podoba je teraz pravou náhradou uctievaného teľaťa.<sup>7</sup>

Obe prekladové línie nachádzajú oporu v ambivalentnosti starovekých prekladov, ako aj v podporných biblických textoch (Ž 69, 32<sup>8</sup>; Ž 132, 12; Hab 3,4), Sám Propp navrhuje aj na základe skorších prác Eerdmansa<sup>9</sup> a Albrighta<sup>10</sup> tretiu možnosť prekladu vety: קָרַן עוֹר פָּנָיו *pokožka jeho tváre zrohovatela*, resp. *spálením stvrdla na roh*, čím sa znetvorila tvár Mojžiša; preklad podopiera sýrskym výrazom *qarnā – rohovitý výrastok* a arabským slovom *'istaqrana – vred pred prasknutím* a pomenovaním choroby keratózy.<sup>11</sup> Hoci dnes v prekladoch prevažuje zrejme správny, i keď veľmi zriedkavý význam slovesa קָרַן *žiarit*, je otázne, prečo nebolo v texte použité iné jednoznačnejšie hebrejské sloveso pre vyžarovanie (napr. נָגַה či אָוֵר). Nie je tu teda vylúčená zámerná dvojznačnosť slovesa.

V závere verša 34,29 nie je jasné v hebr. spojení בְּרִבְרוֹ אִתּוֹ *na základe jeho rozprávania s ním*, kto je subjektom slovesa *rozprával*. Sýrske rukopisy vzťahli sloveso na Pána: *keď sa s ním Boh rozprával*, podobne ako je to explicitne vo v. 32, kde sa *Pán s ním rozprával*, avšak moderné preklady väčšinou pokladajú Mojžiša

<sup>4</sup> SANDERS, S. L.: Old Light on Moses's shining Face. In: *Vetus Testamentum*, roč. 52, 2002, č.3, s. 400 – 406, s. 403.

<sup>5</sup> PROPP, The Skin of Moses' Face, s. 380 – 382.

<sup>6</sup> JAROŠ, K.: Des Mose 'strahlende Haut': Eine Notiz zu Ex 34, 29-30; 34, 35. In: *ZAW*, roč. 88, 1976, s. 275 – 280.

<sup>7</sup> SASSON, J. M.: Bovine Symbolism in the Exodus Narrative. In: *Vetus Testamentum*, roč. 52, 2002, č.3, s. 380 – 387.

<sup>8</sup> JIRKU, A.: Die Gesichtsmaske des Mose. In: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 67, 1944 – 1945, s. 43 – 45.

<sup>9</sup> EERDMANS, B. D.: The Covenant at Mount Sinai Viewed in the Light of Antique Thought. Leiden : Burgersdijk and Niermans, 1939, s. 20 – 22.

<sup>10</sup> ALBRIGHT, W. F.: The Psalm of Habakkuk. In: Rowley, H. H. (ed): *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Professor Theodore H. Robinson*. Edinburgh : T & T Clark 1950, s. 1 – 18, s. 1.

<sup>11</sup> PROPP, The Skin of Moses' Face, s. 385 – 86.

za subjekt slovesa a na konci vety miesto zámena s *ním* priamo vnášajú Božie meno do prekladu. Takéto určenie podporujú aj dva predošlé viazané infinitívy vo v. 29 a tri zvyšné vo vv. 34.35, kde je ich subjektom vždy osoba Mojžiša.

Vo v. 30 je spojenie v MT כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל *všetci Izraeliti* preložené v LXX: πάντες οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραηλ – *všetci starší Izraela* azda pod vplyvom Ex 18, 12, kde je v zoskupení Áron so staršími. Tento grécky preklad navyše „zmieruje“ aktuálny verš s nasledovným v. 31, kde figurujú οἱ ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς – *vodcovia zhromaždenia Izraela s Áronom*. Podobné úzke liturgické zoskupenie sa spomína v Ex 24, 1.9-11, kde sú vedľa Árona starší a následne vyvolení, ktorí hľadajú na Boha.

Vo v. 33.34.35 sa používa na označenie závoja výraz מִסוּהָ. Nájdeme ho iba v tejto perikope, podobne ako trikrát nájdeme iba tu sloveso קָרַן žiaril. O presnom význame מִסוּהָ sa diskutuje. Slovník HALOT ho dáva do súvisu s arabským termínom šawat – *blana*. Substantív súvisí s iným výrazom סוּתָה či סוּהָ a spája sa so zakrývaním a zahaľovaním.<sup>12</sup> V Gn 49, 11 hebr. výraz סוּתָה označuje *plášť, rúcho*. V Jób 24, 15 je podobný výraz a myšlienka o cudzoložníkovi: סָתַר פְּנֵים יָשִׁים *rúskom zahaľuje tvár*.

Problém v prekladoch tvoria slovesá vo v. 34-35, ktoré majú v našom preklade povahu opakovanej Mojžišovej aktivity. Mojžiš opakoval určité konanie, podobne ako tomu bolo v perikope Ex 33, 7-11. Rozprávanie teda nepokračuje v predošlej naratívnej sekvencii, ale špecifická väzba hebr. slovíes *inf – jiqtol – weqatal – weqatal* vyjadruje opakované konanie.<sup>13</sup> Dohmen prekladá daný úsek ako všeobecnú výpoveď formulovanú pre budúcnosť, čo však veľmi neseďí s jeho skorším prekladom perikopy 33, 7-11 v línii opakovanej aktivity. Rogland nedávno prišiel s novým spôsobom prekladu slovíes v perikope 33, 7-11 nie v historickom naratívne, ale ako priama Božia reč v príkaznom spôsobe v nadväznosti na rozkazovací spôsob Božej reči v 33, 5. Ak by toto bol správny preklad, mal by potom vyhovovať aj na celok 34, 34-35 so slovesami iteratívnej povahy, ale tieto verše sú jasnou historickou naráciou, viazanou na jednorazovú naratívne podanú udalosť vo v. 29-33, a teda tu sa nedajú aplikovať slovesné formy príkazového spôsobu.<sup>14</sup> Vo v. 35 sa v niektorých prekladoch stal nejasným prísudok vety: וַהֲשִׁיב מוֹשֶׁה אֶת־הַמִּסּוּהָ עַל־פָּנָיו *Mojžiš si dával závoj na tvár*, a preto starobylé preklady SamPent a Syr a podobne aj Raši tu prispôsobili text k v. 34: *Mojžiš si odkladal závoj z tváre....* Vo v. 33 sa však jasne naznačuje, že pôvodne Mojžiš hovoril s ľuďmi bez závoja. Je preto textovo opodstatnené nazdávať sa, že Mojžiš ani pri komunikovaní Pánových slov nenosil závoj. Nosil ho teda mimo posvätej

<sup>12</sup> BDB, 691

<sup>13</sup> Porov. NICCACCI, A.: *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*. Gerusalemme : 1986, s. 44.

<sup>14</sup> ROGLAND, M.: 'Moses Used to Take a Tent'? Reconsidering the Function and Significance of the Verb Forms in Exodus 33:7-11 In: *Journal of Theological Studies*, roč. 63, 2012, č. 2, s. 449 – 466.

komunikácie s Bohom či ľudom. LXX<sup>B</sup> vynecháva *závoj* a verš tak prispôsobuje k v. 33.

Z hľadiska štruktúry perikopy možno hovoriť o dvoch častiach: prvou je historická narácia (v. 29-33) a druhou narácia opakovanej činnosti Mojžiša (v. 34-35) so špecifickou sekvenciou hebr. slovíes. V naratívnej stati absentuje kompozičný postup inklúzií a vzájomných zhôd, ktorý bol súčasťou podčastí bloku Ex 32–34 a bol prítomný aj v dvoch predchádzajúcich sekciiach.<sup>15</sup> V prepísanom texte prekladu jasne zodpovedá trojnásobnému spojeniu *žiariaca pokožka* Mojžišovej tváre (v. 29.30.35) trikrát výraz *závoj* (33.34.35). Prvá časť hovorí o jednorazovej aktivite: o zostupe Mojžiša s tabuľami a žiariacou tvárou (v. 29), o následnej reakcii ľudu na fenomén (v. 30) a o riešení obavy ľudu Mojžišom pred sprostredkovaním Božieho posolstva zo Sinaja. Spojenie *vrch Sinaj* tvorí inklúziu podčasti v. 29-33. I výraz כָּל *všetko* resp. *všetci* figuruje 4-krát (vv. 30.31.32.32) iba v tejto časti. V druhej časti state (vv. 34-35) sa hovorí o opakovanej činnosti Mojžiša začatej už vo v. 33, keď si prvý raz nasadil závoj. Dve spojenia *na tvár závoj* (v. 33) a *závoj na tvár* (v. 35) sú záverečnými termínmi na konci prvej (v. 29-33) a druhej časti (v. 34-35). V stati úplne absentuje priama reč postáv, podobne ako tomu bolo v stati Ex 33, 7-11. Literárne efektívnym spôsobom stať zdôrazní postavenie Mojžiša a opätovné nadobudnutie jeho autority.

Stať svojím slovníkom evidentne zapadá do bloku Ex 32–34: konkrétne výraz v. 29 (*dve kamenné tabule*) a vv. 29.32 (*vrch Sinaj*) odkazuje na začiatok kapitoly Ex 34,1.4 (*dve tabule svedectva*) a na 34, 2 (*vystúpiš na vrch Sinaj*), pričom slovesom *videl* (Áron a Izraeliti; v 34, 30 je v sing. וַיִּרְאֵה a *videli* v 34, 35 וַיִּרְאוּ) sa odkazuje na začiatok bloku Ex 32–34, ktorý v Ex 32, 1 začínal identickým slovesom, kde vizuálne vnímanie situácie privedlo ľud neskôr ku vzbure. Silný dôraz na komunikáciu Mojžiša v oboch smeroch: s Pánom a ľuďmi vnáša do state sedemnásobný výskyt slovesa רָבַר *rozprávať* a jeho alternovanie Mojžišovej jedinečnej komunikácie s Pánom (vv. 29.32.34.35) a s ľudom (vv. 31.33.34). Vo zvyšku bloku Ex 32–34 sa sloveso použilo 8-krát. Sloveso tu zdôrazňuje komunikáciu Mojžiša, hoci jej obsah je sekundárny (iba v. 32 ho čiastočne poodhalí: *nariadil im všetko, o čom sa s ním rozprával Pán*). Perikopa sa vyznačuje masívnym citovaním mena *Mojžiš*, pričom Pán sa explicitne spomína len 2-krát (vv. 32.34). Mojžiš sa v šiestich veršoch spomína 11-krát (vv. 29.29.29.30.31.31.33.34.35.35.35), čo je viac ako štvrtina výskytov jeho mena z celkových 40 výskytov v rámci Ex 32–34. V okrajových vv. 29.35 sa spomenie meno Mojžiša vždy trikrát. Taktiež sa tu koncentruje aj hebr. výraz פָּנָה, či ako פָּנִים tvár, resp. predložka פָּנֵי pred, celkovo sa spomína až 7-krát z celkových 31 výskytov výrazu v bloku Ex 32–34.

<sup>15</sup> POTOV, RENAUD, *Alliance*, 14

Štyrikrát sú v úryvku spomenutí *Izraeliti* *בְּנֵי יִשְׂרָאֵל* (vv. 29.32.34.35), čo je tiež v rámci bloku Ex 32–34 pomerne časté, keďže sa vo zvyšku spomenú iba 3-krát (32, 20; 33, 5.6). Uvedená koncentrácia výrazov: Mojžiš (11x), rozprávať (7x), tvár/pred (7x), Izraeliti (4x) efektívne objasnila úlohu Mojžiša voči Izraelitom, ktorá sa zraďí aj na jeho tvári. Úloha súvisí s komunikáciou Mojžiša s Pánom na vrchu a neskôr v stane stretnutia mimo tábora (porov. Ex 33, 7-11).

Perikopa je tranzíciou k bloku Ex 35–40, kde sa zrealizujú liturgické inštrukcie zo Sinaja. Pred ich uskutočnením musí Mojžiš komunikovať Božie nariadenia, ako mu ich diktoval sám Boh v bloku Ex 25–31, a práve na to je autorita nutnou podmienkou.

## 2. Literárna kritika a forma perikopy Ex 34, 29-35

Kritika prameňov často tieto verše spájala s kňazskou tradíciou (P) a obsahovo ich viazala na odovzdanie inštrukcií Mojžišovi na Sinaji (porov. Ex 24, 15-18, resp. 31, 18).<sup>16</sup> Niektorí učenci navrhli, že kňazské pojmy boli iba pridané do tejto narácie (napr. osoba *Árona*, *všetci vodcovia zhromaždenia*, *tabule svedectva*), no pôvodne bola súčasťou iného prameňa: Morgenstern navrhol J<sup>2</sup>, čo je kombinácia J a Kenitského prameňa.<sup>17</sup> Noth postuloval tézu, že verše boli „osobitnou tradíciou porovnateľnou s 33, 7-11, do ktorej bolo vnesených „pár postrehov od Jahvistu“ (vv. 29aa.32b) a „niekoľko prvkov P-jazyka“ (*Áron*, *všetci vodcovia zhromaždenia*, *tabule svedectva*).<sup>18</sup> Dnes neexistuje konsenzus ohľadom presného určenia prameňov a pôvodu perikopy. Za príliš špekulatívne sa tiež pokladajú tradično-historické motívy, ako je kultúrna maska Mojžiša s rohmi na vyjadrenie božskej autority kňazských postáv,<sup>19</sup> alebo motív vyžarujúcej tváre ako znaku Mojžišovej apoteózy, čiže povýšenia do polobožského stavu.<sup>20</sup> Hoci myšlienky a praktiky SBV mohli zohrať určitú úlohu na pozadí týchto veršov, zostáva nejasným, ktoré sú to presne prvky v rekonštruovanom texte.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Tak uvádza BEER, *Exodus*, 162 – 165; BEYERLIN, *Sinaitic Traditions*, 3 – 4; HYATT, *Exodus*, 318.326; CROSS, *Canaanite Myth*, 314: „kňazský postscript pre JE sekciu,“ 32:1-34:28b.

<sup>17</sup> J. MORGENSTERN, „Moses with the Shining Face,“ *HUCA* 2 (1925) 1 – 27, 1 – 12; porov. aj H. SEEBASS, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg* (AEvT 2), Bonn 1962, 32.50 – 60.

<sup>18</sup> NOTH, *Exodus*, 260.267.

<sup>19</sup> GRESSMANN, *Mose und seine Zeit*, 246 – 51; JIRKU, „Die Gesichtsmaske des Mose,“ 43 – 45; K. JAROŠ, „Des Mose ‘strahlende Haut’: Eine Notiz zu Ex 34, 29-30; 34, 35,“ *ZAW* 88 (1976) 275 – 280; porov. BAILEY, „Horns of Moses,“ *IDBSup*, 419 – 420.

<sup>20</sup> MORGENSTERN, „Moses with the Shining Face,“ 8 – 27; cf. COATS, *Canon and Authority*, 104 – 105.

<sup>21</sup> MOBERLY, *Mountain of God*, 179 – 180.



Parciálne však možno pochopiť úlohu narácie o žiariacej tvári v závere bloku Ex 32-34 o porušení zmluvy a jej obnove s Pánom. Pri hľadaní odpovede pomáha celkový kontext perikopy Ex 34, 29-35 v rámci bloku Ex 32–34 a osobitne jej pozícia v jeho závere.

Ak by jeho pozícia zostala zdiskreditovaná, tak realizácia kultuálnych ustanovení v Ex 35-40 a tiež pokračujúce zjavenie a usmernenia ohľadom obetí a posväcovania ľudu by mohli byť spochybňované. Hlavnou úlohou perikopy je potvrdenie Mojžišovej autority v očiach ľudu, ktorý sa díval na jeho tvár a závoj na tvári. Úryvok to robí tým, že prítomnosť Pána kladie do centra pozornosti cez nové motívy vzťahnuté na Mojžiša (*tvár, rozprávať*) a upevňujúce jeho autoritu pred ľuďom. Krátka perikopa na konci bloku Ex 32–34 rieši otázku Mojžišovej autority. Izrael odmietol Mojžiša a následne svojím hriechom idolatrie odvrhol aj Pána z dôvodu Mojžišovho meškania a neprítomnosti. Následne sa Mojžiš po urovaní a potrestaní hriechu Izraela stáva sprostredkovateľom Pánových zmluvných inštrukcií, týkajúcich sa zvlášť neposlušnosti, do ktorej Izrael upadol. Jedna skutočnosť ostala nevyriešená: Izrael neprijal úplne Mojžiša ako autoritatívneho predstaviteľa Pána a prostredníka jeho zjavenia a inštrukcií. Zámerom tejto záverečnej perikopy je teda riešenie tejto otázky spôsobenej neposlušnosťou Izraela.

### 3. Interpretácia žiary na tvári a závoja

Mojžišov zostup zo Sinaja s tabuľami spôsobuje zmenu v živote Mojžiša aj komunity. Tento zostup odkazuje na diametrálne odlišný zostup v Ex 32,15 s *dvomi tabuľami*, keď Mojžiš zostúpil do prostredia ľudu odmietajúceho Pána, teraz zostupuje do atmosféry bázne a prijatia. Text vety עֹר פָּנָיו קָרַן, ako sme videli v textovej analýze, nebol v starovekých prekladoch vôbec jednoznačný. Trojnásobne použité sloveso קָרַן (vv. 29.30.35) súvisí významovo viac s rohom ako so svetlom.<sup>22</sup> Miesto slovesa קָרַן by sa očakávalo skôr sloveso אֹרַר v *hifil*, ktoré bežne vyjadruje *žiarenie* (Gn 1, 15.17; Ex 13, 21; 25, 37; Nm 6, 25; 8, 2; Ž 67, 2; 80, 4.8.20; Iz 60, 19; Ez 32, 7; 43, 2). Moberly sa nazdáva, že použitie slovesa קָרַן bolo zámerným pokusom utvoriť vzťah medzi Mojžišom, reprezentantom Pána určeným ľudu Bohom, a teľaťom, reprezentantom Pána na základe voľby ľudu, čím sa utvoril paralelizmus v príbehu.<sup>23</sup> Zásadný nedostatok jeho tézy spočíva v absencii výrazu קָרַן *roh* v narácii Ex 32–34 najmä v spojitosti s teľaťom. Preklad Vulgáty *cornuta esset facies* mal veľký dopad na ikonografiu už od 11. stor. v Anglicku. Dumermuth po komparácii

<sup>22</sup> POROV. JAROŠ, „Des Mose ‘strahlende Haut’,“ 276 – 279.

<sup>23</sup> MOBERLY, *Mountain of God*, 108 – 109, porov. argumentáciu SASSONA, „Bovine Symbolism,“ 384 – 387.

podobných javov v iných náboženstvách predpokladá, že mystická premena Mojžiša je nevhodne opísaná cez žiariacu tvár.<sup>24</sup> V Písme niet textov pre utvorenie si jasnejšej predstavy vyjadrenej výrazom קָרַן na Mojžišovej tvári z hľadiska spoločenstva s Pánom. Targúm PsJ dopĺňa v tomto duchu hebr. text: *Mojžiš nevedel, že vzhľad jeho tváre*<sup>25</sup> *žiaril kvôli sláve šekiny Pána, ktorý s ním vtedy hovoril.* Targúm Neof sa obmedzuje na *jas slávy* na tvári Mojžiša. V rovine úvah je možné vidieť hebr. výraz קָרַן ako zámerne použitý pojem miesto slovesa הָאֵיר *žiarit, vydávať jas* či slovesa נָהַר *žiarit* (Ž 34, 6; Iz 60, 5; Jer 31, 12), napr. aj preto, že text označuje žiaru oddelenú od Mojžišovej osoby ako vonkajšie svetlo, ktoré bolo Pánovým darom a znakom obnovennej autority na základe osobitného priateľstva s Pánom. Mojžiš sám o tomto jave nevie, čím sa na teologickej rovine vyjadruje, že žiara na tvári nie je jeho zásluhou, ale je darom od Pána. Mojžiš žiadal Pána v 33, 18 o možnosť vidieť jeho slávu, pričom práve teraz na jeho tvári žiari Pánova sláva, takže Izraeliti v žiare jeho tváre môžu tušiť Božiu blízkosť.<sup>26</sup> Na intertextuálnej rovine možno čiastočne zväziť našu perikopu s *poéziou Hab 3, 4*: וְנִגְהַר כְּאוֹר תְּהִיָּה קַרְנֵימָּי מִיָּדוֹ לֹא וְשֵׁם חֲבִיּוֹן עֲזָה – *A žiari ako svetlo, lúče (roh) mu vychádzajú z rúk, tam sa skrýva jeho sila.* Verš zapadá do žalmickej modlitby Hab 3, 2-19, ktorá v úvode opisuje teofanický príchod Pána z vrchu zjavenia v búrke a zemetrasení. Téma vrchu zjavenia, príchodu z vrchu, svetla a lúčov, téma rúk a motív skrýše obávanej sily sú nápadne blízke zostupu Mojžiša z vrchu, so žiarou v tvári, s tabuľami v rukách, čo vyvoláva obavu u Izraelitov a vedie Mojžiša k skrývaniu tváre pred Izraelitmi. V príbehu o žiariacej tvári Mojžiša sa konkretizujú slová žalmickej výzvy v Ž 34, 6: *Na Pána hľadte a budete žiarit.* Toto všetko prispieva k *apoteóze Mojžiša.* Preto aj obava Izraelitov a Árona kompromitovaného hriechom so zlatým teľaťom (naposledy spomenutým v 32, 35), avšak dôležitého v perspektíve budúceho kultu (Ex 39, 1.27.41; 40, 12.13.31), vzniká z pohľadu na Mojžišovu žiariacu tvár. Hebrejské sloveso v 34, 30 (וַיִּרְאֵה – *videl*) tvorí inklúziu záveru bloku Ex 32–34 k jeho začiatku v Ex 32, 1 s identickým tvarom slovesa. Strach (וַיִּירָאוּ – *báli sa*) je prirodzenou reakciou na svetlo nadprirodzeného pôvodu. Strach je spontánnou reakciou na Božiu svätosť, ktorá je *mysterium tremendum et fascinans.* Podobnú reakciu ľudu s identickými slovesami nájdeme po videní zázraku mora v Ex 14, 31: *Izrael teda videl (וַיִּרְאֵה) veľký zázrak, ktorý Pán urobil na Egypťanoch. Lud sa bál (וַיִּירָאוּ) Pána a dôveroval Pánovi i jeho služobníkovi Mojžišovi.* Premena vzhľadu Mojžiša sa nedá prehliadnuť

<sup>24</sup> Problém „mystického“ výkladu spočíva v postupnej premene Mojžiša, ktorá nie je tak zdôrazňovaná a rozvíjaná v príbehu, ako je to v prípade zmeny postoja Pána. Kontakt Mojžiša s Pánom po 40 dňoch pobytu zmenil jeho vonkajší vzhľad. Opäť je za tým viac iniciatíva Pána ako vnútorná aktivita Mojžiša.

<sup>25</sup> Tento Targúm sa opakovane vyjadruje o vzhľade tváre, ktorá žiari (vv. 30.33.34.35), čiže nebola to pokožka.

<sup>26</sup> Porov. DOHMEN, *Exodus 19 – 40*, 374.

a ľudu pripomína vzrušujúce okolnosti pôvodnej teofánie na Sinaji v Ex 19–20.24 a neskôr aj tej v 34, 5-28. Mojžiš sám zavolaľ Árona a vodcov prezentujúcich celý ľud, a keď sa priblížili, zistili, že kontakt s ním je bezpečný. Text nám umožňuje nazdávať sa, že keď sa zvyšok ľudu presvedčil, napokon sa všetci priblížili, a práve vtedy mohol Mojžiš začať rozprávať o zjavení prijatom na Sinaji.

Verš 32 tlmočí, že Mojžiš *nariadil* (וַיִּצְוֶה) *všetkým* Izraelitom *všetko*, o čom sa s ním rozprával Pán na vrchu Sinaj. Je v strede celej perikopy a do istej miery je i obsahovým stredom, keďže opisuje spôsob komunikácie: *nariadil, prikázal* (וַיִּצְוֶה), ktorá je globálnou z hľadiska obsahu a tiež adresátov. Zároveň veta kladie poslednýkrát dôraz na sprostredkovanie slov zjavenia z vrchu Sinaj, keďže odteraz bude komunikovať už iba Božie slová, zjavené v stane stretnutia.

Výnimočným osobným predmetom Mojžiša sa v danej situácii stane *závoj* (מַסְוֵה). Mojžiš si ho sám utvorí a zavedie spôsob jeho používania. Je to teda jeho vlastná aktivita, podobná aktivite v prípade stanu stretnutia, stavaného mimo tábora v Ex 33, 7-11. Funkcia závoja sa explicitne v stati neuvádza. Bežnými sa stali dve mienky: (1) závojom mal Mojžiš oddialiť strach ľudí; (2) závoj naznačoval koniec kultovej komunikácie. Dohmen sa nazdáva, že Mojžiš sa závojom chránil pred opätovným sprofanovaním jeho úlohy ľuďmi.<sup>27</sup> Výraz označuje nejakú jemnú prikrývku tváre, ktorá zakrývala žiariacu pokožku Mojžišovej tváre pred pohľadmi okolostojacich. Nejasnosť ohľadom závoja umožnila vznik rozšírenej teórie, že מַסְוֵה súvisela s kultovou maskou kňazov na SBV.<sup>28</sup> Tento pohľad však prisudzuje textu väčší význam, aký vôbec má. Aktuálny text nepodporuje danú tézu. Protiargumentom je, že funkcia závoja na tvári Mojžiša je presne opačná, ako tomu bolo v prípade masky, ktorá sa používala počas kultovej aktivity.<sup>29</sup> Moberly argumentuje, že maska zrejme nebola súčasťou *Sitz im Leben* tejto tradície a oprávnene tvrdí, že žiariaca Mojžišova tvár *bez* závoja vyvracia používanie masky na prezentovanie božstva, pričom človek sám mal úlohu prezentovať Pána, nie predmet.<sup>30</sup>

Ešte dôležitejšie ako výzor Mojžišovej tváre a prostriedok, ktorým si zakrýval žiaru, je širší význam nezvyčajného zjavu tváre a závoja na nej, ktoré sú akoby určitou teologickou metaforou v širšom kontexte. Davis ponúka dvojitý význam žiarivej tváre v kontexte Ex 32–34: nezahalená tvár symbolizuje obnovené prijatie Mojžiša, podnietené prechádzajúcou Pánovou slávou, pričom zahalená tvár

<sup>27</sup> DOHMEN, *Exodus 19-40*, 374

<sup>28</sup> Tak GRESSMANN, *Mose und seine Zeit*, 249 – 251; JIRKU, „Die Gesichtsmaske des Mose,“ 43 – 45; HYATT, *Exodus*, 327; JAROŠ, „Des Mose ‘strahlende Haut’,“ 278 – 280.

<sup>29</sup> POPOV, MORGENSTERN, „Moses with the Shining Face,“ 4 pozn.9; CHILDS, *Exodus*, 609 – 610.618 – 619; DAVIS, „Rebellion, Presence, and Covenant,“ 84 – 85.

<sup>30</sup> MOBERLY, *Mountain of God*, 108.

odkazuje ľudu na katastrofu vzbury.<sup>31</sup> Vskutku však iba prvý význam má biblickú oporu vo svetle SZ teológie Pánovej jasnej tváre (porov. Nm 6, 25; Ž 80, 4.8.20). Taktiež Dhorme a Reindl idú v tejto línii.<sup>32</sup> Závoj nemá iba funkciu zahaľovať božskú žiaru na tvári Mojžiša, ale jeho význam sa odvíja, podobne ako pri odeve, aj na základe jeho spoločenskej funkcie v staroveku. Žiara na tvári Mojžiša jednak obnovila autoritu Mojžiša, potrebnú na presadenie a realizáciu príkazov a inštrukcií z Ex 25–31, o čom bude následne pojednávať blok Ex 35–40, a zároveň tento závoj bude jeho autoritu sprostredkovateľa Božieho zjavenia permanentne potvrdzovať aj v profánnom zvyšnom čase pomimo posvätnej primárnej aktivity spočívajúcej v komunikácii s Bohom a v tlmočení Božích slov ľudu.

Verše 34–35 tvoria záver úryvku so slovesami v nedokonavom vide, čím činnosť Mojžiša nadobúda iteratívnu povahu. Opisuje sa opakovaná činnosť Mojžiša v komunikácii s Bohom a ľuďom (prijímateľ a odovzdávateľ zjavenia) a ľudu v pohľade na neho. Výraz pred Pána לְפָנַי יְהוָה je veľmi častý v MT, nájdeme ho až 216-krát (22-krát v Exode, najmä v P-tradícii Ex 25–40 a až 59-krát v Lv). Výraz tak prepája perikopu s nasledovnou naráciou P-tradície. Oprávnené je možné predpokladať, že jednak žiariaca Mojžišova tvár i závoj, zahaľujúci jej jas pred pohľadmi ľudí, by sa mali vnímať ako symboly Mojžišovej znovu potvrdennej autority. Cez sloveso rozprávať sa dáva dôraz i na ústa Mojžiša, ktoré boli z praktických dôvodov odkryté pri komunikácii s Pánom a ľuďom, ale zahalené mimo túto kultickú aktivitu v profánnom prostredí. Text podporuje význam takéhoto významu závoja vo vv. 34–35. Kedykoľvek Mojžiš prišiel do Pánovej prítomnosti, sňal si závoj z tváre a hovoril s Pánom z tváre do tváre (porov. 33, 11), čo je výrazom dôvernej komunikácie, ktorá podobným spôsobom prebieha aj s ľuďom pri odhalenej tvári. Text zámerne nechce špecifikovať miesto stretania. Možno predpokladať tri miesta: a) stánok stretnutia mimo tábora v Ex 33, 7–11, ktorý najlepšie obstojí aj z kontextu v. 34, 34–35, keďže tam taktiež *rozprával Pán s Mojžišom z tváre do tváre* (Ex 33, 11); b) môže to byť aj budúci svätostánok postavený v kap. 35–40; c) najmenej pravdepodobný je vrch Sinaj, na ktorý však už Mojžiš vo zvyšku Pentateuchu od Ex 35 po koniec Knihy Numeri nevystúpi.

Po prijatí žiary Pánovej prítomnosti Mojžiš odišiel pred Pána, aby hneď komunikoval Pánovo slovo Izraelu, pričom jeho žiariaca tvár neumožnila nikomu pochybovať o autorite jeho slov. Po ukončení kultovej či liturgickej aktivity si Mojžiš do profánneho prostredia nasádzal závoj na tvár.

Toto zahalenie tváre tak mohlo byť symbolom Mojžišovej autority v čase mimo kultovej aktivity, teda počas jeho verejnej aktivity. Aj Mojžišove slová mimo

<sup>31</sup> POFOV, DAVIS, „Rebellion, Presence, and Covenant,“ 84–85.

<sup>32</sup> DHORME, *L'emploi metaphorique*, 51–56; REINDL, *Angesicht Gottes*, 137–145.

tohto kultického kontextu boli už jeho vlastné a nemajú identickú autoritu s tými, čo povedal Pán. Faktom zostáva, že vo zvyšku Pnt bude prevažovať u Mojžiša najmä kultická aktivita. Závoj bol užitočný tak pre Mojžiša, ako aj pre samotný Izrael na odlišovanie jeho profánnych rečí a úkonov, čo je v kulte základný princíp identity Izraela v protiklade s inými národmi.<sup>33</sup>

***Personalizácia externého Božieho zjavenia***  
***Zosobnenie komunikácie Pána s ľudom cez osobu Mojžiša***

|              | <i>Miesto sprostredkovania</i> | <i>Teofanický prvok</i> | <i>Reakcia ľudu</i>  | <i>Odkaz na udalosť</i> |
|--------------|--------------------------------|-------------------------|----------------------|-------------------------|
| Ex 33, 7-11  | stánok mimo tábora             | oblačný stĺp            | postavenie, klaňanie | Jozue                   |
| Ex 34, 29-34 | Mojžišova osoba                | žiara na tvári          | obava                | závoj                   |

## Záver

Záverečná perikopa narácie Ex 32–34 aj navonok potvrdzuje Mojžišovu pozíciu pred ľudom po zjavení sa Pána (34, 6-7), po odpustení veľkého hriechu Izraela (34, 8-9), po obnovení zmluvy (34, 10-27) zavišenými štyridsaťdenným pobytom Mojžiša na vrchu. Nanovo teda Mojžiš nadobúda autoritu po jeho pôvodnom odmietnutí po 40 dňoch ako vodcu, ktorý sa mal po zidení z vrchu Sinaj ujať úlohy komunikátora Pánovej vôle. Na pozadí scény konal Pán v prospech Mojžiša, napísal mu jednak slová zmluvy na tabule (34, 28) a potvrdí jeho autoritu žiarou na tvári. Získal ju ako prijímateľ zjavenia od Pána a svetlo v jeho tvári sprevádza to slovo, ktoré od Pána neskôr zjaví ľudu. Zo širšieho kontextu ide o zjavenie podané v Ex 25–31, keďže zjavenie v Ex 20, 22 – 23, 33 a v Ex 34, 10-26 boli už zapísané. Mojžiš prijímal Pánove nariadenia v žiare jeho prítomnosti, čoho dôsledkom je vyžarovanie nadprirodzeného svetla z jeho tváre, ktoré odstraňuje akékoľvek pochybnosti o Pánovej priazni k nemu. Svetlo jeho tváre je vizuálny fenomén a je darovaným symbolom Pána pre ľud, ako to bolo pri oblaku nad stánkom zjavenia. Funkcie žiary a závoja sa teda vzájomne dopĺňajú a sú zamerané na potlačenie nedôvery ľudu, totižto na žiaru aj závoj ľud hľadá a v závislosti od toho má náležite reagovať smerom k Mojžišovi. Mojžiš komunikuje slová Pána Izraelu a svetlo je sprievodným znakom jeho slov. Na zdôraznenie jedinečnosti pôvodu slov hovorí Mojžiš ľudu s odhalenou tvárou. V čase mimo tejto osobitnej komunikácie si zahaľuje tvár závojom. Mojžišom nasadený závoj

<sup>33</sup> POPOV, DURHAM, *Exodus*, 468 – 469.

na jeho tvári odkazuje zreteľne na jeho autoritu komunikátora Pánových slov aj mimo ich komunikovania vo zvyšku ostatného času.

Mojžišova dôveryhodnosť a jeho legitimita ako vodcu a proroka je na konci narácie o ohrozenej a znovuobnovenej Božej prítomnosti medzi ľuďmi zázračne potvrdená. Izrael už nemá pochybovať o tom, keď mu Mojžiš sprostredkúva Pánovo slovo a ľud sa nesmie ani mimo tohto komunikovania čudovať nad tým, kde sa nachádza, čo robí a či sa vráti, keď je mimo ich dohľadu. Cesta sa teda uvoľnila pre kontinuálne Pánove zjavenie, zvlášť pri realizácii inštrukcií, ktoré Pán Mojžišovi odovzdal na vrchu Sinaj ohľadom svätostánku.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> POPOV. DURHAM, *Exodus*, 469.

# Jezuiti a Skalka

Viliam Judák

Opátstvo sv. Beňadika na Skalke nad Váhom pri Trenčíne od svojho založenia v roku 1224<sup>1</sup> až do začiatku 16. storočia spravovali benediktíni. Kláštor sa stal duchovným centrom Považia. Jeho poslanie však narúšali časté vojnové nepokojy. Počas nájazdov husitov na Slovensko v roku 1431 dobyli Trenčín a s najväčšou pravdepodobnosťou poškodili aj kláštor na Skalke.<sup>2</sup>

K zrušeniu benediktínskeho opátstva napomohla o. i. skutočnosť, keď v roku 1528 vojská Ferdinanda Habsburského dobyli Trenčiansky hrad a majetok kláštora bol použitý ako žold pre cisárskych vojakov. Správu opátstva postupne prebrali nitrianski biskupi.<sup>3</sup>

Prvým opátom po pôsobení benediktínov bol nitriansky biskup Štefan Podmanický. Patronátne právo nad opátstvom dostal 29. novembra 1528, ktoré prešlo aj na jeho nástupcov.<sup>4</sup>

Panovník Ferdinand I. listinou z 22. 9. 1553 potvrdil správcovi diecézy Františkovi Turzovi<sup>5</sup> hodnosť opáta v Skalke, ako aj jeho nástupcom na nitrianskom stolci.<sup>6</sup>

Žiaľ, od tejto doby začal význam opátstva vo veľkej miere upadať a jeho majetky sa dostali do rúk rôznych vlastníkov, často ani nie nitrianskych biskupov ako najbližších Skalke, ale veľmi vzdialených cirkevných hodnostárov (jágerský, vacovský, päťkostolský biskup). Neskôr si prisvojili patronátne právo králi – udeľovali opátstvo podľa štátnych zásluh a nie podľa zámerov Cirkvi. Nie všetci sa

---

<sup>1</sup> Zakladajúcu listinu skalského opátstva Jakuba I. uvádza: Marsina, R (ed.): *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae 1*, c.d., 215 – 217, tiež (J. Vurum): *Episcopatus Nitriensis eiusque Praesulum memoria*. Posonii, 1835, s. 168 – 169. V slovenskom preklade: Stránsky, A.: *Dejiny biskupstva nitrianskeho od najstarších dôb až do konca stredoveku*. Trnava : SSV, 1933, s. 134 – 135.

<sup>2</sup> Stránsky, A.: *Dejiny biskupstva nitrianskeho*. Trnava : SSV, 1933, s. 163.

<sup>3</sup> Cserenyey, Š.: Pamätosti z dejín Nitrianskeho biskupstva od roku 1500. In: *Dejiny biskupstva nitrianskeho*, c.d., s. 182.

<sup>4</sup> *Tamtiež*.

<sup>5</sup> F. Turzo nebol vysvätený biskup, ale len správca majetkov nitrianskeho biskupstva v r. 1534 – 1556. Sám sa tejto úlohy vzdal. Porov. Cserenyey, Š.: Pamätosti z dejín Nitrianskeho biskupstva od roku 1500. In: *Dejiny biskupstva nitrianskeho*, c.d., s. 187 – 188.

<sup>6</sup> Branický, J.: *Skalka podľa historických dokumentov*. Trnava : SSV, 1929, s. 30.



starali o Skalku. O Skalku, žiaľ, mali niektorí záujem skôr z hmotného hľadiska, ako z náboženského či duchovného.

Nakoniec nitriansky biskup Ján Püsky (opátom na Skalke od 9.11. 1637) so súhlasom kráľa Ferdinanda III. a ostrihomského arcibiskupa Juraja Lipaya 28. októbra 1644 daroval opátstvo jezuitom.<sup>7</sup> V darujúcej listine o. i. píše: „Rozhodli sme sa, že opátstvo sv. Beňadika, ležiace pri rieke Váh v Trenčianskej župe a Nitrianskej diecéze, všeobecne Skalkou zvané, odovzdáme otcom Spoločnosti Ježišovej.“<sup>8</sup> Čím začalo jeho nové obdobie rozkvetu.

Po vzniku Spoločnosti Ježišovej a po schválení jej stanov (1540), sa usilovali jej členovia rozšíriť svoje pôsobenie do viacerých krajín, čo si vyžiadalo aj budovanie územnej organizačnej štruktúry. Takto vznikali rehoľné provincie a už v čase smrti svojho zakladateľa (1556) mala spoločnosť asi tisíc členov v 101 domoch a 13 provinciách.<sup>9</sup> Územie Slovenska patrilo do Rakúskej provincie, ktorá bola založená v roku 1563.<sup>10</sup>

Mikuláš Oláh, ostrihomský arcibiskup (1553 – 1568), muž vzdelaný a rozhladený, sa rozhodol v rekatolizačnej činnosti spolupracovať s jezuitmi, ktorých pozval do Trnavy. Tu bolo v roku 1561 zriadené prvé jezuitské kolégium v Uhorsku.<sup>11</sup> Hoci v roku 1567 museli jezuiti načas opustiť Trnavu,<sup>12</sup> znovu sa tam o niekoľko desaťročí vrátili a následne rozšírili svoju činnosť po celom území dnešného Slovenska.<sup>13</sup>

V Trenčíne sa jezuiti nemohli usadiť pre nesúhlas mestskej rady, preto si zvolili bývalé benediktínske Opátstvo sv. Beňadika na Skalke, kde prišli v roku 1645. Samozrejme ich túžbou bolo dostať sa do Trenčína, ale to sa im podarilo až 2. decembra 1646.<sup>14</sup> Už v roku 1632 im Brigita Bošňáková, vdova po kráľovskom sudcovi Gašparovi Trstánskom, zanechala v testamente svoj dom (oproti teraj-

<sup>7</sup> Cserenyey, Š.: *Pamätnosti z dejín Nitrianskeho biskupstva od roku 1500*, c. d., s. 215.

<sup>8</sup> Branecký, J.: *Skalka podľa historických dokumentov*, c.d., s. 36 – 37. Biskup J. Püsky v roku 1648 daroval opátstvu nadobudnutú pôdu a bráni ho proti nespravodlivému zásahu trenčianskeho protestanského duchovného. Porov.: Cserenyey, Š.: *Pamätnosti z dejín Nitrianskeho biskupstva od roku 1500*, c. d., s. 216.

<sup>9</sup> Krapka, E. – Mikula, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1998*. Cambridge On. Kanada : Dobrá kniha, 1990, s. 62.

<sup>10</sup> *Tamtiež*.

<sup>11</sup> Bucko, V.: *Mikuláš Oláh a jeho doba, 1493 – 1568*. Bratislava : Vedecké ústavy mesta Bratislavy, 1940, s. 153.

<sup>12</sup> *Tamtiež*, s. 155.

<sup>13</sup> Krapka, E. – Mikula, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1998*, c.d., s. 287.

<sup>14</sup> Hoci v Trenčíne mali možnosť prejavovať svoje náboženské prejavy viaceré spoločenstvá, pre katolíkov tu bol prísny zákaz: *solo Religionis Catholicae exercitio excluso*; porov.: Branecký, J.: *Skalka podľa historických dokumentov*, c.d., s. 42.

šiemu piaristickemu kostolu). Tu zriadili aj kaplnku.<sup>15</sup> Mestská rada proti tomu protestovala a pokarhala grófa Šeréniho (zaťa Brigity Bošňakovej), že prijal do svojho domu jezuitov.<sup>16</sup>

Jezuiti v Trenčíne založili chlapčenský konvikt pre šľachtickú mládež a gymnázium otvorili už začiatkom januára 1649.<sup>17</sup>

Prvým jezuitským predstaveným na Skalke sa stal P. Martin Fábri, Chorvát, s ktorým spolupracoval P. Daniel Zedník, Slovák. Narodil sa v decembri 1592 v Pruskom<sup>18</sup>. Do noviciátu Spoločnosti vstúpil 9. októbra 1616 v Leobene. Po jeho absolvovaní v roku 1618 učil v roku 1619 v Trnave gramatiku. V roku 1620 študoval v Ljubljane kazuistiku, pokračoval v nej potom rok v Klagenfurte. Po vysviacke za kňaza si vykonal v roku 1622 v Eberndorfe tretiu probáciu. V rokoch 1623 – 1627 pôsobil na Spiši ako misionár; 1628 – 1629 vyučoval v Trnave gramatiku a bol zástupcom rektora seminára. Posledné sľuby zložil v októbri 1629. V Humennom pôsobil ako misionár, spovedník a konzultor (1630 – 1631). V rokoch 1632 – 1636 bol kazateľom a dušpastierom v Košiciach; 1637 – 1640 zastával v Bratislave funkciu ministra domu, prokurátora, spovedníka, správcu kostola, konzultora a prefekta škôl. V roku 1641 bol opäť v Humennom v pastorácii, zároveň bol konzultorom a katechetom. Zomrel 20. októbra 1645 na Skalke. Tu je aj pochovaný.<sup>19</sup>

Pastoračnú činnosť už od začiatku zaznamenal sám P. Fábri nasledujúcimi slovami: „Katolíckemu ľudu poskytujeme pokrm učenia Kristovho čiastočne v kostolíku Skalky a najmä v kostolíku Panny Márie, postavenom na strmej skale pri Váhu, odkiaľ zhodili svätého Beňadika, mučeníka, do rieky. Sem chodievajú katolíci z mesta v nedeľu a sviatok, lebo evanjelici nestrpia katolíckeho kňaza v Trenčíne.“<sup>20</sup>

Začiatky tejto práce na katolíckej obnove Horného Považia boli ťažké, spojené s veľkými prekážkami, no plody apoštolskej horlivosti postupne dozrievali: rady veriacich rástli. Na Skalke mohutnel nábožný spev zhromaždených veriacich po slovensky (*idiomate slavonico*), a to nielen tu, ale aj na okolí. V roku 1671 boli katolíkom vrátené kostoly v Teplej Dobrej, Dubnici, Nemšovej, Soblahove, Sel-

<sup>15</sup> *Tamtiež*, s. 47.

<sup>16</sup> Krapka, E. – Mikula, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1998*, c. d., s. 116 – 117.

<sup>17</sup> Základiny kolégia tvorili popri ďalších donácii majetky opátstva na Skalke; porov. Krapka, E. – Mikula, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1998*, c. d., s. 117.

<sup>18</sup> *Tamtiež*, s. 116.

<sup>19</sup> *Svedkovia viery III. Jezuiti bývalej Rakúskej provincie pochádzajúci z dnešného Slovenska od roku 1551 do 1640*, rukopis, s. 48; v krátkych životopisoch slovenských jezuitov sa nachádzajú až traja členovia SJ pochádzajúci z Pruského okrem uvedeného Daniela Zedníka: Andrej Zedník (1608 – 1655), Ján Zedník (1595 – 1656).

<sup>20</sup> Krapka, E. – Mikula, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1998*, c. d., s. 116.

ci, Bobote, Chlievanoch, Hradnej, Pruskom. A začiatok tejto práce má korene práve na Skale.<sup>21</sup>

Je vhodné uviesť aj pri tejto príležitosti skutočnosť, ktorá sa často spochybňuje, že Spoločnosť Ježišova nebola založená na boj proti protestantizmu. Taký motív sa nenachádza ani v prvotných smerniciach Spoločnosti. Náčrt založenia Spoločnosti Ježišovej z roku 1540 uvádza ako cieľ Spoločnosti Ježišovej „duchovný pokrok ľudí v kresťanskom živote a náuke...“ Ako možné pole činnosti sa uvádza: „Kam nás bude chcieť pápež poslať, či to bude k Turkom alebo iným veriacim, či k hociktorým bludárom a rozkolníkom, alebo k hociktorým veriacim.“

Aj faktické rozšírenie rehole zodpovedá poradiu cieľov opísaných v náčrte. V čase Ignácovej smrti mala Spoločnosť Ježišova už stojeden domov po celom svete, z toho v Nemecku iba dva, v Rakúsku jeden a v Čechách jeden. Hlavné ťažisko prác Spoločnosti bolo v katolíckych krajinách a v zámorských misiách.

Prví jezuiti, ktorí sa priamo stretali s reformáciou, nepoužívali pri obrane katolíckej viery polemiku, ale dialóg ako primeraný prostriedok na obnovenie jednoty Cirkvi. Ignác prízvukoval svojim synom, aby sa pri všetkej horlivosti proti novotám stretali v láske s inovercami.

Členovia Spoločnosti majú hľadať jedine spásu duší a oslávenie Boha, za to sa majú denne modliť, dávať dobrý príklad kresťanských čností, lebo to viac pôsobí na srdcia než všetko ostatné. Pri zásadnej jasnosti svojho postoja majú prejavovať voči inovercom láskavosť a skromnosť. Pri kázňach sa majú sústrediť nie na boj proti nepriateľom Cirkvi, ale na zdôvodnenie a upevnenie katolíckej viery. Už desať rokov predtým napísal Peter Favre v liste zo 7. marca 1546: „Ak chceme byť v našej dobe užitoční kresťanom oddeleným od Cirkvi, musíme im prejaviť veľa lásky, ktorá v našom duchu vylučuje akúkoľvek myšlienku, ktorá by v nás mohla ochladiť úctu voči nim.“<sup>22</sup>

Jezuiti sa popri mnohorakej pastoračnej a akademickej činnosti starali aj o hmotné zveľadenie bývalého benediktínskeho opátstva. V rokoch 1653 – 1657 stavali kostol v Trenčíne zasvätený sv. Františkovi Xaverskému a v nasledujúcich rokoch, hneď po stavbe jezuitského kláštora v Trenčíne, začali so stavebnými prácami na Skalku. V rokoch 1667 – 1669 vybudovali v blízkosti polozrúcaného starého kláštora benediktínov nový kláštor. Novostavba Skalky trvala tri roky.<sup>23</sup>

Hoci stopy tejto fázy výstavby kláštora po príchode jezuitov v polovici 17. storočia nie sú ešte celkom preskúmané (stavebne je zachovaná iba vrchná kaplnka s jezuitskou úpravou vročenou do roku 1717), je isté, že bola opatrená novými

<sup>21</sup> *Tamtiež.*

<sup>22</sup> Krapka, E. – Mikula, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1998*, c. d., s. 250 – 151.

<sup>23</sup> Porov: Branecký, J.: *Skalka podľa historických dokumentov*, c.d., s. 54 – 56. Novšie archeologické výskumy dokazujú v refektáriu podlahové kúrenie.

oknami a preklenutá vysokou kupolou na prístenných pilieroch vo vrchole s laternou. Pri ďalších úpravách už začiatkom päťdesiatych rokov 19. storočia a tiež v roku 1905 sa jej interiér ani exteriér už podstatnejšie nezmenil. Podobne aj pri úpravách v roku 1922. Ako uvádza S. Paulusová, v tom čase sa tu nachádzal ešte kompletný mobiliár. Zaujímavý je tiež podľa nej podrobný opis kláštorných budov, nachádzajúci sa v rukopisnom oddelení v Univerzitnej knižnici v Bratislave, ktorý zachytáva pravdepodobne stav po zrušení rádu v roku 1773. Tiež Könyökiho kresba z 2. polovice 19. storočia zachytáva základné pôdorysné členenie budov v tomto období a je na nej vidno ešte i časť vysokého múru prelomeného oknami, stojaceho uprostred nádvorja. Zaujímavý je vyšší jednoosový múr zobrazovaný v blízkosti brala, v ktorom by sme azda mohli hľadať často spomínanú, ale bližšie nelokalizovanú vežu kláštora.<sup>24</sup>

Neblahé pomery labansko-kuruckých vojen sa odrazili v Trenčíne aj na Skalke začiatkom 18. storočia.<sup>25</sup> Bolo treba opäť pristúpiť k rozsiahlym stavebným úpravám.<sup>26</sup> V roku 1717 znovu postavili kaplnku sv. Andreja a Beňadika a nasadili na ňu novú kupolu. Zrúcali starú vežu a vystavili novú, vyčnievajúcu nad kláštorom. Najskôr opravili teda kaplnku a neskôr kláštor. Vsadili nové okná, dvere, postavili nové komíny, zrekonštruovali škridlovú strechu, niektoré časti budovy museli znovu vystavať, napr. kuchyňu, zväčšili jedáleň a pristavili aj niekoľko izieb. „Na Veľkej Skalke“ – čítame v zápiskoch jezuitov – „sme prerobili veľkú sálu na refektórium. Vydĺždili sme ju štvorcovým kameňom a osvetlili z troch strán veľkými oknami, ktorými preniká svetlo a poskytuje tak nádherný výhľad na Považie,“ – uvádza J. Branecký a pokračuje slovami: „Veľká Skalka nadobudla v roku 1716 krásy, akej nikdy viac nebude mať.“ Vymaľovali jedáleň na Skalke. Samotný jezuita opisuje toto skvostné dielo takto: „Na Skalke, na mieste oddy-

<sup>24</sup> Paulusová, S.: Doterajšie výsledky stavebno-historického výskumu na Skalke. In: Marsina, R. (ed.): *Skalka pri Trenčíne. Miesto legend a púti. Zborník z vlastivedného seminára 23. mája 1996*. Trenčín, 1997, s. 104 – 105.

<sup>25</sup> 14. mája 1708 ľahlo popolom mesto a úplne vyhorel s hradom a farským kostolom aj jezuitský. Porov. Krapka, E. – Mikula, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1998*, c. d., s. 118.

<sup>26</sup> Jezuiti vykonali v opátstve od začiatku väčšie rekonštrukcie, nakoľko im to dovoľoval rozsah ich finančných prostriedkov. Pri slávení prvého výročia posviacky kostola jezuitov 7. júla 1658 v Trenčíne bol prítomný aj ostrihomský arcibiskup *Juraj Lippay* (jezuiti spravovali Skalku už 13 rokov). Arcibiskup Lippay zažíval veľkú radosť, vidiac rastúci počet katolíkov v Trenčíne a horlivých veriacich, ktorí prichádzali v procesiách z okolitých dedín. Radosťne ich vítal (*Laetus spectabat processionem ventitantes*). Popoludní odišiel s jezuitmi na Veľkú Skalku, kde ho vítali študenti gymnázia divadelnou hrou v jednom dejstve (*Actiuncula*). Hru zakončili živým obrazom, znázorňujúcim liečivú silu teplických kúpeľov, v ktorých sa aj arcibiskup každoročne liečil. Slávnosť sa mu zapáčila natoľko, že mladých hercov obdaroval niekoľkými zlatými. Nasledujúci deň tam slúžil svätú omšu a potom sa vrátil domov.

V tom roku postavili v kaplnke sv. Andreja a Beňadika nový oltár (*altare honestum*) z peňazí, ktoré zanechal na tento cieľ páter Martin Pipa. Ako vysvätený kňaz vstúpil do Spoločnosti Ježišovej, ale v noviciáte zomrel v roku 1656. Porov. Branecký, J.: *Skalka podľa historických dokumentov*, c. d., s. 53.

chu a osvieženia, obnovili sme veľkú sálu, slúžiacu nám za jedáleň. Celý strop sme ozdobili nádhernou maľbou. Stred vyplňa slávny duch našej spoločnosti (Ignác de Loyola), vznášajúci sa medzi oblakmi ako letí na víťaznej kvadrige (rímska štvorka) k opátstvu Skalky. V štyroch kútoch povaly sa skvejú naši štyria svätí, oslávení na štyroch končinách sveta – svetových stranách. Štruktúru celého krásneho obrazu obkľučuje ohrada. Nádherné dielo!...”

Takto zriadený kláštor jezuiti správne pomenovali *Tusculum nostrum* – „náš letohrádok.“ Postavili aj nový múr, chrániaci stranu kláštora proti dažďom od Váhu. V roku 1726 plastickou dekoráciou ozdobili a vybielili všetky izby a chodby kláštora. (Na výzdobu vytvorili masu z vajec, vína a oleja. – „Opus plasticum ex commixtione ovorum, vini et olei.“) Veľký počet vajec priniesli obyvatelia susedných dedín, víno sa jezuitom urodilo v Šenkviaciach, olej kúpili alebo dostali do daru. O rok neskôršie zadovážili do kaplnky malý organ. Do jedálne kláštora boli umelecky zhotovené stoly, stolice a skrine (1737) a v roku 1742 krášlili steny obrazy patrónov sv. Andreja a Beňadika. Ku kláštoru pristavili novú časť, pretože kláštor sa rozšíril na 76 členov.<sup>27</sup>

V roku 1755 vybudovali 180 nových kamenných schodov, vedúcich od cesty až k bráne kláštora. Posledná veľká rekonštrukcia Skalky bola v roku 1768, kedy sa uskutočnila výmena strechy. Bolo to len päť rokov od zrušenia ich rehole (!)<sup>28</sup>

Starostlivosť preukazovali členovia Spoločnosti Ježišovej aj o dvojvežový kostolík Malej Skalky, zasvätený k úcte Panny Márie. Išlo najskôr o kaplnku sv. Doroty, ktorú dal vystaviť gróf Juraj Turzo v roku 1520 (horlivý katolík, starý otec Juraja Turzu, palatína na začiatku 17. storočia), tak sa označuje v popise pozemkov (*ad templum velut in urbario refertur S. Dorotheae*; tiež možno nájsť záznam: *prius Capella erat s. Doroteae*).<sup>29</sup>

Kaplnka pôvodne nemala vežu. Až v roku 1713, keď ju jezuiti renovovali, pristavili k nej vežu (*In Skalka minore tempellum renovatum, impositum eidem e scandulis tectum novum et turricula elegantis formae, quae alba lamina tecta est*).

V roku 1745 rozšírili kaplnku na terajšiu podobu a pristavili k nej dve veže (*Hoc anno tempellum parvae Skalkae ampliatur est, addictis duobus inelegantibus*

<sup>27</sup> Branecký, J.: *Skalka podľa historických dokumentov*, c. d., s. 58.

<sup>28</sup> Mgr. Silvia Paulusová z Pamiatkového ústavu v Bratislave vo svojom príspevku Doterajšie výsledky stavebno-historického výskumu na Skalke in: *Skalka pri Trenčíne*, c.d., s.104 uvádza, že podrobný opis kláštorných budov, vykazujúci stav po zrušení v roku 1773 sa nachádza v rukopisnom odd. Univerzitnej knižnice v Bratislave. Rektor piaristov – Jozef Branecký udáva tiež *Status Ecclesiae S. Benmedicti* na Veľkej Skalke, ktorý svedčí o skromnom vybavení kostola (1 strieborný pozlátený kalich s paténou, 1 medený pozlátený kalich s paténou, 3 hodbové kazuly, 2 misále, atď.); porov. Branecký, J.: *Skalka podľa historických dokumentov*, c. d., s. 113 – 114.

<sup>29</sup> *Tamtiež*, s. 65.

*turriculis*). Terajšia svätýňa je čiastkou pôvodnej stavby (z roku 1520), ostatná je z tejto neskoršej doby. Tu Trenčania v rokoch 1645 – 1646 chodievali na bohoslužby, pretože bol bližšie k mestu ako Veľká Skalka. „Najmä v kostolíku susediacom s Trenčínom sme hlásali slovo Božie – píše jezuita – sem chodievali katolíci z mesta a susedných dedín v nedeľu a na sviatky.“

Keď sa jezuiti presťahovali do Trenčína o kostol sa naďalej starali. V tomto čase sa konali na Skalku procesie, a to na sviatok sv. Marka, na druhý krížový deň a na mariánske sviatky. Hlavným sviatkom Skalky bolo Nanebovzatie Panny Márie. Prvú väčšiu opravu na kostole urobili v roku 1660 a ozdobili ho zvnútra plastickou dekoráciou. Náklady uhradil gr. Juraj Ilésházi 300 zlatými. Bol horlivým ctiteľom Panny Márie a zúčastnil sa každej procesie.

Púť na Skalku bola spojená s plnomocnými odpustkami. Zadovážili ich jezuiti v roku 1667 pre obidve Skalky. (*Acquisitae sunt hoc anno Indulgentiae plenariae pro festo SS. Andreae et Benedicti in Skalka et pro festo Assumptionis B.M.V.*) Neskoršie pápež Klement IX. obohatil Skalku sedemročnými odpustkami.

V roku 1679 Michal Škerlec, rektor jezuitov, postavil nový oltár a zasvätil ho na počesť Čenstochovskej Panny Márie, ktorej úcta bola v tom čase veľmi rozšírená.<sup>30</sup>

Počas kuruckých vojen bol kostolík poškodený a po roku 1711 bola potrebná ďalšia rekonštrukcia. Jezuiti v roku 1745 rozšírili kostolík, postavili k nemu dve veže a v roku 1768 ho pokryli novou strechou. V roku 1749 v ňom postavili Boží hrob a na Veľký piatok sa tu konali procesie. Neskôr postavili na Malej Skalke aj Kalváriu (1676) so 14. stanicami krížovej cesty.<sup>31</sup>

Skalka sa stala obľúbeným miestom Považia aj Moravy. Plodný duch jezuitov, ktorí tu pôsobili, tvorí významnú minulosť Skalky.

Jezuiti vo svojej pastoračnej múdrosti viedli aj v tomto období veriaci ľud k hlbokéj úcte svätcom – pustovníkom, ktorí posvätili toto miesto svojím požehnaným životom. Svedčí o tom aj nasledujúca, iste nie ojedinelá, slávnosť. 17. júla 1725 na sviatok sv. Svorada-Andreja a Beňadika boli prinesené z Nitry relikvie k úcte na Skalku pri Trenčíne. Dôvodom, okrem sviatku, ako je zaznačené v zápisoch bývalého kláštora jezuitov v Trenčíne, bola i primičná sv. omša, ktorú slúžili novokňazi – kapucín a jezuita. Na slávnosti sa zúčastnilo okolo 20 tisíc ľudí, najmä početná skupina pútnikov „z *teplanskej, opatovskej a zliechovskej farnosti*“<sup>32</sup>.

Jezuiti, keďže nemali na Skalke relikvie týchto svätcov, požiadali o ne Ntriansku kapitulú. Kapitula vyhovelá listom z 30. júna 1727, z ktorého sa dozvedá-

<sup>30</sup> *Tamtiež*, s. 66 – 68, 93.

<sup>31</sup> *Tamtiež*, s. 70 – 72.

<sup>32</sup> Branecký, J.: *Skalka podľa historických dokumentov*, c. d., s. 92.

me, že kanonik – custos katedrály – Ladislav Söréni oddelil a „v bielej drevenej schránke značnú časť“ relikvií s potvrdzujúcou listinou dal doručiť na Skalku. Príjem relikvií bol potvrdený 2. júla 1727 trenčianskym archidiakonom Adamom Györim.<sup>33</sup>

V roku 1773 bulou pápeža Klementa XIV. *Dominus ac redemptor* bola zrušená rehoľa jezuitov. Na Slovensku v tom roku pôsobilo 483 jezuitov v 7 kolégiách, 9 rezidenciách a 5 misijných domoch. V trenčianskom kolégiu bolo v roku zrušenia 15 pátrov, 33 školastikov a 23 rehoľných bratov. Spolu 71.<sup>34</sup> Mária Terézia nariadila odovzdať jezuitské gymnázium reholi piaristov, čo sa aj stalo 1. novembra 1776. Piaristi prijali starších jezuitov do rehoľného domu a poskytli im všestrannú starostlivosť.<sup>35</sup>

Vyššie 120 ročné pôsobenie členov Spoločnosti Ježišovej na Skalke možno právom považovať, v dejinách tohto starobylého opátstva, za jeho významné obdobie.

<sup>33</sup> Judák, V.: *Hviezdy slovenského neba*. Trenčín : Naše kníhkupectvo, 1993, s. 92 – 95.

<sup>34</sup> Krapka, E. – Mikula, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1998*, c. d., s. 287.

<sup>35</sup> *Tamtiež*, s. 123.



# Sme slobodní alebo neslobodní?

Odpoveď K. R. Poppera

*Miroslav Karaba*

Termín „slobodná vôľa“ je filozofickým výrazom pre schopnosť racionálneho konateľa vybrať si spomedzi viacerých alternatív jeden spôsob konania. Problematika slobody je jednou z veľkých tém filozofie počas celej jej histórie. Tradičná idea slobodnej vôle sa obvykle spája s určitým druhom definitívnej zodpovednosti, ktorej prítomnosť sa u človeka predpokladá v súvislosti s jeho chcením a konaním. Skutočne slobodné a zodpovedné konanie musí mať svoj základ v konateľovi samotnom a nie výlučne vo veciach, nad ktorými nemá konateľ kontrolu, nech už ich nazveme osud, Božia vôľa, prírodné zákony, sociálne podmienky, zákony dedičnosti, psychologické nutkanie alebo historické sily. V dôsledku tejto požiadavky sa tradičná predstava slobodnej vôle dávala do kontrastu s determinizmom vo všetkých jeho podobách (fatalistický, teologický, fyzikálny, biologický, psychologický, sociálny a historický determinizmus). Táto tradičná predstava slobodnej vôle bola diskutovaná v historickom intervale mnohých storočí a najčastejšie sa spájala s vierou, že jestvuje istý druh konfliktu medzi slobodnou vôľou a determinizmom. Ak je táto predstava pravdivá, potom majú otázky determinizmu a indeterminizmu trvalú signifikantnosť pre záležitosti bežného života. Aj v diele nášho jubilanta prof. Csontosy nájdeme viaceré miesta, na ktorých sa explicitne alebo implicitne venuje problematike slobody.<sup>1</sup> V jednej z jeho učebníc nájdeme tento inšpiratívny text:

„Určitá pasívna záľuba v autorite, ktorá má svoj pôvod skôr v patológii než v teológii, slepé prilnutie k smerniciam nejakej strany a poddajná ľahostajnosť dezorientovaných más svedčia o vymieraní slobodného človeka. Je potrebné znovu založiť tento druh. Ak je sloboda práčna, je zároveň aj božská, a ak jej treba pripomínať odolnosť matérie, treba jej tiež ponechať jej neúnavný zápal, ba niekedy i okamih tvorivej zmätenosti. Je pravda, že sloboda nás nesmie nechať zabudnúť

<sup>1</sup> Nie je náhodou, že sloboda hrá takú dôležitú úlohu v diele prof. Csontosy. Aspekt slobody je možné označiť za tradičné východisko jezuitskej spirituality, ako aj vzdelávania v kontexte celostného vzdelávania. Porov. JENÍK, L.: K teoretickým východiskám jezuitského vzdelávania. In: *Studia Aloisiana*. roč. 6, 2015, č. 4, s. 5 – 27.

na slobody; ale keď už ľudia nedokážu snívať o katedrálach, nedokážu už ani postaviť pekné podkrovie. Keď už nemajú lásku pre slobodu, nedokážu ani budovať slobody. Nemožno zvonka ponúknuť ľuďom slobodu tým, že im dáme ústavy alebo životné pohodlie. Ľudia by zadriemali vo svojich slobodách a prebudili by sa ako sluhovia.<sup>2</sup>

Vyššie zmienený tradičný koncept slobodnej vôle bol od sedemnásteho storočia pod trvalým atakom filozofov a vedcov v novovekom západnom myslení. Tieto útoky vyvrcholili v dvadsiatom storočí, kedy mnoho filozofov a vedcov dospelo k presvedčeniu, že spomínaná koncepcia slobodnej vôle je zastaraná a nemá žiadne miesto v modernom vedeckom obraze sveta. Tento útok na tradičné chápanie slobodnej vôle je dnes veľmi silný a zdá sa, že aj dostatočne presvedčivý pre väčšinu dnešných vedcov, filozofov, ale aj bežných ľudí.<sup>3</sup> Cieľom tejto štúdie je predstaviť niektoré aspekty filozofie Karla R. Poppera (1902 – 1994), týkajúce sa problematiky determinizmu a indeterminizmu, a teda v konečnom dôsledku slobody človeka.

Popperova publikácia *The Open Universe: An argument for Indeterminism* je druhou časťou jeho postskriptu ku *Logike vedeckého skúmania* a hoci bola napísaná už pred rokom 1956, publikovaná bola až v roku 1982. Vo svojom editorskom predhovore W. W. Bartley napísal, že táto časť postskriptu je vrcholnou v analýze problému determinizmu a indeterminizmu.<sup>4</sup> A sám Popper v predhovore z roku 1982 píše, že toto dielo nebolo pôvodne zamýšľané ako diskusia o slobode a slobodnej vôli človeka, aj keď jasne stojí na pozadí tohto problému. Tento do istej miery rezervovaný postoj vyplynul zo zámeru koncipovať postskriptum ako diskusiu o fyzikálnych vedách, ich metódach a niektorých ich implikáciách. Na druhej strane to bolo presvedčenie, že zmätok okolo problémov týkajúcich sa ľudskej slobody je následkom toho, ako o nich písali filozofi v histórii. Tento zmätok má svoje korene prinajmenšom v osemnástom storočí u Huma a súvisí s tým, že „zdravý rozum“ je v pohľade na tieto otázky nejasný a neurčitý. Na jednej strane tento „zdravý rozum“ inklinuje ku presvedčeniu, že každá udalosť je zapríčinená určitými predchádzajúcimi udalosťami, takže existuje prinajmenšom teoretická možnosť vysvetliť, alebo predpovedať každú udalosť, ak poznáme

<sup>2</sup> CSONTOS, L.: *Základy filozofie kultúry*. Trnava : Dobrá kniha, 2016, s. 87 – 88.

<sup>3</sup> Na ťažkosti s tradičnou zodpovednosťou v neurovedeckom kontexte poukazuje ROJKA, L.: Variácie morálnej zodpovednosti. In: *Studia Theologica*. roč. 18, č. 2, 2016, s. 135 – 154; ROJKA, L.: Zmeny v chápaní morálnej zodpovednosti človeka. In: *Viera a život*. roč. 25, č. 6, 2015, s. 78 – 88.

<sup>4</sup> „Yet it contains the most sustained and important treatment of the problems of determinism and indeterminism of which I know.“ BARTLEY, W. W.: Editors Foreword. In: POPPER, K. R.: *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*. London and New York : Routledge, 1998, s. xi.

všetky relevantné predchádzajúce udalosti v dostatočných detailoch. Na druhej strane pripisuje „zdravý rozum“ dospelému, duševne zdravému človeku prinajmenšom v istých situáciách možnosť slobodne si vybrať medzi alternatívnymi možnosťami konania a na základe toho aj požiadavku zodpovednosti za takéto konanie. Zdá sa, že oba tieto aspekty kolidujú a problém je, či je ich konflikt skutočný, alebo iba zdanlivý. Hume a mnoho deterministov sa podľa Poppera pokúsilo s vynachádzavosťou a až prílišnou subtilnosťou dokázať, že oba aspekty sa v skutočnosti nevylučujú a je možné byť deterministom a súčasne hovoriť o slobodnom konaní. Preto Popper pri svojich úvahách o determinizme a indeterminizme nevychádza z Huma, ktorý je v tejto diskusii dominantnou postavou, ale z Laplacea, ktorý vo svojom diele *Essai philosophique sur les probabilités* hovorí:

„Súčasný stav vesmíru musíme považovať za následok jeho predchádzajúcich stavov a za príčinu toho, čo bude nasledovať. Inteligencia, ktorá by v danom okamihu mohla pochopiť všetky sily, ktorými je príroda oživovaná, [...] a mala by dostatočné množstvo dát pre ďalšiu analýzu, by bola schopná v rovnakom vzorci zahrnúť tak pohyb najväčších vesmírnych telies, ako aj najľahších atómov. Pre takúto inteligenciu by nič nebolo neisté a budúcnosť, rovnako ako minulosť, by bola jej očiam prístupná.“<sup>5</sup>

S takýmto „vedeckým“ determinizmom by podľa Poppera súhlasila väčšina fyzikov, prinajmenšom do roku 1927.<sup>6</sup> Môže sa zdať, že takýto Laplaceovský determinizmus je *prima facie* determinizmom fyzikálnych teórií a vzhľadom na ich obrovský úspech najväčším a najvážnejším problémom pri obrane ľudskej slobody, tvorivosti a zodpovednosti. Pre Poppera je však východiskom jeho pozície, v ktorej sa dištancuje od determinizmu a snaží sa vytvoriť v rámci fyzikálnych teórií a kozmológie miesto pre indeterminizmus.<sup>7</sup> Ale už v dielach *Otvorená spoločnosť a jej nepriatelia* a *Bieda historicizmu* sa stáva evidentným, ako hlboko je Popper zainteresovaný do filozofickej obrany „ľudskej slobody, ľudskej tvorivosti a toho, čo sa tradične zvykne nazývať slobodná vôľa...“<sup>8</sup> Dielo *Otvorený vesmír* sa tak stáva akýmsi prolegomenom k otázke ľudskej slobody a tvorivosti.

<sup>5</sup> LAPLACE, P. S.: *Philosophical Essay on Probabilities*. New York, Berlin, Heidelberg : Springer Verlag, 1998, s. 2.

<sup>6</sup> „Kulminácia scientizmu v prvých desaťročiach 20. storočia fascinovala súčasníkov plnosťou formalizácie fyzikálno-matematického aparátu pozitívnych vied. Tento trend bol však často spojený so zvýšenou mierou metodického prehliadania problematiky vôľovej aktivity ľudského subjektu v konkrétnych podmienkach života.“ ŠARKAN, M.: *Ku koncepcii prirodzeného a nadprirodzeného v myslení Tomáša Akvinského*. Trnava : Dobrá kniha, 2011, s. 7.

<sup>7</sup> Porov. POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. xx-xxi.

<sup>8</sup> Porov. POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. xxi.

## 1. Popperova platforma

V diele *Logika vedeckého skúmania* Popper nechce skúmať „metafyzickú ideu, že udalosti sú alebo nie sú určené samy osebe [...] Ak sme v našich predikciách úspešní, môžeme hovoriť o „zákonoch“; inak nič o existencii alebo neexistencii zákonov alebo nepravidelností nemôžeme vedieť.“<sup>9</sup> Toto tvrdenie je plne v súlade s humovskou tradíciou, pretože Popper prijíma platnosť Humovej kritiky indukcie a dokonca ide ešte ďalej s tvrdením, že indukcia nie je v skutočnosti vedcami nikdy používaná.<sup>10</sup> Nepripustil však humovský skepticizmus ako následok takéhoto prístupu, a práve naopak, zdôrazňoval, že baconovsko-newtonovský akcent na primát „čistého pozorovania“ ako východiskový bod v procese formácie teórií je úplne zavádzajúci. Predložiť kauzálne vysvetlenie nejakej udalosti znamená podľa Poppera „dedukovať tvrdenie, ktoré ju opisuje, z jedného alebo viacerých univerzálnych zákonov spolu s istými singulárnymi tvrdeniami, *počiatočnými podmienkami*.“<sup>11</sup> Je zrejmé, že sa jedná o metodologickú verziu Humovej teórie kauzality. Na to, aby sme boli schopní vybrať z mnohých empirických podkladov „konštantné spojenia“, Hume predložil osem pravidiel, s pomocou ktorých možno stanoviť, či môžu byť určité typy objektov alebo udalostí skutočne nazvané „príčiny alebo účinky sebe navzájom“. <sup>12</sup> Súčasne si bol však Hume vedomý obmedzení svojich pravidiel: „Všetky tieto pravidlá sú veľmi jednoduché v ich vynachádzaní, ale extrémne náročné pri ich aplikácii.“<sup>13</sup> V identickej situácii sa nachádzajú aj Popperove metodologické pravidlá a on sám rovnako dobre vedel, ako málo možno dosiahnuť iba predložením všeobecných princípov. Popper v *Logike vedeckého skúmania* píše: „Princíp kauzality je tvrdenie, že akákoľvek udalosť môže byť kauzálne vysvetlená – teda môže byť deduktívne predikova-

<sup>9</sup> POPPER, K. R.: *Logika vedeckého zkoumání*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 217.

<sup>10</sup> „Jenže tento princip indukce nemůže být čistě logickou pravdou, jakou je tautologie nebo analytické tvrzení. Kdyby totiž existovalo něco takového, jako čistě logický princip indukce, pak by neexistoval žádný problém indukce; neboť v tomto případě by se musely všechny induktivní inference pokládat za čistě logické či tautologické transformace přesně tak, jako je tomu v případě inferencí v deduktivní logice. Princip indukce musí být tudíž tvrzením syntetickým; tj. tvrzením, jehož negace není kontradiktorní, nýbrž logicky možná. Takže vzniká otázka, proč by se měl takový princip vůbec přijímat, a také jak lze přijetí tohoto principu racionálně zdůvodnit.“ POPPER, K. R.: *Logika vedeckého zkoumání*, s. 5.

<sup>11</sup> POPPER, K. R.: *Logika vedeckého zkoumání*, s. 42.

<sup>12</sup> Najdôležitejšie a aj najjednoduchšie sú prvé štyri z týchto pravidiel: 1. Príčina a účinok musia byť súvisiace v priestore a čase. 2. Príčina musí predchádzať účinok. 3. Musí existovať konštantný vzťah medzi príčinou a účinkom. 4. Rovnaká príčina vždy spôsobuje rovnaký účinok a rovnaký účinok je vždy zapríčinený rovnakou príčinou. Porov. HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*. eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, 2nd edition. Oxford : Clarendon Press, 1978, s. 173.

<sup>13</sup> „All the rules of this nature are very easy in their invention, but extremely difficult in their application; and even experimental philosophy which seems the most natural and simple of any, requires the utmost stretch of human judgment.“ HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*. s. 175.

ná.<sup>14</sup> Ak ale pripustíme, že je princíp kauzality syntetickým tvrdením, potom ho nie je možné falzifikovať a treba sa uspokojiť s tým, že ho ako „metafyzický“ princíp vylúčime zo sféry vedy. Popper však navrhuje prijať metodologické pravidlo, ktoré bude „metafyzickou“ verziou princípu kauzality a ktoré bude vedeckého bádateľa viesť v jeho práci. V súvislosti s princípom kauzality a tézou, že svet je ovládaný striktnými zákonmi, resp. skonštruovaný tak, že každá špecifická udalosť je zvláštnym prípadom univerzálnej pravidelnosti alebo zákonitosti, možno formulovať pravidlo, podľa ktorého „sa nemáme vzdávať hľadania univerzálnych zákonov a koherentných teoretických systémov, ani našich pokusov kauzálne vysvetliť akýkoľvek druh udalostí, ktoré môžeme opísať.“<sup>15</sup> Popper odmietol názory, podľa ktorých posledný vývoj vo fyzike vyžaduje odvolanie tohto pravidla, a aj keď odmietol metafyzický determinizmus, nikdy neprestal zastávať metodologický determinizmus. Ako ďalej ukážeme, neskôr sa Popper priamo priklonil k metafyzickému indeterminizmu, ale táto zmena jeho myslenia nebola primárne zapríčinená rozvojom fyzikálneho poznania, ale skôr jeho snahou ochrániť koncepty slobodnej vôle a kreativity.

Tento jeho postoj je zrejmy už z niektorých častí *Logiky vedeckého skúmania*, keď si kladie metafyzickú otázku: „Je svet ovládaný prísnyimi zákonmi alebo nie?“<sup>16</sup> Ak si teda máme vybrať medzi deterministickými a indeterministickými metafyzikami, musíme tak spraviť na základe ich očakávanej úspešnosti. Takže na jednej strane viera v kauzalitu nie je nič iné ako „typická metafyzická hypostáza dobre zdôvodneného metodologického pravidla – vedcovho rozhodnutia nikdy sa nevzdať hľadania zákonov“, na druhej strane popretie kauzality by bolo „to isté, ako pokúšať sa presvedčiť teoretika, aby sa vzdal svojho skúmania“.<sup>17</sup> Preto Popper navrhuje „odchýliť sa od indeterministickej metafyziky, ktorá bola v móde donedávna“.<sup>18</sup> Popretie kauzality by pravdepodobne nemalo tak vážne následky, pretože teoretici by mohli hľadať namiesto všeobecných zákonov pravdepodobnostné hypotézy. Ale nakoľko sú všeobecné zákony logicky silnejšie, je vhodné pátrať najskôr po nich a až v prípade neúspechu takéhoto hľadania je možné sa upokojiť s pravdepodobnostnými hypotézami.

<sup>14</sup> POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 43. Popper tu v podstate definuje svoj „deduktívno-nomologický“ alebo „hypoteticko-deduktívny“ model: „Podat kauzální vysvětlení nějaké události znamená dedukovat tvrzení, které ji popisuje, z jednoho či více universálních zákonů spolu s jistými singulárnými tvrzeními, počátečními podmínkami.“ POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 42.

<sup>15</sup> Porov. POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 43 – 44.

<sup>16</sup> POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 265.

<sup>17</sup> POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 265 – 266.

<sup>18</sup> POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 230.

V jednom z dodatkov k *Logike vedeckého skúmania* sa Popper čiastočne vrátil k pozícii, ktorú Hume prekonal, a síce tvrdením, že prírodné zákony môžu byť opísané ako „princípy nemožnosti“ alebo „princípy nutnosti“. <sup>19</sup> Preto ak nie sú prírodné zákony iba striktné univerzálnymi tvrdeniami, potom musia byť logicky silnejšie ako zodpovedajúce univerzálne tvrdenia a musia vyjadrovať „štrukturálnu vlastnosť nášho sveta; vlastnosť, ktorá zabraňuje výskytu určitých logicky možných singulárnych udalostí alebo stavov vecí určitého druhu“ <sup>20</sup>, čo si vyžaduje zmeny na ontologickej (metafyzickej) úrovni. Táto idea „prirodzenej nutnosti“ <sup>21</sup> znamená, že prinajmenšom niektoré fyzikálne udalosti sú determinované. Prekvapujúcou bola zmena Popperovho postoja, prejavujúca sa už v niektorých dodatkoch ku *Logike vedeckého skúmania*, v ktorých obhajuje metafyzický indeterminizmus, pretože podľa neho otvára nové výhľady a ponúka riešenia vážnych problémov. <sup>22</sup>

## 2. Determinizmus

Pri hľadaní charakteristiky intuitívnej idey determinizmu používa Popper analógiu medzi svetom a filmom, zaznamenanom na filmovom páse. Súčasnosť pritom zodpovedá aktuálnemu filmovému políčku, ktorého obraz sa cez optiku premieta na plátno. Všetky políčky, ktoré už boli premietnuté, zodpovedajú minulosti a tie, ktoré ešte neboli premietnuté, predstavujú budúcnosť. Na filmovom páse teda minulosť a budúcnosť navzájom koexistujú a budúcnosť je daná úplne rovnako ako minulosť. Hoci divák nemusí vedieť, ako bude film pokračovať a ako skončí, každá budúca udalosť môže byť bez výnimky poznaná s rovnakou určitosťou ako minulosť, pretože existuje v rovnakom zmysle slova ako minulosť. V skutočnosti však bude budúcnosť známa iba tvorcovi filmu – stvoriteľovi sveta. <sup>23</sup> Dostávame sa tak k Popperovmu tvrdeniu, že myšlienka determinizmu má náboženský pôvod a tento náboženský determinizmus je spojený s ideami Božej všemohúcnosti (úplná moc určovať budúcnosť) a Božej vševedúcnosti (budú-

<sup>19</sup> „Podobně je tomu s přírodními zákony. Omezují (logicky) možný výběr singulárních faktů. Jsou to principy nemožnosti vzhledem k těmto singulárním faktům...“ POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 504.

<sup>20</sup> POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 507 – 508.

<sup>21</sup> „O tvrzení lze říci, že je přirozeně nebo fyzikálně nutné, když a jen když je vyvoditelné z výrokové funkce, která je splněna ve všech světech, které se od našeho světa liší nejvýše počátečními podmínkami.“ POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 508.

<sup>22</sup> Porov. POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 214. (poznámka \*2)

<sup>23</sup> Porov. KEUTH, H.: *The Philosophy of Karl Popper*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005, s. 262.



nosť je pre Boha známa, a preto v istom zmysle daná). Keďže Popper sa o náboženskom determinizme nezmieňuje v žiadnom inom diele a ani v *Otvorenom vesmíre* ju nerozoberá príliš detailne, ani my ju nebudeme ďalej analyzovať.

## 2.1 „Vedecký“ determinizmus

Druh determinizmu, ktorý Popper nazýva „vedecký“<sup>24</sup>, je podľa neho dôsledkom nahradenia idey „Boha“ ideou „prírody“ a idey „Božieho zákona“ „prirodzeným zákonom“. Historicky vzaté, ide teda o určitý druh prekladu náboženského determinizmu do prirodzených a racionalistických pojmov. Podľa tejto teórie „je štruktúra sveta taká, že každá udalosť môže byť racionálne predpovedaná s akýmkoľvek stupňom presnosti, ak máme k dispozícii dostatočne presný opis minulých udalostí spolu s poznaním všetkých prírodných zákonov.“<sup>25</sup> Voči takejto extrémnej formulácii by však mala výhrady drvivá väčšina dnešných vedcov. Popperovi ide skôr o extrémne vyhrotenie idey predikčnej sily klasickej fyziky, aby tak ukázal, že dokonca ani v tejto silnej forme nepodporuje ontologický determinizmus. Podľa „vedeckého“ determinizmu je v prípade každej udalosti možné hovoriť aspoň o jednom prírodnom zákone a jednej počiatkovej podmienke, pričom ak sú obe z nich dostatočne presne známe, môžeme vytvoriť ľubovoľne presný opis danej udalosti. Podľa Poppera je hlavným problémom, že v tomto základnom tvrdení sa spájajú prvky univerzálneho a striktno existenciálneho tvrdenia, takže v princípe nie je falzifikovateľné. Okrem toho je „vedecký“ determinizmus nevyvrátiteľný aj preto, že v skutočnosti nebudeme mať nikdy príležitosť tvrdiť, že poznáme všetky prírodné zákony. Popper tento argument ešte zosilňuje pridaním ďalších dodatočných predpokladov, takže sa stáva kontradiktórnym.<sup>26</sup> Preto „vedecký“ determinizmus nemôže podporovať ontologický determinizmus. Tento argument Popper používa aj pri odmietnutí historicizmu, keď tvrdí, že racionálnymi alebo vedeckými metódami nemôžeme predpovedať budúci rast nášho vedeckého poznania, a teda nemôžeme predvídať budúci priebeh ľudských dejín. „... *pokiaľ existuje nejaký rast ľudského poznania, nemôžeme dnes predpovedať to, čo budeme vedieť až zajtra.* [...] Môj dôkaz sa opiera o tvrdenie, že *žiadny vedecký pracovník, ktorý vytvára predpovede* – či už vedec alebo počítačový stroj – *nemô-*

<sup>24</sup> Označenie „vedecký“ v spojení s determinizmom dáva Popper vždy do úvodzoviek, aby tak odlíšil svoj konštrukt od všeobecne zaužívaných termínov a toto jeho označovanie budeme rešpektovať.

<sup>25</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 1 – 2.

<sup>26</sup> „The core of the argument is the consideration that there are certain things about ourselves which we cannot ourselves predict by scientific methods; more especially, *we cannot predict, scientifically, results which we shall obtain in the course of the growth of our own knowledge.* [...] This formulation indicates that there may be a real contradiction involved in the idea of predicting today what we shall know only tomorrow; and so there is.” POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 62.



že vedeckými metódami predpovedať svoje vlastné budúce výsledky. Takéto pokusy dospejú k výsledkom až po udalostiach, keď už je na predpoveď príliš neskoro; výsledok sa dosiahne až potom, ako sa predpoveď zmenila na retrodikciu.<sup>27</sup> Ani negácia zmieneného princípu – „vedecký“ indeterminizmus, ktorý tvrdí, že pri najmenšom jedna udalosť nemôže byť racionálne predpovedaná s požadovaným stupňom presnosti, hoci máme k dispozícii dostatočne presný opis všetkých minulých udalostí a poznáme všetky zákony prírody, však nie je falzifikovateľná, a preto je metafyzická.

Zatiaľ čo kvantová teória je podľa Poppera pravdepodobnostnou teóriou, klasická fyzika (newtonovské a maxwellovské teórie) sa na prvý pohľad javí ako deterministická. Ako sme už povedali, Popperovým východiskom je laplaceovský démon, ktorého identifikuje nie ako všemohúceho boha, ale skôr ako supervedca. Od tohto démona sa neočakáva, že bude schopný realizovať veci, ktoré ľudia nie sú schopní urobiť, ale že bude vykonávať svoje úlohy s nadľudskou dokonalosťou. Už zmienená analógia medzi svetom a filmovým pásom sa v tomto svetle stáva iba hmlistou metaforou. „Vedeký“ determinizmus ju nahrádza s oveľa „presnejšou ideou predpovedateľnosti, ktorá je v zhode s racionálnymi vedeckými postupmi predikcie.“<sup>28</sup> Takýto obraz sveta ukazuje, že jednotlivé udalosti vo filme nie sú nikdy náhodné, ale vždy podliehajú určitým pravidlám. Takže každý jednotlivý obrázok z filmového pásu nám umožňuje racionálne vypočítať všetky nasledujúce políčka filmu.

## 2.2 Metafyzický determinizmus

Ak sú všetky udalosti v tomto svete presne predpovedateľné, potom musia byť nejakým spôsobom predeterminované. Pretože Popper sa vo svojich spisoch snažil vyvarovať používania pojmu „ontologický“<sup>29</sup>, označuje tento typ determinizmu ako „metafyzický determinizmus“. Táto najslabšia forma determinizmu hovorí iba to, že všetky udalosti v tomto svete sú pevne stanovené, nemenné alebo predeterminované. To ale neznamená, že by boli niekomu známe, alebo predpovedateľné s pomocou vedeckých prostriedkov. Znamená to však, že budúcnosť je ovplyvniteľná asi tak málo ako minulosť. Metafyzický determinizmus je podobne ako jeho negácia – metafyzický indeterminizmus, empiricky netestovateľný, a preto v princípe nefalzifikovateľný. Metafyzický determinizmus je teda

<sup>27</sup> POPPER, K. R.: *Bída historicizmu*. Praha : OIKOIMENH, 1994, s. 11 – 12.

<sup>28</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 33.

<sup>29</sup> I avoided, or try to avoid, the term “ontology” in this book, and also in my other books; especially because of the fuss made by some philosophers over “ontology”. Perhaps it would have been better to explain this term, and then to use it, rather than to avoid it.” POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 7.

určený náboženským aj „vedeckým“ determinizmom a môže byť opísaný iba ako obsahujúci to, čo je spoločné obom vyššie zmieneným druhom determinizmu. Metafyzický determinizmus teda logicky vyplýva z „vedeckého“ determinizmu, nie však *vice versa*. Ak by všetko mohlo byť aspoň principiálne presne predpovedané, potom musí byť všetko predeterminované. Ale zo samotného faktu, že je všetko predeterminované, nemožno vyvodiť, že niečo môže byť predpovedané. V skutočnosti je teda metafyzický determinizmus kompatibilný s „vedeckým“ indeterminizmom.<sup>30</sup>

Aj keď sme už ukázali, že metafyzický determinizmus je empiricky netestovateľný, a teda nevyvrátiteľný, predsa môžeme argumentovať v jeho prospech či neprospech. Je pravda, že takéto argumenty nikdy neukážu, ako sa veci naozaj majú, a preto nemôžu ukázať, či je všetko predeterminované. Môžu však ukázať neprijateľnosť určitých predpokladov, ktoré následne spôsobujú vnútornú kontradiktórnosť systému. Keďže metafyzický determinizmus je logicky slabší ako „vedecký“ determinizmus, nemožno z faktu, že neexistuje žiaden udržateľný argument podporujúci „vedecký“ determinizmus usudzovať, že nejestvuje žiaden argument ani v prospech metafyzického determinizmu. Prečo sa ale Popper vôbec snaží nájsť podporné argumenty? Jeho vlastná metodológia totiž požaduje hľadanie protipríkladov a potenciálnych falzifikátorov predloženej hypotézy.

„Hra vedy je v princípe bez konca. Ten, kto by sa jedného dňa rozhodol, že vedecké tvrdenia si nevyžadujú žiadne ďalšie testovanie a že môžu byť považované za verifikované s konečnou platnosťou, ten by túto hru prestal hrať. [...] ...ostatné pravidlá vedeckého postupu musia byť navrhnuté tak, aby vo vede nechránili žiadne tvrdenia pred falzifikáciou.“<sup>31</sup>

V tomto prípade teda, aj keď je metafyzický determinizmus nevyvrátiteľný, neznamená to, že nemožno nájsť argumenty proti nemu. Popper argumentuje paralelou, ktorá je v tomto prípade reprezentovaná úspechom v argumentácii v prospech metafyzického realizmu v diskusii s metafyzickým idealizmom, pretože iba realizmus umožňuje skonštruovať jednoduchú a konzistentnú koncepciu sveta. Analogicky sa Popper snaží ukázať, že iba metafyzický indeterminizmus nám umožňuje trvať na ideách kreativity a slobodnej vôle. Tento argument nemá ale príliš veľkú silu, pretože paralela nie je úplne dokonalá, čo sa prejavuje napr. v tom, že koncepcia reálneho sveta je pre ďalšie prežitie esenciálna, zatiaľ čo otázka slobody sa objavuje až po naplnení základných potrieb a dosiahnutí isté-

<sup>30</sup> Porov. KEUTH, H.: *The Philosophy of Karl Popper*, s. 264.

<sup>31</sup> POPPER, K. R.: *Logika vedeckého zkoumání*, s. 34 – 35.

ho stupňa istoty. Okrem toho jestvujú koncepty slobody, ktoré sú kompatibilné s metafyzickým determinizmom (napr. Hume, Hobbes, Schopenhauer). Popper ale pokračuje ďalším argumentom proti metafyzickému determinizmu: „V deterministickom fyzikálnom svete nie je žiadne miesto pre indeterministické správanie, pretože všetko správanie pozostáva z udalostí v rámci fyzikálneho sveta.“<sup>32</sup> Takáto koncepcia síce nevyklučuje nedeterminované stavy vedomia, ale odmieta možnosť, že by nejakým spôsobom ovplyvňovali správanie. Podľa Poppera táto argumentácia ukazuje, že argumenty zo správania (správanie živočíchov a človeka možno predpovedať so stále sa zvyšujúcou presnosťou, a teda je determinované) či z psychológie (naša vôľa je zapríčinená), ktoré majú podporiť determinizmus, sú neplatné.

### 2.3 Fyzikálny determinizmus

Popper vo svojich spisoch zvyčajne, aj keď nie vždy úplne jasne, rozlišuje medzi fyzikálnym determinizmom, ktorý hovorí o vlastnostiach sveta a „vedeckým“ determinizmom, ktorý sa týka nášho poznania sveta. V stati príznačne nazvanej *O mrakoch a hodinách* Popper konfrontuje fyzikálny determinizmus s filozofickým alebo psychologickým determinizmom. V úvodnej časti spisu osvetľuje jeho samotný názov a začína takýmito definíciami:

„Moje mraky sú zamýšľané ako reprezentácie fyzikálnych systémov, ktoré sú, podobne ako plyny, vysoko nepravidelné, neusporiadané a viac či menej nepredpovedateľné. Na jednej strane teda máme pred sebou schému, alebo štruktúru veľmi nepokojných alebo neusporiadaných mrakov. Na druhej strane máme ďalšiu extrémnu sústavu, reprezentovanú veľmi spoľahlivými kyvadlovými hodinami, ktoré znázorňujú pravidelné, usporiadané a vysoko predpovedateľné fyzikálne systémy.“<sup>33</sup>

Z pohľadu „zdravého rozumu“ možno prírodné javy rozdeliť na také, ako je počasie, alebo pohybujúce sa mraky, ktoré možno iba ťažko predpovedať, a preto aj v bežnej reči hovoríme o „vrtochoch počasia“. Na druhej strane, ak chceme vyjadriť vysokú pravidelnosť a predpovedateľnosť javu, hovoríme o „hodinársky“ presnej práci. Ako pôvodcu fyzikálneho determinizmu identifikoval Popper newtonovskú fyziku a jej úspechy. Newtonovská revolúcia totiž spôsobila, že zmienené rozdelenie prírodných javov na „mraky“ a „hodiny“ bolo odstránené tvrdením,

<sup>32</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 25.

<sup>33</sup> POPPER, K. R.: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford : Clarendon Press, 1975, s. 207.

že „všetky mraky sú hodinami“, a teda že všetky udalosti v materiálnom svete sú predeterminované s absolútnou presnosťou vo všetkých ich infinitezimálnych detailoch. Takýto determinizmus teda tvrdí, že naše rozdelenie na „mraky a hodiny“ je zavádzajúce a nevytvorili sme si ho na základe prirodzenosti vecí, ale len v súvislosti s našou nevedomosťou. Všetky systémy sú teda prísne deterministické a jediným rozdielom medzi nimi je to, do akej miery sme schopní poznať aktuálny stav všetkých častí daného systému. Pri relatívne jednoduchých systémoch nie je problém poznať aktuálny stav všetkých jeho častí, príp. všetky relevantné sily, pôsobiace v danom systéme. Newtonova teória opisovala správanie práve takýchto systémov (napr. Slnčnej sústavy), ale nehovorila nič o tom, že rovnako ju možno použiť na všetky, ľubovoľne komplexné systémy. Avšak jej obrovský úspech spôsobil, že fyzici ďalších desaťročí ju rozšírili na všetky dostupné polia. Dospeli tak k presvedčeniu, že predikcia správania sa komplexných systémov je iba problémom dostatočného množstva a kvality vstupných dát.<sup>34</sup>

Odmietajúc aj tento druh determinizmu, sa Popper odvoláva na Charlesa Peircea, ktorého nazýva jedným z najväčších filozofov všetkých čias. Peirce nenašiel platnosť Newtonovej teórie ako takej, ale poukázal na to, že aj napriek svojej explanatórnej sile nám nedáva žiaden opodstatnený dôvod domnievať sa, že všetky systémy sú „dokonalými hodinami“. Domnieval sa totiž, že okrem striktných Newtonových zákonov je príroda riadená aj ďalšími zákonmi, ako sú napr. zákony štatistickej pravdepodobnosti.<sup>35</sup> Reálny svet je teda štruktúrou, v ktorej sú vzájomne prepojené deterministické a indeterministické systémy. Peirce tak vlastne obrátil newtonovský determinizmus na tvrdenie, že „všetky hodiny sú na určitom stupni mrakmi“. Fyzikálny determinizmus bol tak podľa Poppera „snom o vševedúcnosti, ktorý sa javil stále reálnejšie s objavením sa každého nového úspechu vo fyzike, až kým sa nestal očividne nevyhnutnou nočnou morou.“<sup>36</sup> Tento druh determinizmu síce pripúšťa mentálne udalosti, ktoré nie sú predeter-

<sup>34</sup> V súčasnosti už existujú teórie, ktoré hovoria o komplexných dynamických systémoch, tzv. učiacich sa systémoch, u ktorých neustále interakcie s prostredím ovplyvňujú rozhodovacie procesy, no mechanizmus je taký zložitý, že jeho správanie je možné predpovedať len s istou pravdepodobnosťou a pripisuje sa mu istý stupeň slobody. Vztahuje sa to na biologické organizmy, a predovšetkým na človeka. Porov. SPIŠIAKOVÁ, M.: Libertariánska sloboda a nereduktívna fyzikalistická koncepcia N. Murphyovej. In: *Studia Aloisiana*. roč. 5, č.3, 2014, s. 21 – 37.

<sup>35</sup> „To one who is behind the scenes, and knows that the most refined comparisons of masses, lengths, and angles, far surpassing in precision all other measurements, yet fall behind the accuracy of bank accounts, and that the ordinary determinations of physical constants, such as appear from month to month in the journals, are about on a par with an upholsterer's measurement of carpets and curtains, the idea of mathematical exactitude being demonstrated in the laboratory will appear simply ridiculous.” PEIRCE, CH. S.: *The Doctrine of Necessity*. In: WIENER, P. P. (ed.): *Charles S. Peirce: Selected Writings*. New York : Dover Publications, 1958, s. 169.

<sup>36</sup> POPPER, K. R.: *Objective Knowledge*, s. 222.

minované, ale tieto nemôžu mať žiaden vplyv na naše správanie, ktoré je fyzikálne determinované.

Popper podobne ako americký fyzik Arthur H. Compton (1892 – 1962) veril, že základnou otázkou morálky je problém človeka ako slobodného činiteľa.

„Základnou otázkou morálky, životným problémom náboženstva a subjektom aktívneho výskumu vo vede je: Je človek slobodným činiteľom? Ak [...] sa atómy, z ktorých sú naše telá, riadia fyzikálnymi zákonmi rovnako nemanie ako pohyby planét, prečo sa snažiť? Čo nové môže priniesť hoci aj veľké úsilie, keď sú naše činy predeterminované mechanickými zákonmi...?“<sup>37</sup>

Compton tu opisuje to, čo Popper nazval „nočnou morou fyzikálneho determinizmu“, pretože takýto deterministický hodinový mechanizmus je v prvom rade dokonale nezávislý a sebestačný. V dokonale deterministickom fyzikálnom svete nie je miesto pre intervenciu z vonka. Všetko, čo sa v takomto svete stane, je fyzikálne predeterminované, a preto všetky naše myšlienky, pocity a úsilia nemôžu mať praktický vplyv na to, čo sa stane vo fyzickom svete, pretože ak nie sú čistými ilúziami, tak sú prinajlepšom iba prebytočnými vedľajšími produktmi fyzikálnych udalostí. Celý problém fyzikálneho determinizmu podľa Poppera pramení z fyzikálnych teórií, ktoré opisujú svet ako fyzikálne úplný, resp. fyzikálne uzavretý systém.<sup>38</sup> Compton ako jeden z prvých naznačil riešenie tohto problému na základe kvantovej neurčitosti a rozpracoval dvojstupňový model slobodnej vôle. Na prvom stupni sú čiastočne indeterministicky generované alternatívne možnosti myslenia a konania, na druhom stupni sú tieto možnosti hodnotené primerane determinovanou vôľou a uskutočňuje sa výber konkrétnych realizácií. Takýto model má však svoje slabiny a podľa môjho názoru v podstate nerieši problém, pretože našu situáciu popisuje ako determinovanosť, o ktorej nevieme. Alebo inak povedané: Ako sa zmení naša situácia, keď sa dozvieme, že sme determinovaní, ale nevieme, ako sme determinovaní? Nieкто by bol na základe toho motivovaný k odmietnutiu filozofického postulátu slobodnej vôle, pre iných by to znamenalo, že človek sa javí ako menej dôstojný.

<sup>37</sup> COMPTON, A. H.: *The Freedom of Man*. New Haven : Yale University Press, 1935, s. 1. (Citované podľa POPPER, K. R.: *Objective Knowledge*, s. 217.)

<sup>38</sup> “By a physically closed system I mean a set or system of physical entities, such as atoms or elementary particles or physical forces or fields of forces, which interact with each other – and *only* with each other – in accordance with definite laws of interaction that do not leave any room for interaction with, or interference by, anything outside that closed set or system of physical entities. It is this “closure” of the system that creates the deterministic nightmare.” POPPER, K. R.: *Objective Knowledge*, s. 219.

## 2.4 Filozofický determinizmus

Filozofický alebo psychologický determinizmus, ktorý Popper pripisuje Humovi tvrdí, že každá udalosť má svoju príčinu alebo podobné účinky majú podobné príčiny. V porovnaní s fyzikálnym determinizmom považuje Popper filozofický determinizmus za neškodný, pretože je tak neurčitý, že je dokonale kompatibilný s fyzikálnym indeterminizmom, teda s tvrdením, že nie všetky udalosti vo fyzickom svete sú predeterminované s neobmedzenou presnosťou. Keďže pojmy „udalosť“ a „príčina“ sú dostatočne neurčité, takže fyzikálny indeterminizmus neznamena, že jestvujú udalosti bez príčin. Znamená to, že udalosť môže mať príčinu bez toho, že by touto príčinou bola úplne predeterminovaná. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že Popperovo rozlíšenie medzi filozofickým determinizmom („každá udalosť má svoju príčinu“) a metafyzickým determinizmom („všetky udalosti sú predeterminované“) nemá význam. Musíme však predpokladať, že Popper rozlišoval medzi týmito dvoma druhmi determinizmu, pretože ako sme už povedali, považoval filozofický determinizmus za neškodný, zatiaľ čo metafyzický determinizmus sa snažil spochybniť vyvrátením „vedeckého“ determinizmu, a tak odstránením jeho jedinej opory. Ostáva však otázka, či je filozofický determinizmus skutočne kompatibilný s fyzikálnym indeterminizmom, ako to tvrdí Popper. Podľa môjho názoru Popper v tejto snahe zlyháva, aj keď nakoniec dospieva k presvedčeniu, že tvrdenie – „každé pozorovanie alebo meranie fyzikálnej udalosti má pozorovateľnú alebo merateľnú fyzikálnu príčinu“ je kompatibilné s fyzikálnym indeterminizmom jednoducho preto, že žiadne meranie nemôže byť nekonečne presné...“<sup>39</sup> Nepresnosť merania sa však týka zisťovania a nášho poznania príčiny a nie jej existencie alebo účinkov.

## 3. Presun dôkazného bremena na deterministu

Popperovu kritiku fyzikálneho a metafyzického determinizmu sme už naznačili v predchádzajúcich častiach. Prirodzene, jeho snahou nebolo poprieť, že určité udalosti sú predpovedateľné, alebo že by veda nebola schopná robiť predpovede. Chcel však rozlíšiť medzi kauzalitou a determinizmom. Ak totiž prijme kauzalitu, tak zistíme, že vzťah príčina – následok je determinovaný zvyčajne s ohľadom na minulosť. Na druhej strane determinizmus zahŕňa ďalšie tvrdenia o dôkladnom poznaní účinkov, ktoré nastanú, ak budú splnené konkrétne počiatkové podmienky. Zatiaľ čo kauzalita je kompatibilná s princípmi falibilizmu, „vedecký“ determinizmus je v protiklade s aproximatívnym charakterom všet-

<sup>39</sup> POPPER, K. R.: *Objective Knowledge*, s. 220.

kého poznania (vrátane vedeckého). Obrana indeterminizmu je tak v dokonalej zhode s Popperovou epistemológiou, ktorá neumožňuje definitívne a nezvratné poznanie, ale trvá na poznaní, ktoré je vždy hypotetické vo svojej podstate.

„Snažíme sa svet skúmať vyčerpávajúco prostredníctvom našich sietí, ale jej oká vždy dovoľia niektorým malým rybkám preklznuť. Vždy tu bude dostatok miesta pre indeterminizmus.“<sup>40</sup>

Vo svojej snahe ukázať, že nie všetko správanie je determinované, sa Popper dopracoval ku stratégii presunutia dôkazného bremena, taktike dobre známej z etiky. Explicitne uvádza štyri príčiny, prečo sa zdá, že dôkazné bremeno spočíva na pleciah deterministu.

(1) „...prirodzený zdravý rozum podporuje názor, že existujú hodiny a mraky, teda udalosti, ktoré sú predpovedateľné viac a udalosti, ktoré sú predpovedateľné menej. Predeterminovanosť a predpovedateľnosť sú teda vždy otázkou stupňa.“<sup>41</sup>

Zdá sa, že Popper tu namiesto vysvetlenia dôvodu presunu dôkazného bremena predstavuje štandard pre hodnotenie metafyzického determinizmu, ktorým sa stáva „prirodzený zdravý rozum“. Skúsenosť nás totiž podľa Poppera skôr prikláňa k predpokladu, že existujú náhodné udalosti, a to v konečnom dôsledku podporuje indeterminizmus. Z tohto dôvodu možno presunúť dôkazné bremeno na deterministu, ktorý musí dokázať nesprávnosť tohto predpokladu prostredníctvom kauzálneho vysvetlenia udalostí, ktoré boli pôvodne považované za náhodné.

(2) „...už na prvý pohľad je jasné, že organizmy sú menej predeterminované a predpovedateľné ako napr. niektoré jednoduché systémy; a vyššie organizmy sú menej predeterminované a predpovedateľné ako nižšie organizmy.“<sup>42</sup>

<sup>40</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 47. Ide o Popperovu alúziu na niektoré state z *Logiky vedeckého skúmania*, keď v jej úvode cituje Friedricha von Hardenberga: „Hypotézy jsou sítě: chytí jen ten, kdo hodí...“ A v tretej kapitole dodáva: „Teorie jsou sítě, házené, aby chytlý to, co nazýváme „svět“: aby jej racionalizovali, vysvětlovali a ovládaly. Usilujeme se o to, aby jejich oka byla stále jemnější.“ POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, s. 41. Cieľom teoretickej vedy je teda „násť explanatórne teórie (pokiaľ možno pravdivé explanatórne teórie); to znamená teórie, ktoré popisujú určité štrukturálne vlastnosti sveta a ktoré nám dovoľujú s pomocou počiatočných podmienok dedukovať účinky, ktoré majú byť vysvetlené.“

<sup>41</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 27.

<sup>42</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 27.



Aj tento argument je však diskutabilný, pretože komplexnejšie systémy by mohli byť menej predpovedateľné, aj keby boli predeterminované, už len kvôli ich vyššej komplexnosti. Popper pri vysvetľovaní tejto príčiny používa argument z biológie, ktorý podľa môjho názoru nie je najšťastnejšie zvolený. Dostávame sa tak ku tretej príčine, ktorú Popper považuje za najdôležitejšiu a najbližšiu problému slobodnej vôle:

(3) „Ak je determinizmus správny, malo by byť pre fyzika alebo fyziológa, ktorý nevie nič o hudbe, v princípe možné prostredníctvom štúdia Mozartovho mozgu predpovedať, na ktoré body položí svoje pero a urobí na ne príslušné značky. Fyzik alebo fyziológ by mal byť teda schopný anticipovať Mozartovu činnosť a napísať jeho symfóniu dokonca predtým, ako si ju je Mozart schopný predstaviť. [...] ...toto sa mi intuitívne javí ako absurdné. Absurdné či nie, ide sa tým poza všetko, čo nám je známe, a preto dôkazné bremeno znova spočíva na deterministovi.“<sup>43</sup>

Podobne aj tento argument je však minimálne diskutabilný. Prečo by však mal determinista predpokladať, že Mozart komponujúci v čase  $t_1$  je predeterminovaný iba stavom jeho mozgu v čase  $t_0$ ? Na druhej strane, ak by sme chceli vziať do úvahy všetko, čo by mohlo ovplyvniť Mozartov mozog v čase medzi  $t_0$  a  $t_1$ , potom by sme podľa samého Poppera neboli schopní predpovedať ani jedinú notu predtým, ako ich Mozart skutočne napíše.

(4) „...indeterminizmus, ktorý tvrdí, že existuje prinajmenšom jedna udalosť, ktorá nie je predeterminovaná alebo predpovedateľná, je nepochybne slabším tvrdením ako „vedecký“ determinizmus, ktorý tvrdí, že všetky udalosti sú v princípe predpovedateľné. [...] V každom prípade, ten kto navrhuje silnejšiu teóriu, prijíma dôkazné bremeno, musí vytvoriť argumenty v prospech svojej teórie, a to najmä ukázkou jej explanatórnej sily.“<sup>44</sup>

Ako ďalej Popper dodáva, determinizmus, vrátane verzie, ktorú nazýva „vedeckou“, nepatrí podľa neho do vedy, a nemá teda žiadnu explanatórnu silu. Potom ale ani indeterminizmus nemá svoju explanatórnu silu.

<sup>43</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 28.

<sup>44</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 28.

## 4. Argumenty v prospech indeterminizmu

Ako sme už ukázali, pre Poppera determinizmus stratil akýkoľvek základ, pretože nie je schopný poznať dosť na to, aby predpovedal každý jednotlivý detail o všetkom vo svete. Za filozoficky najzákladnejší a najdôležitejší argument v prospech indeterminizmu považoval Popper aproximatívny charakter každého vedeckého poznania. Teórie sú praktickým príkladom ľudskej invencie, sú už zmienenými sieťami, ktoré hádzeme, aby sme zachytili svet. Avšak nikdy nesmie sme podľahnúť pokušeniu považovať ich za úplné reprezentácie sveta vo všetkých jeho aspektoch, aj keby boli extrémne úspešné, pretože sú omylné. Preto by sme sa mali zdržať aj predpokladu, že „ich na prvý pohľad deterministický charakter korešponduje s rysmi skutočného sveta.“<sup>45</sup> Problémom tohto argumentu je fakt, že aj kvantová teória môže zlyhať a nemožno ju považovať za úplný opis mikrofyzikálnych procesov. Nemali by sme teda predpokladať, že jej na prvý pohľad indeterministický charakter odzrkadľuje indeterminizmus prírody. „Niektoré teórie sa prikláňajú k tomu, že budúcnosť z hľadiska kvantovej fyziky principiálne nie je možné určiť, kým iné ju pokladajú za principiálne určiteľnú“<sup>46</sup> Ani nedokonalosť a omylnosť našich predpokladov o svete nie je dôvodom domnievať sa, že niektoré udalosti vo svete sú náhodné a nepredvídateľné.

Druhým, aj keď menej fundamentálnym, predsa dôležitým argumentom v prospech indeterminizmu je argument založený na asymetrii medzi minulosťou a budúcnosťou. Podľa tohto argumentu je evidentné, že minulosť nemôže byť zmenená a je úplne determinovaná tým, čo sa už stalo. Na druhej strane budúcnosť, aj keď je do značnej miery výsledkom udalostí z minulosti, napriek tomu sa ju snažíme neustále ovplyvniť našimi súčasnými činmi, pretože ju považujeme aspoň do určitej miery za otvorenú. Popper zdôrazňuje, že naše činy nie sú vynútené determinujúcimi príčinami, ale skôr povzbudzované cieľmi, ktoré si dávame.<sup>47</sup> Determinizmus však považuje budúcnosť za úplne determinovanú tým, čo sa už stalo a podľa Poppera tak „nezmyselne zničil základnú asymetriu v štruktúre našej skúsenosti, čo je v jasnom konflikte so zdravým rozumom.“<sup>48</sup> Veríme teda, že to, čo sa stane v budúcnosti, je z veľkej časti ovplyvnené minulosťou alebo prítomnosťou, ale napriek tomu sú všetky naše racionálne činy

<sup>45</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 43.

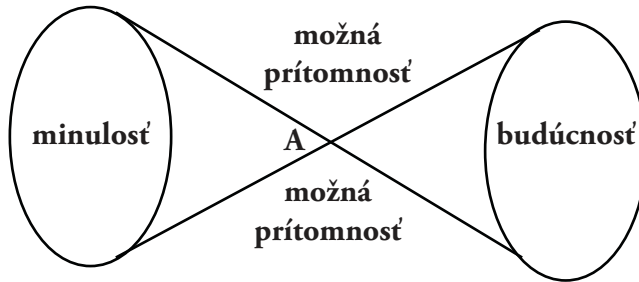
<sup>46</sup> AMBROZY, M.: Chaos a jeho možné využitie pri komunikácii inteligibilnej bytosti a Boha. In: *Viera a život*. roč. 17, č. 6, 2007, s. 54.

<sup>47</sup> „...it is not the kick from the back, from the past, that *impel* us but the attraction, the lure of the future and its competing possibilities, that *attract* us, that *entice* us. This is what keeps life – and, indeed, the world – unfolding.“ POPPER, K. R.: *A World of Propensities*. Bristol : Thoemmes, 1990, s. 20 – 21.

<sup>48</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 55.

pokusmi ovplyvniť budúcnosť. V tomto pohľade nie je budúcnosť na rozdiel od minulosti, ktorá je uzavretá, pevne stanovená.

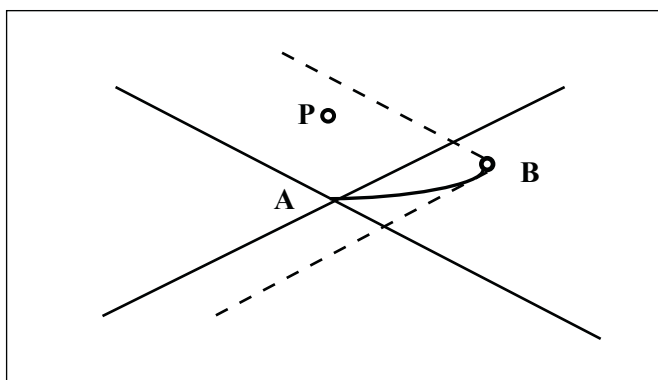
Popper v tomto prípade opäť posudzuje udržateľnosť determinizmu na základe jeho kompatibility so zdravým rozumom. Ak by naše pokusy ovplyvniť budúcnosť boli úspešné, potom by budúcnosť bola ontologicky otvorená nášmu vplyvu. Pritom však neberie do úvahy, že naše pokusy ovplyvniť budúcnosť môžu byť úplne predeterminované. Popperove argumenty však smerujú aj k podlomeniu tohto predpokladu. Bolo by preto vhodnejšie, keby Popper hovoril o „slobode vôle“ ako o „otvorenosti budúcnosti“. Pre posilnenie tejto tézy sa Popper obracia na Einsteinovu špeciálnu teóriu relativity, ktorá pre každého pozorovateľa (každý miestny inerciálny systém) postuluje absolútnu minulosť a absolútnu budúcnosť, ktoré sú navzájom oddelené celou oblasťou možnej prítomnosti v zhode s Minkowského štvordimenzionálnym dvojitém kužeľom.



Bod A v tejto schéme reprezentuje prítomný okamih, naľavo od ktorého leží minulosť a napravo budúcnosť. Absolútna minulosť systému je oblasťou, ktorá je formovaná všetkými časovo-priestorovými bodmi, z ktorých môžu fyzikálne účinky (napr. svetelný signál) ovplyvniť systém. Na druhej strane absolútna budúcnosť je formovaná všetkými bodmi, na základe ktorých môže byť uplatnený fyzikálny vplyv. Asymetria spočíva v možnosti, že fyzikálne kauzálna reťaz z minulosti môže dosiahnuť určitý bod v budúcnosti, zatiaľ čo analogický efekt nie je prítomný medzi akýmkoľvek bodom v budúcnosti a akýmkoľvek bodom v minulosti. Epistemická asymetria je teda dôsledkom ontologického stavu, v ktorom je možné šírenie signálu iba jedným smerom (z minulosti do prítomnosti), ale nie naopak. Dôsledkom je pre nás „otvorená“ budúcnosť, ktorú nemôžeme úplne predpovedať a uzavretá minulosť, v ktorej nemôžeme nič zmeniť.

Predpokladajme, že sa nachádzame v bode A a chceme urobiť úplnú predpoveď o tom, v akej situácii sa bude nachádzať náš systém, keď dosiahne časovo-priestorový bod B. Nasledujúca schéma ukazuje, že to nie je možné:<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Porov. POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 59.



Existujú totiž body, ako je bod P, ktoré patria do minulosti udalosti B, ale nepatria do minulosti udalosti A. Znamená to, že z bodu P môžu účinky dosahovať k bodu B, pre nás nachádzajúcich sa v bode A je však nemožné vedieť niečo o podmienkach v bode P, takže žiadne účinky z bodu P nemôžu dosiahnuť náš bod A, keďže žiaden účinok nevedie z P ku A. Bod P sa nachádza mimo kužeľa vytínajúceho minulosť bodu A, ale práve kužeľ minulosti A je jedinou oblasťou nášho možného poznania v bode A. Popper teda uzatvára:

„...možno teda povedať, že podľa špeciálnej teórie relativity je minulosť tou oblasťou, ktorá môže byť v princípe poznaná a budúcnosť je oblasťou, ktorá, hoci ovplyvnená prítomnosťou, je vždy „otvorená“. Nie je iba neznáma, ale v princípe nie je úplne poznateľná, ani pre démona, pretože stávajúc sa úplne poznanou sa mení na minulosť. Špeciálna teória relativity, teda aj napriek svojmu na prvý pohľad deterministickému charakteru, nemôže byť použitá na podporu „vedeckého“ determinizmu...“<sup>50</sup>

Tretí Popperov argument v prospech indeterminizmu má za cieľ formálne vyvrátenie „vedeckého“ determinizmu. Jadrom tohto argumentu je úvaha, že existujú určité veci, týkajúce sa nás samých, ktoré nie sme schopní predpovedať vedeckými metódami. „Nemôžeme vedecky predpovedať výsledky, ktoré dosiahneme v priebehu narastania nášho poznania.“<sup>51</sup> Je zrejmé, že ak dnes predpoviem myšlienky, ktoré sa objavia v našej mysli napr. za mesiac, potom sú už dnes tieto myšlienky prítomné v našej mysli, takže nemožno hovoriť o nejakej predpovedi. Iným variantom tohto argumentu je tvrdenie, že žiaden vedec nie je schopný predpovedať všetky výsledky svojich vlastných predpovedí. Laplaceov-

<sup>50</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 61.

<sup>51</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 62.

ský determinizmus a presvedčenie tých, ktorí sú ovplyvnení s na prvý pohľad deterministickým charakterom klasickej mechaniky, sú založené na nepochopení. Táto nesprávna interpretácia je spôsobená náchylnosťou pripísať vede istý druh vševedúcnosti. Ide vlastne o teologickú interpretáciu vedy, ktorá je vnímaná ako svetlo pre človeka tápajúceho vo tme. Aj keď je tento postoj sčasti založený na obrovských úspechoch vedy, predsa by sme podľa Poppera nemali zabúdať na to, že nikdy nedosiahneme „celú pravdu“. Naše teórie totiž nie sú opismi prírody, ale iba malými nitkami, ktoré sem-tam, viac či menej náhodne, vytrhneme z odevu prírody.<sup>52</sup>

Ako jeden z dôkazov v prospech tohto argumentu navrhol Popper myšlienkový experiment, v ktorom je prítomný prediktor, ktorý pozná všetky deterministické zákony prírody a všetky požadované výpočtové metódy logiky a matematiky. Jeho úlohou je predpovedať stav systému v čase  $t_1$  na základe opisu stavu systému v čase  $t_0$ . Tento prediktor môže byť považovaný za dokonalú inkarnáciu a stelesnenie Laplaceho démona. Výsledok tohto myšlienkového experimentu je podstatne závislý na dvoch predpokladoch:

- ( $P_1$ ) Ak je úloha dostatočne jasná, potom bude prediktor poskytovať iba správne výsledky.
- ( $P_2$ ) Prediktoru trvá istý čas, kým dospeje ku svojej predikcii, takže nemôže byť ničím nemateriálnym, ale je strojom.

Od momentu, v ktorom je prediktor podnietený zadaním predikčnej úlohy, po moment, v ktorom sa prediktor dopracuje ku svojej predikcii a oznámi ju, vždy uplynie nejaký čas. Tieto dva predpoklady sú podľa Poppera dostatočné na dôkaz toho, že prediktorova odpoveď môže byť úplná až po predpovedi, alebo v najlepšom prípade súčasne s ňou, a preto nemôže byť predpovedaný rast jeho vlastného poznania.<sup>53</sup> Okrem toho Popper dokazuje, že žiaden prediktor nie je schopný predpovedať všetky udalosti vo svojom vlastnom uzavretom systéme.<sup>54</sup>

Popperov „vedecký“ determinizmus vyžaduje, aby bolo v princípe možné predpovedať „zvnútra“ všetko v našom svete, a to navyše s presnosťou, ktorú si ľubovoľne zvolíme. Popper bol presvedčený, že túto možnosť vyvrátil, a preto je

<sup>52</sup> Porov. POPPER, K. R.: Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics II. In: *The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 1, No. 3, (1950), s. 193.

<sup>53</sup> Porov. POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 71.

<sup>54</sup> „It asserts that even if any prediction task given is capable of being carried out by some predictor, there will be no predictor capable of carrying out every task, since no predictor can fully predict its own closer environment. [...] The other result refers to certain systems of mechanics and asserts that they are incompatible with this conclusion. It is a consequence of the latter result that we can assert that classical mechanics is not deterministic, but must admit the existence of unpredictable events.” POPPER, K. R.: Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics II, s. 193.

„vedecký“ determinizmus nepravdivý. Toto však platí iba vtedy, ak sú syntetické predpoklady  $P_1$  a  $P_2$  súčasťou definície konceptu „vedeckého“ determinizmu. Ale toto vyvrátenie „vedeckého“ determinizmu nijako neznamená vyvrátenie metafyzického determinizmu, ktorý sám Popper považuje za nevyvrátiteľný. Aký prínos má teda vyššie zmienený myšlienkový experiment? Podľa Poppera dokazuje omyl tých, ktorí tvrdia, že determinizmus je podložený vedeckou skúsenosťou. Odmietnutie „vedeckého“ determinizmu smeruje k tomu, že existencia samotného racionálneho poznania, je presvedčivým argumentom v prospech indeterminizmu. „Sme „slobodní“ nie preto, že sme skorej subjektom náhody ako striktných prírodných zákonov, ale preto, že vzostupná racionalizácia sveta – pokus zachytiť svet v sieti poznania – má v každom okamihu svoje hranice vo zväčšovaní poznania samotného, ktoré je tiež procesom patriacim ku svetu.“<sup>55</sup> Z tohto dôvodu, aj keď môžeme byť ontologicky determinovaní, sme slobodní v tom zmysle, že nemôžeme presne predpovedať výsledky našich skutkov. Obmedzenie našich vedomostí nám dáva pocit, že konáme na základe rozhodnutí slobodnej vôle. Tohto dôsledku si je Popper vo svojich úvahách vedomý.

## Záver

Zatiaľ čo newtonovská fyzika a jej interpretácie zapríčinili, že determinizmus získal na dve storočia dominantné postavenie, s príchodom kvantovej teórie získal podporu indeterminizmus. Ak by bol podľa Poppera svet uzavretým fyzikálnym systémom, potom by v ňom nebol žiaden priestor pre kreativitu a ľudskú slobodu. Na druhej strane, odvolávanie sa na neurčitosť, prítomnú v kvantovej teórii, vedie skôr ku postulovaniu náhodnosti ako slobody. Na to, aby sme mohli konať racionálne a zodpovedne, potrebujeme totiž aspoň približne poznať dôsledky svojich činov. To by však nebolo možné, ak by bolo všetko v tomto svete náhodné.<sup>56</sup> Preto podľa Poppera potrebujeme pre porozumenie racionálnemu ľudskému správaniu niečo, svojou povahou uprostred medzi úplnou náhodou a dokonalým determinizmom, niečo medzi dokonalými mrakmi a dokonalými hodinami. Tu sa ale metafyzická otázka mení na etickú, pretože Popperovou otázkou je, ako môžu také veci ako úmysly, plány, rozhodnutia, teórie, ciele a hodnoty hrať relevantnú úlohu vo fyzikálnom svete. Indeterminizmus sa tak javí ako nevyhnutná, ale nie dostatočná podmienka možnosti ľudských zásahov do sveta.

<sup>55</sup> POPPER, K. R.: *The Open Universe*, s. 81.

<sup>56</sup> „...freedom of action, responsibility, and mental sanity, cannot reach beyond the realm of causality: they stop where chance begins [...] a higher degree of randomness [...] a higher degree of irresponsibility.” SCHLICK, M.: *Erkenntnis*, 5, s. 183. Citované podľa POPPER, K. R.: *Objective Knowledge*, s. 227.

Jedno z možných riešení tohto problému predstavil už Hume vo svojom koncepte hypotetickej slobody, ktorá je kompatibilná s determinizmom vôle. Táto sloboda spočíva v tom, že ak mi nič nebráni konať spôsobom, ktorým som determinovaný chcieť konať, potom som slobodný v zmysle „slobody konania“. Ale už Hume vedel, že teológovia ani filozofi nebudú s takýmto konceptom slobody spokojní, a preto postuloval aj „slobodu vôle“. Teológovia to považovali za dôležité kvôli teodíci, filozofovia kvôli zdôvodneniu trestov. Avšak Hume považoval túto ideu za mylnú a prameniáciu v tom, že „cítíme, že naše činy sú pri väčšine príležitostí subjektom našej vôle, a predstavujeme si, že samotná vôľa nie je subjektom ničoho“<sup>57</sup>. Na druhej strane aj najpresvedčenejší prívrženci slobodnej vôle musia priznať jej určité obmedzenia.

Pre objasnenie Popperovho riešenia problému slobody sa musíme obrátiť na jeho koncept *Sveta 1, 2 a 3*.<sup>58</sup> Náš vesmír je čiastočne kauzálny, čiastočne probabilistický a čiastočne otvorený, v Popperovej terminológii – emergentný. Pre vysvetlenie života s jeho neuveriteľnou komplexnosťou je potrebné vychádzať z kreativity vlastnej samotnému vesmíru a jej najvyšších vyjadrení vo výtvoroch ľudskej aktivity. Popperovu argumentáciu v tomto smere možno zhrnúť v nasledujúcich bodoch:<sup>59</sup>

- (a) Za reálne považujeme tie veci, ktoré môžu kauzálny pôsobiť na bežné materiálne veci.
- (b) V evolučnom procese je hmota schopná transcendovať samú seba, pričom sa z nej vynára myseľ a jazyk.<sup>60</sup>
- (c) Tento mechanizmus možno najlepšie pochopiť vo svetle „organickej evolúcie“, teda názoru, že zmeny v správaní niektorých jedincov určitého druhu, môžu predchádzať ich somatickým zmenám.
- (d) V procese evolúcie sa vynára autentická novosť, ktorá je úplne nepredvídateľná a indeterminizmus vysvetľuje, ako je to možné.
- (e) Medzi vynárajúcimi sa vecami je vedomie, jazyk a ľudský mozog, ktorého materiálny vývoj je čiastočne výsledkom narastajúceho používania jazyka.

<sup>57</sup> HUME, D.: *Enquiry concerning Human Understanding*, s. 71.

<sup>58</sup> Pod *Svetom 1* Popper zvyčajne myslí svet fyziky (hmotných predmetov, polí a síl), ale zaraďuje tam aj svet chémie a biológie. *Svet 2* je svetom psychológie, v ktorom skúmame nielen myseľ človeka, ale aj zvierat. Je to svet pocitov strachu a nádeje, schopností konať a všetkých druhov subjektívnych skúseností. *Svet 3* zahŕňa produkty ľudskej mysle.

<sup>59</sup> Porov. SETTLE, T.: Van Rooijen and Mayr versus Popper: Is the Universe Causally Closed? In: *The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 40, No. 3, (1989), s. 393-394.

<sup>60</sup> „Thus it seems that in a material universe something new can emerge. Dead matter seems to have more potentialities than merely to produce dead matter. In particular, it has produced minds – no doubt in slow stages – and in the end the human brain and the human mind, the human consciousness of self, and the human awareness of the universe.“ POPPER, K. R. and ECCLES, J. C.: *The Self and Its Brain*. London : Routledge, 1983, s. 11.



- (f) Rozličné úrovne vynárajúcej sa reality navzájom interagujú, najmä *Svet 2* pôsobí na *Svet 1* a *Svet 3*. Objekty nemateriálneho *Sveta 3* sú skutočné, pretože ich existencia významne ovplyvňuje *Svet 1*, a to vtedy, ak sú uchopené a používané ľuďmi.
- (g) Objekty *Sveta 3* nie sú redukovateľné na objekty *Sveta 2*, ani na dispozície a stavy mozgu.

Z tvrdení (a), (e), (f) a (g) vyplýva, že vesmír (*Svet 1*) nie je kauzálne uzatvorený. Popper dokonca tvrdí, že ľudská sloboda nielenže transcenduje prírodu, ale v istom zmysle je jej časťou. Podobne ako napr. schopnosť hovoriť má svoj základ v biologickej úrovni, ale ako jazyk už presahuje svoj pôvod v prírode a dáva vznik vyšším funkciám kultúry. Ľudská sloboda teda nie je niečo, čo by bolo možné vysvetliť v čisto biologických pojmoch. Táto sloboda je však ohraničená tvorivou kapacitou, ktorá umožňuje rozvíjať nielen teórie a kognitívne konštrukty, ale aj rozhodnutia alebo spôsoby myslenia a správania, ktoré predtým neexistovali. Táto kreativita sa neprejavuje iba v činoch geniálnych ľudí (napr. da Vinci, Mozart, Einstein), ale aj v každej ľudskej bytosti, ktorá neustále hľadá originálne cesty aj v tých najjednoduchších mentálnych aktivitách. Tieto úvahy viedli Poppera k záveru, že svet v sebe obsahuje akýsi princíp kreativity, ktorý je zároveň v korelácii s indeterminizmom a ktorý umožňuje, aby vznikali úplne nové veci. Bol presvedčený, že aj samotná veda potvrdzuje obraz tvorivého vesmíru, v ktorom sa vynárajú nové veci na nových úrovniach. Musíme teda predpokladať, že *Svet 1* je otvorený vplyvom zo *Sveta 2* a nepriamo môže byť ovplyvnený aj *Svetom 3*. Ak je vesmír otvorený, potom existuje miesto pre ľudskú slobodu a kreativitu, ale v tom prípade bude aj budúcnosť otvorená. John Eccles v úplnej zhode s Popperom pridáva ďalšie vysvetlenie:

„Ak je fyzikálny determinizmus pravdivý, potom je to koniec každej diskusie alebo argumentu – všetko je hotové. Nie je žiadna filozofia. Všetky ľudské bytosti sú chytené v tejto neúprosnej sieti okolností a nemôžu sa z nej vyslobodiť. Všetko, čo si myslíme, že robíme, je iba ilúziou. Chce sa niekto správať podľa tejto situácie?“<sup>61</sup>

Na základe našej analýzy musíme konštatovať, že Popper v skutočnosti nepri-niesol žiaden dôkaz v prospech ľudskej slobody. Jeho argumenty sú skôr založené na snahe odvrátiť situáciu, ktorá sa mu javí ako neprijateľná.<sup>62</sup> Otvorenosť fyzi-

<sup>61</sup> POPPER, K. R. and ECCLES, J. C.: *The Self and Its Brain*, s. 546.

<sup>62</sup> Neprijateľnosť neexistencie slobody je problémom či témou, ktorá nie je len predmetom skúmania filozofie, ale ako téma sa objavuje aj v literatúre. Z autorov, ktorí sa tejto téme venovali, stačí spomenúť Dostojevského, Kafku a pod. Porov. JENÍK, L. (ed.): *Odpoveď Wernerovi H.* Trnava : Dobrá kniha, 2016.

kálneho sveta v sebe totiž zahŕňa iba to, že tento svet nie je úplne determinovaný svojimi vlastnými zákonmi alebo príčinami. Vo svete mentálnych entít však môžu jestvovať určité javy, ktoré majú vplyv na naše správanie, takže aj keď nie sme fyzikálne determinovaní, mohli by sme byť determinovaní mentálne. Zdá sa, že Popperova snaha o podporu indeterminizmu a z toho vyplývajúcu možnosť ľudskej slobody nie je založená na dôkazoch, ale skôr na presvedčení, že bez možnosti slobodného rozhodovania by bola naša situácia iba tragickou fraškou. Popper by mohol oponovať, že každé použitie ľudského rozumu hovorí v prospech slobodnej vôle, pretože by nejestvovala žiadna možnosť diskusie o voľbe a rozhodnutí. Ale racionálne faktory možno považovať iba za jednu skupinu faktorov determinujúcich ľudskú činnosť. Aj preto sa Popper vo svojej obrane ľudskej slobody nakoniec obracia na morálne motívy. Existencia sklonov a tendencií uskutočňovať určité veci, ktorú determinizmus nie je pripravený uznať, pretože je zanovito zakotvený v presvedčení – „Nič nové pod slnkom“, ho viedla ku zdôrazneniu ľudskej vôle ako morálneho a nie teoretického aspektu jednotlivca. Na základe takéhoto postoja Popper vypracoval aj novú kozmológiu, podľa ktorej „svet nie je kauzálnym strojom, ale možno na neho hľadiť ako na svet tendencií, ako na proces realizácie možností a na odhaľovanie nových možností.“<sup>63</sup> Táto predstava nie je kompatibilná s determinizmom, pretože naše vlastné chápanie sveta a naše voľby, uprednostňujúce jednu možnosť pred druhou, menia podmienky sveta. Všetky vlastnosti fyzikálneho sveta sú teda dispozičné a skutočný stav fyzikálneho systému môže byť chápaný ako celkový súčet všetkých jeho potencialít a možností. Popperov pohľad na svet je teda skôr snom alebo ideálom, ako testovateľnou teóriou. Nemali by sme však zabúdať, že veda potrebuje takéto ideály, ktoré ju nakoniec do značnej miery ovplyvňujú.

## Literatúra

- AMBROZY, M.: Chaos a jeho možné využitie pri komunikácii inteligibilnej bytosti a Boha. In: *Viera a život*. roč. 17, č. 6, 2007, s. 49 – 56.
- CSONTOS, L.: *Základy filozofie kultúry*. Trnava : Dobrá kniha, 2016.
- HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*. eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Niddich, 2nd edition. Oxford : Clarendon Press, 1978.
- JENÍK, L.: K teoretickým východiskám jezuitského vzdelávania. In: *Studia Aloysiana*, roč. 6, 2015, č. 4, s. 5 – 27.
- JENÍK, L. (ed.): *Odpoveď Wernerovi H.* Trnava : Dobrá kniha, 2016.

<sup>63</sup> POPPER, K. R.: *A World of Propensities*, s. 18 – 19.

- KEUTH, H.: *The Philosophy of Karl Popper*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- LAPLACE, P. S.: *Philosophical Essay on Probabilities*. New York, Berlin, Heidelberg : Springer Verlag, 1998.
- PEIRCE, CH. S.: The Doctrine of Necessity. In: WIENER, P. P. (ed.): *Charles S. Peirce: Selected Writings*. New York : Dover Publications, 1958, s. 160 – 179.
- POPPER, K. R.: *A World of Propensities*. Bristol : Thoemmes, 1990.
- POPPER, K. R.: *Bída historicizmu*. Praha : OIKOIMENH, 1994.
- POPPER, K. R.: Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics II. In: *The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 1, No. 3, (1950), s. 173 – 195.
- POPPER, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*. Praha : OIKOYMENH, 1997.
- POPPER, K. R.: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford : Clarendon Press, 1975.
- POPPER, K. R.: *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*. London and New York : Routledge, 1998.
- POPPER, K. R. and ECCLES, J. C.: *The Self and Its Brain*. London : Routledge, 1983.
- ROJKA, L.: Variácie morálnej zodpovednosti. In: *Studia Theologica*. roč. 18, č. 2, 2016, s. 135 – 154.
- ROJKA, L.: Zmeny v chápaní morálnej zodpovednosti človeka. In: *Viera a život*. roč. 25, č. 6, 2015, s. 78 – 88.
- SETTLE, T.: Van Rooijen and Mayr versus Popper: Is the Universe Causally Closed? In: *The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 40, No. 3, (1989), s. 389 – 403.
- SPIŠIAKOVÁ, M.: Libertariánska sloboda a nereduktívna fyzikalistická koncepcia N. Murphyovej. In: *Studia Aloisiana*. roč. 5, č.3, 2014, s. 21 – 37.
- ŠARKAN, M.: *Ku koncepcii prirodzeného a nadprirodzeného v myslení Tomáša Akvinského*. Trnava : Dobrá kniha, 2011.

# Tatrzańskie muzeum w twórczości Bohdana Dyakowskiego – modernistyczna utopia

Dorota Kielak

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

Wiek XIX i XX to w polskiej kulturze czas fascynacji Tatrami, ich przyrodą, folklorem górskiego regionu oraz szczególnie atmosferą życia jego mieszkańców<sup>1</sup>. Tatry wpisane zostały wówczas w polski mit narodowy, a także w modernistyczny projekt kulturowy, który tworzyła ówczesna elita intelektualna. W Zakopanem XIX i XX wieku, które urosło do rangi ponadzaborowego ośrodka narodowej integracji, polska inteligencja realizowała swoje najbardziej utopijne społeczne i artystyczne pomysły<sup>2</sup>. W naturalny sposób też polską literaturę piękną tego czasu wypełniały różnego rodzaju odniesienia do Tatr. Jak pisał Jacek Kolbuszewski, na przestrzeni całego XIX i XX wieku „tematyka tatrzańska zadomowiła się w literaturze polskiej, stając się nośnikiem ważkich treści o znaczeniu dla całego narodu zauważalnym i [...] znamiennym”<sup>3</sup>. W kręgu literatury związanej tematycznie z Tatrami podejmowano różnego rodzaju refleksje na temat metafizyki gór oraz ich roli w polskich procesach tożsamościowych, w kształtowaniu narodowej pamięci. Tatry w sposób szczególnie inspirowały modernistycznych poszukiwaczy absolutu, kontemplujących piękno górskiego krajobrazu, oraz różnego rodzaju badaczy: przyrodników, geologów, etnografów, którzy w Zakopanem znaleźli przestrzeń do realizacji naukowych ambicji, a wszystkie te inspiracje znajdowały swoje odbicie w literaturze pięknej<sup>4</sup>. Zjawisko to zostało dość dokładnie opi-

<sup>1</sup> Jak pisał Wojciech Kossak, „Gorące polskie serca garnęły się do tego cudnego zakątka, nietkniętego żadną z tych epidemii, przez które przechodziły inne polskie kraje. Nie było tu ani Moskali, ani Prusaków, a austriackie rządy także kończyły się w Nowym Targu” (W. Kossak, *Wspomnienia*, Kraków 1913, s. 135, cyt. za: J. Majda, *Młodopolskie Tatry literackie*, Kraków 1989, s. 9).

<sup>2</sup> Zob. J. Majda, dz. cyt. oraz J. Kolbuszewski, *Tatry w literaturze polskiej 1805 – 1939*, Kraków 1982; J. Reychman, *Peleryna, ciupaga i znak tajemny*, posłowie J. Krzyżanowski, Kraków 1976.

<sup>3</sup> J. Kolbuszewski, dz. cyt., s. 11. Zob. też: J. Majda, dz. cyt.

<sup>4</sup> Zob. T. Jabłońska, *Glossopteris, Turów Róg i Bungo – Tatry w twórczości Mieczysława Limanowskiego, Tadeusza Micińskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*, w: *Góry – Literatura – Kultura*, [https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&ccd=1&ved=0ahUKEwikw8-HzLjVAhWRJVAK-Hf\\_eDhkQFggpMAA&url=http%3A%2F%2Fglk.sjol.eu%2Fdownload.php%3Fid%3D47ea30d-](https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&ccd=1&ved=0ahUKEwikw8-HzLjVAhWRJVAK-Hf_eDhkQFggpMAA&url=http%3A%2F%2Fglk.sjol.eu%2Fdownload.php%3Fid%3D47ea30d-)

sane w wielu pracach poświęconych tzw. literaturze tatrzańskiej<sup>5</sup>. W istniejącej na ten temat bibliografii przedmiotu nie podkreśla się jednak faktu, że jednym z objawów literackiej fascynacji Tatrami była także obecność w niej Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem, a świadczą o tym utwory przeznaczone dla młodego czytelnika, napisane przez Bohdana Dyakowskiego. Ich autor należał do młodopolskiego pokolenia twórców, żył w latach 1864 – 1940<sup>6</sup>. W 1908 r. opublikował opowiadanie *O świstaku, który już za życia mieszkał w muzeum*<sup>7</sup>, a w 1912 r. powieść *W góry, w góry miły bracie! Opowiadanie na tle wakacji uczniowskich w Tatrach z sześcioma kartonami i licznymi rycinami w tekście*<sup>8</sup>.

Opowiadanie *O świstaku, który już za życia mieszkał w muzeum* stanowiło fabularne rozwinięcie artykułu zatytułowanego Świstak, który ukazał się w 1906 roku<sup>9</sup>. Dyakowski był bowiem przede wszystkim popularyzatorem wiedzy przyrodniczej oraz rzecznikiem ochrony przyrody<sup>10</sup>. Znany był między innymi z takich publikacji, jak: *Rośliny pokarmowe w różnych krajach* (Warszawa 1895); *Nasz las i jego mieszkańcy* (Warszawa 1898); *Ptaki pożyteczne naszych lasów, pól i ogrodów* (Warszawa 1898); *Wędrowniki zwierząt i roślin* (Warszawa 1900); *Jak urządzać gniazda i opiekować się ptakami* (Warszawa 1901); *Zwierzęta współbiednicze* (Warszawa 1901); *Atlas motyli krajowych: z 218 wizerunkami kolorowymi motyli, ich gąsienic i poczwerek na 18 tablicach, i 30 rycinami w tekście* (Warszawa 1906); *Goście zimowi i inne powiastki z życia zwierząt* (Warszawa 1907); *Z Puszczy Białowieskiej* (Warszawa 1908); *Z życia termitów* (Warszawa 1908); *Myszka Babuni* (Warszawa 1910); *Przygody rodziny jeżów* (Warszawa 1910); *Koń towarzyszył człowiekowi* (Warszawa 1911); *Nasze ptaki wędrownie* (Warszawa 1913); *O zwierzętach żyjących w gruncie* (Warszawa 1921); *Tatry: opis przyrodniczo-geograficzny z licznymi rycinami* (Warszawa 1923); *O wulkanach i ich wybuchach* (Poznań 1928); *Badacz dalekiej północy: (Benedykt Dybowski)* (Poznań 1931). Był też autorem

c4b1d2d2ae12811fc8694a4212d6a1092&usg=AFQjCNFeB3v\_FFbOq0s1fteiUYznFI7YLQ (dostęp 02.08.2017).

<sup>5</sup> Zob. F. Hoesick, *Tatry i Zakopane*, Poznań-Warszawa-Kraków 1919–1931, J. Majda, dz. cyt.; J. Kolbuszewski, dz. cyt.;

<sup>6</sup> Zob. R. J. Wojtusiak, *Dyakowski Bohdan* [hasło], *Polski słownik biograficzny*, t. VI, red. W. Konopczyński, Kraków 1948, s. 28.

<sup>7</sup> B. Dyakowski, *O świstaku, który już za życia mieszkał w muzeum*, Warszawa 1908.

<sup>8</sup> Dyakowski B., *W góry, w góry miły bracie! Opowiadanie na tle wakacji uczniowskich w Tatrach z sześcioma kartonami i licznymi rycinami w tekście*, Warszawa [1912].

<sup>9</sup> Z. i W. Paryscy, *Dyakowski Bohdan* [hasło], w: tychże, *Wielka encyklopedia tatrzańska internetowa*, [http://z-ne.pl/t,haslo,1027,dyakowski\\_bohdan.html](http://z-ne.pl/t,haslo,1027,dyakowski_bohdan.html) (dostęp 02.08.2017). Artykuł został opublikowany w piśmie „Wszechświat” 1906, nr 8, s. 113 – 117; nr 9, s. 137 – 141; nr 10, s. 151 – 155. Por. też P. Kuleczka, *Bohdan Dyakowski. Monografia literackiej twórczości popularyzatora wiedzy o przyrodzie*, Kraków 2000, s. 208 – 209.

<sup>10</sup> P. Kuleczka, dz. cyt., s. 8 – 32.

licznych podręczników szkolnych z zakresu przyrodznawstwa oraz bardzo licznych szkiców popularnonaukowych<sup>11</sup>. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości stał się jednym ze współzałożycieli krakowskiego Oddziału Ligi Ochrony Przyrody – pełnił funkcję Prezesa Zarządu tego Oddziału<sup>12</sup>. Zanim jednak zaangażował się w zinstytucjonalizowane formy ochrony przyrody, przez kilka lat związany był z Muzeum Tatrzańskim im. dra T. Chałubińskiego w Zakopanem, w którym w latach 1896 – 1905 pełnił funkcję sekretarza<sup>13</sup>. Muzeum poświęcał też swoją publicystykę<sup>14</sup>.

Opowiadanie *O świstaku, który już za życia mieszkał w muzeum* jest najwyraźniejszym literackim odniesieniem Dyakowskiego do tejże instytucji, która uzyskała w nim też specjalną rangę – przede wszystkim oczywiście posłużyła idei wychowania w duchu ekologicznym. Utwór – adresowany do młodego czytelnika – charakteryzuje się bardzo prostą fabułą. Jego bohaterem jest tytułowy świstak – zwierzę zamieszkujące tatrzańskie hale i turnie. Narrator z nieukrywaną sympatią opisuje wygląd zwierzęcia:

Nieduży, wzrostu królika, ale krępy i gruby, z krótką szyją i krótkimi nogami – przypominał jakiegoś malutkiego szarego niedźwiadka. Szczególnie śmieszna była głowa, duża, zaokrąglona, z małymi oczkami i uszami, za to o grubych, zabawnie wydętych policzkach, które sprawiały wrażenie, że świstak ma pyszczek pełen jakiegoś pokarmu. Ale pyszczek był najzupełniej pusty, tylko długie żółto-brunatne zęby przednie sterczały mu z przodu, jak gdyby wypatrywały jada<sup>15</sup>.

Przybliża specyfikę życia świstaków, ich obyczaje, a przede wszystkim sposób przygotowywania się do snu zimowego oraz niebezpieczeństwa grożące im zarówno ze strony drapieżników, jak i ludzi. Opisując z tej perspektywy historię wybranej świstaczej rodziny, skupia się przy tym na dziejach życia jednego małego świstaka. Zwierzę to wykopał z przygotowanej do przezimowania ziemnej nory znany tatrzański przewodnik – Klimek Bachleda. Przez zimę hodował go we własnej chacie, a na wiosnę sprzedał go przyjeżdżającym w Tatry turystom, którzy zresztą uprzednio zamówili u niego takie właśnie zwierzątko. Po ich wy-

<sup>11</sup> Spis dorobku Dyakowskiego: tamże, s. 283 – 318.

<sup>12</sup> Tamże, s. 27 – 28. W składzie Zarządu była też jego córka Jadwiga Dyakowska – <http://krakow.lop.org.pl/p/jak-to-drzewiej-bywao-krotka-historia.html> (dostęp 06.08. 2017).

<sup>13</sup> P. Kuleczka, dz. cyt., s. 26.

<sup>14</sup> Dyakowski opublikował artykuły: *Muzeum Tatrzańskie* („Przegląd Zakopiański” 1901.), *W sprawie Muzeum Tatrzańskiego* („Przegląd Zakopiański” 1903), *Muzeum Chałubińskiego w Zakopanem* („Przyroda” 1905) (Z. I W. Paryscy, *Dyakowski Bohdan*, dz. cyt.). Zob. też: P. Kuleczka, dz. cyt., s. 205, 208.

<sup>15</sup> B. Dyakowski, *O świstaku...*, dz. cyt., s. 4.



jeździe świstak trafił do Muzeum Tatrzańskiego, w którym zaopiekował się nim kustosz placówki.

Dano mu wygodne mieszkanie pod schodami w sieni Muzeum, a opiekę objął nad nim pan S., kustosz czy nadzorca Muzeum, który mieszkał w tym samym budynku. Polubił on prędko świstaczka i nie tylko opiekował się nim troskliwie, ale pieścił go nawet.

Pod schodami miał świstak wygodne legowisko z siana. Obok niego stała zawsze miseczka z wodą, a jadło pan S. dawał mu kilka razy dziennie<sup>16</sup>.

Choć początkowo trudno było zwierzęciu zrezygnować z wolności i zaakceptować muzealne warunki, a przede wszystkim kuratelę człowieka, to w końcu pogodził się z istniejącym stanem rzeczy i przystosował się do życia w niewoli. Zaczął nawet okazywać swojemu opiekunowi przywiązanie, a idylla ta trwała do momentu, w którym świstak zginął zagryziony przez psa. Do śmierci zwierzęcia przyczyniły się zwiedzające muzealne ekspozycje dzieci, które dla zabawy postanowiły zaaranżować walkę świstaka z ich czworonogim pupilem, nie przewidując skutków swojego działania. W finale opowiadania świstak ginie w nierównej walce z silniejszym przeciwnikiem, a jego szkielet staje się następnie jednym z muzealnych eksponatów.

Jak to zostało wyżej stwierdzone, muzealny wątek wspiera edukacyjny aspekt opisanej przez Dyakowskiego – autentycznej zresztą<sup>17</sup> – historii. Pozwala pisarzowi na zaapelowanie do wrażliwości młodego odbiorcy, dla którego wnioski z historii świstaka powinny być oczywiste: tatrzańską przyrodę należy szanować. Muzealna przestrzeń – wraz ze szkieletem świstaka, boleśnie przypominającym o niegodnym zachowaniu dzieci w stosunku do górskiej przyrody – jest w opowiadaniu miejscem przestrogi przed bezmyślnością oraz egoizmem człowieka niszczącego naturę.

Dzieci opuściły Muzeum bardzo zasmucone, boć nie chciały właściwie zrobić krzywdy świstakowi, a urządziły tylko sobie z niego bezmyślną zabawkę: wrócić mu jednak życia już nie było sposobu. [...]

Kto będzie zwiedzał Muzeum, niechaj mu się przyjrzy i niech pomyśli, że zwierzątko, którego szkielet tam stoi, spędziło sześć lat w Muzeum w dobrych i przyjaznych stosunkach z ludźmi, a zginęło przez niemądry pomysł dzieci urządzenia walki zwierząt<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, s. 40 – 41.

<sup>17</sup> P. Kuleczka, dz. cyt., s. 208.

<sup>18</sup> B. Dyakowski, *O świstaku...*, dz. cyt., s. 59. Widoczna w tym opowiadaniu perswazja, służąca edukacji w duchu ekologii, wzmacnia się jeszcze bardziej w jego drugim wydaniu z 1934 r., które uzupełnione



Niewątpliwie obraz muzeum z umieszczonym w gablocie szkieletem zabitego dla zabawy zwierzęcia jest kluczowym elementem dydaktycznej strategii, ale to samo muzeum otwiera również głębszą perspektywę interpretacji utworu. Wpisuje go w dość obszerny zbiór modernistycznej literatury, w której istotną rolę odgrywają właśnie motywy muzealne. Można je znaleźć w twórczości wielu pisarzy przełomu XIX i XX wieku, jak np. Henryk Sienkiewicz, Marian Gawalewicz, Gabriela Zapolska, Tadeusz Jaroszyński, Władysław St. Reymont, Lucjan Rydel, Jerzy Żuławski, Stefan Żeromski, Andrzej Strug, Wacław Berent, Karol Irzykowski, Tadeusz Boy-Żeleński, Henryk Zbierzchowski, Ferdynand Goethel, Stefan Grabiński. Muzeum staje się w twórczości wymienionych pisarzy obszarem, na który transponowana jest aksjologia epoki. W muzeum modernistyczni artyści utwierdzają się w swym etosie kapłana sztuki, ale też i twórcy niespełnionego, realizującego tragiczny wymiar swojej artystycznej egzystencji. Bohaterowie modernistycznych utworów w muzeach prowadzą dyskusje na temat estetyki i wartości sztuki. W muzeach także przeżywają różnego rodzaju niespełnienia i klęski swoich artystycznych, życiowych i społecznych projektów, czyniąc z sal wystawowych przestrzeń doświadczenia kryzysu idei. Także prywatne kolekcje, opisywane w literaturze tego czasu i nazywane „muzeami”, są traktowane jako swojego rodzaju dokument degradacji człowieka przeżywającego cywilizacyjny kryzys. Modernistyczne obrazy muzeów stają się nierzadko ikoną chaosu, zakłóconych norm społecznych i etycznych, utrudniających właściwe rozpoznanie świata. Można powiedzieć, że literackie wyobrażenie muzeów na przełomie XIX i XX wieku stało się nacechowaną aksjologicznie figurą świadomości ukształtowanej przez doświadczenie kryzysu<sup>19</sup>.

Zarysowany wyżej sposób funkcjonalizowania się motywu muzeum w literaturze polskiej wczesnego modernizmu może prowokować do rozpatrywania muzealnego wątku w utworze Dyakowskiego w podobnej optyce. W zakopiańskim muzeum sympatyczny świstak ginie bowiem zagryziony przez psa, muzeum więc staje się dla zwierzęcia – mającego podlegać ochronie – przestrzenią cierpienia i śmierci, a tym samym degradacji humanistycznych wartości. Można jednak na to zagadnienie spojrzeć też inaczej. Śmierć świstaka nie jest bowiem w opowiadaniu eksponowana jako potwierdzenie fatalistycznych wyobrażeń o świecie i źródło światopoglądowego pesymizmu. Jest raczej traktowana jako naturalna kolej rzeczy. Interpretuje się ją jako zdarzenie należące do porządku natury. Nie

---

zostało o rozdział dotyczący ochrony zagrożonych gatunków tatrzańskiej fauny (Por. P. Kuleczka, dz. cyt., s. 208 – 214).

<sup>19</sup> O sposobie funkcjonalizowania się motywu muzeum w literaturze polskiego modernizmu piszę obszernie w szkicu *Muzeum w literaturze – obszary znaczeń*, w: *Muzeum w literaturze polskiego modernizmu. Antologia*, wybór, wstęp i opracowanie D. Kielak, przypisy D. Kielak, M. Wrześniak, Kraków 2016, s. 9 – 50.

bez powodu w opowiadaniu od samego początku bardzo konsekwentnie buduje się wyobrażenie muzeum jako miejsca, w którym zwierzątko żyje w warunkach najbardziej sprzyjających jego naturalnej egzystencji. W chacie Klimka Bachledy świstak miał oczywiście bardzo dobre warunki do przetrwania:

U Bachledy świstaczkowi źle nie było. Lubił go gospodarz, lubili chłopcy: czteroletni Jasiek i sześćioletni Staszek. Trzymali go w izbie, w której mieszkali sami, a karmili tym, co sami jedli, o ile to zresztą przypadało mu do smaku. Nie miał wprawdzie świeżych ziół, bo skądże by ich wziąć w zimie? Dawano mu jednak suchą koniczynę i siano, a zresztą świstaczek prędko zasmakował w chlebie, a nawet ziemniakach, i siedząc na ziemi, gdy gospodarze jedli obiad, drapał pazurami w ławę, upominając się o swoją porcję.

Z jednym tylko było mu ciężko. Nie mógł zasnąć na całą zimę, jak w rodzinnej norze, i to go męczyło, nie mógł zaś zasnąć dlatego, że w izbie było ciepło, a Bachleda bał się go zanieść do zupełnie zimnej komory, z obawy, żeby tam nie zginął<sup>20</sup>.

U Bachledy jednak „świstaczek mieszkał przez zimę w ciepłej izbie i nie zapadał wcale w sen”<sup>21</sup>. Natomiast w muzeum „miał warunki bardzo zbliżone do tych, jakie są w górach, na swobodzie”<sup>22</sup>. Ponieważ budynek muzeum „był nieopalanym zimną i chłód dawał się tam porządnie we znaki”<sup>23</sup>, zwierzę mogło zachować swój naturalny rytm życia.

Świstak więc regularnie co zima zapadał w sen i co jesień przygotowywał się do niego z całą sumiennością.

Przede wszystkim jadł ogromnie obficie: trzeba mu było dawać wówczas podwójne i potrójne porcje i ledwo mu ich starczyło. Stawał się też nadzwyczaj tłusty i ociężały.

A jednocześnie nadzwyczaj pracowicie urządzał sobie gniazdo na zimę, poprawiał i powiększał letnie legowisko w komórce pod schodami. Znosił na nie, co się dało: zarówno mech i suchą trawę z przechadzek, jak różne gałgany, kawałki płótna lub sukna, które znajdował na podwórku lub w sieni. Słowem, sporządzał sobie znacznie okazalszy barłóg, niż świstaki na swobodzie<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> B. Dyakowski, *O świstaku...*, dz. cyt., s. 36 – 37.

<sup>21</sup> Tamże, s. 53.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 53 – 54.

Na początku listopada świstak też zakopywał się w zgromadzone w swoim barłogu siano i spał do maja. „Dopiero, gdy słońce ogrzało dobrze budynek, świstak budził się z odrętwienia i zaczynał się kręcić po norze, ale tylko wtedy, gdy czas był cieplejszy. Skoro jednak zrobiło się znów chłodniej, co się nieraz zdarza w górach, świstak drętwiał i zasypiał na nowo”<sup>25</sup>. Po wybudzeniu się z zimowego snu zwierzątko, podobnie jak wszystkie świstaki żyjące na wolności, „zaczynał opuszczać norę po trosze, ale zwykłą ruchliwość odzyskiwał dopiero po pełnym ustaleniu się ciepła. Z tego powodu na wiosnę po obudzeniu się zimowym bywał zawsze przez parę tygodni osłabiony i ociężały”<sup>26</sup>. W muzeum – jak w naturze – musiał on staczać walki ze swoimi naturalnymi wrogami, czyli wchodzącymi do muzeum psami. Tak jak inne świstaki, gdy przeczuwał niebezpieczeństwo, próbował przed nim ostrzegać innych: „gdy goście zwiedzali Muzeum, świstak chował się jak najspieszniej do kąta i gwizdał stamtąd, jakby ostrzegał kogoś przed groźącym niebezpieczeństwem”<sup>27</sup>. Miał również okazję wykorzystać typowe dla żyjących w górach świstaków umiejętności wspinania się na dużą wysokość:

[...] zdumiony pan S. podniósł głowę do góry i ... znów został poczęstowany garścią koniczyny. Otrząsnąwszy się z niej, zobaczył na piecu świstaka, który zjadał w najlepsze koniczynę złożoną tam, aby prędzej wyschła, i zarazem rzucał ją po trosze na ziemię, widocznie po to, żeby później spożyć ją spokojnie na podłodze.

Włazł on prawdopodobnie na piec w taki sposób, jak na stół, drapiąc się po nim łapkami, a plecami opierając o ścianę. Sztuka mocno karkołomna, przypomnijmy jednak sobie, że świstak jest górskim stworzeniem i że wdrapanie się na stromą turnię bywa częstokroć trudniejsze, niż taka podróż na piec<sup>28</sup>.

Bardzo znamienne jest w tym kontekście to, że opis świstaczych umiejętności wspinania się po turniach został tutaj niejako powielony do wyobrażenia drogi zwierzęcia na wysoki piec znajdujący się w muzeum.

Analogie między życiem świstaka w naturze a jego muzealną egzystencją uświadamiają, że nie należy traktować muzeum jedynie jako miejsca śmierci zwierzęcia, ale jako przestrzeń, w której – właśnie poprzez tę śmierć – odwzorowane zostały rygory natury z całą jej bezwzględnością. Tak jak natura, muzeum stało się przestrzenią, w której życie spotyka się ze śmiercią. Już na początku opisu

<sup>25</sup> Tamże, s. 55.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 48.

<sup>28</sup> Tamże, s. 51 – 52.

muzealnej egzystencji świstaka zaznacza się, że muzeum jest – z jednej strony – miejscem składowania różnych przedmiotów:

Muzeum to przeznaczone było na gromadzenie różnych zabytków, dotyczących Tatr i Podhala, to jest okolicy, położonej na północ u ich podnóża.

Poumieszczano więc tam różne piękne i malownicze stroje góralskie, starodawne skrzynie, stoły, gęśle, kobzy, różne figurki, wyrzynane przez górali z drzewa, i wiele innych przedmiotów, zebranych po domach góralskich.

Umieszczono tam również piękny zbiór roślin tatrzańskich, zebranych w znacznej części przez samego doktora Chałubińskiego; mnóstwo kamieni i wypchanych zwierząt górskich, a także ich szkieletów<sup>29</sup>

i przez to można byłoby o nim myśleć jako przestrzeni petryfikacji tego, co kiedyś żyło w góralskim obyczaju i dniu powszednim, a z drugiej strony – miejscem egzystencji żywego stworzenia. Dyakowski zaraz po przytoczonym wyżej opisie muzealnej przestrzeni wyraźnie jednak zaznacza, że nie ma żadnej dysproporcji między żywym, pełnym energii świstakiem a wszystkimi zgromadzonymi w muzeum „martwymi” przedmiotami.

Między tym wszystkim znalazł się nasz świstak, także niewątpliwie okaz górski, ale nie martwy, jak tamte wszystkie, lecz żywy, zdrow i rześki. Bo pan jego dał go bynajmniej nie na zabicie i wypchanie do Muzeum, lecz po to, aby go tu hodowano i badano przez dłuższy czas<sup>30</sup>.

Nazwanie żywego świstaka muzealnym „okazem górskim” rozbija dysonans, jaki mógłby powstać ze spotkania ruchliwego zwierzęcia z pozostałymi materialnymi eksponatami, i zapobiega myśleniu o muzeum jako przestrzeni uprzedmiotowienia. Podobną funkcję ma też w tym kontekście informacja o tym, że zagryziony świstak, który „za życia mieszkał w muzeum”, po śmierci – jako wypreparowany szkielet – spoczął na stałe w jednej z muzealnych gablot. Ta niepokojąca czytelnika przemiana żywego stworzenia w – nawet nie wypchane zwierzę, ale – muzealny szkielet może być trudna do zaakceptowania. Jako taka jednak najlepiej uświadamia nieubłaganą przemienność życia i śmierci w naturze, a z muzeum czyni przestrzeń odwzorowania jej praw.

Jeszcze dobitniej tezę o zakopiańskim muzeum jako przestrzeni przeniesienia natury Tatr sformułował Dyakowski w następnej powieści *W góry, w góry miły*

<sup>29</sup> Tamże, s. 39 – 40.

<sup>30</sup> Tamże, s. 40.

*bracie*. W niej to znalazł się rozdział w znaczący sposób zatytułowany *Wędrówka po Tatrach... w Muzeum*, który wyraźnie sugeruje, że muzealną przestrzeń należy postrzegać jako skupiającą właściwości tatrzańskiej natury. Myśli tej służy już wprowadzający do rozdziału opis pomnika Chałubińskiego, znajdującego się na muzealnym dziedzińcu:

Na niezbyt wysokim kolumnie umieszczone było popiersie doktora Chałubińskiego, a u jej podstawy na kamieniu siedział prześlicznie odrobiony, zupełnie jak żywy Sabała, góral, poeta i towarzysz wycieczek Chałubińskiego. W ręku trzymał gęśliki, zupełnie jak gdyby miał zagrać za chwilę i przy ich wtórze rozpocząć jedno ze swych niezrównanych opowiadań z życia góralskiego. [...]

– Słyszałem już o tym pomniku. Ale ładniejszy jest, niż myślałem. Tylko że właściwie nie jest to pomnik Chałubińskiego, ale Sabały, bo on tu wygląda na główną osobę.

– To też górale podobno mówią, że to jest pomnik Sabały, któremu się przygląda Chałubiński<sup>31</sup>.

Znaczące jest przesunięcie punktu ciężkości w oglądzie pomnika z figury Chałubińskiego na postać Sabały, choć *de facto* jest to pomnik Chałubińskiego. Określona została w ten sposób właściwa perspektywa doświadczania muzeum jako enklawy tatrzańskiego świata, a nie mauzoleum pamiątek po inteligenckim środowisku, które gromadziło się w Zakopanem. Muzealny filtr służył przeżywaniu górskiego fenomenu, a nie zasług społeczników, którzy oddali swoją pracę dla jego ratowania. W utworze, który ewidentnie pełni funkcję zbeletryzowanego przewodnika po Tatrach dla młodzieży, muzealny wątek otwiera możliwość przeżycia unikatowości jego natury. Dyakowski dokonuje więc na początku oglądu mapy Tatr, pozwalającej zorientować się w ich geograficznym położeniu i naturalnym ukształtowaniu. Następnie opisuje zgromadzone kolekcje etnograficzne, geologiczne oraz te związane z tatrzańską fauną i florą. Bardzo dobitnie podkreśla jednocześnie, że oglądanie wszystkich tych eksponatów jest nie tyle lekcją historii regionu, co przeżyciem wprowadzającym w doświadczenie tatrzańskiej pierwotności:

– Dawne czasy się przypominają na widok tych wszystkich rzeczy – rzekł Władek zamysłony.

– Oj, dawne, a co ważniejsza, bezpowrotnie minione – odparł kustosz – czasy, kiedy tu wszędzie szumiał dziki gęsty bór, kiedy osiedla ludzkie znajdowały się jedynie koło Gubałówki, a górna część dzisiejszego Zakopanego – ludne Kru-

<sup>31</sup> B. Dyakowski, *W góry, w góry...*, dz. cyt., s. 37.

pówki o charakterze miasteczkowym, piękna ulica Jagiellońska ze swoimi willami, najbliższe okolice Muzeum – wszystko to było lasem, w którym miał swoje gawry niedźwiedź, po drzewach czaiły się rysie, polowały bezkarnie wilczyce, zachodzące czasami i do wsi. I ludzie, którzy zjawiali się w tych lasach i wyżej na halach, to nie byli jak dziś spokojni pasterze, przewodnicy, drwale lub furmani, ale na pół dzicy juhasi albo groźni zbójnicy, o których bohaterskich czynach do dziś dnia krąży mnóstwo opowieści na Podhalu [podkreśl. – D.K.]<sup>32</sup>.

Muzealna lekcja nie tyle służy zdobywaniu wiedzy o przeszłości Podhala, co projektuje jej doświadczenie, pozwala bohaterom poczuć tatrzańską prehistorię.

Najpierw chłopcy obejrzeni zbiór geologiczno-mineralogiczny, ułożony bardzo pięknie przez geologa Mieczysława Limanowskiego w taki sposób, że przedstawiał jasno i obrazowo całą historię Tatr, poczynając od tych dawno minionych czasów, kiedy tutaj wznosiły się pierwotne Tatry, czyli tak zwane Pratary, a u stóp ich odbijały się fale dawnego morza, które pokrywało sobą wówczas cały prawie obszar Polski. [...]

- To nas prowadzi w jeszcze dawniejsze czasy – zauważył Władek<sup>33</sup>.

Dążenie do ukazania muzeum jako miejsca, w którym doświadcza się historii Pratatr, sprofilowało również refleksje Dyakowskiego o ludziach, którzy byli szczególnie zasłużeni w tworzeniu tejże placówki. Wymienia więc na pierwszym miejscu Chałubińskiego jako kolekcjonera tatrzańskiej flory, a następnie Benedykta Dybowskiego jako ofiarującego na potrzeby muzeum szkielet „ogromnego niedźwiedzia z Kamczatki”.<sup>34</sup> Nie omieszka napisać kilku ciepłych słów o Józefie Wolgnerze, twórcy map oraz Mieczysławie Limanowskim, prowadzącym badania mineralogiczne w Tatrach<sup>35</sup>. Przywołuje postać Zygmunta Gnatowskiego, wcześniejszego prezesa zarządu Muzeum i kolekcjonera przedmiotów z zakresu góralskiej kultury materialnej. Znaczące jest natomiast to, że wśród wymienionych w powieści za-

<sup>32</sup> Tamże, s. 42.

<sup>33</sup> Tamże, s. 43.

<sup>34</sup> Tamże, s. 44.

<sup>35</sup> O geologicznych fascynacjach Limanowskiego zob. Z. J. Wójcik, *Mieczysław Limanowski o Bronisławie i Józefie Piłsudskich w Zakopanem*, „Wierchy” 1996, s. 152 – 153. M. Rokosz, *Towarzystwo Muzeum tatrzańskiego im. Dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem. Narodziny – ludzie – dokonania*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2010, nr 3 – 4, s. 117. [http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kwartalnik\\_Historii\\_Nauki\\_i\\_Techniki/Kwartalnik\\_Historii\\_Nauki\\_i\\_Techniki-r2010-t55-n3\\_4/Kwartalnik\\_Historii\\_Nauki\\_i\\_Techniki-r2010-t55-n3\\_4-s111-127/Kwartalnik\\_Historii\\_Nauki\\_i\\_Techniki-r2010-t55-n3\\_4-s111-127.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki-r2010-t55-n3_4/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki-r2010-t55-n3_4-s111-127/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki-r2010-t55-n3_4-s111-127.pdf) (dostęp 02.08.2017). Na temat obecności B. Piłsudskiego w Zakopanem, jego kontaktów ze środowiskiem Muzeum Tatrzańskie zob. Z. J. Wójcik, dz. cyt., s. 152 – 154.

brakło Bronisława Piłsudskiego, znanego etnografa, który również odegrał istotną rolę w funkcjonowaniu muzeum. Można oczywiście powiedzieć, że Dyakowski nie wymienia nazwiska Piłsudskiego, ponieważ związki brata przyszłego Marszałka Polski z samym muzeum formalizują się nieco później, mimo że przebywał on w Zakopanem już od 1906 roku. Nawet jego naukowe kontakty z Limanowskim, datujące się od 1907 r., zawiązywały się – jak udowadnia to Zbigniew Wójcik – w mieszkaniu Piłsudskich na dolnych Chramcówkach, a nie w pomieszczeniach muzeum<sup>36</sup>. Dopiero w grudniu 1911 r. Piłsudski powołuje Sekcję Ludoznawczą Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego (zostając jej pierwszym przewodniczącym<sup>37</sup>), która „miała być ośrodkiem studiów etnograficznych i historycznych nad krainą górskich szczepów”<sup>38</sup> i jako taka też miała stanowić uzupełnienie działalności muzeum<sup>39</sup>. W 1912 r. Sekcja stała się członkiem założycielem Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego im. Dra Tytusa Chałubińskiego, a sam Piłsudski został jednocześnie członkiem Zarządu Muzeum<sup>40</sup>. W tym samym roku podejmuje się on także zakupu eksponatów etnograficznych do muzeum<sup>41</sup>.

Brak wzmianki o Piłsudskim we wspomnianej powieści Dyakowskiego uzasadnia zapewne – jak to zostało wcześniej powiedziane – chronologia: działalność etnografa na gruncie muzeum tatrzańskiego ujawnia się praktycznie w momencie pierwszego wydania powieści *W góry, w góry, miły bracie*. Ale trudno odrzucić pokusę zinterpretowania tego braku jako współgrającego z myśleniem Dyakowskiego, który tatrzańskie muzeum postrzegał przede wszystkim jako przestrzeń reprezentacji pierwotności tatrzańskiej natury i jej praw, a nie miejsce intelektualnej refleksji nad nim. Piłsudski natomiast, tworząc całkiem nową kolekcję w zbiorach muzeum, przede wszystkim w nowy sposób projektował jego działalność – jako ukierunkowaną na stworzenie podstaw do etnograficznych badań naukowych<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Z. J. Wójcik, dz. cyt., s., s. 154.

<sup>37</sup> <http://panda.bg.univ.gda.pl/ICRAP/pl/cv.html> (dostęp 03.08.2017).

<sup>38</sup> J. Zborowski, *Kronika etnograficzna z Podhala*, „Lud” 1922, nr 21, s. 77 – cyt. za H. Błaszczyk-Żurowska, *Działalność kolekcjonerska Bronisława Piłsudskiego w Zakopanem*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 4 – 5, s. 137.

<sup>39</sup> H. Błaszczyk-Żurowska, dz. cyt., s. 137.

<sup>40</sup> Tamże, s. 139.

<sup>41</sup> Tamże, s. 138.

<sup>42</sup> „Kolekcja etnograficzna pozyskana przez Piłsudskiego droga kupna bądź darowizny odbiegała swym charakterem od dotychczas posiadanej przez Muzeum Tatrzańskie. Starał się on zbierać przedmioty codziennego użytku, jak np. sieć rybacka (sak), łapki na szczury, dyszle do wolnego zaprzęgu, formy do wyrobu świec łożowych, narzędzia do obróbki drewna (fugi, heble itp.), snowadła i inne sprzęty tkackie, noże do ścinania *cetyny* i krojenia stoniny. [...] Można powiedzieć, że B. Piłsudski rozpoczął nowy okres w historii działu etnograficznego zakopiańskiego muzeum. Uświadamiał miłośnikom góralszczyzny, że do badania jej należy podchodzić w sposób usystematyzowany, a kolekcja etnograficzna powinna reprezentować możliwie najszerszy obraz tradycyjnej kultury ludowej” (tamże, s. 139).



Z tego też względu krytycznie odnosił się do dotychczasowych praktyk stosowanych w tatrzańskiej placówce.<sup>43</sup> W 1915 r. wydał pracę zatytułowaną *Muzeum Tatrzańskie imienia Dra T. Chałubińskiego w Zakopanem. Zadania i sposoby prowadzenia działu ludoznawczego*<sup>44</sup>, w której wskazywał na potrzebę zrewidowania sposobu eksponowania i opracowywania zbiorów w muzeum zakopiańskim, powołując się na muzealną praktykę w ówczesnych centrach światowej cywilizacji. Pisząc: „zwiedziłem po kilka muzeów w rozmaitych krajach – Japonii, Ameryce, Anglii, Francji, Niemczech, Austrii, [...] starałem się poznać muzea w Pradze, Szwajcarii i Belgii”<sup>45</sup>, postulował jednocześnie:

Uznaję doniosłe znaczenie każdej dziedziny wiedzy w rozwoju umysłowym społeczeństwa i tułając się po świecie przekonałem się, jak wielki wpływ ma praca ściśle naukowa nielicznych stosunkowo jednostek na stanowisko całego narodu w rządzie innych, na jego moralną potęgę we wszechświecie. Nie chcę też zmniejszyć usiłowań, skierowanych do powiększenia działu przyrodniczego, chciałbym jednak, by każde Walne zgromadzenie, zarząd, każdy z członków, nawet zapalony przyrodznawca, uznali jedno, że w tym nowym bliskim okresie życia naszej inwestycji, pierwsze miejsce powinno zająć zaniedbane dotąd ludoznawstwo. I nie tylko dlatego, że dotychczas jeno w dziale przyrodniczym pracowało sporo ludzi fachowych systematycznie i według planu, że tam włożono też nie mało środków i że ten tylko dział do dziś dnia może przedstawiać pewną wartość naukową, gdy nic z tego powiedzieć nie można o dziale ludoznawczym, upośledzonym nawet co do stanowiącej konieczny dodatek do muzeum biblioteki. I w dziale etnograficznym musi muzeum wyjść ze stadium, niezgodnego z zasadą instytucji naukowej i pouczającej, kolekcjonowania wypadkowo zakupionych lub przygodnie ofiarowanych okazów i pozostawiania ich bez należytego opracowania<sup>46</sup>.

Piłsudski chciał, by muzeum stało się „podstawą dla rozpoczętej już patriotycznej pracy”<sup>47</sup> poprzez „ocalenie zabytków starej a ginącej [...] kultury”<sup>48</sup>, a przede wszystkim przez „prowadzenie systematycznych badań krajoznawczych i etnograficznych, nie tylko na dzisiejszym tzw. Podhalu, lecz i na Spiszu i Ora-

<sup>43</sup> Tamże, s. 139.

<sup>44</sup> Piłsudski Bronisław, *Muzeum Tatrzańskie imienia Dra T. Chałubińskiego w Zakopanem. Zadania i sposoby prowadzenia działu ludoznawczego*, Kraków 1915.

<sup>45</sup> Tamże, s. 148.

<sup>46</sup> Tamże, s. 148 – 149.

<sup>47</sup> Tamże, s. 150.

<sup>48</sup> Tamże.

wie<sup>49</sup>. Można więc powiedzieć, że nie odczytał – albo nie chciał odczytać – sensu takiej formuły muzeum, w jakiej ono dotychczas funkcjonowało. Spędzając wiele lat na zesłaniu, hołdując tam ideom nauki, zwiedzając ośrodki muzealne na całym świecie, nie potrafił zrozumieć specyfiki myślenia intelektualistów i społeczników skupiających się w Zakopanem, którzy Tatry postrzegali z perspektywy mitologicznej, a tatrzańskie muzeum chcieli uczynić przestrzenią przeżywania teje mitologii. Dyakowski, rezygnując z wymienienia w swej powieści nazwiska Piłsudskiego, bardzo wyraźnie też wzmocnił swoją wizję tatrzańskiego muzeum jako instytucji pozwalającej na przeżywanie pierwotności Tatr.

Obraz tatrzańskiego muzeum w utworach Dyakowskiego ukształtowany został na bazie modernistycznej świadomości – tej świadomości, która w gromadzących się w Zakopanem polskich inteligentach, artystach i społecznikach tworzyła się w zachwycie nad pierwotnością Tatr i w rytmie fascynacji nieskażoną w cywilizacyjnym toku naturą. W ten sposób dał on wyraz temu sposobowi myślenia, który towarzyszył inicjatorom powołania tatrzańskiego muzeum<sup>50</sup>. Ich ideą było bowiem stworzenie placówki, w której będzie można ocalić to, co w Tatrach zachowało się jako pierwotne i nieskażone cywilizacją. Idea muzeum powstała w 1888 r. w gronie przyjaciół Tytusa Chałubińskiego, który jako pierwszy odkrył i spopularyzował walory uzdrowiskowe Zakopanego i który też – co podkreślano na łamach „Kroniki Powszechnej” – jako „miłośnik Tatr najszerszy i ofiarny, odczuwał żywo potrzebę ochrony ginących bez śladu pamiątek”<sup>51</sup>, a jednocześnie też – jak wspominał go Teofil Szczerba – „wiedział [...] dobrze, że dni »home-ryckiego żywota« gór są policzone, że pierwotność ich i malowniczość naturalna rokrocznie zatracą swoje cechy, a to w miarę wdzierania się »cywilizacji« w ich wnętrza, otulone dotąd dziewiczym snem wieków”<sup>52</sup>. W podobnym też tonie wyrażał się o idei muzeum w Zakopanem Kazimierz Przerwa-Tetmajer, kiedy 15 sierpnia 1913 r. wydał odezwę wzywającą do ofiarności społecznej, która umożliwiłaby budowę nowego gmachu dla placówki<sup>53</sup>. Apelując w imieniu Zarządu

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Mieczysław Rokosz, podnosząc wagę zakopiańskiego muzeum, nazywając je polskim „muzeum narodowym”, twierdzi, że nie doczekało się ono jeszcze monografii, na którą zasługuje (M. Rokosz, dz. cyt., s. 111 – 112. Na temat historii muzeum zob. np.: A. Ślósarski, *Muzeum Tatrzańskie imienia Dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem*, Kraków 1911; I. Stupnicka, W. A. Wójcik, *Towarzystwo Muzeum Tatrzańskiego im. Dra Tytusa Chałubińskiego*, w: *Słownik Polskich Towarzystw Naukowych*, t. II, cz. 1, Wrocław 1990, s. 265 – 268; W. H. Paryski, Z. Radwańska-Paryska, *Towarzystwo Muzeum Tatrzańskiego*, w: tychże, *Wielka Encyklopedia Tatrzańska*, Poronin 1995, s. 1282.

<sup>51</sup> T. Szczerba, *Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem*, „Kronika Powszechna” 1913, nr 39, s. 637. Zob. też: M. Rokosz, dz. cyt., s. 112.

<sup>52</sup> T. Szczerba, dz. cyt., s. 637.

<sup>53</sup> Mimo tych wezwań i wbrew oczekiwaniu, że – jak pisał cytowany Szczerba – „pożyczki Towarzystwa Zaliczkowego i osób prywatnych, głównie Władysława hr. Zamojskiego, oraz poręka Sejmu” (tamże,

Muzeum, w którego pracach brały udział najznamienitsze postacie ówczesnego życia politycznego i kulturalnego, a wśród nich między innymi taternik i historyk literatury Jan Gwalbert Pawlikowski, wirtuoz Ignacy Paderewski, pisarze: Jan Kasprzowicz, Henryk Sienkiewicz, Stefan Żeromski, Jerzy Żuławski, przekonywał:

Gdy Tatry są dla naszego życia ogólnego, jak się to coraz częściej słyszy, narodowym dobrem, gdy stają się jego skarbem i świętem, szkołą młodości, szkołą hartu, męstwa i siły, gdy Muzeum Tatrzańskie kluczem być winno dla myśli, która w Tatrach zamki obłoczne ma otwierać, sądzimy, że odwołanie się do powszechnej ofiarności w sprawie murowanego domu dla Muzeum powinno znaleźć odzew w całym polskim społeczeństwie<sup>54</sup>.

Potrzebę rozbudowy muzeum argumentował jednocześnie – podobnie jak Szczerba – koniecznością ochrony rdzenia narodowej kultury, która w zwyczajach ludu podhalańskiego zdołała oprzeć się wyniszczającej sile cywilizacji. Dając

---

s. 639) pozwolą na sfinansowanie tak potrzebnego przedsięwzięcia, budowa nowego gmachu przeciągała się o kolejne lata. W sierpniu 1918 r. Zarząd Muzeum ponowił apel Tetmajera. Pisano: „wojna wyrządziła – jak tylu innym – niepowetowaną szkodę i tej nowo powstającej placówce kultury polskiej. Po prowizorycznym nakryciu budowli trzeba było w roku 1914 zaniechać jej wykończenia – na lat cztery. Teraz obecny Zarząd Muzeum (przy pomocy Centrali dla odbudowy Galicji) przystępuje do ponownego podjęcia robót przerwanych, ażeby nie dopuścić do rozpadnięcia się murów już dźwigniętych – a jak to widać z odbitki – stojących bez dachu. Natychmiastowy ratunek tego dzieła jest nieodzownie konieczny! Zwracamy się do całego społeczeństwa polskiego z najgorętszym wezwaniem, ażeby zechciało przyjść nam z ofiarną pomocą w usiłowaniu doprowadzenia budowy do końca, przeniesienia do nowego gmachu cennych zbiorów etnograficznych i przyrodniczych z dotychczasowego ich schronienia, oraz dołączenia do tej fundamentalnej podstawy ofiarowanych już a rozproszonych zbiorów prywatnych” ([b.t.], w: *Muzea polskie i słowackie. Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem, różne 1888 – 1939 [2], Dokumentacja archiwum tematycznego Zofii i Witolda Paryskich („Teki Paryskich”) ze zbiorów Ośrodka Dokumentacji Tatrzańskiej Tatrzańskiego Parku Narodowego*. <http://mbc.malopolska.pl/dlibra/publication?id=88160&tab=3> (dostęp 30. 07.2017), s. [2]). Z podobną prośbą zwracano się także w 1921, by ostatecznie wykończyć gmach muzeum – Zob. [b.t.], w: *Muzea polskie i słowackie. Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem, różne 1888 – 1939 [2], Dokumentacja archiwum tematycznego Zofii i Witolda Paryskich ...*, dz. cyt., s. [8]. Spowalniała ją również tocząca się wojna, która sprawiła, że inwestycja ta została ostatecznie sfinalizowana w 1922 r. Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem wkroczyło wówczas w nowy etap swojej historii – toczącej się równoległe do historii Polski odrodzonej po ponad stu latach zaborów politycznych. Już zresztą w 1913 r., kiedy planowano szybką budowę nowego gmachu dla muzeum, Bronisław Piłsudski pisał: „Muzeum im. Dra Chałubińskiego w Zakopanem wstępuje w nowy okres swego rozwoju. Z ukończeniem zaprojektowanego budynku nastąpi troska inna, nie mniej ważna, staranie o należyte urządzenie Muzeum, o danie mu podstawy do najlepszego wypełnienia swego zadania” (B. Piłsudski, dz. cyt., s. 147). Zob. M. Rokosz, dz. cyt., s. 111. Miało nową siedzibę oraz nowego kierownika – Juliusza Zborowskiego, który skutecznie zabezpieczał potrzeby wciąż rozwijającego się muzeum przez najbliższe dziesięciolecie. Muzeum przestało być już tylko inteligenckim projektem funkcjonującym dzięki społecznej ofiarności, a wchodziło w zinstytucjonalizowany etap swojego rozwoju (Zob. tamże, s. 111).

<sup>54</sup> *Odezwa Kazimierza Tetmajera wydana przed rozpoczęciem budowy nowego gmachu Muzeum Tatrzańskiego im. Dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem, dnia 15 sierpnia 1913 roku*, w: *Muzea polskie i słowackie. Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem, różne 1888 – 1939 [2], ...*, dz. cyt., s. [2].

wyraz młodopolskiej fascynacji pierwotnością, pisał: „zmiana stosunków życia poczęła spustoszenia robić w długie wieki śpiących jednakowym dziewiczym snem obyczajach i zwyczajach ludności, która naokoło Tatr była jakby wyspą odgradzoną od zabijającej chłopską tradycję cywilizacji”<sup>55</sup>. Wzmagając siłę swojej argumentacji podkreślał, że inicjatywa ta „pozostawiona jest na łasce opatrności”<sup>56</sup>, odwołując się przy tym do przykładu innych muzeów, które otoczone zostały „opieką i staraniem społecznym”<sup>57</sup>, wśród których wymieniał „Muzeum na Spizu w Popradzie i Słowackie w Marcynie Turczańskim”<sup>58</sup>.

Muzealny wątek stał się w twórczości Dyakowskiego niewątpliwie nośnikiem przeżyć będących udziałem środowiska, które – wraz z Chałubińskim, zwanym „królem tatrzańskim”<sup>59</sup> – na Podhalu właśnie znalazło oazę kultury nieskażonej cywilizacyjnym wyjałowieniem. Choć był przede wszystkim popularyzatorem przyrodniczej wiedzy, to swoją literacką kreacją nie odciął się od tatrzańskich utopii obecnych w kulturze przełomu XIX i XX wieku. Nie odciął się też od muzealnej wyobraźni innych pisarzy epoki, którzy tworzyli fantasmagoryczne wizje muzeów jako „innych światów”, muzeów-enklaw wyjętych z porządku rzeczywistości. Niewiele bowiem różni się obraz muzeum jako miejsca, w którym zatrzymał się czas prehistorii Tatr, od projektu muzeum, które pojawia się w powieści Andrzeja Struga *Pieniądz* i w którym dwóch szalonych amerykańskich milionerów chce zgromadzić szczyty odłupane i zniesione ze wszystkich najwyższych gór świata<sup>60</sup>. I w jednym i w drugim przypadku otwarcie muzealnych drzwi pozwala na przekroczenie granicy iluzji, która – w przypadku Dyakowskiego: nauczyciela biologii i fizyki – może oczywiście niepokoić. Niech jednak uspokojeniem będzie świadomość, że mariaż nauki, fantazji, mistyki oraz uwielbienia dla mitu tworzył specyfikę epoki przełomu XIX i XX wieku – epoki niepokoju i poszukiwań światopoglądowych.

<sup>55</sup> Tamże, s. [1].

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże. Na przykład słowackich muzeów powoływał się też Piłsudski: chwalać bardzo inicjatywę sąsiadów z południa w tworzeniu instytucji muzealnych, akcentował fakt, że „Słowacy wyprzedzili nas znacznie w dążeniu do odsłonięcia życia wieków ubiegłych i przeżytków ludów wokoło Tatr i Karpat zamieszkałych” (B. Piłsudski, dz. cyt., s. 150).

<sup>59</sup> B. Dyakowski, *Tatry: opis przyrodniczo-geograficzny*, Warszawa 1923, s. 21.

<sup>60</sup> Piszę o tym wątku obszerniej: D. Kielak, *Muzeum w literaturze – obszary znaczeń*, dz. cyt., s. 25.

## Bibliografia

1. Błaszczyk-Żurowska H., *Działalność kolekcjonerska Bronisława Piłsudskiego w Zakopanem*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 4-5, s. 137 – 145.
2. Dyakowski B., *O świstaku, który już za życia mieszkał w muzeum*, Warszawa 1908.
3. Dyakowski B., Świstak, „Wszechświat” 1906, nr 8, s. 113 – 117; nr 9, s. 137 – 141; nr 10, s. 151 – 155.
4. Dyakowski B., *Tatry: opis przyrodniczo-geograficzny*, Warszawa 1923.
5. Dyakowski B., *W góry, w góry miły bracie! Opowiadanie na tle wakacji uczniowskich w Tatrach z sześcioma kartonami i licznymi rycinami w tektwie*, Warszawa [1912].
6. Hoesick F., *Tatry i Zakopane*, Poznań-Warszawa-Kraków 1919 – 1931.
7. <http://krakow.lop.org.pl/p/jak-to-drzewiej-bywao-krotka-historia.html> (dostęp 06.08. 2017).
8. <http://panda.bg.univ.gda.pl/ICRAP/pl/cv.html> (dostęp 03.08.2017).
9. Jabłońska T., *Glossopteris, Turów Róg i Bungo – Tatry w twórczości Mieczysława Limanowskiego, Tadeusza Micińskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*, w: *Góry – Literatura – Kultura*, [https://www.google.pl/url?sa=t&rcct=j&q=&e-src=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwikw8-HzLjVAhWRJVAKHf\\_eDhkQFggpMAA&url=http%3A%2F%2Fglk.sjol.eu%2Fdownload.php%3Fid%3D47ea30dc4b1d2d2ae12811fc8694a4212d6a1092&usg=AFQjCNFeB3v\\_FFbOq0s1fteiUYznFI7YLQ](https://www.google.pl/url?sa=t&rcct=j&q=&e-src=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwikw8-HzLjVAhWRJVAKHf_eDhkQFggpMAA&url=http%3A%2F%2Fglk.sjol.eu%2Fdownload.php%3Fid%3D47ea30dc4b1d2d2ae12811fc8694a4212d6a1092&usg=AFQjCNFeB3v_FFbOq0s1fteiUYznFI7YLQ) (dostęp 02.08.2017).
10. Kielak D., *Muzeum w literaturze – obszary znaczeń*, w: *Muzeum w literaturze polskiego modernizmu. Antologia*, wybór, wstęp i opracowanie D. Kielak, przypisy D. Kielak, M. Wrześniak, Kraków 2016, s. 9 – 50.
11. Kolbuszewski J., *Tatry w literaturze polskiej 1805-1939*, Kraków 1982.
12. Kossak W., *Wspomnienia*, Kraków 1913.
13. Kuleczka P., *Bohdan Dyakowski. Monografia literackiej twórczości popularyzatora wiedzy o przyrodzie*, Kraków 2000.
14. Majda J., *Młodopolskie Tatry literackie*, Kraków 1989.
15. *Muzea polskie i słowackie. Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem, różne 1888 – 1939 [2], Dokumentacja archiwum tematycznego Zofii i Witolda Paryskich („Teki Paryskich”) ze zbiorów Ośrodka Dokumentacji Tatrzańskiej Tatrzańskiego Parku Narodowego*. <http://mbc.malopolska.pl/dlibra/publication?id=88160&tab=3> (dostęp 30. 07.2017).
16. Paryscy Z. i W., *Dyakowski Bohdan* [hasło], w: tychże, *Wielka encyklopedia tatrzańska internetowa*, [http://z-ne.pl/t,haslo,1027,dyakowski\\_bohdan.html](http://z-ne.pl/t,haslo,1027,dyakowski_bohdan.html) (dostęp 02.08.2017).

17. Paryski W. H., Radwańska-Paryska Z., *Towarzystwo Muzeum Tatrzańskie*, w: *Wielka Encyklopedia Tatrzańska*, Poronin 1995, s. 1282.
18. Piłsudski B., *Muzeum Tatrzańskie imienia Dra T. Chałubińskiego w Zakopanem. Zadania i sposoby prowadzenia działu ludoznawczego*, Kraków 1915.
19. Reychman J., *Peleryna, ciupaga i znak tajemny*, posłowie J. Krzyżanowski, Kraków 1976.
20. Rokosz M., *Towarzystwo Muzeum tatrzańskiego im. Dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem. Narodziny – ludzie – dokonania*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2010, nr 3-4, s. 111 – 127. [http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kwartalnik\\_Historii\\_Nauki\\_i\\_Techniki/Kwartalnik\\_Historii\\_Nauki\\_i\\_Techniki-r2010-t55-n3\\_4/Kwartalnik\\_Historii\\_Nauki\\_i\\_Techniki-r2010-t55-n3\\_4-s111-127/Kwartalnik\\_Historii\\_Nauki\\_i\\_Techniki-r2010-t55-n3\\_4-s111-127.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki-r2010-t55-n3_4/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki-r2010-t55-n3_4-s111-127/Kwartalnik_Historii_Nauki_i_Techniki-r2010-t55-n3_4-s111-127.pdf) (dostęp 02.08.2017).
21. Szczerba T., *Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem*, „Kronika Powszechna” 1913, nr 39, s. 637.
22. Ślósarski A., *Muzeum Tatrzańskie imienia Dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem*,. Kraków 1911;
23. Wojtusiak R. J., *Dyakowski Bohdan* [hasło], *Polski słownik biograficzny*, t. VI, red. W. Konopczyński, Kraków 1948, s. 28 – 29.
24. Wójcik W. A., *Towarzystwo Muzeum Tatrzańskie im. Dra Tytusa Chałubińskiego*, w: *Słownik polskich towarzystw naukowych*, t. II, cz 1, Wrocław 1990, s. 265 – 268.
25. Wójcik Z. J., *Mieczysław Limanowski o Bronistawie i Józefie Piłsudskich w Zakopanem*, „Wierchy” 1996, s. 152 – 154.
26. Zborowski J., *Kronika etnograficzna z Podhala*, „Lud” 1922, nr 21.





# Chrystus naszą nadzieją

Zbigniew Kubacki SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum

W rozdziale 6. Ewangelii św. Jana opisana jest rozmowa Jezusa ze św. Piotrem. Po cudownym rozmnożeniu pięciu chlebów i dwóch ryb oraz nakarmieniu nimi pięciu tysięcy osób, Jezus przepłynął łodzią przez jezioro do miasta Kafarnaum. Ludzie zbiegli się do Niego, myśląc, że znów uczyni jakiś cud. On, natomiast, mówił do nich o chlebie życia. „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało na życie świata” (J 6,51). Wówczas wielu spośród Jego uczniów mówiło: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” (J 6,60). I zaczęli odchodzić od Jezusa. Wtedy Mistrz zwrócił się do Piotra i pozostałych apostołów z pytaniem: „Czy i wy chcecie odejść?” Piotr odpowiedział szczerym wyznaniem wiary: „Panie do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Bożym?” (J 6,68-69). Było to wyznanie pełne wiary i nadziei, że Jezus jest Świętym Boga, że ma słowa życia wiecznego. Taka też jest nadzieja wszystkich wierzących w Niego. Taka jest nadzieja Kościoła: Jezus ma w sobie słowa życia, życia wiecznego.

Nadzieja związana jest zawsze z wiarą. Mówimy np., że „pokładamy nadzieję” w tym czy innym polityku, bo wierzymy, że zrobi coś dobrego dla naszego kraju. Takim przykładem może być też małżeństwo. Dwoje ludzi zakochuje się i wiąże sakramentem małżeństwa, bo *mają nadzieję*, że będąc razem, idąc razem przez życie, oboje będą szczęśliwi. Nadzieja dotyczy teraźniejszości i przyszłości, której do końca nie znamy. Nadzieja złączona jest ze szczęściem, którego pragniemy i oczekujemy. Podobnie jest z naszą wiarą w Chrystusa. Powiedzieć, że „Chrystus jest naszą nadzieją”, to wyrazić nasze przekonanie, że wiążąc się z Nim przez wiarę, angażując się w relację do Niego, będziemy ludźmi szczęśliwymi; przeżyjemy nasze życie dobrze i ponadto osiągniemy nagrodę życia wiecznego. Nasza nadzieja bowiem, jaką wiążemy z Chrystusem, odnosi się zarówno do życia tu i teraz na ziemi, jak i do życia wiecznego w niebie.

Zmartwychwstanie Chrystusa znajduje się centrum wiary chrześcijańskiej. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł pisze: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15,14). Można by było również powiedzieć: próżna jest także wasza nadzieja.

Zmartwychwstały Chrystus jest w centrum naszej wiary i naszej nadziei. Nadziei na co? Na dobre i szczęśliwe życie. Bo On, Chrystus, jest Życiem (por. J 11,25). Być uczniem Chrystusa i kroczyć za Nim, to iść drogą życia.

Benedykt XVI w encyklice o nadziei chrześcijańskiej *Spe salvi*, zwraca uwagę, że sarkofagi z początków chrześcijaństwa pokazują postać Chrystusa w dwóch obrazach: filozofa i pasterza<sup>1</sup>. W starożytności jeden i drugi – filozof i pasterz – byli przewodnikami po drogach życia. Kimś takim jest dla chrześcijan właśnie Chrystus: przewodnikiem po drodze życia. Filozof w starożytności był mistrzem, który uczył podstawowej sztuki: sztuki bycia prawym człowiekiem, sztuki życia i umierania. W starożytności poszukiwano prawdziwego filozofa, który wskazałby drogę życia. Pod koniec trzeciego wieku spotykamy w Rzymie, na sarkofagu pewnego dziecka, w scenie wskrzeszenia Łazarza, „postać Chrystusa jako prawdziwego filozofa, który w jednej ręce trzyma Ewangelię, a w drugiej kij wędrowca, typowy dla filozofa. Za pomocą tej laski Chrystus zwycięża śmierć. Ewangelia niesie w sobie prawdę, jakiej wędrowni filozofowie daremnie szukali. W tym obrazie (...) jawi się to, co zarówno ludzie wykształceni, jak i prości odnajdywali w Chrystusie: On mówi nam, kim rzeczywiście jest człowiek i co powinien czynić, aby naprawdę być człowiekiem”<sup>2</sup> (*Spe Salvi* 6). Chrystus wskazuje nam drogę, a tą drogą jest ON sam: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi od Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6). Oto Chrystus filozof, a jego nauka, czyli Ewangelia, to prawdziwa filozofia życia.

Chrystus przedstawiany jest także jako pasterz. Przypomnijmy sobie słowa Jezusa zapisane w Ewangelii św. Jana: „Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje, a moje Mnie znają, podobnie jak Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca. Życie moje oddaję za owce” (J 10,15). Już w Starym Testamencie Bóg porównywany był do pasterza. Dlatego pobożny psalmista mógł wołać: „Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. (...) Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną” (Ps 23,1.4.) „Prawdziwym pasterzem – pisze papież Benedykt XVI w encyklice o nadziei chrześcijańskiej – jest Ten, który zna także drogę, która wiedzie przez dolinę śmierci”. Chrystus przeszedł tę drogę. „Zszedł do królestwa śmierci, (...) powrócił stamtąd, aby teraz towarzyszyć nam i by dać nam pewność, że razem z Nim można tę drogę odnaleźć” – drogę życia. Papież Benedykt dodaje jeszcze: „Świadomość, że istnieje Ten, kto również w śmierci mi towarzyszy i którego »kij i laska dodają mi pociechy«, tak że »zła się nie ulękę« (Ps 23,4), stała się nową »nadzieją« wschodzącą w życiu wierzących”<sup>3</sup>. Chrystus jest naszą nadzieją, bo

<sup>1</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*. O nadziei chrześcijańskiej, Wydawnictwo M, Kraków, 2007, nr. 6.

<sup>2</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr. 6.

<sup>3</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr. 6.

przeszedł drogę, która wiedzie przez dolinę śmierci. I okazał się zwycięski. Medytując nad tym wydarzeniem Chrystusa, św. Paweł w zachwycie woła: „Gdzie jest o śmierci twe zwycięstwo?” (1 Kor 15,55). Chrystus zwyciężył śmierć! Taka jest Dobra Nowina chrześcijaństwa. Taka też jest nasza nadzieja: że w Jego zmartwychwstaniu jest nasze zmartwychwstanie i życie wieczne.

Tę myśl chciałbym rozwinąć w dwóch punktach. Najpierw odwołam się do nauczania Kościoła, który w walce z błędnymi doktrynami, bronił i nadal broni prawdziwej wiary w Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Następnie odniosę się do Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli, który ukazuje nam Chrystusa, jako naszą nadzieję na życie i zbawienie.

## Chrystus naszą nadzieją w nauczaniu Kościoła

Jeśli studiujemy pisma Nowego Testamentu, szukając w nich odpowiedzi na pytanie: Jakie było pierwotne nauczanie Kościoła o Jezusie? – to odpowiedź na nie jest następująca: pierwotne nauczanie o Jezusie mówiło, że jest On Zbawicielem wszystkich. Taka, w największym skrócie, była wiara chrześcijan epoki Nowego Testamentu. Jezus Chrystus postrzegany był przez nich jako jedyny i powszechny Zbawiciel wszechświata.

Amerykański teolog, Donald L. Gelpi, pisze: „Chrystologiczna nadzieja jest zakorzeniona w fakcie, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił swoje pragnienie zbawienia wszystkich ludzi przez paschalne misterium”<sup>4</sup>. Podobnie o intencji wiary zawartej w chrystologii Prologu do czwartej Ewangelii czytamy w książce niemieckiego teologa, Karla-Josefa Kuschela: „Chrystologiczne stwierdzenia odnośnie do preegzystencji mają przede wszystkim na celu zapewnienie jedyności człowieka Jezusa jako absolutnego i definitywnego zbawiciela”<sup>5</sup>. Tego samego zdania jest flamandzki teolog, Edward Schillebeeckx. W ten sposób wyraża on podstawową wiarę zawartą w tekstach Nowego Testamentu na temat zbawienia: „Ostateczne zbawienie pochodzi od Boga w Jezusie Chrystusie”<sup>6</sup> zgodnie z wiarą apostołską wyrażoną w Dz 4,12, której Paweł jest obrońcą i orędownikiem. Dalej Schillebeeckx pisze, co oznacza powszechność odkupienia Boga w Jezusie Chrystusie: po pierwsze, jest to stwierdzenie wiary oparte na interpretacji do-

<sup>4</sup> Donald L. Gelpi, *The Firstborn of Many*, vol. 1, *To Hope in Jesus Christ*, Marquette University Press, Milwaukee, 2001, 388.

<sup>5</sup> Karl-Josef Kuschel, *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin*, SCM Press LTD, London, 1992, 390.

<sup>6</sup> Edward Schillebeeckx, *Christ. The Experience of Jesus as Lord*, Corssroad, New York, 1999, 803.

świadczenia Jezusa; po drugie, odkupienie to jest powszechne, ponieważ Jezus wskazuje na Boga, który jest Bogiem wszystkich ludzi i wszystkich religii; po trzecie, jest ono powszechne, ponieważ w Jezusie zbawienie znajduje wyrażenie w pełnym sensie tego słowa jako doskonałe i powszechne, czyli dla każdego człowieka i dla wszystkich ludzi „w teraźniejszości, przeszłości i przyszłości, żywych i umarłych”<sup>7</sup>; po czwarte, jest to powszechne zbawienie, które winno być przekazane jako „dobra nowina” wszystkim przez przepowiadanie i praktykę życia.

Podobne są konkluzje amerykańskiego egzegety, Josepha Fitzmeyer’a. Na pytanie, co z punktu widzenia Nowego Testamentu można powiedzieć na temat Jezusa jako zbawiciela świata, Fitzmyer udziela odpowiedzi w kilku punktach. Pierwszy odnosi się do zbawienia kosmosu. Nowy Testament, a zwłaszcza św. Paweł widzi (J 17,5; Łk 11,50; Dz 17,24; 1 Kor 8,4; 2 Kor 5,9; Rz 8,19-23), że skutki wydarzenia Jezusa Chrystusa obejmują nie tylko wszystkich ludzi, ale również stworzenie materialne i fizyczne. Następny dotyczy powszechnego zbawienia ludzkości. Tu również amerykański egzegeta przytacza kilka cytatów z Nowego Testamentu – Rz 3,23-24; 1 Tm 2,4-5 czy J 4,42 – by stwierdzić: „Teologowie chrześcijańscy z łatwością i słusznie doszli do potwierdzenia roli Jezusa jako Odkupiciela świata, tzn. *universum* wszystkich ludzi. To jest przynajmniej istota większości danych Nowego Testamentu, które związane są z tym zagadnieniem”<sup>8</sup>. W kolejnym punkcie Fitzmyer stawia pytanie o to, co Nowy Testament mówi na temat zbawienia ludów z innych kultur oraz zbawienia Żydów. Tu jezuita amerykański wskazuje na rozdziały 9-11 z Listu do Rzymian, gdzie apostoł pisze, że „cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11,26). Fitzmyer przedstawia dwie różne interpretacje tego tekstu. Niektórzy egzegeci, reprezentujący tzw. opcję *teologiczną*, argumentują, że ponieważ w rozdziałach tych po raz ostatni Paweł wspomina Chrystusa w Rz 10,17, to chce powiedzieć, że Izrael będzie zbawiony przez Boga (Yahwe), a nie przez Chrystusa. Inni, reprezentanci tzw. opcji *chrystologicznej*, uważają, że apostoł nie miał na myśli dwóch różnych sposobów zbawienia, jednego dla Żydów i drugiego dla Greków, bowiem wszyscy znajdą zbawienie przez Chrystusa. W swoim zasadniczym dziele, jakim jest komentarz Listu do Rzymian, Fitzmyer jednoznacznie przychylił się ku interpretacji chrystologicznej, argumentując, że w liście tym nie ma podstaw interpretacji teologicznej. „Trudne jest bowiem wyobrażenie sobie, jak Paweł mógłby brać pod uwagę dwie różne drogi zbawienia, jedną przyniesioną dla Żydów przez Boga bez Chrystusa, i drugą przez Chrystusa dla pogan i wierzących Żydów. Klóciłoby się to z całą jego

<sup>7</sup> Edward Schillebeeckx, *Christ*, 804.

<sup>8</sup> Joseph A. Fitzmyer, *A christological Catechism. New Testament Answers*. New Revised and Expanded Edition, Paulist Press, New York-Mahwah, 1991, 111.

tezą o usprawiedliwieniu i zbawieniu przez łaskę dla wszystkich, którzy wierzą w Ewangelię Jezusa Chrystusa (1,16). Dla Pawła jedyną podstawą przynależności do nowego ludu Bożego jest wiara w Chrystusa Jezusa<sup>9</sup>.

Zdaniem wszystkich cytowanych tu egzegetów i teologów pierwszy, zasadniczy wniosek jest taki, że Jezus Chrystus postrzegany był przez chrześcijan epoki Nowego Testamentu jako jedyny i powszechny Zbawiciel świata. On nie tylko po to przyszedł, by objawić Boże zbawienie światu, ale by w Nim i przez Niego Bóg dokonał tego zbawienia, bo „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). W konsekwencji, uznano też, że Jezus nie jest tylko prawdziwym człowiekiem, ale jest także prawdziwym Bogiem. Wyznanie wiary w bóstwo Jezusa też jest już obecne na kartach Nowego Testamentu. Oto kilka przykładów: Rz 9, 5 : „... z nich również jest Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki”. J 1, 1 : „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”. J 1, 18 : „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył”. J 20, 28 : „Tomasz Mu odpowiedział: Pan mój i Bóg mój!”. 1 J 5, 20 : „Jesteśmy w prawdziwym Bogu, w Synu Jego, Jezusie Chrystusie. On zaś jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym”. Tyt 2, 13 : „oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa”. W tych sześciu tekstach greckie słowo *Theos* (Bóg) odnosi się bezpośrednio do Chrystusa. W ten sposób wyrażona została wiara chrześcijan epoki Nowego Testamentu, że Chrystus jest Bogiem i Zbawicielem wszystkich.

Przechodząc teraz do nauczania soborów na temat Jezusa Chrystusa Zbawiciela wszystkich, chciałbym przywołać jedynie pierwszy sobór ekumeniczny, Sobór Nicejski z 325 roku. Powodem jego zwołania była doktryna Ariusza, teologa pochodzącego z Aleksandrii. Ariusz głosił, że Jezus nie był prawdziwym Bogiem i nie był na równi z Bogiem Ojcem. Uważał bowiem, że Syn Boży, czyli Logos, nie był odwieczny. Według niego Syn Boży był stworzony. W swoim *Wyznaniu wiary* napisał, że Syn „jest doskonałym stworzeniem Boga”<sup>10</sup>. Innymi słowy, Ariusz przeczył temu, że Syn Boży, który w Jezusie stał się człowiekiem, był odwieczny. Oświadczał: „Nie zawsze Bóg był Ojcem. Nie zawsze też istniał Syn Boży. (...) zaczął istnieć dopiero, gdy został stworzony”<sup>11</sup>. Skoro Syn Boży, który w Jezusie stał się człowiekiem, nie był odwieczny, to znaczy że nie był prawdzi-

<sup>9</sup> Joseph A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, vol. 33, Doubleday, New York, 1993, 620.

<sup>10</sup> *Ariańskie wyznanie wiary* (IV, 2), w: Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, s. 122. Cyt. w: Eligiusz Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej. Dogmatyka*, t. 4, Biblioteka „WIEŻY”, Warszawa, 2007, 89.

<sup>11</sup> Atanazy, *Pierwsza mowa przeciw arianom*, 5. Cyt. w: Eligiusz Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, 90.

wym Bogiem. A to oznacza, że Jezus, jako wcielony Syn Boży, też nie był Bogiem prawdziwym. A skoro nie był Bogiem prawdziwym, to również nie mógł być Zbawicielem świata. Nie mógł być Zbawicielem wszystkich ludzi. Tak zatem, negując odwieczne istnienie Syna Bożego, Ariusz odrzucił prawdziwe bóstwo Jezusa i w konsekwencji zanegował, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich.

Na Soborze Nicejskim doktryna Ariusza została potępiona, jako niezgodna z wiarą katolicką. Z tego czasu pochodzi *Credo*, które wyznajemy w każdą niedzielę i święta podczas Mszy świętej. Mówimy: „[Wierzę] w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego, który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami. Bóg z Boga, światłość ze światłości. Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego. Zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu, a przez Niego wszystko się stało. On to dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba. I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy, i stał się człowiekiem. Ukrzyżowany również za nas, pod Poncjuszem Piłatem został umęczony i pogrzebany. I zmartwychwstał trzeciego dnia, jak oznajmia Pismo. I wstąpił do nieba; siedzi po prawicy Ojca. I powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych: a królestwu Jego nie będzie końca”. *Credo* wyraźnie stwierdza, że Jezus Chrystus jest *prawdziwym Bogiem*. A więc, jest On tak samo *odwieczny* jak Ojciec. Posiada tę samą istotę co Ojciec. Więc jest *współistotny* Ojcu. Ponadto *Credo* mówi, że Syn Boży stał się człowiekiem „*dla naszego zbawienia*”. Ponieważ Jezus Chrystus jest Bogiem prawdziwym, dlatego może nas zbawić, może być Zbawicielem świata. Św. Atanazy, który był na soborze i bronił prawdziwej wiary Kościoła, miał wołać: „*Ariusz kradnie mi mego Zbawiciela*”. Bo rzeczywiście, gdyby przyjąć koncepcję Ariusza, czyli uznać, że Chrystus nie jest prawdziwym Bogiem, to należałoby również stwierdzić, iż nie jest On prawdziwym Zbawicielem świata. Ale to kłóciło się z podstawowym doświadczeniem wiary chrześcijańskiej przekazanej przez Apostołów.

Od czasów herezji Ariusza prawda o Jezusie Chrystusie jako jedynym i powszechnym Zbawicielu świata nie była już przez chrześcijan kwestionowana. Na przestrzeni wieków dochodziło do podziałów wśród chrześcijan. W 1054 r. miała miejsce Wielka Schizma Wschodnia. Kościół podzielił się na Chrześcijaństwo Zachodnie ze stolicą w Rzymie i Chrześcijaństwo Wschodnie ze stolicą w Konstantynopolu. A 500 lat temu nastąpił podział chrześcijaństwa Zachodniego na katolicyzm i protestantyzm. Różnice teologiczne dotyczyły wielu ważnych kwestii. Ale żaden chrześcijański teolog nie podważał prawdy, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem oraz jedynym i powszechnym Zbawicielem świata. To zakwestionowanie zrodziło się dopiero w drugiej połowie XX wieku. Obecnie, niektórzy teologowie – także katolicy – uważają, że Jezus Chrystus nie jest jedynym i powszechnym Zbawicielem świata, ale jednym z wielu. Mówią, że tak jak dla



chrześcijan Boże zbawienie dociera przez Jezusa Chrystusa, tak dla wyznawców innych religii dociera ono innymi kanałami bez Chrystusa. W ten sposób negują prawdę wiary, że Jezus Chrystus jest jedynym i powszechnym Zbawicielem. Odrzucają tę prawdę, ponieważ wcześniej zanegowali prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa. Uważają, że wyznanie wiary, iż jest On Bogiem, nie powinno być rozumiane w sposób dosłowny, lecz jako metafora.

Głównym przedstawicielem takiego sposobu myślenia jest anglikański teolog, John Hick. Wzywa on teologię chrześcijańską do przeprowadzenia swoistej „rewolucji kopernikańskiej”. Rewolucja w teologii, jaką proponuje, to radykalna zmiana spojrzenia na inne religie oraz na ich relację do chrześcijaństwa – zmiana, która zasada się na nowej interpretacji tożsamości Jezusa Chrystusa i tajemnicy wcielenia. Jego zdaniem, zamiast upierać się przy niezrozumiałych dla rozumu teoriach pojmowania wcielenia w sposób dosłowny (metafizyczny), Hick proponuje rozumienie metaforyczne. Taki też jest tytuł najważniejszej jego książki chrystologicznej, *The Metaphor of God Incarnate (Metafora Boga Wcielonego)* (1993). Według Hicka, jeśli potraktujemy wcielenie metaforycznie, będziemy przynajmniej mogli przedstawić trzy tezy o tym, co zostało wcielone w osobie i życiu Jezusa. Każda z tez stanowi jakiś aspekt tego, że „Jezus był człowiekiem wyjątkowo otwartym na Bożą obecność”<sup>12</sup>. Owe trzy twierdzenia brzmią następująco: „(1) Tak dalece, jak Jezus czynił Bożą wolę, Bóg działał przez Niego na ziemi i w tym względzie był On «wcielony» w życiu Jezusa; (2) Tak dalece, jak Jezus czynił Bożą wolę, «wcielał» ideał ludzkiego życia, przeżytego w otwartości na Boga i odpowiedzi na Jego wezwanie; (3) Tak dalece, jak Jezus żył życiem miłości dającej samą siebie, czyli *agape*, «wcielał» miłość, która jest skończonym odbiciem nieskończonej Bożej miłości”<sup>13</sup>. W innym miejscu Hick pisze: „Jezus ucieleśnił lub wcielił ideał życia ludzkiego przeżytego w wiernej odpowiedzi Bogu, tak że Bóg był zdolny działać przez Niego, a On w konsekwencji ucieleśnił miłość, która jest ludzkim odbiciem Bożej miłości”<sup>14</sup>.

Te słowa jasno pokazują, że Hick przeczy dosłownemu rozumieniu wcielenia. W Jezusie widzi on człowieka żyjącego na szczególnie wysokim poziomie świadomości Boga i odpowiedzi na Bożą obecność. W tej perspektywie różnica między Jezusem a innymi ludźmi nie jest różnicą jakościową, ale co najwyżej różnicą ilościową, tzn. że Jezus otworzył się i odpowiedział na Boże działanie lepiej niż inni ludzie. Innymi słowy, Jezusa różni od innych ludzi to, że Duch Boży był w Nim obecny i działający w sposób doskonalszy niż w innych mężczyznach

<sup>12</sup> John Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993, 105.

<sup>13</sup> John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, 105.

<sup>14</sup> John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, ix.



i kobietach w tym czasie w Palestynie. Ale bynajmniej nie oznacza to, że Jezus był drugą Osobą Trójcy, Synem Bożym, współistotnym Ojcu<sup>15</sup>. Idąc za Stephenem T. Davisem<sup>16</sup>, stwierdzić można, że dla Johna Hicka Jezus był: (1) Człowiekiem, który w sposób wyjątkowy był świadomy Boga, otwarty na Boże działanie i zezwolił Bogu działać w Nim i przez Niego. (2) W konsekwencji Bóg był obecny w Jezusie i działał przez Niego tak jak w nikim innym w tamtych czasach. (3) W swoim życiu, całkowicie nakierowanym na służbę Bogu i innym ludziom, Jezus, w tamtym miejscu i czasie, „wcielił” na sposób ludzki nieskończoną Bożą miłość do nas, jak też „wcielił” ideał ludzkiej odpowiedzi na Boże wezwanie. Tak bardzo Bóg był obecny i działający w Nim, że dla ludzi, z którymi się spotykał, Jezus był Bogiem, choć w sobie, ontologicznie, nie był On Bogiem, lecz jedynie człowiekiem. (4) Postawa i nauczanie Jezusa są dla nas wezwaniem do podobnej otwartości na Boga i do dania podobnej odpowiedzi na Boże działanie w naszym życiu. (5) Postrzegając Jezusa w ten właśnie sposób, chrześcijanie mogą uznawać Go za ich Pana, ale nie mogą w sensie dosłownym (metafizycznym) uznawać Go za Boga i Zbawiciela<sup>17</sup>. (6) Uznanie, że w Jezusie Bóg był obecny i działający, pozostawia otwartą kwestię Bożej obecności i Bożego działania w innych postaciach, założycielach i prorokach innych religii. Uznanie, że w Nim Bóg, mocą swego Ducha, był obecny i działający w sposób pełny, absolutny i jedyny, wcale nie wyklucza stwierdzenia, iż Bóg był tak samo obecny i działający w innych postaciach religijnych. Hick pisze: „Nie można już dłużej apriorycznie utrzymywać dogmatu, że Jezus jest najwyższym punktem kontaktu między Bogiem a ludzkością. Obecnie jest to materia do oceny historycznej”<sup>18</sup>.

Taka jest, schematycznie ujmując, chrystologia Johna Hicka i jego rozumienie tożsamości i jedyności Jezusa Chrystusa. Uzasadnione jest zdziwienie amerykańskiego teologa, Stephena T. Davisa, który nie rozumie, dlaczego Hick utrzymuje jeszcze pojęcie wcielenia w rozumieniu Jezusa Chrystusa<sup>19</sup>. Davis zauważa, że najistotniejsze stwierdzenia dotyczące tożsamości Jezusa w chrystologii Hicka są pominięte. Neguje on bowiem dwie najbardziej zasadnicze prawdy tradycyjnej chrystologii, odnoszące się do Jezusa. Przeczy zarówno temu, że Jezus jest pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, jak i temu, że jest On jedynym i powszechnym

<sup>15</sup> John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, 108.

<sup>16</sup> Stephen T. Davis, *John Hick on Incarnation and Trinity*, w: Stephen T. Davis, Daniel Kendall, Gerald O'Collins (ed.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford University Press, Oxford, 1999, 251 – 272.

<sup>17</sup> Stephen T. Davis, *John Hick on Incarnation and Trinity*, 266.

<sup>18</sup> John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, 110.

<sup>19</sup> Stephen T. Davis, *John Hick on Incarnation and Trinity*, 267.

Zbawicielem. Dlatego Davis – którego opinię w pełni podzielam – oświadcza, że „Jezus Hicka jawi się bardziej jako guru niż jako Zbawiciel”<sup>20</sup>.

Katolicką odpowiedzią na poglądy Johna Hicka i jemu podobnych była opublikowana w 2000 r. przez Kongregację Nauki Wiary Deklaracja *Dominus Iesus*. Deklaracja, zaczynająca się od słów: *Dominus Iesus*, jest nawiązaniem do krótkiej formuły z 1 Kor 12,3, w której św. Paweł ujął syntetycznie istotę chrześcijaństwa, oświadczając: *Jezus jest Panem*. Już od *Wstępu* w deklaracji podkreślona jest powszechność zbawienia ofiarowanego całej ludzkości w Jezusie Chrystusie i przez Niego. W dalszej części deklaracja odwołuje się do niektórych tez stanowiska pluralistycznego, stwierdzając, że są one „relatywistyczne” i „błędne”. W pierwszym rozdziale czytamy: „Sprzeciwia się więc wierze Kościoła teza o ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, które rzekomo znajduje uzupełnienie w objawieniu zawartym w innych religiach. (...) Ten pogląd sprzeciwia się radykalnie dotychczasowym twierdzeniom wiary, wedle której w Jezusie Chrystusie dokonało się pełne i ostateczne objawienie zbawczej tajemnicy Boga.” (DI 6). W ten sposób powiedziane jest jasno i wyraźnie: w Jezusie Chrystusie Bóg w pełni i ostatecznie się objawił. Błędne są zatem te wszystkie koncepcje teologiczne utrzymujące, że objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie jest tylko częściowe i znajduje ono nie tylko ilościowe, ale również i jakościowe uzupełnienie w objawieniach Boga w innych religiach. Drugi rozdział deklaracji poświęcony jest kolejnej spornej kwestii, mianowicie roli Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia. Ponownie, Kongregacja Nauki Wiary potwierdza tradycyjne nauczanie, że Jezus Chrystus jest jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich. W ten sposób Kongregacja krytycznie ocenia te koncepcje teologii pluralistycznej, wedle których Jezus Chrystus nie jest jedynym, ale jednym z wielu zbawicieli. Koncepcje te Kongregacja uważa za błędne i niegodne z nauką katolicką. Należy stwierdzić, że deklaracja *Dominus Iesus*, przypomina o dwóch najbardziej tradycyjnych prawdach wiary Kościoła: o tym, że Jezus Chrystus jest pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, czyli że jest Bogiem prawdziwym; oraz, że jest On jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich. W ten sposób deklaracja przeciwstawia się wszelkim tezom teologii pluralistycznej, które bądź to kwestionują prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa, bądź powszechny wymiar Jego zbawczej śmierci i zmartwychwstania, w którego uczestnictwie, dzięki działaniu Ducha Świętego, może mieć udział każdy człowiek.

Konkludując tę część refleksji, można stwierdzić, że całe nauczanie Kościoła, począwszy od epoki Nowego Testamentu, przez pierwsze sobory ekumeniczne, aż do

<sup>20</sup> Stephen T. Davis, *John Hick on Incarnation and Trinity*, 267.

najnowszego nauczania Magisterium Kościoła, widzi w Jezusie Chrystusie prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, oraz jedyne i powszechne Zbawiciela wszystkich. Wyraził to już Piotr Apostoł, kiedy po Zmartwychwstaniu wobec zgromadzonych w Sanhedrynie kapłanów i uczonych w Piśmie, powiedział: „Przełożeni ludu i starsi! Jeżeli przesłuchujecie nas dzisiaj w sprawie dobrodziejstwa, dzięki któremu chory człowiek uzyskał zdrowie, to niech będzie wiadomo wam wszystkim i całemu ludowi Izraela, że w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka – którego ukrzyżowaliście, a którego Bóg wskrzesił z martwych - że przez Niego ten człowiek stanął przed wami zdrowy. On jest kamieniem, odrzuconym przez budujących, tym, który stał się głowicą węgła”. A na sam koniec jeszcze dodał: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,4-12). Podsumowując, możemy powiedzieć: Chrystus jest naszą nadzieją, bo jest Zbawicielem świata. Bo w Nim jest nasze zbawienie. To głębokie przeświadczenie wiary obecne jest również w Ćwiczeniach duchownych św. Ignacego Loyoli.

## **Chrystus jest naszą nadzieją według Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli**

Ćwiczenia duchowne św. Ignacego Loyoli, to mała książeczka, której zasadniczy zrąb powstał w Manresie, zaraz po nawróceniu, którą następnie przez kilkadziesiąt lat swego życia Święty uzupełniał i dopracowywał. Jak sam mówi, nie jest to książka do czytania, ale do praktykowania. Oto, co pisze na samym początku: „Pod tym mianem »Ćwiczenia Duchowne« rozumie się wszelki sposób odprawiania rachunku sumienia, rozmyślenia, kontemplacji, modlitwy ustnej i myślniej i inne działania duchowne (...). Albowiem jak przechadzka, marsz i bieg są ćwiczeniami cielesnymi, tak podobnie ćwiczeniami duchownymi nazywa się wszelkie sposoby przygotowania i usposobienia duszy do usunięcia wszystkich uczuć nieuporządkowanych, a po ich usunięciu – do szukania i znalezienia woli Bożej w takim uporządkowaniu swego życia, żeby służyło dla dobra i zbawienia duszy” (ĆD 1). Ćwiczenia duchowne są zatem pewną propozycją praktyk religijnych, na które składają się: rachunek sumienia, rozmyślenia, kontemplacje, modlitwy ustne i myślnie oraz inne działania duchowne, celem „usunięcia wszystkich uczuć nieuporządkowanych, a po ich usunięciu – do szukania i znalezienia woli Bożej”. Ten cel jasno ukazany jest w pierwszej medytacji zwanej „Fundamentem”. Po czym, w kolejnych medytacjach i kontemplacjach rozłożonych na cztery tygodnie, rekolektant realizuje ten cel przez wpatrywanie się w Chrystusa, naśladowanie Go i dążenie do zjednoczenia z Nim.

Pierwszy tydzień Ćwiczeń zaczyna się od „Fundamentu”, czyli medytacji zwanej także „Zasadą pierwszą i podstawową”. Ukazuje ona przede wszystkim cel życia człowieka. Ignacy pisze: „Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją” (ĆD 23). Oznacza to, że zasadniczym celem życia człowieka jest służba Bogu i zbawienie duszy. Wszystko do tego powinno zmierzać i temu być podporządkowane. Dlatego w dalszej części Fundamentu św. Ignacy oświadcza: „Inne zaś rzeczy na obliczu ziemi są stworzone dla człowieka i aby mu pomagały do osiągnięcia celu, dla którego jest on stworzony. Z tego wynika, że człowiek ma korzystać z nich w całej tej mierze, w jakiej mu one pomagają do jego celu, a znów w całej tej mierze winien się od nich uwalniać, w jakiej mu są przeszkodą do tegoż celu” (ĆD 23). W ten sposób mamy nakreśloną konkretną antropologię. Jest to teologiczna koncepcja człowieka, głęboko ugruntowana w biblijnej i chrześcijańskiej wizji antropologii. Całe nauczanie Biblii oraz Tradycji Kościoła jednoznacznie mówi, że człowiek został stworzony przez Boga i że Bóg jest jego ostatecznym celem. Ignacy nic nowego nie wymyśla, ale w syntetycznej formie ujmuje to, co stanowi istotę biblijnej i chrześcijańskiej wizji człowieka: „Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją”. Św. Ignacy patrzy na człowieka z perspektywy Boga i ukazuje go w relacji do Boga. Zasadnicze ukierunkowanie życia człowieka winno zatem być na Boga Stwórcę, Dawcę wszelkiego życia. Człowiek ma za zadanie swego Stwórcę chwalić, czcić i Jemu służyć, poprzez co osiągnie życie wieczne. Drogą do realizacji tego celu jest Chrystus. Dlatego pozostałe medytacje wszystkich czterech tygodni mają Chrystusa w swoim centrum.

Jeśli celem Fundamentu jest ukazanie sensu i ostatecznego celu życia człowieka, jakim jest Bóg i zbawienie duszy, tak celem pozostałych ćwiczeń pierwszego tygodnia jest uświadomienie rekolektantowi jego grzeszności oraz okazanego mu w Jezusie Chrystusie miłosierdzia Bożego. Dlatego też do treści pierwszego tygodnia obok Fundamentu przynależy pięć rozmyślań o grzechu oraz przygotowanie do spowiedzi generalnej i komunii świętej. Głównym celem wszystkich medytacji o grzechu jest „zawstydzenie się i zmieszanie” rekolektanta (ĆD 50). Chodzi o to, aby rekolektant, znajdując się w obliczu Boga, stanął wobec siebie w prawdzie. Częścią zaś tej prawdy jest to, że każdy człowiek jest grzesznikiem i że jeden grzech ciężki wystarczyłby, aby nie osiągnął on ostatecznego celu swego życia, jakim jest zbawienie. Nie jest to pesymistyczna wizja człowieka, ale realistyczna. Ostatecznie chodzi bowiem o doświadczenie bycia kochanym przez Pana Boga pomimo naszej grzeszności. Wyrażone jest to zwłaszcza w tzw. „rozmowie pod krzyżem” Chrystusa. Ignacy zachęca rekolektanta, aby wyobraził sobie Chrystusa wiszącego na krzyżu i z Nim rozmawiał o tym, że On będąc Stwórcą stał się

człowiekiem i umarł na krzyżu za moje grzechy. Następnie rekolektant ma pytać siebie samego: „Co uczyniłem dla Chrystusa? Co czynię dla Chrystusa? Co powinienem uczynić dla Chrystusa?” (ĆD 53).

Celem drugiego tygodnia Ćwiczeń jest jeszcze większe poznanie i pokochanie Jezusa Chrystusa. Nie chodzi tylko o zewnętrzne poznanie na zasadzie zdobycia wiedzy o Jezusie Chrystusie, ale o takie poznanie – św. Ignacy mówi o „dogłębnym poznaniu” – które ma charakter egzystencjalny i które prowadzi do pokochania Chrystusa całym sercem. Powiedziane jest to wyraźnie w Kontemplacji o Wcieleniu, gdzie we Wprowadzeniu 3. św. Ignacy nakazuje: „Prosić o to, czego chcę. Tutaj prosić o *dogłębne poznanie* Pana, który dla mnie stał się człowiekiem, abym Go *więcej kochał* i więcej szedł w Jego ślady” (ĆD 104). U początku drugiego tygodnia mamy więc do czynienia z pogłębieniem tego, co nakreślone zostało na samym początku rekolekcji w Fundamencie. Wtedy św. Ignacy określił cel życia człowieka: chwalić, czcić i służyć Bogu i w ten sposób zbawić duszę swoją. Na początku drugiego tygodnia, pokazuje, w jaki sposób ten cel osiągnąć: naśladować Jezusa Chrystusa.

Cały drugi tydzień poprzedzony jest kontemplacją nazywaną *Kontemplacją królestwa* (ĆD 91-109). Istotą tej kontemplacji jest skupienie się na osobie Jezusa Chrystusa, który osobiście wzywa rekolektanta. Jest to centralna kontemplacja, która pozwala zrozumieć wszystko, co się dzieje w Ćwiczeniach duchownych, to znaczy w drugim, trzecim i czwartym tygodniu. Ona ma prowadzić do osobowej relacji rekolektanta z Chrystusem. Rekolektant słyszy w niej podwójne wołanie Chrystusa. Pierwsze wołanie – to wołanie, aby być z Nim. Drugie – aby Go naśladować, idąc za Nim. Po *Kontemplacji królestwa* przez cały drugi tydzień św. Ignacy proponuje szereg kontemplacji związanych z życiem Jezusa, począwszy od *Kontemplacji o Wcieleniu*. Rekolektant zaproszony jest do kontemplacji tajemnic życia Jezusa Chrystusa, czyli *oglądania* oczyma wyobraźni i uczestniczenia w scenach ewangelicznych „tak jakby rzeczywiście był (w nich) obecny” (ĆD 114); do zastosowania zmysłów (wzroku, słuchu, węchu, smaku, dotyku) oraz wyobraźni. Modlitwa kontemplacyjna bardziej niż rozmyślanie angażuje serce człowieka, czyli uczucia. Kontemplacje scen ewangelicznych przewidziane na cały drugi tydzień mają za cel *związanie się* rekolektanta całym swoim sercem z Chrystusem. Chodzi o doświadczenie więzi miłości z Chrystusem, aby coraz bardziej wkraczać w Jego ślady i naśladować Go. Jest to droga wzrostu w relacji do Chrystusa.

Ta dynamika wzrostu i wewnętrznego rozwoju kontynuowana jest na etapie trzeciego i czwartego tygodnia Ćwiczeń. Celem kontemplacji trzeciego i czwartego tygodnia jest *jeszcze głębsze i dojrzalsze* zjednoczenia rekolektanta z Chrystusem poprzez udział w Misteriach Paschalnych męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Tu również chodzi przede wszystkim o uczuciowe zjednoczenie

z Chrystusem, czyli takie, które dotyka głębi serca rekolektanta i potwierdza oraz umacnia jego wybór i pragnienie naśladowania swego Mistrza i Pana. Na etapie trzeciego tygodnia, którego treścią są kontemplacje tajemnic męki Chrystusa (ĆD 190-209; 289-298), celem jest współodczuwanie i współcierpienie z Chrystusem. Ponownie, chodzi o najgłębsze z możliwych uczucie miłości do Chrystusa oraz pragnienie naśladowania Go we wszystkim, również w cierpieniu. Także na etapie czwartego tygodnia, którego treścią są wydarzenia związane ze zmartwychwstaniem Chrystusa, celem jest doświadczenie obecności Jezusa Zmartwychwstałego w moim życiu, podobnie jak doświadczyli Go Maryja i Jego uczniowie. Innymi słowy, w Ćwiczeniach duchowych św. Ignacego Loyoli nie ma nic z teoretycznego i dokonanego na dystans „poznania naukowego”. Jeśli można mówić o poznaniu, to chodzi tu o poznanie egzystencjalne, uczynione na poziomie serca rekolektanta i związane z doświadczeniem spotkania z Bogiem osobowym w pełni objawionym w swoim Synu Jezusie Chrystusie.

*Kontemplacja dla uzyskania miłości* (ĆD 230-237) jest ostatnią częścią i jakby zwieńczeniem oraz ukoronowaniem całej dynamiki Ćwiczeń duchownych. Rekolektant ma uświadomić sobie i rozważyć, że wszystko dobro, jakie Bóg uczynił i czyni dla niego, płynie z bezinteresownej miłości, oraz że jedyną odpowiedzią, jakiej Bóg od niego oczekuje, jest odpowiedź miłości, wiedząc, że „miłość polega bardziej na uczynkach niż na słowach” (ĆD 230). Dlatego też na koniec każdej z tych kontemplacji rekolektant odmawia następującą modlitwę: *Zabierz, Panie, i przyjmij całą wolność moją, pamięć moją i rozum, i wolę mą całą, cokolwiek mam i posiadam. Ty mi to wszystko dałeś. Tobie to, Panie, oddaję. Twoje jest wszystko. Rozporządzaj tym w pełni wedle swojej woli. Daj mi jedynie miłość twą i łaskę, albowiem to mi wystarcza. Amen.*

Podsumowując: według Ćwiczeń duchownych Św. Ignacego, Chrystus jest naszą nadzieją, bowiem związanie się z Nim sercem hojnym i ofiarnym oraz naśladowanie Go w całym swoim życiu, jest najlepszą dla człowieka drogą realizacji celu, dla którego został on stworzony, czyli: służyć Bogu i zbawić duszą swoją.

Swoją encyklikę *O nadziei chrześcijańskiej* papież Benedykt XVI zaczyna słowami: „*SPE SALVI facti sumus* – w nadziei już jesteśmy zbawieni (Rz 8,24), mówi św. Paweł Rzymianom, a także nam”<sup>21</sup>. Oto, dlaczego Chrystus jest naszą nadzieją. Tą nadzieją również żyje i o niej świadczy swoją pracą naukową i posługą duszpasterską Ojciec Profesor Ladislav Csontos SJ.

<sup>21</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr. 1.





# Kríza ľudskosti ako výzva pre výchovu k múdrosti (zamyslenie sa nad možnosťami výchovy v súčasnosti)

Blanka Kudláčová

V našej štúdiu sa zaoberáme reflexiou výchovy<sup>1</sup> v kontexte výziev súčasnej doby. Štúdium koncepcií výchovy a jej vývoja v dejinách bolo dlho dôkazom jej dôležitosti a napomáhalo určovať jej aktuálne smerovanie. Strata zmyslu pre kontinuitu u súčasného človeka a marginalizácia historickej dimenzie výchovy však spôsobuje, že máme problém odhaliť jej význam a potenciál v súčasnosti. Je pravdou, že výchova sa v dejinách dostala často do područia rôznych ideológií a bola „politicky zneužitá“, čoho dôkazom je aj nie dávne 20. storočie, ktoré bolo vo viacerých smeroch hrôzostrašné. Z nášho pohľadu to však svedčí práve o jej význame, možnostiach a dosahu na človeka, čím je zaujímavou pre tých, ktorí majú v rukách moc (viď zneužitie systému výchovy a vzdelávania a jeho podriadenie ideológii napr. v nacistickom Nemecku alebo v krajinách bývalej východnej Európy, ktorej súčasťou bolo aj Československo). Na druhej strane platí, že ak sa nevyužíva potenciál výchovy a táto nepodlieha neustálej reflexii, tak prichádzame o možnosť, ako napomáhať dozrievaniu a kultivácii človeka. „Pre európske pedagogické myslenie je typický koncept *homo educandus*, podľa ktorého ťažisko pedagogickej antropológie spočíva práve v určení človeka ako vychovávateľnej a na výchovu odkázanej bytosti. Edukabilita ako možnosť a zároveň nevyhnutnosť výchovy pre človeka nie je len jednou z jeho mnohých opisných charakteristík, ale je priam ontologickou premisou, fundamentálnym východiskom človeka ako človeka“ (Kudláčová & Rajský, 2012, s. 286).

Cieľom našej štúdie nie je zdôvodňovať potrebu výchovy, tejto sme sa venovali v štúdiu *Problém výchovy vo vývoji pedagogického myslenia*, publikovanej v r. 2012.<sup>2</sup> Cieľom predloženej štúdie je hľadať odpovede na otázku: *Čo je zmyslom výchovy v súčasnosti a k čomu vychovávať?*

<sup>1</sup> V článku používame termín *výchova* v najširšom zmysle slova, vzdelávanie je jeho súčasťou.

<sup>2</sup> Bola uverejnená v časopise *Pedagogika.sk*, roč. 3, 2012, č. 4, s. 247 – 261.

## Problém výchovy v akademickej optike

Na jednej strane platí axióma, že človek a výchova k sebe nevyhnutne patria (napr. Gutek, 1995; Woloszyn, 2006), ak však tieto fenomény začneme empiricky skúmať a uvedieme ich do exaktnejšej podoby, podľa Malíka (2011) sa začína všetko problematizovať. Tento problém vznikol v novoveku, kedy evidujeme nový druh ľudskej činnosti – exaktnú vedu a s ňou nástup kriticko-empirického myslenia, spojený so stratou istoty človeka v dovtedajšom svete, ktorý filozofovia označujú ako „obrat k subjektu“ (bližšie Pelcová, 2001; Kudláčová, 2007a). Človek, o ktorého ontologickom a noetickom statuse sa celé veky nepochybovalo, sa sám sebe stal nástojčivým problémom, predmetom hľadania riešení (porov. Buber, 1997). Popri filozofickej antropológii, ktorá chápe človeka v jeho celostnosti a zmysluplnosti, začínajú od druhej polovice 19. storočia vznikať nové, špeciálne vedy, ktoré skúmajú človeka z parciálneho hľadiska – biologického, kultúrneho, psychologického, sociologického a pod. Špeciálne vedy urobili v 20. storočí veľký progres v snahe čo najobjektívnejšie analyzovať a skúmať určitý aspekt človeka; odhalili mnohé mechanizmy, umožňujúce mu lepšie porozumieť a pochopiť jeho vývin. Postupne však vystúpili do popredia dve skutočnosti: 1) zistené poznatky nie sú absolútne platné, a teda sú relatívne vzhľadom ku „zložitosti“ človeka a dynamickému rázu jeho povahy a 2) žiadna zo špeciálnych vied nevyopovedá o človeku ako o celku (Kudláčová, 2007a). Podobné závery možno nájsť v publikácii Damiána Kováča *Psychologíou k metanoi* v kapitole s názvom *Vedy o človeku a psychológia: výzva na integráciu vedy* (pozri Kováč, 2007, s. 75 – 86).

Aj v samotnej pedagogickej vede nastal už v prvej polovici 20. storočia určitý „zápas“ o jej charakter: filozofická, resp. normatívne zameraná pedagogika vs. exaktná, vedecká pedagogika. Tento zápas pretrváva dodnes, viď napr. prednášku prof. Brezinku pri odovzdávaní čestného doktorátu v odbore pedagogika na *Università Cattolica del Sacro Cuore* v Miláne v r. 2015,<sup>3</sup> v závere ktorej uvádza: „fundamentálne vzdelávacie a výchovné úlohy boli vo ‘zvedectenej’ pedagogike historicky bezpríkladne zanedbané a zatlačené do pozadia racionalistickou a scientistickou jednostrannosťou. V tejto oblasti je teda naliehavo nutné ‘odvedčenie’ pedagogiky. Kvalitnú výchovu ani realistickú pedagogickú teóriu si nie je možné predstaviť bez zohľadnenia polarity rozumu a citu, poznania a viery, ‘hlavy’ a ‘srdca’“ (Brezinka, 2015, s. 203). Napriek obdivu k osobnosti a dielu prof. Brezinku, jedného z najmienkotvornejších súčasných pedagógov, jeho ná-

<sup>3</sup> Prednáška je v plnom znení publikovaná v preklade Tomáša Kaspera v časopise *Pedagogika*, roč. LXV, 2015, č. 2.

vrh „odvedečtit“ pedagogiku nie je z nášho pohľadu správnym smerom,<sup>4</sup> pretože by sme pedagogiku vrátili kdesi, kde už dávno nie je. Je pravdou, že novoveká racionalita ako typický znak európskej kultúry „narazila na svoje hranice a nedokázala človekovi poskytnúť odpovede na základné otázky o ňom samom a zmysle bytia“ (Kudláčová & Rajský, 2012, s. 286), nemôžeme však povedať, že neposunula toto myslenie vpred. Spôsobila ale postupnú separáciu pedagogiky od filozofie a filozofickej antropológie (Carr, 2004), čím pedagogika stratila možnosť sebareflexie, prostredníctvom ktorej odhaľovala svoje možnosti v nových spoločenských, kultúrnych a antropologických kontextoch. Pedagogika podľa nás nepotrebuje „odvedečtit“, ale potrebuje *integrvať nové poznatky špeciálnych disciplín a výsledky empirických skúmaní* a vychádzajúc z *najnovších teórií chápania človeka treba výchovu a tiež vedy o výchove znovu-premyslieť*.

Čo sa týka fenoménu výchovy, ako už bolo spomenuté, podlieha určitému paradoxu: na jednej strane ju môžeme (a je to aj nevyhnutné) empiricky skúmať, na druhej strane však nie je úplne empiricky uchopiteľná (Pelikán, 2007). Je to tak preto, lebo sa viaže k človekovi, na otázky o ktorom nám empirické skúmania nedokážu dať úplné odpovede. To je dôvodom, prečo je nevyhnutné hľadať odpovede opätovne aj vo filozofii a antropológii. Ďalším paradoxom výchovy je, že ak sa zameriame na jeden aspekt človeka a jeho rozvoj, resp. posilnenie, intervenciu a stratíme zo zreteľa človeka ako celok, môžeme mu v istej oblasti pomôcť, ale nemusí to riešiť jeho celkový stav a naopak, ak sa zameriame na človeka ako celok, zväčša mu nemôžeme pomôcť vyriešiť jeho parciálny problém. Práve v strede medzi univerzalizmom a partikularizmom možno nájsť optimálny prístup, čo je už *umenie*, ktoré poznáme ako *techné* z dôb antického Grécka (Kudláčová, 2007a). Tých paradoxov, protirečení, resp. antinómií, ako ich nazval Eugen Fink, je viac. Podľa Pelcovej (2001) nejde o to, aby Fink u vychovávateľov vyvolal pocit bezmocnosti a rezignácie, práve naopak, chce ich priviesť k hľadaniu nových ciest a vlastného zmyslu výchovy. Fenomén výchovy je zaujímavý v tom, že každá z výchovných koncepcií a teórií priniesla v dejinách niečo nové, na druhej strane v určitom období každá z nich vyčerpala svoje možnosti a bola nahradená inou koncepciou, teóriou. To však vytvára dynamiku výchovy, ktorá tým, že dokáže reagovať na potreby človeka a jeho otázky v každej dobe, je v konečnom dôsledku stabilizujúcim prvkom.

Krízu výchovy v súčasnom svete výstižne opísal Rajský v svojej publikácii *Nihilistický kontext kultivácie mladého človeka* (2009). Postmoderná a transmoderná

<sup>4</sup> Aj keď ide pravdepodobne o akýsi „vnútorný zápas“ o charakter pedagogiky v chápaní prof. Brezinku, pretože v svojich skorších publikáciách (z ktorých niektoré vyšli aj v českom preklade: *Filozofické základy výchovy*, 1996 a *Východiska k poznání výchovy*, 2001) bol jeho pohľad evidentne optimistickejší a vyzýval k syntéze vedeckých poznatkov do pedagogiky.

neistota a dezorientácia neohrozuje existenciu výchovy ako takej, aspoň nie jej podstatu, je však signálom, že výchova potrebuje, ako už bolo spomenuté, znovu-premyslieť. Môžeme to pretransformovať aj pozitívne: postmoderna, rovnako ako všetky predchádzajúce historické obdobia, prináša pre výchovu nové výzvy: napr. podľa Šlosiara (2007) otvára novú sféru reality, v ktorej jediniec má možnosť slobodne sa formovať na základe zvolených kritérií; podľa Rajskeho (2011) jediniec si môže uvedomovať a prežívať proces dynamického stávania sa človekom, ktorý už nie je statickým, pasívnym objektom výchovy, ktorý formuje subjekt podľa svojich predstáv (ako to chápala herbartovská pedagogika, ktorá ovplyvnila kontinentálnu pedagogiku). Môžeme konštatovať, že sloboda je lakmusovým papierikom súčasného západného človeka. Za slobodu je človek ochotný bojovať, zasadzovať sa a položiť aj život (nie je tomu tak dávno, čo sme to zažívali v totalitných socialistických režimoch), ale ktorej bezbreho prepadá alebo pred ňou uniká a má z nej strach, ak žije v „čase slobody“. Snáď najvýstižnejšie tieto fenomény popísal Erich Fromm v známej publikácii *Strach ze svobody* (1993, orig. *Escape from Freedom*, 1941), kde uvádza: „Bremeno slobody je neúnosné. A ak sa nepodarí človeku dospieť od negatívnej slobody k pozitívnej, musí sa snažiť slobode uniknúť“ (1993, s. 76).

## Múdrost<sup>5</sup> ako umenie rozlišovať

Existencia človeka v slobodnom svete, typická pre západné kultúry (samozrejme, že by sme o tom mohli diskutovať), otvára kruciálne otázky: *K čomu, k akému dobru vychovávať deti / človeka dnes?* Možnosť je veľa, no – aby sme situáciu ešte väčšmi skomplikovali – musíme si zároveň položiť aj fundamentálnu pedagogickú otázku: *Ako učiť rozlišovať medzi tým, čo je dobré a čo je zlé?*, aby si deti / ľudia dokázali sami dobre voľiť, pretože existuje veľa dobru a tiež veľa ciest k nim.

Človek ako jediný zo živých tvorov môže prostredníctvom svojich slobodných rozhodnutí vedome uskutočňovať *mravne dobré* alebo *mravne zlé praktické činy*. Týmto utvára svoju osobnosť a jej zodpovedajúcu kvalitu života. Mravne zlým konaním sa dostáva do rozporu s tým, čo vytvára jeho ľudskú dôstojnosť a pod-

<sup>5</sup> *Múdrost* nie je novým fenoménom. Ide o dôležitý termín v biblickej spisbe, máme dokonca tzv. *múdroslovnú literatúru*, ktorej knihy patria k najkrajším častiam Biblie (*Knihá prísloví, Knihá Jób, Knihá kazateľ, Knihá Sirachovcova, Knihá múdrosti, Pieseň piesní, Knihá žalmov*). Biblickej múdroslovnej literatúre predchádzala egyptská a mezopotámska múdroslovná literatúra, ktorá však v porovnaní so židovskou múdroslovnou literatúrou má pesimistickejší nádych a bola orientovaná viac filozoficky. Viaceré termíny pre označenie múdrosti a rôznych foriem rozumových cností nájdeme aj v klasickej filozofii (gr. *sofia, fronesis*, lat. *sapientia* a *prudentia*), ku ktorým sa viažu zaujímavé a pekné filozofické pojednania a state.

robuje sa prírodnej kauzalite, v ktorej neexistuje žiadna dôstojnosť (Anzenbacher, 1990). Podľa Tomáša Akvinského, zlým konaním sa sám človek stáva zlým. Naopak, dobrým človekom sa nazýva ten, kto má dobrú vôľu (Akvinský, 1937, 1 q. 5 a. 4 ad 3). Karl Jaspers vo svojich filozofických úvahách takto uzatvára kapitolu o človeku: „Na otázku, kto je človek, nikdy nedostaneme dostatočnú odpoveď. To, čím by človek mohol byť, ostáva totiž, pokiaľ je človekom, skryté v jeho slobode. Neprestane sa to prejavovať prostredníctvom dôsledkov jeho slobody. Kým ľudia žijú, budú bytosťami, ktoré ešte iba bojujú o seba samých“ (Jaspers, 2002, s. 55 – 56). Dôležitým záverom je, že: 1) každé slobodné rozhodnutie má svoje dôsledky a 2) mravné dobro alebo zlo nie sú primárne uskutočňované vonkajšími vplyvmi a okolnosťami, ale sú výsledkom slobodnej voľby človeka, ktorý interaguje so systémom všeobecne zdieľaných tradícií a vzorcov správania. Človek sa *sám rozhoduje* pre konanie dobra alebo zla, ale čo sa týka jeho slobody, je to s ňou zložitejšie. K vnútornej slobode sa totiž môžeme v živote len postupne prepracúvať a budme úprimní – málokomu sa to podarí. Nejde tiež o jednu voľbu alebo o jedno rozhodnutie, ale o sled rozhodnutí, ktoré prebiehajú počas celého života, „život je nepretržitou voľbou: každé ľudské hnutie je voľbou urobiť to alebo ono“ (Palouš, 2009, s. 23). Erich Fromm vo svojej publikácii *Ľudské srdce*, jeho nadanie k dobru a zlu (1969, orig. *The Heart of Man, its genius for good and evil*, 1964)<sup>6</sup> vymedzil tri javy, ktoré smerujú k *syndrómu rozpadu (smrti)* – láska k smrti, zhubný narcizmus a symbioticky incestuálna fixácia (napr. závislosť na matke, rase, národe, náboženstve) a v protiklade k syndrómu rozkladu vymedzil tri javy smerujúce k *syndrómu rastu (životu)* – láska k životu, láska k človeku a nezávislosť – sloboda. Každý človek je na určitej úrovni, stupni a len u málo jedincov je jeden alebo druhý syndróm vyvinutý úplne. Väčšina ľudí sa pohybuje medzi týmito dvoma pólmi, každý však kráča smerom, ktorý si zvolil, a to buď smerom k životu, dobru, alebo smerom k smrti, zlu. Schopnosť rozlíšiť mravné dobro a mravné zlo v našej stati nazývame *múdrosť*. Múdry človek si je vedomý svojich hraníc a často nemožnosti nájsť jediné správne riešenie – lebo ono patrí bohom, Bohu... Múdrosť v zmysle gréckej *frónésis* je súčasne rizikom i nádejou človeka, je umením kompromisu medzi nemožnou dokonalosťou a pasívnou rezignovanosťou.

Vychádzajúc z predchádzajúceho môžeme múdrosť zadefinovať ako slobodné – hoci vždy obmedzené a kontextuálne – rozhodovanie pre voľbu mravne dobrého správania a konania počas celého života. Táto definícia je však pomerne vzdialená od klasických teórií výchovy. Z pedagógov našej proveniencie má

<sup>6</sup> Kniha je akýmsi protipólom Frommovej oveľa známejšej knihy *Umenie milovať* (orig. *The Art of Loving*, 1956). Ako sám píše, ak v tejto bola hlavnou témou schopnosť človeka k láske, tak v publikácii *Ľudské srdce* je hlavnou témou jeho schopnosť ničieť (Fromm, 1969).

k takémuto chápaniu najbližšie napr. Pelikán,<sup>7</sup> ktorý hovorí o tzv. sprevádzajúcej výchove, ale aj niektorí českí a slovenskí psychológovia, napr. Ruisel<sup>8</sup> (2005), ktorý sa zaoberá múdrosťou ako poznávacím procesom, jednou z cností a tiež osobným dobrom; Křivohlavý<sup>9</sup> (2009), ktorý múdrosť považuje za sprievodcu dobrého života; Vacek<sup>10</sup> (2008), ktorý sa snaží psychológiu morálky aplikovať do procesov školskej edukácie.

Podľa Ruisla (2005) v súčasnej odbornej literatúre nachádzame tri koncepcie múdrosti. Múdrosť ako *poznávací proces* (príp. zvláštny spôsob získavania a spracúvania informácií), *cnosť* alebo *osobné dobro*. Z vymedzenia múdrosti ako poznávacieho procesu, ktorým sa človek približuje pravde, vyplýva vymedzenie múdrosti ako cnosti, ktorá nám umožňuje robiť správne úsudky. Z týchto dvoch tendencií vyplýva, že múdrosť je pre človeka dobrom. Umožňuje mu pravdivo poznávať, rozlišovať mravné dobro a mravné zlo, čo pre človeka znamená osobné dobro. Podobne Baltes, Glück a Kunzmann (2002) upozorňujú na vzťah múdrosti k schopnosti viesť *dobrý, dokonca optimálny život*. Ruisel (2006, s. 22 – 24) uvádza sedem pozitívnych stránok múdrosti: 1) pomáha človekovi pri hľadaní zmyslu života, a to najmä v tzv. hraničných situáciách; 2) počíta s obmedzenými možnosťami racionálneho poznávania sveta a venuje pozornosť najmä neistým a veľmi problematickým situáciám; 3) reprezentuje to najvyššie, čo je možné individuálne a sociálne dosiahnuť; 4) dotýka sa mimoriadnych výšok a hĺbok poznania a pritom s nadhľadom pozerá na vyrovnanosť jeho častí; 5) reprezentuje dokonalý súlad medzi myslou a charakterom človeka, integruje myslenie a dušu; 6) múdrosti nejde len o osobné obohatenie (napr. poznaním), ale o zvýšenie všeobecného (sociálneho) povedomia a 7) ostáva ukrytá v človekovi, ktorý ju získal, ale prejavuje sa v jeho konaní a prežívaní. Vychádzajúc z týchto pozitívnych charakteristík múdrosti, možno konštatovať, že súčasná kríza ľudskosti je vlastne aj krízou múdrosti.

## Ako vychovávať k múdrosti?

Cesta múdrosti je aj cestou osobného dozrievania a hľadania samého seba a svojho poslania, resp. zmyslu života. Nie je to priamočiara cesta, ale cesta od

<sup>7</sup> Napr. *Výchova pro život*, 1997; *Pomáhat být*, 2002; *Hledání téžistě výchovy*, 2007.

<sup>8</sup> Napr. *Múdrost' v zrkadle vekov*, 2005; Ruisel a kol.: *Múdrost', inteligencia a osobnosť*, 2006.

<sup>9</sup> Ide najmä o publikácie: *Pozitivní psychologie*, 2004; *Psychologie smysluplnosti existence*, 2006; *Psychologie moudrosti a dobrého života*, 2009.

<sup>10</sup> Napr. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*, 2002; *Rozvoj morálního vědomí žáků*, 2008, *Psychologie morálky a výchova charakteru žáků*, 2013.



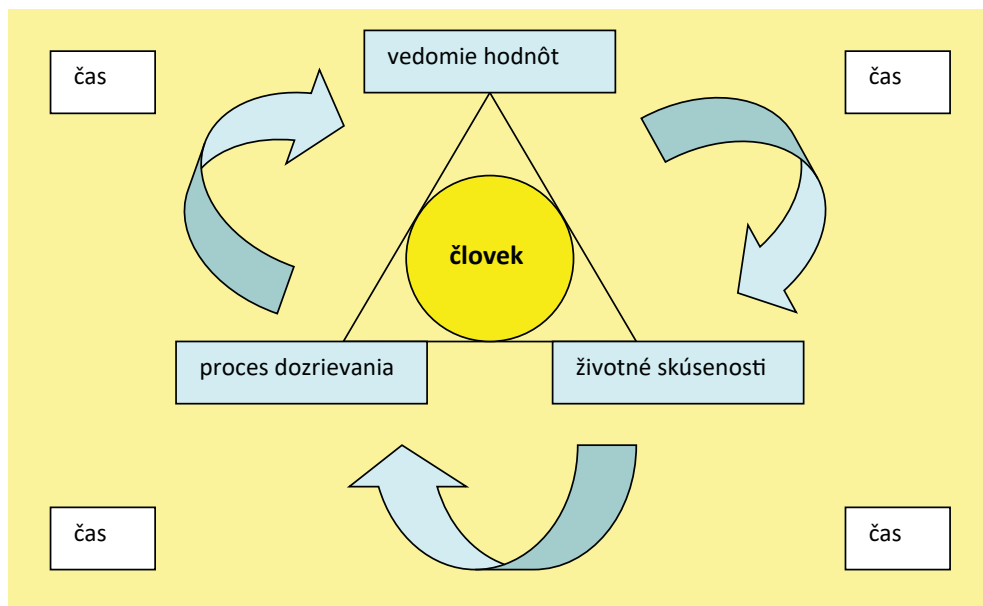
húsenice k motýľovi, ktorá je cestou radostnou a bolestnou zároveň a odohráva sa *vo všetkých zložkách psychiky*: kognitívnej, emocionálnej aj vôľovej počas celého nášho života. Podľa Křivohlavého (2004) neexistuje jediný spôsob ako dosiahnuť múdrosť, alebo každý človek môže mať svoju originálnu cestu. Okrem toho, nadobúdanie múdrosti ako cnosti je v konečnom dôsledku ponechané na vlastný dramatický (a neraz i tragicky poznačený) rast a rozvoj jedinca, čiže nemôže byť dôsledkom jednoduchého prenosu v procese socializácie a učenia. Popri učení sa mravným zásadám, platným v danej spoločnosti, je kultivovanie cnosti múdrosti sprevádzané neraz osobnými rebéliami, problematizovaním všeobecného, vymykaním sa z pravidiel kvôli vyšším „dobrym dôvodom“. Takto chápaná múdrosť sa nevyhýba rozporom, konfliktom s uznávanými vzorcami správania, ba niekedy si vyžaduje aj vysokú osobnú obeť autonómneho morálneho subjektu. Hannah Arendtová tento rozpor medzi poslušnosťou pravidlám a dobrým (cnostným) konaním zvýraznila na príklade nacistického pohlavára Eichmanna, ktorý – ako vyhlásil v záverečnej reči pred jeruzalemským tribunálom – predsa „nikdy nechcel zabiť žiadnu ľudskú bytosť. Jeho vinou je poslušnosť, no poslušnosť sa predsa ctí ako cnosť“ (Arendtová, 2016, s. 308). Prísne v duchu deontologickej etiky jeden z najväčších vrahov v dejinách sám seba považoval za vysoko mravného. No cnosť múdrosti nabáda každého človeka sledovať vyššie dobro (v prípade Eichmanna život, integritu a dôstojnosť ľudskej osoby), a to aj vtedy, keď si vyžaduje vzopretie sa sociálne uznávaným mravným zásadám.

*Kto alebo čo ovplyvňuje múdrosť človeka?* Podľa Kudláčovej (2007b) múdrosť ovplyvňuje vzájomná symbióza troch faktorov: vedomia hodnôt, vnútorného zrenia a životnej skúsenosti konkrétneho človeka<sup>11</sup> (obrázok č. 1). Čo sa týka *vedomia hodnôt*, môže obsahovať len tie hodnoty, ktoré boli konkrétnym človekom objavené, spoznané a akceptované. Je dynamické, mení sa a je previazané so životnou skúsenosťou, ktorú jedinec získava v živote postupne. Práve skúsenosť tým, že jedinca stavia pred neustále nové životné skutočnosti, núti ho neustále kriticky prehodnocovať predchádzajúce hodnoty, názory, pohľady. Je vzájomne prepojená s *vnútorným dozrievaním človeka* a spôsobuje zmeny v jeho vedomí hodnôt. Proces vnútorného dozrievania človeka prebieha celý život. Vedomie hodnôt, vnútorné dozrievanie človeka a životné skúsenosti sa navzájom ovplyvňujú a sú spojené s ontogenetickým vývojom človeka, ktorý prebieha v historickom čase. Podobné podrobne rozpracované teórie a závery nájdeme u viacerých významných psychológov, napr. v teórii známych ôsmich (neskôr doplnených na

<sup>11</sup> Křivohlavý (2009, s. 41) uvádza tri faktory, ktoré ovplyvňujú zrod a rozvoj múdrosti: faktory prostredia, skúsenosti a osobnostné charakteristiky.



deväť) štádií vývoja osobnosti a osobnej zrelosti Eriksona (2015), príp. v teóriách Allporta (1961) alebo Maslowa (1954).



**Obrázok č. 1:** *Faktory ovplyvňujúce múdrosť človeka* (Kudláčová, 2007b)

Osobitne chceme upozorniť na veľmi dôležitý faktor na ceste osobného zrenia, ktorým je *dôvera* (otvorenosť srdca a mysle). Dôvera je bazálnym vzťahom, dôležitým pre vytváranie zdravých vzťahov v živote človeka a zvládanie ťažkých, hraničných situácií. Podľa Eriksona sa utvára v prvom štádiu životného cyklu a „dieťa bez dôvery nemôže prežiť“ (2015, s. 110). Človek, ktorému z rôznych dôvodov chýba bazálna dôvera a neprekonal tento svoj raný handicap, má problém s rozhodovaním sa pre mravne dobré správanie a volí dva základné spôsoby, ako sa so situáciou vysporiadať: únik alebo agresiu (Fromm, 1969, 1993). Obidva tieto prístupy sú sprevádzané rôznymi negatívnymi dôsledkami, ktoré spôsobujú ich ďalšie „reťazenie“.

Je tiež dôležité poukázať na skutočnosť, že naše osobné, ľudské dozrievanie neprebíha izolovane od iných, ale prostredníctvom vzťahov s inými, uprostred spolužitia, resp. spolu-bytia s inými. Človek nežije ako ostrov sám o sebe, ale vždy je súčasťou bilaterálnych a multilaterálnych vzťahov – priateľských, manželských, širšej rodiny, spoločenstva (v škole alebo v práci) a tiež určitého národa, spoločnosti, kultúry, náboženstva. To do určitej miery komplikuje už i tak dosť zložitý proces individuálnych rozhodnutí človeka a vznikajú ďalšie otázky, napr. Čo v prípade, že niekto z užšieho spoločenstva robí nesprávne rozhodnutia, *ktorých dôsledky sa týkajú iných?* Od zla je najlepšie separovať sa, čím eliminujeme jeho

dôsledky na nás; nie vždy je však možné separovať sa od ľudí, ktorý robia mravne zlé rozhodnutia, čo si však môže vyžadovať až heroické „vzopretia“. Ďalšia zaujímavá otázka znie: *Je možné slobodne sa rozhodovať pre voľbu mravne dobrého správania aj v situáciách, kedy je človek súčasťou širšej sociálnej skupiny (napr. v politickej strane, ktorá má zlý cieľ; v národe, ktorý ovládla totalitná ideológia a pod.)? Aké osobnosti sa v takýchto situáciách rozhodujú naďalej pre mravne dobré správanie a dokážu odolávať tlaku a manipulácii?* Dnes čelíme napr. obrovskej manipulácii zo strany médií, reklamy a pod., v minulom storočí to boli totalitné režimy, ktorých základom bola ideologická manipulácia. Čo robiť v takýchto prípadoch? Vyžaduje to opäť hrdinské postoje. Scott Peck (1996) uvádza, že skutočne hodnotní sú tí, ktorí ani v ťažkých situáciách nestrácajú čestnosť, rozvahu a citlivosť. Ďalej píše, že „jedným z najvýznamnejších kritérií veľkosti človeka je schopnosť znášať utrpenie“ (Scott Peck, 1996, s. 247). Podobný názor nachádzame u Allporta (1961), ktorý hovorí, že zrelá skúsenosť a neustále úspešné vysporadúvanie sa s ťažkosťami a prekážkami, ba dokonca s utrpením, je to, čo prináša vyššiu mieru zrelosti v priebehu života človeka. Nejde o utrpenie pre utrpenie, ale o utrpenie, ktoré má nejaký zmysel, čo bližšie v svojej teórii logoterapie analyzuje Viktor Emanuel Frankl (1997; 2007), vychádzajúc z vlastných skúseností vo viacerých koncentračných táboroch. V úvode k jeho publikácii *Trpiaci človek* z pera prof. Smékala je citovaný záver jednej z jeho prednášok na tému *Kauza – tragický optimizmus*: „Môžete sa samozrejme pýtať, či naozaj potrebujeme hovoriť o svätcoch. Nestačilo by hovoriť o slušných ľuďoch? Je pravda, že sú v menšine. A čo ešte viac, vidím v tom skutočnú výzvu, pripojiť sa k tejto menšine. Pretože svet je v zlom stave, ale všetko bude ešte horšie, pokiaľ každý z nás neurobí to najlepšie.“ (Frankl, citované podľa Smékal, 2007, s. 6) Franklove slová spreď niekoľkých desaťročí sú stále aktuálne...

## Záver

Človek nie je nikdy hotový so svojim rozhodovaním, je určitým pútnikom na ceste, na ktorej mu život pripravuje rôzne zauzlenia, s ktorými sa musí opätovne vysporiadať. Křivohlavý (2009) uvádza minimalisticky, „že múdrosť pravdepodobne nie je ‘neovplyvniteľná’ výchovou“. Podľa Ruisla (2005) je primerané rozhodovanie o spôsobe života merateľným znakom múdrosti, ktorá zohráva rozhodujúcu úlohu pri výbere životných cieľov alebo hodnôt, ktorými sa človek riadi a vedie k prijímaniu optimálnych rozhodnutí. Obidva tieto závery otvárajú cestu k pedagogickému usmerňovaniu – *výchove k múdrosti*. Práve súčasná kríza človeka, môže byť znamením, že je tu „čas výchovy“, o ktorom priam prorocky

píše vo svojich publikáciách Palouš (1991, 2009) a v ktorých upozornil na koniec „euroveku“ v podobe jeho troch veľkých období: staroveku, stredoveku a novoveku a súčasnú dobu označil ako „svetovek“. Bez kríz neexistuje žiadne zrenie, či už ide o jednotlivca, národ alebo svet. Tá súčasná môže byť predzvesťou nových možností výchovy.

## Literatúra

- Akvinský, T. (1937). *Theologická summa* (red. E. Soukup OP). Olomouc : Krystal.
- Allport, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. London : Holt, Rinehart & Winston.
- Anzenbacher, A. (1990). Úvod do filozofie. Praha : SPN.
- Arendtová, H. (2016). *Eichmann v Jeruzaleme. Správa o banalite zla*. Bratislava : Premedia.
- Baltes, P. B. – Glück, J. – Kunzmann, U. (2002). Wisdom. Its Structure and Functions in Regulating successful life. In: Snyder, C. R. – Lopez, S. J. (Eds.): *Handbook of Positive Psychology*. New York : Oxford University Press, 327 – 347.
- Brezinka, W. (2015). Pädagogik in Österreich. Die Geschichte des Faches an den Universitäten vom 18. bis zum 21. Jahrhundert (Pedagogika v Rakousku. Dějiny oboru a univerzitách od 18. do 21. století), preklad Tomáš Kasper. In: *Pedagogika*, 65 (2), 109 – 112.
- Buber, M. (1997). *Problém člověka*. Praha : Kalich.
- Carr, W. (2004). Philosophy and education. In: *Journal of Philosophy of Education*, 38 (1), 55 – 73.
- Erikson, E. H. (2015). Životný cyklus rozšířený a dokončený. Praha : Portál.
- Frankl, V. E. (1997). *Vůle ke smyslu*. Brno : Cesta.
- Frankl, V. E. (2007). *Trpíci člověk*. Bratislava : Lúč.
- Fromm, E. (1993). *Strach ze svobody*. Praha : Naše vojsko.
- Fromm, E. (1969). *Lidské srdce, jeho hledání k dobru a zlu*. Praha : Mladá fronta.
- Gutek, L. G. (1995). *A history of the Western educational experience*. Long Grove : Waveland Press.
- Jaspers, K. (2002). *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava : Kalligram.
- Kováč, D. (2005). *Psychologiu k metanoi*. Bratislava : VEDA.
- Křivohlavý, J. (2004). *Pozitivní psychologie*. Praha : Portál.
- Křivohlavý, J. (2009). *Psychologie moudrosti a dobrého života*. Praha : Portál.
- Kudláčková, B. (2007a). Človek a výchova v dejinách európskeho myslenia. Trnava : PdF TU.

- Kudláčová, B. (2007b). Problém dobra a zla v pedagogike pluralitnej a multikulturnej spoločnosti. In: Pospíšil, J. – Roubalová, M. (Eds.), *Výchova k hodnotám v kontextu pluralitní a multikulturní společnosti*. Olomouc : UP, 100 – 106.
- Kudláčová, B. – Rajský, A. (2012). Záver. In: Kudláčová, B. – Rajský, A. (Eds.), *Európske pedagogické myslenie (od moderny k postmoderne po súčasnosť)*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis / VEDA, 286 – 288.
- Malík, B. (2011). Úvod do filozofickej a pedagogickej antropológie. Bratislava : VEDA.
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. New York : Delacorte Press.
- Palouš, R. (1991). *Čas výchovy*. Praha : SPN.
- Palouš, R. (2009). *Paradoxy výchovy*. Praha : Karolinum.
- Pelcová, N. (2001). *Vzorce lidství*. Praha : ISV nakladatelství.
- Pelikán, J. (2007). *Hledání těžiště výchovy*. Praha : Karolinum.
- Rajský, A. (2009). *Nihilistický kontext kultivácie mladého človeka*. Bratislava : Veda.
- Rajský, A. (2011). Personalistické východiská pre teóriu kultivácie človeka. In: Kudláčová, B. – Sztobryn, S. (Eds.), *Kontexty filozofie výchovy v historickej a súčasnej perspektíve*. Trnava : PdF TU, s. 73 – 88.
- Ruisel, I. (2005). *Múdrost' v zrkadle vekov*. Bratislava : Pegas.
- Ruisel, I. a kol. (2006). *Múdrost', inteligencia a osobnosť*. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- Scott Peck, M. (1996). *Lidé lži*. Praha : Votobia.
- Smékal, V. (2007). Úvodné slovo. In: Frankl, V. E. *Trpiaci človek*. Bratislava : Lúč, 5 – 7.
- Šlosiar, J. (2007). Človek medzi modernou a postmodernou. In: Petrucijová, E. – Féber, J. (Eds.), *Člověk – dějiny – hodnoty*. Ostrava : PdF OU a VŠB, 28 – 33.
- Vacek, P. (2008). *Rozvoj morálního vědomí žáků: metodické náměty k realizaci průřezových témat*. Praha : Portál.
- Wołoszyn, Š. (2006). Rozwój i zmienność wychowania i kształcenia. In: Z. Kwieciński – B. Sliwerski (Eds.), *Pedagogika, tom 1*. Warszawa : PWN, 74 – 181.



# Kościół – tajemnica wcielenia w wymiarze społecznym

Józef Kulisz SJ

Na przełomie XIX i XX w., kiedy odrzucono historyczną wartość Tradycji, a prawdą miało być to, co człowiek sam określi i wprowadzi w nurt historii, przed teologią stanęło dwojakie zadanie: ukazać prawdę Bożego objawienia, przekazywanego przez tradycję wiary i jego aktualność dla człowieka i ludzkości nowych czasów. Potrzeba dialogu rodziła metodę wykładu o objawieniu w historii i tworzącym historię. Tę metodę, w której tworzone traktaty teologiczne, dostrzegamy również w eklezjologii – w traktacie o Kościele, w szczególności zaś w czasie modernizmu katolickiego, odrzucającego Tradycję Kościoła – treść wiary i jej przekaz w historii. Opracowywane traktaty o Kościele – podręczniki eklezjologii – miały w większości charakter apologetyczny, ukazujący Kościół na wzór pięknego gmachu, zbudowanego na fundamencie apostołów, którego kamieniem węgielnym jest Jezus Chrystus.<sup>1</sup>

Podręczniki te nie straciły nic ze swej aktualności. Przekazują one wiedzę o Kościele, który w swej tajemnicy jest przedłużeniem wcielenia w tajemnicy swych sakramentów. Nie można jednak pozostać tylko w obrębie tego pięknego gmachu, który był dla wielu tylko miejscem usługowym, do którego przychodziło się, aby otrzymać sakramenty święte. Gdzieś w historii zagubiła się świadomość, że Kościół – wspólnota Kościoła – ta żywa ludzka społeczność wiernych w tajemnicy wiary, jest miejscem jednoczenia ludzi z Bogiem i budowania jedności całego rodzaju ludzkiego. O ten wymiar Kościoła, a nie tylko o jego pochodzenie od Jezusa Chrystusa, ale i o rolę w ludzkiej społeczności, zaczęto pytać w teologii końca XIX w.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Klasycznym przykładem takiego mądrego i solidnego podręcznika z przełomu wieków jest choćby: Maciej Sieniatycki, *Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna* (Kraków: Drukarnia Polska Fr. Zemanaka, 1932). Druga część książki to nauka o Kościele: *O Kościele Katolickim* (s. 173 – 374). Z drugiej połowy XX w. warto wspomnieć podręczniki – dogmatyczno-apologetyczne – solidne w treści i ukazujących wielką erudycję autorów: Czesław Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa* (Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1982); tenże, *Kościół* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009); Stanisław Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1982). Podręcznik szkoły rzymskiej: Francesco A. Sullivan, *De Ecclesia. Quaestiones theologiae fundamentalis* (Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1963).

<sup>2</sup> Henryk Bogacki, „Misterium Kościoła pielgrzymującego”, w Henryk Bogacki, Stefan Moysa (red.), *Kościół w świetle soboru* (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1968), 53 – 95.

W historii tego zagadnienia nie sposób pominąć opisu samej tajemnicy Kościoła, a także jego roli w historii zbawienia, tak jak przedstawił to w pierwszej połowie XX w. francuski jezuita, Teilhard de Chardin.<sup>3</sup>

W naszym szkicu pragniemy, w duchu francuskiego jezuita i Drugiego Soboru Watykańskiego, ukazać, czym jest Kościół i jego rolę w ludzkiej społeczności XXI w. Zaznaczymy od razu, że nie będzie to szkic eklezjologii dogmatycznej czy fundamentalnej w duchu apologetycznym.

Chrystus porównywał wspólnotę wierzących – czyli Kościół – do światła, do soli, do zaczynu, który wkłada się do ciasta. Ani światło, ani sól, ani zaczyn w rzeczywistości, ani w myśli Jezusa, nie są same w sobie dane do podziwiania. Są bowiem w swej istocie wartościami, które mają zmieniać, wzbogacać rzeczywistość, dla której zostały stworzone. Sól dająca smak, zaczyn sprawiający wzrost, światło rozświetlające ciemności – dają znać o swej mocy i wartości tylko wtedy, kiedy ich moc staje się rzeczywistością.<sup>4</sup>

Francuski jezuita, by ukazać tajemnicę i rolę Kościoła, określa go terminem *filium* – miłości w świecie, jak też terminem *l'axe* – osią ewolucyjnego rozwoju. Osią procesu jednoczenia ludzkości, tworzenia wyższej, bo wspólnotowej, świadomości między ludźmi, wspólnoty z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego.

Drugi Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (LG), wśród terminów biblijnych, patrystycznych i z Tradycji, opisuje również tajemnicę i rolę Kościoła słowami, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG nr 1). To właśnie ta jednocząca moc Kościoła – jednocząca z Bogiem i cały rodzaj ludzki – jest dziś potrzebna światu i ludzkości. Jesteśmy bowiem świadkami wielkiego procesu jednoczącego w wymiarze ogólnoswiatowym, i „chodzi o to, aby wszyscy ludzie – jak poucza Sobór – złączeni dziś ściślej więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie” (LG nr 1).

Francuski jezuita pisze, że z serca rozproszonej ludzkości – od bezbożnika do wierzącego – wyrzywa się dziś wołanie: „»Panie, uczyn nas jednością!«”.<sup>5</sup> Tymi słowami nawiązuje do modlitwy arcykapłańskiej Jezusa, w której modlił się On, prosząc Ojca, aby wszyscy – ludzkość stanowiła jedno (J 17, 20-24). Teilhard de Chardin ukazuje dramat jednostki – człowieka – w wewnętrznym napięciu „bycia dla siebie” i „bycia dla innych”. Ludzka świadomość pragnie najpierw skupić wszystko wokół siebie, a w swoim „ja” zamknąć, odgrodzić się od innych. Odczu-

<sup>3</sup> Zob. szersze i dogłębne w kontekście historii opracowanie tego tematu: Józef Kulisz, „Kościół drogą człowieka”, w tenże, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia* (Warszawa: Rhetos, 2016), 125 – 145.

<sup>4</sup> Wilfrid Harrington, *Il parlait en paraboles*, tłum. Jacques Mignon (Paris : Éditions du Cerf, 1967), 18, 76.

<sup>5</sup> Tamże, 48.



wa też potrzebę otwarcia na innych, choć zawsze drugie „ty” stanowi zagrożenie – dlatego chęć izolacji i pragnienie życia dla siebie.<sup>6</sup> Ludzka wielość jednak – rozproszkowania w jednostkach, zamkniętych w sobie i dla siebie – jest powołana do wspólnoty, a realizacja jej wymaga wychodzenia, uwalniania się z egoizmu indywidualnego i narodowego.

Sobór poucza, że „narody czynią coraz to większe wysiłki, aby osiągnąć jakąś powszechną wspólnotę” (GS nr 9). Bóg w Jezusie objawia wspólnotowy charakter powołania człowieka w planie Bożym. Pragnie, aby wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się do siebie w duchu braterskim (GS nr 24) – wszyscy są powołani do tego samego celu, do wspólnoty z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. Więcej, Bóg, objawiając się, poucza nas „o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości” (tamże). Człowiek zaś może odnaleźć się w pełni we wspólnocie tylko „poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (tamże). Dlatego, powołanie do wspólnoty z Bogiem i jedności rodzaju ludzkiego – aby wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i realizowanie tego planu w historii – jest procesem zbawienia. Wspólnotowy charakter powołania człowieka w Bożym planie sprawia też, że „podało się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Bo poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył” (LG nr 9).

Historia wskazuje jednak, że wysiłki budowania wspólnoty jedynie ludzką mocą zawsze kończą się niepowodzeniem. Nie sposób nie zapytać, z czego bierze się ten ludzki indywidualny egoizm – a to przecież kształtuje ludzką świadomość, którą człowiek wyraża w kulturze w filozofii, religii i sztuce. Chrześcijaństwo poucza, że historia człowieka jest od swych początków skażona grzechem, którego konsekwencją jest organiczna nędza człowieka – słabość moralna, brak wierności wybranemu dobru, w końcu śmierć. Bóg, stwarzając człowieka, zaprosił go do wspólnoty ze sobą, zaprosił, by razem tę wspólnotę tworzyć. Jednak u początków historii człowiek podziękował Bogu za zaproszenie i zaczął tworzyć, i nada tworzy I, historię na swój obraz – na obraz człowieka zamkniętego w sobie i dla siebie. Historia ta poucza, że ludzkość bez powołania i bez prorocstwa rozprasza się w jednostkach, które zamykają się w swym indywidualizmie i egoizmie.

W Księdze Przysłów czytamy: „Gdy nie ma widzenia proroczego, naród się psuje” (Prz 29, 18). Tekst Wulgaty oddaje tę myśl precyzyjniej: „Cum prophetia defecerit dissipabitur populus” – „Gdy zabraknie prorocstwa naród się rozprasza” – ginie, traci swą jedność. Stary Testament opisuje rozpraszanie się ludzkości

<sup>6</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Un grand événement qui se dessine: La planétisation humaine*, Oeuvres t. V (Paris: Éditions du Seuil, 1959), 169 – 170.

z braku powołania-proroctwa, jak też historię powolnego realizowania obietnicy zbawienia – jednoczenia ludzkości w narodzie wybranym. Im ludzkość bardziej rozproszona, tym więcej wrogości w jej łonie i cierpienia, które jeden drugiemu zadaje.

Kant wierzył i przypominał o powołaniu rodzaju ludzkiego w teleologicznie napędzanym ruchu, którego kresu nie da się osiągnąć ani zlokalizować w czasie, pisze Kołakowski. Należy jednak o nim pamiętać, jeśli chcemy pozostać ludźmi.<sup>7</sup> Nie da się jednak opisać wszystkich filozofii, ideologii i treści religijnych, wokół których usiłowano gromadzić ludzkość, jednocząc ją. Wymienimy tylko niektóre, począwszy od XVIII w. Najpierw Napoleona – „historię świata na koniu”, jak opisywał Hegel. Następnie demokrację, komunizm, nacjonalizm. Wszystkie one wcielały i niosły w sobie zasadnicze cele i ambicje człowieka. Demokracja wyrażała pragnienie nieskończonego postępu; komunizm obiecywał dobrobyt w wymiarze globalnym; nacjonalizm zapowiadał rozwój wartości grup etnicznych. Jak się okazało w historycznym wydaniu, demokrację rozsądza anarchia jednostek, konflikt interesów partykularnych i demagogia egalitarna. Komunizm przerodził się w totalitaryzm, pozbawiając jednostki wolności. Nacjonalizm zaś, konserwatywny i zachowawczy, czasem rasistowski ze swą egzaltacją elit, przeradza się w nienawiść wobec jednostek.<sup>8</sup> Były to próby jednoczenia Europy biczem, pisze Kołakowski.<sup>9</sup> Więcej, ich idee i konstrukcje postępu spoczywały całym swym ciężarem na Ziemi, co oznacza, że w raz z Ziemią przestaną istnieć.<sup>10</sup> Francuski jezuita dopowiada jeszcze, że wspomniane ideologie proponują jedynie perspektywę uduszenia się pod zbyt niskim niebem. Nie jest to perspektywa spełnienia w wieczności.<sup>11</sup>

Od dwóch tysięcy lat w cywilizacji europejskiej, a z czasem i w innych kulturach świata, obecne jest chrześcijaństwo z przesłaniem Jezusa: „Ut unum sint” – „Aby byli jedno”, aby ludzkość rozsiana po ziemskim globie stawała się wspólnotą z Bogiem w jedności rodzaju ludzkiego. Dla Jezusa, mocą jednoczącą rozproszoną i podzieloną ludzkość ma być mądra, praktykowana w życiu miłość – *caritas*. To polecenie nazwał nowym przykazaniem, wskazał na miłość jako siłę

<sup>7</sup> Leszek Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko* (Kraków: Znak, 1999), 30.

<sup>8</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Sauvons L'Humanité*, Oeuvres t. IX (Paris: Éditions du Seuil, 1965), 178 – 187; Émile Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin* (Paris: Éditions du Seuil, 1965), 475; Robert Coffy, *Teilhard de Chardin et le socialisme* (Lyon: Chronique Sociale de France, 1966), 135 – 142.

<sup>9</sup> Leszek Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji* (Kraków: Znak, 2014), 224.

<sup>10</sup> Pierre Teilhard de Chardin, „Fenomen człowieka”, w tenże, *Pisma*, t. 4 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1993), 222.

<sup>11</sup> Tenże, „Jaka jest moja wiara”, tłum. Mieczysław Tazbir, Konrad Waloszczyk, w tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985), 42.

społeczną.<sup>12</sup> Do czasów Jezusa nikt tego nie uczynił. Od tego momentu, „ludzkość będzie się liczyła – pisze Ricciotti – z tą nową wprowadzoną przez Jezusa zasadą, a właściwy jej rozwój będzie się mierzył tym, w jakim stopniu będzie praktykowana »miłość-caritas«”.<sup>13</sup>

Z pokorą musimy przyznać, że moc zacznym miłości nie zawsze mogła, z powodu twardego karku rozproszonej ludzkości, przenikać swą mocą do głębi jej serca i jednoczyć je we wspólnym powołaniu. Chrześcijaństwo nie miało siły, zwłaszcza od XIX., by przewyciężyć siłę ciężkości praw socjologicznych, a chrześcijanie mieli wielką wiarę i gorliwość odrywającą ich w imię doskonałości od zadań w tym świecie – pisał Lubac.<sup>14</sup>

Dziś wiemy już, że ani filozofia, czy filozofie, ani ideologie i doktryny polityczne nie mogą zastępować ani spełniać roli i zadań religii. Wiemy też, że „chrześcijanie są potrzebni, żeby świat był zbawiony – pisze Kołakowski – lecz nie są potrzebni do rządzenia światem”.<sup>15</sup> Zadaniem filozofii bowiem jest pielęgnowanie w ludzkości i człowieku ducha prawdy. Jest ona potrzebna, by ludzki umysł nie zgnuśniał. Filozofia wzrusza głębię ludzkiego umysłu i serca, zaś religia przynosi i zasiewa ziarno sensu. Systemy polityczne, kiedy stają się świecką wiarą – religią, stają się tyranią. Na przykład, kiedy oświecona elita polityczna przymusza dekretem do braterstwa, przeradza się w totalitarną tyranię<sup>16</sup>. A to przeżywała już ludzkość w XX w. Ustroje – systemy polityczne mają zapewnić obywatelom bezpieczeństwo, dobrobyt, rozwój w duchu prawdziwego humanizmu, na straży którego stoi prawo wyrażone w ludzkiej naturze. Przypomina o tym nauczanie Kościoła, a w ubiegłym stuleciu papieże – Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, a obecnie Benedykt XVI i Franciszek. W taką niszę kulturową, kształtowaną przez mądrość filozoficzną i systemy polityczne, wchodzi chrześcijaństwo i wnosi nadzieję przyszłości w perspektywie wiecznego spełnienia – nieodwracalność osoby ludzkiej, uniwersalizm powołania ludzkości do wspólnoty z Bogiem i jedności rodzaju ludzkiego. Jednak to powołanie – braterstwo – nie jest programem politycznym, jest tylko drogowskazem – zaproszeniem, na które trzeba odpowiedzieć wyborem albo odrzuceniem. Chrześcijaństwo przynosi też ideę personalizmu, ukazując spełnienie osoby ludzkiej we wspólnocie z Bogiem

<sup>12</sup> Giuseppe Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, tłum. Jan Skowroński (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1956), 624.

<sup>13</sup> Tamże,

<sup>14</sup> Henri de Lubac, „Wymagania chrześcijańskie”, tłum. Katarzyna Dybeł, Arkadiusz Ziemiński, w tenże, *Najnowsze paradoksy* (Kraków: WAM, 2012), 152 – 153.

<sup>15</sup> Leszek Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji*, 158.

<sup>16</sup> Tamże, s. 27; zob. Leszek Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, 30.

i w jedności rodzaju ludzkiego. Bóg bowiem, jednocząc osoby ludzkie ze sobą, wzbogaca je i uwiecznia w ich różnorodności.<sup>17</sup>

Chrześcijaństwo więc, wchodząc w nisze kulturowe świata, nie staje w opozycji wobec dobrych i prawdziwych humanizmów, pisze francuski jezuita, ale przynosi im spełnienie, którego wiara ziemskich humanizmów dać nie może.<sup>18</sup>

Wiemy już, że legitymacją rozpoznawczą uczniów Jezusa i jego naśladowców, ma być mądra, praktykowana w życiu miłość. To Jezus pierwszy w historii przekazał ludzkości miłość – *caritas* jako siłę społeczną. Wiemy też, że od tego momentu prawdziwy rozwój ludzkości – jej postęp – mierzy się tym, w jakim stopniu jest ona praktykowana w codzienności.<sup>19</sup> Musimy jednak pamiętać, że miłość – *caritas* jako siła społeczna nie była przez Jezusa zadekretowana żadną mocą władzy. On sam – Słowo Wcielone – wszedł w ludzkość znaczoną grzechem, istniejącą w wielości bez powołania, poszukującą swego sensu, bez nadziei przezwyciężenia swej nędzy organicznej – ludzkiej kondycji znaczonej słabością moralną i śmiercią. Wszedł w ludzki los i wpisał go w swym człowieczeństwie i w swej osobie w wieczność Boga. Uczynił to w miłości i z miłości do człowieka. W swym człowieczeństwie objawił ludzkości, jak Bóg kocha człowieka – w swej osobie był miłością Ojca. Swoim życiem i śmiercią na krzyżu oraz zmartwychwstaniem objawia, że w swej miłości istniał dla nas i wydał się za nas. Pozostał z nami pod postaciami Chleba i Wina w postawie oddania – pozostał już Zmartwychwstały. Jego ofiara oddania na krzyżu była pierwszą ofiarą „Mszy na Ołtarzu Ziemi”.<sup>20</sup> Taki pozostaje w Eucharystii. Z Nim, objawiona miłość – *caritas* weszła w świat jako siła społeczna.

Wspólnota Kościoła to wspólnota ludzi, którzy przyjęli Jego zaproszenie do podjęcia tej nowej siły społecznej, by zmieniać nią człowieka, a przez człowieka świat. Przyjęcie Jezusowego zaproszenia warunkowane jest przyjęciem swego krzyża. Tylko wtedy możemy Go naśladować w czynieniu miłości. A przyjęcie krzyża oznacza pójście za Jezusem i w uporczywych wysiłkach wspieranych łaską – Jego miłością, w duchu Kazania na Górze – kształtować w sobie postawę „bycia dla innych”, dzięki której miłość – *caritas* objawi swą moc jako siła społeczna – jednocząca.

<sup>17</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Sauvons L'Humanité*, 188 – 190.

<sup>18</sup> Tamże, 188.

<sup>19</sup> Zob. choćby: Pierre Teilhard de Chardin, „Energia miłości”, tłum. Janina i Grzegorz Federowscy, Wanda Sukiennicka, Mieczysław Tazbir, w tenże, *Człowiek i inne pisma*, t. 1 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984), 175 – 192.

<sup>20</sup> Pierre Teilhard de Chardin, „Msza na ołtarzu Ziemi”, tłum. Mieczysław Tazbir, w tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 45 – 60.

W sprawowanej Eucharystii jest obecny Chrystus z ofiary „Mszy na ołtarzu Ziemi” – w swym oddaniu Ojcu i nam, w ofercie dla nas i za nas na krzyżu. Komunie wszystkich ludzi, wszystkich czasów, wzięte razem, stanowią jedną, rozległą Komunię, współrozciągłą z historią ludzkości. Jest ona wyrazem i przejawem jednoczącej energii Bożej, dzięki niej rozwija się jedno wydarzenie – wcielenie, a więc kształtowanie człowieka w wymiarze społecznym. Hostia przetwarza nasze człowieczeństwo, ono zaś przetwarza świat – a to jest dopełnieniem przeistoczenia chleba i wina na ołtarzu. Ogarnia ono cały świat w nowej ludzkiej wspólnocie.<sup>21</sup> „Przyjmując Komunię świętą – pisze francuski jezuita – chrześcijanin taki ma świadomość, że spotyka się z samym sercem ewolucji. Ale spostrzega równocześnie, że aby zetknąć się z sercem Hostii, musi – przez akceptowanie i urzeczywistnienie całej pełni życia – wejść w komunię z ciałem ewoluującego świata, na całej jego powierzchni i w całej jego objętości”.<sup>22</sup>

Kościół – chrześcijaństwo nie może być państwem w państwie, nie może być wspólnotą egoistycznie zamkniętą w sobie i dla siebie, odrywającą ludzi w imię doskonałości od zadań w tym świecie. Jest on osią rozwoju, niosącego nadzieję spełnienia w wieczności, a rozwój będzie się mierzył tym, w jakim stopniu będzie praktykowana w codzienności życia nowa siła społeczna – miłość – *caritas*. Ta nowa siła społeczna – miłość Jezusa – tworzy nową wspólnotę – ewangeliczny zączyn, który jest początkiem królestwa Bożego, a „dotyczy ono wszystkich: ludzi, społeczeństwa, całego świata. Pracować dla Królestwa znaczy uznawać i popierać Boży dynamizm, który jest obecny w ludzkiej historii i ją przekształca. Budować Królestwo Boże znaczy pracować na rzecz wyzwolenia od zła we wszelkich jego formach. Krótko mówiąc, Królestwo Boże jest wyrazem i urzeczywistnieniem zbawczego planu w całej jego pełni”.<sup>23</sup> Ma ono na celu przekształcenie stosunków między ludźmi i urzeczywistnienia się stopniowo, w miarę jak ludzie będą się kochać miłością, przebaczać i służyć sobie wzajemnie”.<sup>24</sup> Jego naturą jest „komunia wszystkich ludzi pomiędzy sobą i z Bogiem”.<sup>25</sup> A tworzy ją objawiona w Jezusie miłość Ojca względem świata.

W duchu francuskiego jezuitę możemy powiedzieć, że żywy Kościół, w którym obecny jest Jezus Chrystus-Omega, jest miejscem tajemnicy wcielenia w wy-

<sup>21</sup> Tenże, „Środowisko Boże”, tłum. tłum. Wanda Sukiennicka, w tenże, Środowisko Boże. Człowiek (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1964) 104; tenże, „Mój wszechświat”, tłum. Janina i Grzegorz Fedorowscy, Mieczysław Tazbir, w tenże, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, 134 – 135.

<sup>22</sup> Tenże, „Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego”, tłum. Mieczysław Tazbir, Konrad Waloszczyk, w tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2, 165.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”* (Watykan 1990), nr. 15

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże. nr. 15.

miarze społecznym – kształtowania człowieka jako społeczności, to druga faza dziejów ludzkości. Dokonuje się w nim dzieło stworzenia w wymiarze nadprzyrodzonym – powrotu ludzkości do jedności. Wspólnota Kościoła jest żywym znakiem obecności Jezusa Chrystusa. Kościół ma nie tylko głosić Ewangelię zbawienia, ale w swej tajemnicy jest „zaczynem”, dzięki któremu rozproszona ludzkość staje się jednością w Jezusie Chrystusie. Jest ona początkiem nowej fazy, bo fazy eschatologicznej ludzkości.<sup>26</sup>

Warto przypomnieć tu słowa z listu do Diogneta z drugiego wieku, napisanym przez nieznanego autora – czytamy tam, że „...czym jest dusza w ciele, tym są chrześcijanie w świecie”<sup>27</sup> – inaczej, że chrześcijanie pełnią rolę, jaką filozofia chrześcijańska przypisywała kosmicznej duszy, a Księga Mądrości Duchowi Pańskiemu (1, 7). Stanowią oni o jedności świata, o wewnętrznej spójności i jedności.<sup>28</sup> Przypomnijmy, francuski Jezuita określa wspólnotę wiernych – Kościół – terminem *filum* – miłości w świecie, jak też terminem *l'axe* – osią ewolucyjnego rozwoju. Osią procesu jednoczenia ludzkości, tworzenia wyższej, bo wspólnotowej, świadomości między ludźmi, wspólnoty z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. To oni sprawiają, że wielość ludzka – gałąź ludzkości, staje się ludzkością, dzięki wspólnemu powołaniu i miłości.

Na koniec dodajmy refleksję francuskiego jezuita, wyrażoną w słowach: „Jest sprawą oczywistą, że jeśli chrześcijaństwo, zgodnie, co głosi i czuje, jest naprawdę przeznaczone do tego, aby się stać religią jutra, to może on się zmierzyć z wielkimi współczesnymi prądami humanizmu i przyswoić je sobie tylko przez żywą i uorganizowaną oś katolicyzmu rzymskiego.

Być katolikiem to jedyny sposób bycia chrześcijaninem w pełni i do końca”.<sup>29</sup>

## Literatura

Bartnik Czesław, *Kościół Jezusa Chrystusa* (Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1982).

Bartnik Czesław, *Kościół* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009).

Bogacki Henryk, „Misterium Kościoła pielgrzymującego”, w Henryk Bogacki, Stefan Moysa (red.), *Kościół w świetle soboru* (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1968), 53 – 95.

<sup>26</sup> Giorgio Straniero, *Lontologia fenomenologica di Teilhard de Chardin* (Milano: Editrice Vita e Pensiero, 1969), 172 – 173.

<sup>27</sup> *Do Diogneta*, W „Pierwszym świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich, tłum. Anna Świderekówna”, red. Marek Starowieyski, (Kraków: Znak, 1988), 365.

<sup>28</sup> Tamże, 358.

<sup>29</sup> Pierre Teilhard de Chardin, „Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego”, 166.



- Coffy Robert, *Teilhard de Chardin et le socialisme* (Lyon: Chronique Sociale de France, 1966).
- Harrington Wilfrid, *Il parlait en paraboles*, tłum. Jacques Mignon (Paris : Éditions du Cerf, 1967).
- Kołąkowski Leszek, *Moje słuszne poglądy na wszystko* (Kraków: Znak, 1999).
- Kołąkowski Leszek, *Niepewność epoki demokracji* (Kraków: Znak, 2014).
- Kulisz Józef, „Kościół drogą człowieka”, w tenże, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia* (Warszawa: Rhetos, 2016), 125 – 145
- Nagy Stanisław, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1982).
- Sieniatycki Maciej, *Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna* (Kraków: Drukarnia Polska Fr. Zemanaka, 1932).
- Ricciotti Giuseppe, *Życie Jezusa Chrystusa*, tłum. Jan Skowroński (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1956).
- Rideau Émile, *La pensée du Père Teilhard de Chardin* (Paris: Éditions du Seuil, 1965).
- Sullivan Francesco A., *De Ecclesia. Quaestiones theologiae fundamentalis* (Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1963).
- Straniero Giorgio, *L'ontologia fenomenologica di Teilhard de Chardin* (Milano: Editrice Vita e Pensiero, 1969).
- Teilhard de Chardin Pierre, *Un grand événement qui se dessine: La planétisation humaine*, Oeuvres t. V (Paris: Éditions du Seuil, 1959), 169 – 170.
- Teilhard de Chardin Pierre, *Sauvons L'Humanité*, Oeuvres t. IX (Paris: Éditions du Seuil, 1965).
- Teilhard de Chardin Pierre, „Energia miłości”, tłum. Janina i Grzegorz Fedorowscy, Wanda Sukiennicka, Mieczysław Tazbir, w tenże, *Człowiek i inne pisma*, t. 1 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984), 175 – 192.
- Teilhard de Chardin Pierre, „Jaka jest moja wiara”, tłum. Mieczysław Tazbir, Konrad Waloszczyk, w tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985), 15 – 51.
- Teilhard de Chardin Pierre, *Fenomen człowieka*, w tenże, „Pisma”, t. 4 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1993).





# Stichira po prijímaní v byzantsko-slovanskom liturgickom formulári

Šimon Marinčák

Byzantská cirkev ako priamy dedič pôvodnej konštantínopolskej tradície<sup>1</sup> dodnes používa dva principiálne liturgické formuláre: Liturgiu sv. Bazila Céza-rejského a Liturgiu sv. Jána Chryzostoma. Každý z týchto formulárov je svojím spôsobom živým organizmom a má za sebou dlhú a bohatú históriu. Ich jednotlivé liturgické jednotky vznikali a vyvíjali sa ako odpoveď na rôzne podnety, ako napr. cirkevné a politické udalosti, prípadne ako odpoveď na ľudovú zbožnosť. Liturgická prax nebola v Cirkvi nikdy uniformná a jednotlivé formuláre sa aj v blízkych a príbuzných cirkevných centrách vzájomne často výrazne líšili. Nové prvky, ktoré sa v priebehu storočí postupne objavovali v týchto formulároch, sa následne začali šíriť zo svojho materského centra do okolitých menších centier rýchlosťou, ktorá závisela tak od popularity nového prvku, ako aj od spôsobu a účinnosti daného nariadenia.

Jedným z takýchto prvkov je aj stichira<sup>2</sup> po prijímaní – „Videli sme pravé svetlo,“ ktorá sa približne od 17. storočia stala neoddeliteľnou súčasťou spomínaných byzantsko-slovanských formulárov. Pôvodné umiestnenie tejto stichiry pred jej objavením sa v eucharistickej liturgii bolo pri „stichirách na stichovných“ (sl. стихи́бры стихо́вны; gr. Ἀπόστιχα)<sup>3</sup> malej večierne, ako aj pri „Pane, ja volám“ (sl. ГДи́ воззвахъ; gr. Κύριε, ἐκέκραξα) veľkej večierne v sobotu večer pred sviatkom Zostúpenia Svätého Ducha (ôsma nedeľa po Pasche).<sup>4</sup> Táto stichira sa v 17. storočí dostala do oboch principiálnych byzantsko-slovanských litur-

<sup>1</sup> Podrobnosti ohľadom transformácie čistej konštantínopolskej katedrálnej bohoslužby na zmiešaný neo-sabaický poriadok sa dajú nájsť najmä v publikáciách R. F. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History* (Collegeville 1992); a R. F. Taft, “The Mt. Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite,” *DOP* 42 (1988) 179 – 194.

<sup>2</sup> Stichira (gr. στιχηρόν) je veršový vstup vkladajú medzi verše (gr. στίχοι) vybrané zo žalmov. Objavuje sa najmä na večierni medzi záverečnými veršami „Pane, ja volám“ a na utierni medzi záverečnými veršami. Stichiry sa tiež objavujú na litií, avšak bez veršov zo Žaltára. Porov. *The Festal Menaion* (Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware transl.) (London 1969) 558.

<sup>3</sup> Grécky termín znamená „[hymny] na veršoch“. Na rozdiel od ostatných stichír, ktoré bežne nasledujú po svojich žalmových veršoch, apostichy sú jedinečné v tom, že predchádzajú svoje žalmové verše.

<sup>4</sup> Porov. Триодъ Цветная (Moskva 1992), listy 237 a 238.

gických formulárov a svoje miesto si našla bezprostredne po obradoch sv. prijímania ako odpoveď na celebrantovu (biskupovu či kňazovu) výzvu: „Spas, Bože, svoj ľud a požehnaj svoje dedičstvo.“

|  |   |   |
|--|---|---|
| Εἶδομεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ἐλάβομεν Πνεῦμα ἐπουράνιον, εὐρομεν πίστιν ἀληθῆ, ἀδιαίρετον Τριάδα προσκυνοῦντες, αὐτῆ γὰρ ἡμᾶς ἔσωσεν. | Ви́дохомъ свѣтъ и҆ѿстинный, прѣхомъ дх҆҃а нбснаго, ѿбрѣтохомъ вѣру и҆ѿстинную, нераздѣльной трѣцѣ поклансемъ: та бо насъ спаса е҆сть. | Videli sme pravé svetlo, prijali sme nebeského Ducha, našli sme pravú vieru, klaniam sa nedeliteľnej Trojici, lebo ona nás spasila. |
|--|---|---|

V gréckych liturgických prameňoch pred 13. storočím niet zmienky ani o celebrantovej výzve, ani o odpovedi liturgického zhromaždenia.<sup>5</sup> V tomto sa zhodujú všetky najstaršie grécke liturgické rukopisy počnúc najstarším rukopisným euchológiom *Barberini* gr. 336 z 8. storočia (listy 21 – 22).<sup>6</sup> Zhodná prax sa rovnako dá sledovať v neskorších prameňoch, napr. v rukopisnom euchológii *Sevastianov* č. 474 z 10. storočia (list 24),<sup>7</sup> v archieratikone Liturgie sv. Bazila, kódexe *Pyromalus* z 10. – 11. storočia (list 65),<sup>8</sup> ako aj v neidentifikovanom rukopise z 12. – 13. storočia, vydanom vo fenomenálnej edícii Jacoba Goara (list 67).<sup>9</sup>

Slová celebrantovej výzvy po prvýkrát nachádzame v gréckom prameni z 13. storočia, vydanom v spomínanej Goarovej edícii (list neuvedený).<sup>10</sup> Tieto slová sú však vyslovované potichu a zatiaľ na nich niet odpovede zhromaždenia. Porovnanie s ďalšími prameňmi ukázalo, že prax tejto výzvy nebola všade jednotná. Napríklad kým v spomínanom prameni z 13. storočia sa tieto slová nachádzajú, v neskoršom prameni, gréckom rukopise Moskvskej synodálnej knižnice č. 279

<sup>5</sup> P. De Meester, „Les Origines et les développements du text grec de la liturgie de S. J. Chrysostome,“ *ΧΡΥСОCΤΟΜΙΚΑ* (Rome 1908) 327.

<sup>6</sup> Porov. S. Parenti – E. Velkovska (eds.), *L'Euclologio Barberini gr. 336* (Roma 1995) 22 – 23; ten istý rukopis editoval tiež J. Goar, *Ευχολογιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, &c. cuilibet personae, statui vel temporis congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae...* (Venice 1730) 84.

<sup>7</sup> Porov. J. Koster, *Das Euchologion Sevastianov 474 (XIX Jhdt.) der Staatsbibliothek Lenin in Moskau* (Romae 1991) – nepublikovaná doktorská dizertácia na Pápežskom východnom inštitúte, s. 16 – 17 časti *Editio*.

<sup>8</sup> Porov. J. Goar, *Ευχολογιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, &c. cuilibet personae, statui vel temporis congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae...* (Venice 1730) 156.

<sup>9</sup> Porov. J. Goar, *Ευχολογιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, &c. cuilibet personae, statui vel temporis congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae...* (Venice 1730) 94.

<sup>10</sup> Porov. J. Goar, *Ευχολογιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, &c. cuilibet personae, statui vel temporis congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae...* (Venice 1730) 82.

zo 14. storočia (listy 141 a 152) sa nenachádza ani celebrantova výzva, ani odpoveď zhromaždenia. Od 14. a 15. storočia však nachádzame slová výzvy stále častejšie, hoci s rubrikou odporúčajúcou recitovať ich stále potichu,<sup>11</sup> ako môžeme vidieť napr. v rukopisnom euchológii Moskovskej synodálnej knižnice č. 280 z 15. storočia (list 38) a rukopisného typikonu Moskovskej synodálnej knižnice č. 381 (list 31). V 16. a 17. storočí začínajú grécke pramene pomaly meniť svoju prax v prospech stále častejšieho použitia tak výzvy, ako aj odpovede. Túto zmenu zachytáva napr. aj ďalší neidentifikovaný rukopis editovaný Goarom (list 181),<sup>12</sup> ktorý uvádza slová výzvy s rubrikou, že je potrebné vyslovovať ich nahlas, aj s odpoveďou „Na mnoho rokov, vládca“ (gr. Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα). Avšak napr. liturgikon vydaný v Benátkach v roku 1566 (list 24) nariaďuje síce hlasné zvolanie, ale neuvádza k nemu žiadnu odpoveď liturgického zhromaždenia. Rovnakú prax uvádza aj grécky euchológion publikovaný v roku 1647 (str. 58).

Ruské (veľkoruské) pramene uvádzajú slová výzvy s nariadením recitovať ich potichu po prvýkrát v 15. storočí,<sup>13</sup> avšak v rovnakej dobe tiež s nariadením zvolať ich nahlas, ako to uvádza rukopisný euchológion Moskovskej synodálne knižnice č. 281 (list 52). Obidva pramene neuvádzajú odpoveď liturgického zhromaždenia. Zvolanie nahlas s následnou odpoveďou „Na mnoho rokov, vládca“ (sl. На мно҃гогаз лѣта, владыко) nachádzame až v rukopise Sväto-Trojickej a Sergejovej Lavry č. 218 zo 16. storočia (list 87). Rovnakú prax uvádza aj rukopis Rumjancevovho múzea č. 403 (list 56) a rukopis Sväto-Trojickej a Sergejovej Lavry č. 225 (list neuvedený). Svoje definitívne miesto s byzantsko-slovanským liturgickým formulári získala stichira vďaka moskovskému patriarchovi Nikonovi (1605 – 1681), ktorý ju uvádza vo svojom známom reformnom liturgikone vydanom v roku 1655 (s. 364).<sup>14</sup> Od tejto edície odpoveď „Na mnoho rokov, vládca“ spolu so stichirou tvoria odpoveď na celebrantovo zvolanie až do moskovského vydania liturgikonu v roku 1667, kde bola táto prax rozdelená: odpoveď „Na mnoho rokov, vládca“ so stichirou sa stala stabilným prvkom pontifi-

<sup>11</sup> A. Dmitrievsky, „О стихире «Видехомъ светъ истинный» въ чинахъ литургій св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великаго,“ Руководство для сельскихъ пастырей XXVIII/10 (Kiev, 9. marec 1886) 267.

<sup>12</sup> Porov. J. Goar, *Ευχολογιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, &c. cuilibet personae, statui vel temporis congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae...* (Venice 1730) 67, 77.

<sup>13</sup> A. Dmitrievsky, „О стихире «Видехомъ светъ истинный» въ чинахъ литургій св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великаго,“ Руководство для сельскихъ пастырей XXVIII/10 (Kiev, 9. marec 1886) 267.

<sup>14</sup> Porov. A. Dmitrievsky, „О стихире «Видехомъ светъ истинный» въ чинахъ литургій св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великаго,“ Руководство для сельскихъ пастырей XXVIII/10 (Kiev, 9. marec 1886) 266, pozn. 1, tiež 275.

kálnej bohoslužby, kým stichira samotná (teda bez „Na mnoho rokov, vládca“) zostala prvkom bohoslužby celebrovanej kňazom.

Hoci je medzi ruténskymi (maloruskými) prameňmi aj niekoľko dôležitých rukopisov (napr. rukopis Rumjancevovho múzea č. 25), najpodstatnejšími prameňmi pre výskum sú tlačené liturgické knihy, z ktorých najdôležitejšími a najvplyvnejšími sú edície spojené s menami biskupa Gedeona Balabana (1569 – 1607) a metropolitu Petra Mohyly (1596 – 1646). Balabanova edícia vydaná v meste Strjatyň v roku 1604 je však trochu mätúca. Kým kniha udáva na mieste odpovede tropár sviatku Vstúpenia do neba bez slov kňazovej výzvy pri liturgii Jána Chryzostoma (s. 206), pri liturgii Bazila Cézarejského uvádza len odpoveď „Na mnoho rokov, vládca“ (s. 340). Na druhej strane edícia Petra Mohyly (1639) svojím významom presahuje dôležitosť a vplyv Balabanovej edície a po celebrantovej výzve ponúka len odpoveď „Na mnoho rokov, vládca“ bez stichiry (str. 94), čo sa stalo modelom pre všetky ruténske edície až do roku 1905, keď sa objavila nová edícia metropolitu Andreja Šeptického. Už v 19. storočí však vidíme, že verš „Na mnoho rokov, vládca“ sa postupne vytráca z kňazskej bohoslužby, ako to uvádza napr. Služebník z roku 1882 (list 106).<sup>15</sup>

Aký bol však dôvod začlenenia tejto stichiry do liturgických formulárov? Mohlo to byť pod vplyvom symbolickej interpretácie svätého prijímania? Z histórie vieme, že jedným z hlavných dôvodov nárastu množstva liturgických jednotiek je rozmach zbožnosti, obvykle evokovaný následkom rôznych náboženských a teologických kontroverzií. Stretnutie latinského vzdelania s byzantskou tradíciou v byzantsko-slovanskom liturgickom prostredí vyprovokovalo mnoho polemických diskusií a vzájomných vplyvov jednotlivých interpretácií, následkom ktorých došlo v liturgických formulároch k niekoľkým zmenám. Teologické interpretácie jednotlivých liturgických jednotiek dosahovali svoj rozmach najmä v 16. a 17. storočí, keď sa pod vplyvom rôznych ekonomicko-politických a náboženských okolností objavila tendencia niektorých miestnych pravoslávnych cirkví zjednotiť sa s latinskou cirkvou. Tá bola korunovaná v roku 1596 aktom uzavretia únie v meste Brest.

Bola teda táto stichira začlenená do liturgických formulárov následkom takýchto interpretácií? Ak by sa tak udialo len v byzantsko-slovanskom prostredí, táto možnosť by korešpondovala s dobovými vonkajšími okolnosťami, pretože história bola už viackrát svedkom toho, ako vzájomný stret dvoch teológií s následnými liturgickými zmenami spôsobil nelogické a často aj nezmyselné zmeny

<sup>15</sup> Porov. A. Dmitrievsky, „О стихире «Видехомъ светъ истинный» въ чинахъ литургій св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великаго,“ *Руководство для сельскихъ пастырей* XXVII/10 (Kiev, 9. marec 1886) 271.

v liturgických formulároch. Aj v tomto prípade stichira obsahovo nezapadá do kontextu svojho súčasného umiestnenia v eucharistickej liturgii a porušuje integritu daného obradu.<sup>16</sup> Dokonale však korešponduje so sviatkom Zostúpenia Svätého Ducha, s teologickým pohľadom, ktorý vidí obrady svätého prijímania ako reprezentujúce a symbolizujúce tajomstvá Kristovho vzkriesenia, zostúpenia Svätého Ducha na apoštolov<sup>17</sup> a prenesenie svätých Darov na stôl Prothesis (obetný stôl) symbolizuje vystúpenie nášho Pána do neba.<sup>18</sup>

Táto stichira je však súčasťou liturgického formulára aj v gréckej cirkvi, kde k podobnému stretu nedošlo. Hoci tento fakt nie je absolútnym dôkazom proti uvedeniu stichiry do eucharistickej liturgie na základe vyššie uvedených kontroverzií, značne však oslabuje silu daných argumentov.

Hudobne má táto stichira tri dimenzie. Aby sme ich trochu objasnili, musíme najprv vysvetliť systém byzantskej kompozície. Byzantská chorálna hudba je komplex rôznych hudobných vzoriek, tzv. formúl. Melódie sú zložené pomocou ich spájania a kombinácie v dĺžke, vyžadovanej textovými potrebami. Napríklad, ak v niektorom konkrétnom hlase máme úvodnú formulu A, formuly B a C (aj viacej) a záverečnú formulu F, kompozičným spájaním môžeme dosiahnuť rôzne schémy, napr. ABCBCBF, alebo ACAF, alebo akúkoľvek inú kombináciu formúl. Dĺžka takejto kompozície vždy závisí od dĺžky liturgického textu. Formuly sú ďalej organizované do tzv. modov (gr. ἦχος), v slovanskom jazykovom prostredí známych ako „hlasy“ (sl. гласъ). Jednotlivé formuly sú pri komponovaní spájané len v rámci svojho hlasu, nikdy nie naprieč viacerými hlasmi. Tak napríklad formula A prvého hlasu sa nikdy nespojí s formulou B štvrtého hlasu a t.p. Tento systém je jasne viditeľný pri gréckom choráli, slovanská hudba ho mierne zastrela svojimi melodickými prvkami, v neskoršej dobe tento systém v slovanskej hudbe zanikol zavedením dur-molovej melodiky a harmónie.

V gréckej hudbe je táto stichira vedená ako „samohlas“ (sl. самогласень; gr. ἰδιόμελον) druhého hlasu z malej večierne, avšak tiež aj stichira regulárneho druhého hlasu (t.j. nie „samohlas“) veľkej večierne.<sup>19</sup> Tento spev sa spieva počas celého liturgického roka okrem obdobia Päťdesiatnice, Vystúpenia do neba a soboty pred Zostúpením Svätého Ducha. Liturgia v znamennom choráli (po

<sup>16</sup> A. Dmitrievsky, „О стихире «Видехомъ светъ истинный» въ чинахъ литургій св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великаго,“ *Руководство для сельскихъ пастырей XXVII/10* (Kiev, 9. marec 1886) 273.

<sup>17</sup> N. Cabasilas, *Liturgiae Expositio*, caput 37, in *PG* 150: 449 – 452.

<sup>18</sup> Pseudo-German, *Historia Ecclesiastica, et Mystica Contemplatio*, in *PG* 98:452.

<sup>19</sup> Порог. Троиць Цветная (Moskva 1992) listy 237<sup>n</sup> a 238<sup>r</sup>.

reformy)<sup>20</sup> priraduje stichire druhý hlas tak, ako je uvedené pri schéme večierne. Dôvodom je skutočnosť, že znamenný chorál, ktorý je najstaršou zachovanou byzantsko-slovanskou hudbou, pôvodne neobsahoval pre tento text vlastnú melódiu, preto sa používal regulárny večierňový druhý hlas.<sup>21</sup>

Ruténsky irmologion publikovaný v roku 1906 ponúka dva varianty tejto stichiry, avšak ani v jednom prípade neuvádza príslušnosť k hlasu, pretože zjavne ide o voľné kompozície bez ďalších bližších špecifikácií. Ako je tradičné v ruténskej cirkvi, pred stichirou sa nachádza aj verš „Na mnoho rokov, vládca“. Obidve verzie stichiry už patria do dur-molovej melodiky: prvá je v prirodzenej stupnici s použitím posuviiek, druhá je v klasickej G dur stupnici.<sup>22</sup> Ďalší prameň, irmologion Juraj Bobáka, rukopisná kniha obsahujúca všetky podstatné spevy, dokončená v Bratislave v roku 1978, obsahuje len jeden variant stichiry vo voľnej kompozícii, ktorý je veľmi podobný prvému variantu z irmologiona z roku 1906. Aj tu je uvedená s predstojacim veršom „Na mnoho rokov, vládca“.<sup>23</sup>

Liturgicky sa táto stichira pri niektorých sviatkoch nahrádza inými textami. V dobe od Paschy do Vystúpenia do neba sa nahrádza tropárom „Kristus vstal z mŕtvych“ (gr. Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν; sl. ХггѠсь воскресе изъ мертвыхъ) piateho hlasu.<sup>24</sup> Rovnaký hlas je uvedený aj v ruténskych prameňoch. Počas sviatku Vystúpenia do neba je stichira nahradená tropárom „Vystúpil si v sláve“ (gr. Ἀνελήφθη ἐν δόξῃ, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν; sl. Вознеслcz єзси2 во славѣ хггѠ бже нашъ).<sup>25</sup> Tak grécke, ruské, ako aj ruténske novodobé pramene priradujú tento tropár k štvrtému hlasu. V starších ruských prameňoch však nachádzame namiesto spomínaného tropára aj prokimen „Vznes sa, Bože, nad nebesá, nad celou zemou Tvoja sláva“ (sl. Вознеси1cz на нб7са, бже, из по всей земли2 слава твоа) bez špecifikácie hlasu.<sup>26</sup> A napokon, stichira sa na-

<sup>20</sup> Літургія св. Іоанна Златоустаго знаменнаго роспева, пореформенная редакція (Moskva 2005) listy 24 – 25.

<sup>21</sup> Літургія св. Іоанна Златоустаго знаменнаго роспева, пореформенная редакція (Moskva 2005) s. 10.

<sup>22</sup> Рогов. Церковное простопение (J. Bokšaj, J. Malinič eds.) (Užhorod 1906) 180 – 181.

<sup>23</sup> J. Bobák, Песнословъ – Ειρμολογιον (rukopis, 1978) 53.

<sup>24</sup> Типиконъ сіестъ Уставъ (Moskva 1906) f. 473; К. Nikolskij, Пособіе къ изученію Устава богослуженія Православной Церкви (S.-Petersburg 1900) 460 – 461; А. Мікіта, Руководство въ Церковный Типиконъ (Užhorod 1901) 222; I. Dolnickij, Типикъ Церкви Руско-кафоліческія (Lvov 1899) 469, 479.

<sup>25</sup> К. Nikolskij, Пособіе къ изученію Устава богослуженія Православной Церкви (S.-Petersburg 1900) 461. Типиконъ publikovaný v Moskve v roku 1906 nepredpisuje tento tropár, porov. list 494.

<sup>26</sup> А. Мікіта, Руководство въ Церковный Типиконъ (Užhorod 1901) 222; Службникъ... (1822), list 106; Λειτουργικον сиречь Службникъ (Lvov 1905) 48; I. Dolnickij, Типикъ Церкви Руско-кафоліческія (Lvov 1899) 495.



hrádza v sobotu pred Zostúpením Svätého Ducha tropárom dňa „Only Creator“ (gr. Ὁ βᾶθει σοφίας φιλανθρώπως πάντα οἰκονομῶν; sl. ГлубинЮю мудрости челоВэколю1бн w всС стр0зй) ôsmeho hlasu.<sup>27</sup>

Musíme konštatovať, že dôvod, pre ktorý bola táto stichira nie veľmi logicky začlenená do eucharistickej liturgie na miesto, ktoré zastáva dodnes, nebol zatiaľ odkrytý. Zaujímavá je aj dynamika, akú táto stichira v minulosti preukazovala včleňujúc sa do oboch liturgií. Pramene ukazujú varianty bez celebrantovej výzvy, varianty s výzvou bez odpovede, s výzvou najprv s odpoveďou „Na mnoho rokov, vládca“ bez stichiry, potom aj so stichirou a vidíme, že napokon sa prax odpovedí rozdelila na variant pontifikálnej liturgie a liturgie celebrovanej kňazom.

Dnes môžeme polemizovať, či v tomto, alebo inom podobnom prípade, keď dôvod zmeny v liturgickom formulári nie je celkom jasný a samotná zmena nie je celkom logická, by nebolo vhodné takúto zmenu odstrániť a prinavrátiť sa k pôvodnej forme. Na druhej strane, obrad sa môže prijať aj taký, aký je dnes, je však veľmi dôležité, aby sme poznali jeho históriu, príčiny jednotlivých zmien, ktoré, ak sú zasadené do svojho dobového kontextu, nám môžu prezradiť veľa nielen o našej náboženskej minulosti, ale aj o významnom kultúrno-náboženskom dedičstve.

<sup>27</sup> K. Nikolskij, Пособіе къ изученію Устава богослуженія Православной Церкви (S.-Petersburg 1900) 461. Типиконъ publikovaný v Moskve v roku 1906 dokonca ani len nespomína oddelenú stichiru v sobotu pred sviatkom Zostúpenia Svätého Ducha, porov. list 497; I. Dolnickij, Типикъ Церкви Руско-кафолічскія (Lvov 1899) 497. Liturgikon Šeptického obsahuje stichiru, ale nepredpisuje na miesto nej tropár, porov. Λειτουργικον σиречь Службникъ (Lvov 1905) 57.



# Niekoľko pohľadov na otázku náboženskej tolerancie v ranom a neskorom stredoveku

*Rastislav Nemeč*

Zámerom tejto štúdie je sledovať pohľad stredovekých učencov na otázku náboženskej plurality (od 7. po 15. storočie). Budeme skúmať, ako stredovekí kresťanskí intelektuáli uvažovali o možnosti dialógu medzi náboženstvami, teoreticky reflektovali náboženský pluralizmus, ako obhajovali vlastné náboženstvo, premýšľali o tolerancii, jednotnej viere a s tým súvisiacimi problémami. Čím bola inšpirovaná takáto úvaha?

Filozofické otázky a náboženské otázky pre stredovekého učenca súviseli a spadali v jedno. V oblastiach, kde sa náboženstvo konfrontovalo s iným, novým náboženstvom, prípadne náboženstvami slúžila aj filozofia k obhajobe vlastných konfesijných presvedčení. Viera i rozum sa v pozícii náboženstiev (a máme na mysli kresťanstvo, židovstvo, islam) stávajú nástrojmi ich vlastnej obhajoby a sebaobrany<sup>1</sup>, preto sa obe chápu ako vzájomne sa vyvažujúce prvky. Viera v novej kultúrnej konfrontácii vyžaduje rozum k obhajobe svojho náboženstva a rovnako to platí pre všetky tri náboženstvá. Môžeme povedať, že na základe takejto konfrontácie sa každé z náboženstiev posúva z vlastnej ulity k dialógu a vzájomnému obohateniu. Vzniká medzi nimi niečo ako dišputa, čo bol typický stredoveký literárny druh – spôsob písania.

V tejto prednáške by sme chceli načrtnúť v prvom rade: 1. prekážky medzináboženského dialógu, 2. možnosti a spisy nahrávajúce náboženskému dialógu, či už šlo o moslimské, židovské alebo kresťanské pohľady. 3. Predstavíme si niektoré diela o náboženskom dialógu z tejto doby a primárne koncepcie dvoch veľkých stredovekých predstaviteľov náboženského dialógu – Raymunda Lulla a Mikuláša Kuzanského. 4. Pokúsime sa načrtnúť, akým spôsobom kultúra stredoveku súvisela a vyústila v diele Johna Locka o tolerancii (1689).

---

<sup>1</sup> Porov. CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, č. 2, 2016, s. 5. Porov. CSONTOS, L.: *Vybrané kapitoly z filozofie kultúry*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 11 – 12.

Nemecký filozof Josef Pieper v jednej svojej monografii<sup>2</sup> venuje celú jednu kapitolu práve stredovekým dišputám. Zdôrazňuje dôležitosť spoločného hľadania pravdy v rozhovore, schopnosť vypočuť si druhého a rešpektovať ho, mať úctu k jeho osobe, hovoriť zrozumiteľne, aby mi ten druhý rozumel, čo znamená vy-staviť sa možnosti korekcie vlastného presvedčenia. Niečo podobné nastáva v oblasti náboženskej konfrontácie medzi jednotlivými konfesiami práve pod vplyvom geopolitických súvislostí, akými sú migrácie obyvateľstva a tým aj infiltrácia nového náboženstva.

1. Niečo podobné sa deje v 8. storočí po Kristovi, keď sa moslimovia zo severozápadnej Afriky dostávajú cez Gibraltársky prieliv do Španielska. Do roku 718 moslimovia obsadili celý Pyrenejský poloostrov. Kresťanstvo reagovalo na islamskú vieru tým, že ju vykladalo v rámci vlastného biblického a teologického rámca. A rovnako aj ostatné náboženstvá. Od náboženského pluralizmu a postoja tolerancie sú v tomto storočí všetky náboženstvá na hony ďaleko. Skôr sa snažia to druhé náboženstvo očierniť. Moslimovia chápu Židov ako „falšovateľov a dezinterpretátorov pasáží Starého zákona, ktoré poukazovali na príchod Mohameda“. Menovite slovami učenca Ibn Hasana islam vyčíta náboženstvám, ako bolo židovské a kresťanské náboženstvo, knihy, že sú „plné lži a tým nemôžu pochádzať od Boha – podobne, ako je lživé náboženstvo zoroastrizmu a sú aj rovnako skazené...“ Ježiš podľa neho vedel, čo bude nasledovať, predvídal dezinterpretáciu vlastného učenia a z toho dôvodu prosil Boha o zoslanie Utešiteľa. A kvôli tomu podľa Ibn Hasana prišiel Mohamed – prorok podávajúci vysvetlenie – a je potrebné ďakovať Bohu za správne poznanie, ktoré mu udelil.

Aj židovstvo a kresťanstvo sa v pozícii voči islamu nedali zahanbiť. Kresťanskí autori zastávali presvedčenie, že Mohamedov príchod nebol predpovedaný v Starom zákone a ani v Novom zákone (ako zdôrazní napr. Akvinský), a islam tak nie je pravým náboženstvom.

Ak sa zameriame na vzťah kresťanstva k islamu, stredoveká kresťanská tradícia nechápala islam ako uznané alebo úplne nové náboženstvo, ale ako variáciu kresťanskej herézy, ktorá, zjednodušene povedané, odmietala prijať Krista za Božieho syna, ale akceptovala ho len ako Božieho posla. Tomáš Akvinský napríklad kritizuje, že na islame už to, že zo strany Mohameda podané dostatočné dôkazy, ktorými by potvrdil pravdivosť svojho učenia, sú slabé. Okrem toho jeho pôsobenie bolo spojené s násilím, čo je ďalším znakom, či potvrdením nepravdy jeho náboženstva. Mohamed nedokáže uviesť žiadne výroky z biblických kníh, ktoré by predpovedali, resp. pripravovali jeho príchod. Je zrejmé, že skôr kazí všetky diela Starého a Nového zákona. Takisto Akvinský tvrdí, že islam nevie dostatočne

<sup>2</sup> Porov. PIEPER, J.: *Tomáš Akvinský*. Kap. VII., s. 74.

uspokojivo argumentovať v prospech Mohamedovho učenia a prie sa s dovedajším učením a Božím zákonom. A v neposlednom rade netreba zabúdať ani na to, že kresťanstvo vinilo islam aj z krížových výprav.

Náš dnešný pohľad na uvedený stredoveký kontext náboženských polemík a kritik neraz odhaľuje, že konkrétny autor (Ibn Hazm, neskôr aj napr. Akvinský) si nie vždy kládol otázku, nakoľko je presvedčený a istý o pravdivosti jeho náboženstva, ktorú potvrdzuje rozum a relevantnosti argumentov v prospech vlastného náboženstva (resp. jeho obhajoby). Tento apriórny postoj vlastne znemožňuje pýtať sa uvedeným spôsobom.

Spomínaný J. Pieper spomína niekoľko typov náboženského dialógu, ako sa prejavoval v spisoch a o niekoľkých líniách náboženského dialógu v stredoveku: 1. dialóg, ktorý je včlenený do bežného života ľudí patriacich k rozdielnym vyznaniam, 2. dialóg/dišputa ako súčasť stredovekého univerzitného vzdelania, 3. fiktívny dialóg, vytvorený konkrétnym autorom, 4. nepriamy dialóg, ktorý vedie filozof/teológ s filozofiou/teológiou iného autora.

Môžeme teda zhrnúť, že dialóg ako žáner v stredoveku predstavuje bohato rozvíjaný štýl písania, v ktorom nejde len o preukázanie vlastnej sily argumentov a silnejšej dôkaznej sily, ale ukazuje, ako sa v skutočnosti pravý dialóg má viesť – či už po stránke intelektuálnej, ako aj po stránke morálnej.

2. Práve sme si naznačili, že myšlienka náboženského dialógu v stredoveku nebola bezproblémová. Neznamená to ale, že nebola možná. Už z hľadiska 3. a 4. typu dialógu takýto dialóg prebiehal v každom náboženstve. Preto môžeme konštatovať napríklad to, že v Koráne je viacero miest vyzývajúcich racionálne obdarenú bytosť k poznaniu jestvujúcich vecí, a tak niet pochýb, že rozumová úvaha môže byť nielen spojená a náboženským poznaním, ale je dokonca povinná.

Arabský filozof Averroes v diele *Rozhodné pojednanie o vzťahu náboženstva a filozofie* (1179) viackrát opakuje svoje presvedčenie o pravdivosti náboženského zákona a o jeho súlade s vedeckým poznaním sveta, čo je asi prvý krok k otvorenosti a dialógu s inými náboženstvami. Tvrdí tiež: „Mal by si vedieť, že úmyslom Písma je učiť pravdivú vedu a správnu prax. Pravdivá veda znamená poznanie Boha (...) a správna prax pozostáva zo skutkov, ktoré prinášajú šťastie...“<sup>3</sup> Averroes v závere spisu jasne potvrdzuje, že v prípade islamu nemôže prísť k zásadnému sporu náboženstva a filozofie, keďže filozofia je „spolupútničkou“, je „sestrou“, či „prirodzeným partnerom“ náboženstva. Už aj tieto myšlienky naznačujú, že Averroes by možno akceptoval medzináboženský dialóg s inými náboženstvami, ak by splňali požiadavku, že náboženské pravdy sú overiteľné rozumovou cestou.

<sup>3</sup> Porov. AVERROES, Ibn Rušd: *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*, s. 88.

Zaujímavým dialógom, ktorý vznikol ešte pred Averroesom a ktorý si kladie otázku jediného pravého náboženstva, presnejšie povedané otázku, kto lepšie interpretuje Starý zákon, či Židia alebo kresťania. Je to dialóg, ktorý píše v 11. storočí po Kristovi **Gilbert Crispinus**, benediktínsky mních z westminsterského kláštora, dobrý priateľ Anzelma z Canterbury. Volá sa *Disputatio iudei et christiani* (Dišputa medzi Židom a kresťanom). Traduje sa, že toto dielo vzniklo na základe skutočnej rozpravy so Židom z Moháča. Dielo je napísané dialogicky, no samotný Gilbert, autor, je len pozorovateľom, nie aktérom dialógu. Je to prvý typ medzináboženského dialógu, aký stredovek pozná – dialóg medzi učiteľom a žiakom. Učiteľ-autor spolu s ostatnými žiakmi sedí v taverne, tvorí teda kulisu dialógu, čo symbolizuje neutralitu a neutrálne postavenie v celom dialógu. Skutočnými aktérmi sú žid a kresťan. Ide o veľmi pozitívne naladený dialóg, ktorý nie je až tak význačný tým, že by riešil otázku vzťahu vedy a viery, ale dôležitý je z hľadiska procedúry dialógu, ako sa technicky takéto medzináboženský dialóg vedie. Zástupca židovského náboženstva na začiatku prosí, aby obaja viedli dialóg „toleranti animo“ (v duchu tolerancie) a obaja používali ako nástroj rozum, nie spory a hádky.

Zaujímavým podnetom a výsledkom tohto dialógu je, že sám kresťanský autor si uvedomuje potrebu lepšie premyslieť svoje racionálne argumenty, tzv. apologetiku svojej viery a zaumieni si napísať nový spis, kde predstaví lepšie svoje argumenty. Tento nový dialóg sa však bude zaoberať diskusiou kresťana a neveriaceho. Hoci by sa dalo očakávať, že spomínaný Dialóg skončí obrátením Žida na kresťanskú vieru, nie je to tak. Obe pozície – tá kresťanská i tá židovská – zostávajú rovnako odlišné ako na začiatku. Sú tak naznačené ako nezámenné, lebo je dôležité, aby obe strany zostali odlišnými, nie totožnými. Poukazuje sa tu jednoducho na myšlienku, že dialóg je možný len pri odlišnosti oboch strán, a len tak sa dokážu obohatiť.

Podobný dialóg ako Gilbert Crispinus napíše o storočie neskôr kresťanský učenc **Abaelard** – autor z 12. storočia – vo svojom spise *Dialogus*, kde oveľa silnejšie ako obaja autori (Gilbert alebo Averroes) požaduje čisto filozofickú argumentáciu za základ náboženského dialógu. Preto už na začiatku spisu spomína dva meče – meč Svätého písma a meč rozumu. Sleduje takéto racionálny, filozoficko-teologický dialóg s viacerými konkrétnymi otázkami. Chce si odpovedať na otázku, či existuje jedno jediné pravé náboženstvo a či toto jedno náboženstvo nemá rôzne prúdy, verzie. V spise *Dialogus* spolu diskutujú filozof, Žid a kresťan. Zástupca židovského náboženstva je presvedčený o božskom pôvode Zákona a o tom, že rozumovou cestou sa pravdy viery nedajú vyvrátiť. Podľa neho je *rozumné* veriť v Božiu starostlivosť o človeka a táto starostlivosť sa prejavuje aj v napísanom Zákone. Veriaci človek, kresťan, súhlasí s týmto tvrdením. Filozof

naopak za dôležitú súčasť považuje hlas svedomia v človeku, žiadny písaný zákon alebo jeho podoba mu nevyhovuje. Písmo a tradícia sú z tohto dôvodu nevyhnutné pre veriaceho, no javia sa ako nadbytočné zo strany filozofa. Nedá sa ale jednoznačne tvrdiť, že židovský veriaci sa s filozofom nezhodne, napríklad pri iných dôležitých témach, ako je *charitas*. Kresťan i Žid akceptujú niečo, čo síce filozof detailne neprijíma, ale akceptuje v globále – potrebu sociálnej starostlivosti a lásky k ľuďom, čo kresťan i Žid zdôvodňujú odvolávaním sa na Zákon, tradíciu a posvätné texty.<sup>4</sup>

Aj Abaelard akceptuje teda týmto symbolickým spôsobom vzťah viery a filozofie ako dôležitý aj pre otázku medzináboženského dialógu – možno práve v intenciách arabského mysliteľa Averroesa. Oveľa skôr ako akékoľvek iné dielo sa zaoberá nesmierne dôležitými náboženskými otázkami, ktoré, zdá sa, vytvárajú platformu pre ďalší medzináboženský dialóg.

3. Naším zámerom – ako bolo už spomenuté – je preskúmať dve stredoveké koncepcie. Sú to koncepcie autorov Raymonda Lulla a Mikuláša Kuzanského. Diela obidvoch autorov sú mimoriadne zaujímavé, nadčasové a prinášajú zaujímavé myšlienky aj dnes. Obaja autori majú vo svojich dielach niečo netradičné a nie mainstreamové.

Prvý spomínaný – **Raymund Lullus** (1316) – bol terciárom františkánov a žil v krajine, ktorá bola priam stvorená pre úvahy o pluralizme náboženstiev. Lullus žil v Španielsku a v časoch teologicko-filozofických konfrontácií medzi náboženstvami a intelektuálnych debát s pohanským svetom. Jeho domov – Malorka – bol miestom stretnutia kresťanstva, islamu a židovstva. Moslimovia tvorili asi 30-40% obyvateľstva<sup>5</sup>, Židia sa podieľali najmä na obchodnej činnosti a boli tiež percentuálne vo vysokom zastúpení, i keď boli menej početní než moslimovia. Tvorili asi 20-25% obyvateľstva. Môžeme teda povedať, že prostredie Lullovi nahrávalo k tomu, aby premýšľal nad týmito témami oveľa viac, ako komusi inému.

<sup>4</sup> VAŠEK, M.: Abaelardova filozofická reflexia náboženského dialógu. In: *Filozofia*, 68 (6), 2013, s. 485.

<sup>5</sup> Porov. VAŠEK, M.: *Filozofická reflexia náboženského dialógu v stredoveku. Akvinský, Lullus a Kuzánsky*. Bratislava : Iris, 2014, s. 55.



## Kniha o pohanovi a troch múdрых z rokov 1274 – 1276 (*Liber de gentili et tribus sapientibus*).<sup>6</sup>

Keď si čítame prológ tohto spisu, Lullus v ňom vyjadruje hlavný zámer svojho osobného poslania: odvieť tých, ktorí sa mýlia z cesty omylu a zachrániť ich pred večným utrpením. K tomu je potrebný správny spôsob a metóda so špecifickou terminológiou. Vlastnú vedu autor chápe ako dokazujúcu duchovnú vedu, ktorá sa vyjadruje nie bežnými, ale skôr málo používanými a ťažko pochopiteľnými termínmi, a vyžaduje si preto aspoň hrubý náčrt.

Tento spis je príbehom pohanského, neveriaceho filozofa, ktorý hľadá odpoveď na svoju vlastnú situáciu, kedy rozmyšľa nad smrťou, keďže neverí v existenciu Boha a v zmŕtvychvstanie. Rozhodne sa odísť do cudziny s nádejou vyriešenia vlastných problémov a zložitej osobnej situácie. Preto putuje ďalej a ďalej na iné miesto, pokým jeho existenciálna kríza neprestane. V tom istom čase sa stretávajú Žid, kresťan a moslim so zámerom spoločného rozhovoru o otázkach viery. Stretávajú personifikovanú „Inteligenciu“ a tá im vysvetľuje a prezentuje rôzne tajomstvá.

Na jeho začiatku jeden z diskutujúcich vyjadruje túžbu po jednom, jedinom zákone a náboženstve. Bolo by, tvrdí, nesmierne užitočné, ak by jestvoval jeden zákon a viera spoločná pre všetkých; jednotné myslenie odstraňuje konflikty a náboženské nepokoje. Odlišné viery prinášajú nešťastie, zhoda a jeden zákon naopak veľké dobro. Rozhovor pokračuje naznačeným smerom, témou je otázka viery a jedného náboženstva. Diferencia vyznaní nedovoľuje oprieť sa v argumentácii o dôkazy autorít, a preto sa jediným „nástrojom“ stáva rozum a rozumové dôvody s upriamením sa na výklad a pravidlá určené Inteligenciou.

Na tomto mieste ich stretáva pohan a veriaci prejavia záujem o jeho riešenie. Navyše, ako inak, chcú mu pomôcť. Samotná ich reakcia je pre neho prekvapením a vzpruhou. Túžbou pohana je vypočúť si rozumové dôkazy zmŕtvychvstania, ktoré by bolo pre neho definitívnym oslobodením a riešením zmyslu ľudskej existencie vôbec. Veriaci odpovedajú na otázky tohto neveriaceho a postupne ho privádzajú k základným pravdám viery. Tu vidno zaujímavú optiku – všetci traja „mudrci“ sa dostávajú k istému súladu, pokiaľ ide o zhodu troch monoteistických náboženstiev. Ak diskutujú s neveriacim, zhodnú sa na racionálnom základe svojej viery a vedia ho pomenovať ako „spoločný“. Ak však vedú dialóg sami medzi sebou, je to oveľa ťažšie, nevedia sa na ničom dohodnúť.

<sup>6</sup> Porov. REINHARDT, K.: Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues : Ein Forschungsbericht. In: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues : Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Brixen und Bozen, 25. – 27. November 2004. Brepolis, 2005, s. 5 – 25.

Pohanovi predostrú dôkaz Božej existencie na základe dobra. Konečné dobro a rozdiel medzi konečným a nekonečným (nevyhnutnosť nekonečného dobra). Pokiaľ by nejestvoval Boh, nejestvovalo by nič dobré v nekonečnom zmysle. Všetko dobro by tým bolo konečné, ohraničené a nekonečné s konečným by sa zhodovalo, čo je v rozpore s princípmi. Rovnako platí, že ani svet nie je nekonečný a netrvá večne.

Pohan sa v rozhovore nazdáva, že svet trvá večne. Stretá sa však s opačným argumentom od teistov: svetu chýba nekonečná veľkosť, a preto sa jeho konečná a ohraničená veľkosť nezhoduje s večnosťou, ktorá je neobmedzená a nemá začiatok a koniec.

Osobná situácia pohana sa začína po pomerne obsiahlom výklade meniť, v bezvýhodiskovej situácii sa črtá iskierka nádeje.

V závere prvej knihy Lullus necháva prehovoriť pohana, ktorý prijíma uvedené argumenty. Premýšľa o svojom minulom živote, vyznáva sa z vín a vyslovuje modlitbu, pričom cíti vnútorný pokoj a oslobodenie. Obracia sa na týchto troch s výzvou kázať a ohlasovať Boha tým, ktorí ho nepoznajú. Nakoľko bol sám v rovnakej situácii, uvedomuje si radikálne odlišné spôsoby existencie veriacich a neveriacich a nutnosť misionárskej činnosti. Nezostáva však iba pri výzve, ale sám sa chce stať hlásateľom novej pravdy a nádeje. Situácia ale vedie k novej ťažkosti, keďže uvedené spoločné pravdy ešte neznamenajú úplnú zhodu náboženstiev.

Po stránke medzináboženského dialógu si pohan kladie zásadnú otázku, týkajúcu sa rozličnosti kréd a rozličnosti náboženstiev. Ako to, že existujú, hoci veria v Boha a zmŕtvychvstanie duše. Dokonca sa stretáva so vzájomnou kritikou týchto teistov. Počiatočná nádej sa vytráca a znovu nastávajú pochybnosti a neistota. Problémom je najmä otázka večnej spásy a správnej cesty k jej dosiahnutiu. Lullus sa pochopiteľne v spise neodvažuje napadnúť a poprieť vtedajšiu prevládajúcu názorovú pozíciu kresťanstva. Podľa nej nemôže byť vykúpený ten, kto nie je pokrstený a komu nebola udelená milosť. Nepravé náboženstvo a nesprávna cesta v súlade s touto logikou nesmerujú k dosiahnutiu konečného cieľa. Pre pohana je zásadnou otázkou, kto z nich (či Žid, kresťan alebo moslim) sa nachádza na ceste spásy a kto na ceste omylu. Neveriaci sa stáva posudzovateľom náboženských argumentov a súčasne obhajcom prirodzeného rozumu, ktorý sa ukazuje ako jediný nástroj na ich posúdenie. Tak ako v predošlých spomínaných stredovekých dialógoch sa stáva aktérom neutrality i názorným kritikom rozdielnosti. Chce upozorniť na dôležitú, priznanú funkciu a poslanie rozumu, ktorý je aj v tomto prípade kritériom správneho rozhodnutia, správnej cesty i správneho náboženstva. Rozum sa stáva motívom hľadania, cestou spojenia i cieľom naplnenia.

Jednou zo základných otázok v súvislosti s odovzdávaním kresťanskej viery a potvrdzovaním jej pravdivosti je otázka, do akej miery je možné racionálne

zdôvodniť a obhájiť pravdivosť kresťanstva a omyl iných náboženstiev. V prípade R. Lulla musí *rozum* obhájiť a zdôvodniť i pravdy v oblasti *božských vecí*, t.j. články kresťanskej viery vrátane tzv. mystérií.

Dialóg je tu stavom, ktorý má byť zachovaný a nemusí argumentatívne nevyhnutne viesť ku koncu. Práve tento znak odlišuje Lullovo myslenie od vtedajšieho spôsobu chápania. Rajmund myslí na reálne uskutočňujúcu sa diskusiu, ktorá by mohla byť zachovaná ako trvalý stav. Ako nekončiaci *modus operandi* medzi náboženstvami a bežnými ľuďmi, ako status quod, ktoré pretrvá stáročia.

Druhou spomínanou, stredovekou teóriou náboženského dialógu je učenie **M. Kuzanského (1464)**, ktorý písal takpovediac na sklonku stredoveku. Tento autor v mnohom čítal a študoval R. Lulla. Napísal dielo, ktoré by sme si chceli trošku viac priblížiť, nazýva sa *De cribratione alchorani*. Po slovensky by sme ho mohli preložiť ako *Kritické preskúmanie Koránu*.

Dielo bolo napísané v zime na prelome rokov 1460/61, čiže 6 rokov po páde Carihradu, čo je dôležité si uvedomiť. Bolo adresované pápežovi Piovi II. Kuzánsky ho skoncipoval kvôli obhajobe viery, ako píše v úvode. Kniha chce demonštrovať, že v knihe Proroka sa nachádza niečo, čím je možné potvrdiť evanjelium. Kuzánskeho úmyslom preto nie je skritizovať, znevážiť či potupiť islam, ale chce racionálne odôvodniť prednosť evanjelia pred Koránom a poukázať na implicitnú prítomnosť evanjelia v posvätnej moslimskej knihe. Zdá sa, že autor priznáva, že v Koráne vieme nájsť pravdu evanjelia, aj keď Mohamed by pravdepodobne nebol naklonený takejto interpretácii.

Kardinál Kuzánsky v tomto spise jednoznačne odmieta božský pôvod Koránu. Kniha je podľa neho kompiláciou a nemôže byť chápaná ani ako kniha, ktorú zoslal Boh človeku prostredníctvom anjela Gabriela. Dôvodom je množstvo rozporov, chýb a nevhodných pasáží, ktoré nie je možné spájať s Najvyšším. Napriek viacerým miestam, ktoré zdanlivo chvália Starý a Nový Zákon, Abraháma, Mojžiša a Ježiša, sa napokon odhalí, že tieto miesta skresľujú a zavádzajú vo vzťahu k týmto osobám. *Inak* pochopiteľne vnímajú Korán jeho stúpenci, presvedčení o dobrom zámere skoncipovania tohto diela, ktorého cieľom bolo odvrátiť arabský ľud od omylu modloslužby. Toto dielo jasne naznačuje fakt, že praktický život nám ukazuje neraz pevnú vieru kresťanov podriadených arabským vládcom a odhaľuje skutočnú vieru mnohých Arabov. Na jednej strane zo strachu prijímajú vieru Mohameda, a v hodine smrti sa naopak hlásia ku kresťanstvu.

Kuzánsky usudzuje, že v prípade disharmónie medzi tromi posvätnými knihami treba dať prednosť starším (pôvodnejším), keďže ani sám Korán nespochybňuje ich správnosť. Kuzánsky nachádza množstvo pasáží, na základe ktorých chce potvrdzovať pravdivosť evanjelia. Otázka, ktorá sa tu ponúka znie, či to nie je len

Kuzánskeho tvrdenie, či je to naozaj tak a či moslimské náboženstvo by s týmito tvrdeniami súhlasilo.

Optika kresťanského autora je pritom jasná: v Koráne môže byť iba to považované za pravdivé a nazvané správnu cestou, čo je v zhode s evanjeliom. Dielo Mohameda je buď nepochopením Kristovho učenia, alebo je naplnené so zlým úmyslom. Kuzánsky poukazuje na podobnosť islamského učenia a nestorianizmu, čo je starodávne hnutie popierajúce božstvo Ježiša Krista. Pripomína preto, že nie všetci vzdelaní Arabi považujú Korán za knihu, ktorej pôvodcom je Boh. Preto je podľa neho jedinou zámienkou tejto knihy odstrániť idolatriu a poprieť Božie synovstvo Krista a jeho ukrižovanie.

Dôležitou otázkou, ktorú by bolo vhodné uviesť, je aj otázka samotnej nevyhnutnosti Koránu. V Koráne sa podľa neho nenachádza nič, čo je nevyhnutné k spáse a čo by nebolo prítomné v evanjeliu. Otázkou je, prečo jeho ctitelia neštudujú evanjelium z dôvodu lepšieho pochopenia vlastnej náboženskej knihy. Podľa Kuzánskeho kniha moslimov sama dosvedčuje, že skôr je nutné nasledovať Krista, ako Mohameda. Kristus v kresťanskom chápaní nie je iným Bohom ako Otec a kresťanský kult nie je identický s polyteizmom, ako sa domnievajú nasledovníci Mohameda.

Pre Arabov je navyše prijateľné hovoriť o Kristovi ako o Slove, ale odmietajú použiť výraz Syn. Korán je knihou, ktorá môže chápacích viesť k rozpoznaní božskej prirodzenosti Krista, i keď táto skutočnosť nie je v ňom explicitne vyjadrená. Treba si ale uvedomiť, že Kuzánsky interpretuje islam z kresťanskej perspektívy, svojvoľne, a okrem toho prehlíada mnohé vecné chyby a zlé interpretácie.

Z filozofického hľadiska Kuzánsky prijíma ideu jednej pravdy, ktorá i napriek historicky podmieneným interpretáciám pre neho zostáva nemenná. Je zároveň presvedčený o možnosti predloženia racionálnych argumentov v prospech potvrdenia a obhájenia jedného pravého náboženstva, ktoré sa k nej viaže.

Môžeme sa pýtať: nepreceňuje Kuzánsky ľudský rozum? Nie je preňho rozum v náboženskom dialógu natoľko dôležitý, že opomína vieru? Nenahradzuje či nezastupuje tu rozum už aj vieru? Je filozoficky dôsledné stotožniť filozofický pojem pravdy s pojmom pravdy v kresťanstve?

Je však pravdou, že z hľadiska náboženskej tradície musí rozum predstavovať prvotný a možno aj jediný referenčný bod, ktorým sa takýto dialóg dá uskutočniť. Dialóg totiž nie je o presadzovaní vlastných postojov a názorov, ale o počúvaní a o recipovaní druhej strany, čo sa v stredoveku uskutočňovalo prostredníctvom aplikácie logických princípov a argumentov. Takýto dialóg síce nebol dialógom v dnešnom zmysle slova, ale aspoň sa snažil premosťiť rozdiely, ktoré sa zdali byť neprekonateľné. Mnohé medzináboženské dialógy, ktoré boli napísané aj po Kuzánskom, dosvedčujú, že odmietanie rozumu a rozumovej argumentácie

nijako nepozdvihuje úroveň medzináboženského dialógu, práve naopak. Skôr to dokladuje, že racionálna interpretácia nevedie nikdy k fundamentalizmu, ale naopak, stáva sa silnou domobranou proti nemu.

Rovnako na základe Kuzánskeho diela môžeme vidieť, že sebaupravenie či sebaformovanie náboženstva nie je výlučne „izolovanou“ záležitosťou, privátnou vecou, ale prebieha v rámci kultúrneho a sociálneho spoločenstva. Preto ak sa náboženstvo kreatívne rozvíja, a ak sa kreatívne rozvíjajú aj osoby, veriaci daného náboženstva, vytvára sa ľahko integrujúca atmosféra, ktorá robí možnou nielen náboženskú a kultúrnu odlišnosť, ale túto odlišnosť ostatným náboženstvám ponecháva.

Čo nás títo autori a ich diela naučili?

V prvom rade to, že takýto dialóg nie je len o tom, že jeho aktéri veľa vedia, ale že sa chcú veľa naučiť o iných náboženstvách. Abaelard napríklad spomína vo svojich dialógoch len Židov, o ostatných náboženstvách nevie veľa. Dokonca to, čo hovorí o židovskom náboženstve vo svojich dialógoch, by dnešní židia vôbec neakceptovali. Ani Lullove poznatky o židovskom náboženstve nie sú veľmi hlboké, avšak veľmi dobre pozná islamské náboženstvo. Stačí napríklad, keď spomenieme skutočnosť, že hovoril plynule arabsky a zdá sa, že aj jeho Kniha o pohanovi a troch mudrcoch bola najprv napísaná arabsky. Kuzánsky nevedel arabsky, hoci študoval Kumrán a jeho dielo *Cribratio Alkorani* je istotne zaujímavým dielom. Všetkých autorov však napriek tomu spája úsilie poznať to druhé náboženstvo a jeho argumentáciu a to je v tomto prípade dôležitejšie ako dôsledné poznatky o všetkých náboženstvách.

Tento dialóg nám ďalej pomáha si uvedomiť, že tak ako v iných náboženstvách, aj v tom našom existuje veľa iracionálnych, čiže nie celkom opodstatnených, možno aj morálne patologických tradícií. Takýto dialóg nás vedie k uvedomeniu si týchto skutočností. Prehliadať takéto niečo vo vlastnom náboženstve a zamieriavať sa len na otázne či pochybné tvrdenia iných náboženstiev je vyslovene nefér a stavia iné náboženstvá do zlého, a pritom nepravého svetla. Oveľa dôležitejšie, ako obrátiť toho druhého účastníka dialógu na vlastnú vieru, je to, aby si aktér dialógu uvedomil potrebu svojho vlastného obrátenia a začal duchovnejšie chápať svoje vlastné náboženstvo.

Práve nepochopenie týchto bodov, o ktorých práve hovoríme, malo fatálne dôsledky pre ďalší historický vývin. Literárny žáner dialógu či medzináboženského dialógu – ako ukázal čas – nebol dostatočne uchopený či pochopený. Treba si totiž pripomenúť, že o niekoľko desaťročí po Kuzánskom nastáva vyše storočné obdobie náboženských vojen, ktoré vznikajú práve z dôvodov zlyhania dialógu. Výsledkom tohto obdobia – okrem iného – bude *List o tolerancii* napísaný

anglickým filozofom *Johnom Lockom* (1689). Tento list sa dlho bral ako základná deklarácia ľudských práv a slobôd, kým neboli schválené aj oficiálne deklarácie (napríklad Deklarácia práv človeka a občana). Toto dielo napísal Locke v latinčine – *Epistola de Tolerancia* a napísal ho v politickom exile v Holandsku, kvôli nepriateľom, ktorých si kvôli svojim názorom vytvoril. Lockovi ide predovšetkým o otázku náboženskej znášateľnosti, ako je možné, že sa náboženstvá namiesto mieru a pokoja navzájom bijú a predbiehajú v prvenstve? Zdá sa, že takýto náboženský nepokoj a nesúlad vyplýva z náboženskej neznášateľnosti a tá zasa má svoje korene v politických ambíciách. V tomto liste preto odliší **verejnú** a **súkromnú** sféru života a v súvislosti s tým rozlíši povinnosti štátu na jednej strane a úlohy a práva Cirkvi na strane druhej. Tak ako sa štátny úradník zaujíma o občianske blaho a všetko koná preňho, lebo politika je o verejných veciach a starosti o občana, má nad občanmi takpovediac vynucovacie právo, nemôže sa teda zaoberať spásou duše veriacich. Tou sa zaoberá každý človek súkromne, keď sa slobodne a dobrovoľne stáva veriacim a údom Cirkvi.

Tolerancia potom Lockovi priamo vyplýva z tohto rozdelenia obidvoch inštitúcií, respektíve z neexistencie styčných bodov medzi nimi. Len a len preto, že sú obidve oblasti života oddelené, nie je možné medzi nimi ľubovoľne prechádzať. Na druhej strane je každý občan súčasťou tak verejného, ako aj súkromného života. Tak ako úradník môže byť veriaci a necíti konflikt záujmov preto, že je služobníkom verejného blaha, tak platí, že Cirkev nezískava vďaka tomuto úradníkovi nič z politickej moci, ak je veriacim. Preto predstavuje sám za seba spojenie týchto obidvoch úrovní. Každý jedinec je sám zodpovedný za svoj život a spásu. Môže slobodne a nikým nenútený uvažovať o svojej duši a o svojej spáse.

Za hlavný znak pravej Cirkvi považuje práve toleranciu (znášateľnosť) nielen vo vzťahu k vládnucej moci, do sféry ktorej náboženstvo nemá právo zasahovať, a predovšetkým nemá právo zasahovať do iných kresťanských presvedčení a cirkví.

Ak niekto ohňom a mečom núti niekoho (či už je to zástanca politickej alebo cirkevnej strany), aby vyznával určitú náuku, aby prijal nový obrad, a ak ho núti násilím, aby prijal náboženský obrad a vôbec, ak je človek donútený robiť čokoľvek, čo nie je v súlade s jeho rozumovým alebo morálnym presvedčením, podľa neho je to zásah do práv človeka. Tieto práva pramenia rovnako ako náboženstvo vo vnútri človeka. Od tohto vnútra závisí každá činnosť človeka. Môžeme teda povedať, že aj dodržiavanie vonkajších obradov je bezcenné, ak nepramení hlboko v mysli človeka.

Ak teda niekto porušuje takéto práva človeka, dané spoločenstvom ľudí by ho malo vylúčiť zo svojich radov. Locke ďalej píše: „Zbytočne sa niektoré cirkvi chvália starobylosťou alebo nádherou svojich obradov, iné zasa reformáciou svo-



jich rituálov, zbytočne sa všetky cirkvi chvália pravovernosťou svojho učenia, ak im chýba milosrdenstvo“ (L 1).

Pravá Cirkev (pravé náboženstvo) sa neusiluje o nadvládu, ale smeruje svojich veriacich k cnosti. Tolerancia medzi náboženstvami je podľa neho v súlade s duchom evanjelia, nie proti nemu. V tomto duchu sa podľa Lockea tolerancia nevzťahuje len na katolíkov (papistov) alebo protestantov, ale vzťahuje sa na všetky náboženstvá. Locke si nevie predstaviť, že by toleranciu v štáte mohli očakávať tí, ktorí náboženstvo popierajú alebo sa proti nemu stavajú; má na mysli ateistov. Argumentuje v tom zmysle, že sľuby, dohody a prisahy, ktoré viažu všetkých ľudí v spoločnosti, sa odvolávajú nejakým spôsobom na Boha. No ateistov viazať nemôžu, pretože tí v tohto Boha neveria a neakceptujú ho. A tak Locke uzatvára, že ateizmus je v spoločnosti nežiadaným fenoménom, ktorý narúša v spoločnosti rovnováhu, pričom konštatuje, že „keď odstránime Boha, hoci len v myšlienkach, všetko sa nám rozpadne“ (L 82).

Po Lockovi to bude asi o 60 rokov ešte Jean Voltaire, ktorý sa v Lockovom duchu bude zaoberať toleranciou vo svojom *Traktáte o tolerancii*. Bude reagovať na prípad právne ospravedlnenej náboženskej neznašanlivosti, tzv. Calasovu aféru. Je to rovnako veľmi zaujímavé dielo s veľmi dôležitými právnymi otázkami ako v prípade Locka. A Voltaire v ňom ukáže vrchol svojej publicistickej a literárnej tvorby. Zároveň ho tento prípad prinúti presadzovať v Lockovom duchu vo Francúzsku myšlienku oddelenia štátu od Cirkvi, respektíve separáciu cirkevnej a štátnej moci.

Pred vyše 250-timi rokmi sa v čase Voltairovho života udiala takzvaná „Calasova aféra“, ktorá pobúrila verejnosť nielen vo Francúzsku, ale aj v celej Európe, pretože Voltaire, ktorý sa do tejto aféry zapojil a mal v celej kauze dôležitú pozíciu, dostával finančnú podporu od holandských, anglických ba aj ruských kniežat len preto, aby mohol celý proces zrekonštruovať.

Prípad sa stal jednej októbrovej noci v roku 1751 – všimnite si prosím tie dátumy, pretože svedčia o tom, že táto aféra nemohla utíchnuť – v dome kalvínskeho obchodníka Marka Calasa v meste Toulouse. V tento podvečer bolo v Calasovom dome počuť krik a ľudia sa postupne zbehli zo všetkých strán. Tento poplach spustila slúžka u Calasových. Prvý svedok, čo sa dostal až do vnútra, uvidel na zemi nevládne telo Marka Calasa, oblečeného len v košeli. Na krku mŕtveho uvidel červenú škvrnu. Nebolo pochyb o tom, že Mark Calas bol zaškrtený.

Keď však prišla polícia a celý proces chcela vyšetriť, vyšli najavo isté pochybnosti o tom, či šlo o vraždu – obchod bol zavretý, nebolo nikde vidieť stopy po zápase, mŕtvy nemal ani len vlasy rozčuchané a jeho vesta i sako boli starostlivo poskladané na pulte. Polícia sa začala nazdávať, že to nebola vražda, ale samovražda. Polícia však zvažovala aj iné dôvody – čo keď niektoré stopy zamietla samotná



rodina, aby nemuseli niesť hanbu? Čo keď sa snažila zastrieť samovraždu, aby jeho telo nebolo vláčené v tzv. košatine?

Okrem toho sa polícia dozvedela, že dva dni na to sa mala obeť zriecť svojej viery a prestúpiť na katolícku vieru. Nemohol mŕtveho zabiť jeho otec, lebo nevedel uniesť to, že by jeho syn prestúpil na katolícku vieru?

Dva dni na to došlo k rozhodujúcemu obratu. Všetci obžalovaní príslušníci sa priznali, že pri výsluchu klamali. Otec Jean teraz tvrdil, že nenašiel telo ležať, ale že bolo obesené na dverách. Treba povedať, že nikomu za posledných dvestopäťdesiat rokov sa toto obesenie na dverách nepodarilo zrekonštruovať. Otec Calas počas celého procesu prehlasoval, že to bola samovražda. Súd ho však napokon odsúdil smrťou umučením – lámali ho na kolese. Aj počas tohto mučenia stále vykrikoval, že je nevinný a hoci mučenie pokračovalo typickým „osvietenským“ spôsobom, odmietol sa obrátiť na katolícku vieru a jeho posledné slová boli : „som nevinný“.

Voltaire sa stal ochrancom rodiny a snažil sa rehabilitovať otca asi tri roky. Ako sme spomenuli, bol jazýčkom váh vo vtedajšom spore katolicizmus verzus protestantizmus, preto ho dotovali viaceré protestantské kniežatá. Voltaire – a to treba povedať – však primárne protestoval proti „politickým“ okolnostiam – proti parlamentu a proti jeho výnosom.

Voltaire chápe Jeana nie ako vinného za to, že zabil svojho syna, za čo ho odsúdil parlament. Voltaire ho vo svojej obrane chápe ako mučeníka, ktorý bránil synovi odpadnúť od pravovernej protestantskej viery a tým, že potvrdil svoju vieru mučenictvom, nazýva ho svätým. Prípad sa pre Voltaira stal inšpiráciou k napísaniu dnes tak známeho traktátu o tolerancii, ktorý vo Francúzsku vyšiel po prvýkrát v roku 1763.

Kniha dopomohla osvietenskému filozofovi k obžalobe akejkoľvek dogmatickosti a zneužívaniu zle pochopeného kresťanského – či už katolíckeho alebo protestantského náboženstva.

## Záver

Ako sme mohli aspoň útržkovito vidieť, stredovekými autormi otvorené a načaté témy náboženskej otvorenosti, medzináboženského dialógu, zostávajú živé a pretrvávajú ako dôležitá súčasť spoločenského života v stredoveku, ale aj na začiatku novoveku, kedy sa táto téma berie zároveň ako politická. Ich hlavným kritériom a nástrojom bol rozum, logická argumentácia a dokazovanie. Poukázat na nesprávnosť, jednostrannosť, či prípadne zvrátenosť určitých nábožensko-filozofických koncepcií, bolo jednou z úloh kresťanského myslenia a neskôr z tohto vynikla požiadavka širšieho spoločenského záujmu, aby sa podarilo presadiť nie ani tak jednotu, ale skôr presadiť citlivú akceptáciu odlišnosti.

Z tohto dôvodu môžeme povedať, že diela venované náboženskému dialógu v stredoveku boli veľmi dôležité a že razili cestu premýšľania a otvorenosti v oblasti vedy, filozofie i náboženstva. Stanovili tak úlohu a cieľ, ktoré sú stálou výzvou aj pre dnešnú generáciu v možnostiach lepšie spoznať, a nielen odmietnuť, odlišnosť, inakosť a v možnostiach cez túto odlišnosť lepšie spoznať aj samých seba. Práve táto myšlienka tiež pretínala dielo profesora Csontos, ktorý sa ju snažil presadzovať vo svojich verejných prednáškach, odborných seminároch, v statiach, vysokoškolských učebniciach či rádiových a televíznych prenosoch, za čo mu patrí veľká vďaka.

## Použitá literatúra

- ABÉLARD, P.: *Sic et non. Ano a ne*. Praha : Vyšehrad, 2008.
- AVERROES Ibn Rušč: *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Praha : Academie, 2012.
- AKASOY, A. – RAVEN, W.: Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation. In: *Honour of Hans Daiber*. Leiden – Boston : Brill, 2008.
- CRISPINUS, G.: *Disputatio iudaei et christiani; Disputatio christiani cum gentili de fide Christi = Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden: Lateinisch-Deutsch*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2005.
- CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, č. 2, 2016, s. 5 – 19.
- CSONTOS, L.: *Vybrané kapitoly z filozofie kultúry*. Trnava : Dobrá kniha, 2015.
- DE LIBERA, A.: *Středověká filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 2001.
- FIDORA, A. (e. a.): *Ramon Llull und Nikolaus von Kues : Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Brixen und Bozen, 25. – 27. November 2004. Brepolis, 2005.
- KARFÍKOVÁ, L.: Abélard aneb vášeň pro jednotlivé. In: Abélard, P.: *Sic et non. Ano a ne*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 19 – 119.
- KOBUSCH, T.: *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Praha : OIKOYMENH, 2013.
- Lullus, R.: *Vlastný život. Testament./ Vita coetanea. Testamentum*. Ružomberok : FF KU, 2006
- LOCKE, J.: *Dopis o toleranci. S predslovem P. Horáka*. Brno, 2000.
- PIEPER, J.: *Tomáš Akvinský*. Praha : Vyšehrad, 1997.
- VAŠEK, M.: Model náboženského dialógu Rajmunda Lulla a jeho relevancia pre súčasnosť. In: *Studia Aloisiana*, roč. 2, č. 3, s. 67 – 87.
- VAŠEK, M.: *Filozofická reflexia náboženského dialógu v stredoveku. Akvinský, Lullus a Kuzánsky*. Bratislava : Iris, 2014.
- VOLTAIRE: *Treatise on Tolerance*. (ed.) Simon Harvey And Other Writings. Cambridge texts in the History of Philosophy. Cambridge University Press, 2000.

# Kultúrny rámec vedeckej a misijnej činnosti jezuitov: niekoľko poznámok k pôsobeniu prvých jezuitov na našom území a v Južnej Amerike

*Zlatica Plašienková – Lucio Florio*

## Namiesto úvodu

Náš oslávenec profesor Ladislav Csontos, člen Spoločnosti Ježišovej, ktorej činnosť sa tradične sústreďuje na oblasť misií, vedy a pastoraácie, svojím celoživotným pôsobením túto činnosť dôsledne rozvíja. Známy je rovnako svojou vedeckou erudovanosťou a tvorbou, predovšetkým v oblasti najširšie chápanej problematiky kultúry a miesta človeka v nej (otázka filozofie kultúry a filozofickej antropológie), v rámci výskumu otázok týkajúcich sa rozvedených katolíkov a možností ich spirituality, ako aj pastoračnou činnosťou, a to najmä uprostred vysokoškolských študentov.

Bolo by veľkou trúfalosťou komplexne analyzovať v tomto článku čo len niektorú zo spomínaných oblastí vedeckého diela profesora L. Csontosa alebo z jeho pastoračných aktivít. Napriek tomu by sme v danej štúdiu radi využili súčasný myšlienkový rámec Csontosovho chápania kultúry a na jeho pozadí sa v podobe niekoľkých poznámok zmienili o vedeckej a misijnej činnosti jezuitov v dávnejšej minulosti u nás a mimo Slovenska. Budeme sa pritom opierať o vybrané štúdie, ktoré mapujú vedeckú činnosť niektorých jezuitov – profesorov Trnavskej univerzity v období jej založenia a prvého trvania (1635 – 1777) a tiež o práce venované misijnej činnosti jezuitov, ktoré približujú prvú misijnú činnosť jezuitov v Južnej Amerike. Najprv však považujeme za potrebné uviesť niekoľko názorov L. Csontosa na chápanie kultúry a človeka.

## K chápaniu kultúry a človeka

Chápanie kultúry, jednotlivých jej súčastí, vrstiev či podôb, dynamických zmien i stálych konštánt, no predovšetkým jej hlavného „tvorcu“ a „výtvoru“ zároveň – človeka je relevantné v každej dobe a spoločnosti. To, ako vnímame človeka, v mnohom ovplyvňuje aj to, ako vidíme kultúru, alebo tiež naopak, to, ako ponímame kultúru, mnohorakým spôsobom udáva rámec pre vymedzenie obrazu človeka a jeho spôsobu života v spoločnosti.<sup>1</sup> Podľa L. Csontos, ktorý vychádza z aristotelovského ponímania kategórií matérie a formy, „kultúra je forma spoločnosti. Spoločnosť bez kultúry je spoločnosť bez formy, teda bez vnútorného zjednocujúceho princípu, akási beztvárá masa alebo zbierka jednotlivcov udržiavaná spolu len momentálnymi potrebami. Čím je však kultúra silnejšia, tým viac a plnšie je spoločnosť formovaná a transformuje rozličné ľudské materiály, z ktorých je zložená. Kultúra sa teda javí aj ako prenos hodnôt ľudskej existencie v živote spoločnosti.“<sup>2</sup> Autor ďalej zvlášť poukazuje na to, že podľa moderného antropologického chápania kultúra je vlastne umelé sekundárne prostredie, ktorým človek prekladá pôvodné primárne prostredie, prírodu, v ktorej žije, lebo mu nepostačuje. Obsahuje jazyk, zvyky, idey, poznatky, viery, obyčaje, spoločenskú organizáciu, dedičné faktory, technické postupy, hodnoty. Sú teda výtvory človeka, ktoré dnes nazývame – dovoľujeme si doplniť autora – artefaktami, teda umelými faktami, na rozdiel od „faktov“, ktoré nachádzame v prírode.<sup>3</sup>

Je totiž charakteristické pre človeka, ako správne tvrdí L. Csontos, že poznávajúc vlastnú existenciu dochádza k požiadavkám a povinnostiam, ktoré sú ideálnymi projekciami názorov o tom, aký má byť jeho vlastný život a ako majú byť usporiadané veci okolo neho. Keďže človek žije na celej Zemi a v rôznych podmienkach, je „...nevyhnutné, že každá kultúra sa líši špecifickými oceneniami čiastočných aktivít, ktoré sprostredkujú chápania a prežívanie každodennej skúsenosti vo svojom hlbokom význame. Tieto konvencie nadobúdajú zvláštnu dôležitosť pre sociálnu skupinu, pretože bývajú prijaté ako kritériá úsudku, normy správania a modely výchovy. To znamená, že kultúra je tvorená sústavou hodnôt ako svojimi konštitutívnym prvkami. Niektorí autori by chceli z vymedzenia kultúry vynechať veci priveľmi subjektívne, idey, city, citové hodnotenia, ktoré sú

<sup>1</sup> Vzťah medzi chápaním kultúry a človeka definuje napríklad L. Csontos v jednej zo svojich prác takto: „Kultúra dáva človeku schopnosť rozmýšľať o sebe samom. Práve kultúra z nás robí špecificky ľudské bytosti, ktoré sú racionálne, kritické a mravné. Vďaka kultúre sme schopní rozlišovať hodnoty a rozhodovať sa pri voľbe“ (CSONTOS, L.: Kresťanská viera a kultúra. In: CSONTOS, L., KIELAK, D., PLAŠIENKOVÁ, Z. (red.): *Wiara i kultura miejscem dialogu*. Warszawa : RHETOS, 2013, s. 195).

<sup>2</sup> CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 7.

<sup>3</sup> Porov. CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 7.

ťažko verifikovateľné, a tým neschopné tvoriť podstatný konštitutívny prvok kultúry v objektívnom zmysle. Je síce pravda, že hodnoty sa priamo nepredkladajú našim zmyslom, a preto nie sú ani bezprostredne overiteľné, ale to nestačí na odmietnutie ich existencie, lebo evidenciou faktov sme nútení ku tvrdeniu, že požiadavky a výtvyry sú dôsledky ideí, ktoré vnútorne účinkujú v jednotlivcoch.“<sup>4</sup>

L. Csontos tak polemizuje s tými autormi, ktorí podľa neho do definície kultúry začleňujú iba hodnoty a tvrdia, že len ony konštituujú kultúru, len ony spolu s ich významami tvoria určitý štýl života. Náš autor argumentuje tým, že takéto chápanie zanedbáva napríklad úlohu jazyka, techniky, sociálnych noriem a pod., bez ktorých kultúry jednoducho niet. Okrem toho, takýto názor sa „vzdáva podmienky, že všetky zložky kultúry vychádzajú z hodnôt, aj keď nie v tom istom zmysle: explicitne v náboženstve, v práve, v morálke atď.; implicitne v technike, v politike, v ekonómii atď.“<sup>5</sup> Csontos však zároveň uznáva, že „úsilie zredukovať kultúru na hodnoty chce zdôrazniť, že prvotné sú hodnoty, ktoré dávajú jednotu, konzistenciu a plodnosť určitej kultúre“, a tak je podľa neho „prirodzené, že je to takto, pretože ak to, čo robí človeka opravdivým človekom a určitú sociálnu skupinu pravou societou, je kultúra, a ak to, čo dáva život kultúre, sú hodnoty, tak z toho plynie, že základné asimilovanie autentických hodnôt dáva základ (východisko) opravdivému človeku a sociálnej societe, spoločenstvu.“<sup>6</sup>

Je zrejme, a Csontos to jasne deklaruje, že problematika vzťahu kultúry a hodnôt vyžaduje pochopiť aj napríklad otázku vzťahu kultúry a viery (náboženstva). Aký je teda podľa Csontosa ich vzájomný vzťah?

Predovšetkým treba zdôrazniť, že Csontos sa tejto téme venuje vo viacerých svojich prácach,<sup>7</sup> v ktorých prioritne zastáva stanovisko, že kultúra a viera nestoja proti sebe, naopak, sú vo vzájomnom obohacujúcom sa vzťahu, a to predovšetkým v tom zmysle, že každá kultúra vieru zviditeľňuje, kultúrne sprostredkúva. „Kultúrne sprostredkovanie nie je metódou či štýlom, ktorý by bol viere cudzí, je to konštitutívny rozmer samotnej viery.“<sup>8</sup> A keď chápeme vieru ako základný predpoklad náboženstva a náboženstvo ako jeden z konštitutívnych prvkov kultúry, ide o veľmi významnú súvislosť. Každá viera je pre človeka tak povediac „vecou jeho života“, lebo odpovedá aj na otázku zmyslu ľudského života. Preto môžeme v zhode s autorom tvrdiť, že náboženstvo zohráva kľúčovú rolu v kultúrnej

<sup>4</sup> CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 8.

<sup>5</sup> CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 9.

<sup>6</sup> CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 9.

<sup>7</sup> Porov. CSONTOS, L.: Kresťanská viera a kultúra. In: CSONTOS, L., KIELAK, D., PLAŠIENKOVÁ, Z. (red.): *Wiara i kultura miejscem dialogu*. Warszawa : RHETOS, 2013, s. 191 – 223.

<sup>8</sup> CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 9.

identite toho-ktorého etnika a že je určitou kolektívnou odpoveďou na otázku zmyslu.<sup>9</sup>

V tejto súvislosti potom tiež platí: „Kultúrna identita sa podobá akejsi makroštruktúre motivujúcich prvkov, v ktorých sa sústreďuje a vyjadruje život človeka. V nej nachádza nevyhnutné prostriedky pre svoj rozvoj preto, aby sa stal uznávaným aktívnym subjektom, schopným prijateľným spôsobom upevňovať a rozširovať svoju kultúru.“<sup>10</sup>

Viera, náboženstvo a kultúra sú teda navzájom prepojené a pre vymedzenie identity spoločenstva aj jednotlivca nevyhnutné. Csontos v danej súvislosti proklamuje aj významnú syntézu náboženských hodnôt a kultúry, „preložiť“ tieto hodnoty do jazyka spoločnosti, aby v nej „zapustili svoje korene“, aby boli operatívne a nezostali v podobe abstraktných teórií. „Inými slovami, je potrebné urobiť istý druh syntézy medzi kresťanskými hodnotami a kultúrnymi prvkami, lebo viera bez historického sprostredkovania rozličných kultúr nemôže byť ani pochopená, ani žitá. Hoci je teda viera nezávislá od všetkých kultúr, pretože ich presahuje, predsa, ak sa nestane kultúrou, nebude nikdy naplno prijatá, nebude sa s ňou v jej celistvosti uvažovať, nebude verne žitá. Ide teda o nevyhnutný a nikdy definitívne ukončený proces.“<sup>11</sup> Zároveň však platí, že hoci viera „prerastá“ kultúru, obohacuje ju.

Ak budeme zastávať stanovisko, že náboženstvo (s jeho vierou) je neodmysliteľnou súčasťou kultúry, potom v duchu Csontosovho uvažovania musíme pripustiť, že aj veda (s jej „rozumom“) je jej súčasťou. Rozvíjanie vedy, vedeckého skúmania a poznávania patrí dokonca k intelektuálnemu apoštolátu jezuitov.<sup>12</sup> Tento totiž vyžaduje angažovanosť nielen v oblasti duchovnej pastorácie, ale aj v rôznych oblastiach vedy a univerzitného pôsobenia.

V tomto kultúrnom zarámčovaní vedy by sme teraz chceli veľmi stručne poukázať na význam rozvíjania vedeckého poznania v rámci činnosti prvých jezuitských profesorov na území Slovenska na Trnavskej univerzite, v pokračovaní tradícií ktorých možno vidieť aj vedeckú prácu profesora Csontososa v súčasnosti.

<sup>9</sup> Porov. CSONTOS, L.: Úvod do filozofie kultúry. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 138.

<sup>10</sup> CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 9.

<sup>11</sup> CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 10.

<sup>12</sup> Porov. CSONTOS, L.: Intelektuálny apoštolát – gymnáziá v Levoči a v Bratislave, Teologický inštitút sv. Alojza a Teologická fakulta. In: *Jezuiti na Slovensku v minulosti a súčasnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2012, s. 117 – 138; pozri tiež: CSONTOS, L.: *Celostné chápanie vzťahu človeka k Bohu v Duchovných cvičeniach svätého Ignáca z Loyoly*. Trnava : Dobrá kniha, 1997.

## K vedeckej činnosti jezuitov v prvom období Trnavskej univerzity

Keď jezuiti prišli pred niekoľkými storočiami na Slovensko,<sup>13</sup> vtedy ešte Horné Uhorsko, medzi prvými mestami, v ktorých sa usadili, bola aj Trnava. Tu ostrihomský arcibiskup, jezuita Peter Pázmány, založil v roku 1635 univerzitu.<sup>14</sup> Jej činnosť, ktorá trvala na Slovensku vyše 140 rokov, prešla v roku 1753 aj reformou a obdobie jej pôsobenia (až do zrušenia jezuitskej rehole v roku 1773 a celkového preloženia univerzity Máriou Teréziou v roku 1777 do Budína), bolo vedecky a filozoficky plodné, zaujímavé a v mnohom progresívne.<sup>15</sup> Pôsobila tu skupina mnohých profesorov, ktorá držala krok so súčasným západným myslením. V krátkosti spomeniem aspoň niektorých z nich, ktorí sa najviac zaslúžili o rozvíjanie vedy, filozofie a teológie.

V prvom rade treba spomenúť oblasť prírodných vied, v rámci ktorých došlo k názorovému obratu o stoosemdesiat stupňov. Od geocentrizmu, ktorý v tom čase ešte zastávala Cirkev, prešli jezuitskí vzdelanci totiž k heliocentrizmu. Trnavskí jezuiti boli na Slovensku prví, ktorí u nás prebojovali názory M. Kopernika a od tých čias sa stali aj tu samozrejmosťou. Akceptovali teda poznatky rozvíjajúce sa aj v cudzine, predovšetkým nebeskú mechaniku a astronómiu, ktorej sa v základnom výskume najviac venovali.<sup>16</sup> Za priekopníkov vedy a filozofie považovali tiež Bacona, Galileiho, Gassendiho, Descarta a iných.

Rovnako im patrí prvenstvo v tom, že začali v dejinách našej filozofie pestovať teóriu poznania a uvažovali o jej rôznych variantoch, ktoré boli v západnej filozofii už celkom bežné. Začal sa ňou zaoberať profesor F. Keri, a to v diele *Fyzikálna rozprava o telese vo všeobecnosti a o jeho opaku vákuu* (*Dissertatio physica de corpore generatim, deque opposito eidem vacuo*) (1753), v ktorom sa v rámci teórie

<sup>13</sup> Hoci prví jezuiti prišli na Slovensko už v r. 1561, budeme sa stručne venovať iba ich pôsobeniu na Trnavskej univerzite.

<sup>14</sup> V čase vzniku, ako je známe, mala Trnavská univerzita filozofickú a teologickú fakultu, neskôr pribudla aj právnická a lekárska fakulta. Podrobné informácie o histórii Trnavskej univerzity poskytujú viaceré publikácie a štúdie. Pozri napr.: *Trnavská univerzita 1635 – 1777*. Trnava : Trnavská univerzita, 1996.

<sup>15</sup> Za zmienku stojí postreh J. Komorovského, ktorý pripomína, že so vznikom prvých univerzít vo svete (a v tomto zmysle sem patrí aj Trnavská univerzita na našom území) sa rodí idea uvedenia do súladu rozumu a viery, filozofie a teológie, ich koexistencie a integrálnej jednoty, ktorá sa neskôr rozpadla (KOMOROVSKÝ, J.: Trnavská univerzita a idea univerzity. In: *Trnavská univerzita 1635 – 1777*. Trnava : Trnavská univerzita, 1996, s. 16).

<sup>16</sup> Porov. MÜNZ, T., ORAVCOVÁ, M.: Filozofické myslenie na trnavskej univerzite. In: *Trnavská univerzita v slovenských dejinách*. Bratislava : Veda, 1987, s. 109.



poznania hlásil ku kritickému realizmu, a jeho mladší nasledovníci ďalej rozvíjali a prehlbovali jeho empirickú gnozeológiu.<sup>17</sup>

Viaceré, najmä agnosticistické a k subjektívnemu idealizmu smerujúce varianty jezuiti prirodzene odmietli a ich stanovisko bolo nábožensky zdôvodnené. V krátkosti to v ontológii a teórii poznania znamenalo akceptovanie názoru, že Boh stvoril najprv svet a až potom človeka, ktorému ho dal do užívania a opatery. Z toho vyplývalo, že svet objektívne existuje ako nezávislá skutočnosť, ktorá je človekom (jeho rozumom) poznateľná. Išlo teda o noetickú pozíciu kritického realizmu, a nie subjektívneho idealizmu. Zhrňme tak, že trnavskí filozofi odmietali rovnako Berkeleyho názor, že svet sú len predstavy Boha, ktoré subjekt vníma, a aj Kantov agnosticizmus.

Po tejto stránke zvlášť vynikol profesor J. B. Horváth, ktorý neskôr v Budíne publikoval knihu s názvom *Objasnenie nedostatočnosti základov Kantovho diela Kritika čistého rozumu (Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani, Kritik der reinen Vernunft)* (1795). Práve Horváth tu stojí na empiristickom a teologickom stanovisku a odmieta Kantov racionalizmus a apriorizmus. Kantova „vec osebe“ je podľa neho poznateľná, ale len skúsenostne a postupne. To znamená, že empiricky vznikajú aj všetky pojmy, ktoré Kant pokladal za apriórne. Horváth neprijíma ani Kantovo vyvrátenie dôkazov existencie Boha a zotrváva na svojej teologickej pozícii.<sup>18</sup>

Vo všeobecnosti možno povedať, že trnavskí profesori pokladali svet za stroj, ktorý stvoril Boh a dal mu zákony.<sup>19</sup> Mohol by do neho zasahovať a robiť aj zázraky, ale ich nerobí, a ak sa predsa len dejú, je to preto – ako tvrdí napríklad profesor P. Makó –, lebo ich už pri stvorení sveta predurčil a teraz prišiel ich čas.<sup>20</sup>

Vidíme, že poslední trnavskí profesori, jezuiti, čestne obstáli pred myšlienkovými náporami novoveku, a to bez toho, že by boli zradili Cirkev. Hoci ich drvili dve mlynské kolesá, ich pamiatka zostala živá a patrí medzi najväčšie výtopy slovenskej filozofie v minulosti.

<sup>17</sup> Detailnú analýzu Kerihho náhľadov nájdeme v štúdiu T. Münza. Porov. MÜNZ, T.: *Filozofia na Trnavskej univerzite*. In: *Prehľad dejín slovenskej filozofie*. Bratislava : SAV, 1965, s. 45 – 70.

<sup>18</sup> Podrobné predstavenie názorov Horvátha prináša tiež štúdia T. Münza. Porov. MÜNZ, T.: *Filozofia na Trnavskej univerzite*. In: *Prehľad dejín slovenskej filozofie*. Bratislava : SAV, 1965, s. 45 – 70.

<sup>19</sup> V danej súvislosti riešili aj problematiku, z čoho pozostáva matéria sveta ako stroja. A tak sa medzi trnavskými filozofmi objavujú aj reprezentanti atomizmu: A. Revický a A. Jaslinský, ktorí však nehovoria o atónoch, ale o korpuskulách, z ktorých sa skladá matéria prima, pričom tieto korpuskuly sú prirodzeným spôsobom nevzniknutelné a nezaniknutelné.

<sup>20</sup> Porov. MÜNZ, T., ORAVCOVÁ, M.: *Filozofické myslenie na trnavskej univerzite*. In: *Trnavská univerzita v slovenských dejinách*. Bratislava : Veda, 1987, s. 117.

Ako sme v úvode uviedli, k poslaniu jezuitov patrila od založenia rádu aj misijná činnosť. V tejto súvislosti by sme sa preto chceli o nej zmieniť v kontexte misijnej náplne jezuitov už nie na našom území, ale v Južnej Amerike.

## Misijná činnosť jezuitov v Južnej Amerike

Misijná činnosť jezuitov je známa prakticky po celom svete. Veľmi zaujímavá je však história spred viac ako 400 rokov, ktorá sa odohrala na území Južnej Ameriky. V tomto období tu jezuiti založili dokonca celú misijnú osadu. Ide o osadu Loreto, ktorá vznikla v roku 1610 na území Paraguaja, ako o tom zväčša píše nielen doboví a súčasní zahraniční autori,<sup>21</sup> ale na Slovensku aj Ján Komorovský, o názory ktorého sa budeme najviac opierať.<sup>22</sup>

Osada Loreto poslúžila ako model pre vznik 33 spoločenstiev či komunit nazvaných redukciami, vybudovaných v poriečí Uruguaja, Parany a Paraguaja. Nazývali sa tiež kresťanským spolkovým *súročestvom* alebo teokratickou republikou, ktorá predstavovala realizáciu ideálneho štátu, doslova „pokús o realizáciu utópie“<sup>23</sup>, ak by sme použili výraz, ktorým označujeme mnohé filozofické predstavy o ideálnom usporiadaní sociálnych zriadení počnúc Platónom cez T. Mora, T. Campanellu, utopických socialistov a iných. V očiach španielskych a portugalských dobyvateľov sa však tento sociálny útvar postupne stával terčom nenávisťi, zloby, chamtivosti, intríg a prenasledovania až nakoniec po 160 rokoch zanikol, presnejšie povedané, bol zlikvidovaný. Dnes sú to už len ruiny niektorých osád, ktoré pripomínajú minulosť tohto *Božieho štátu*, ako ho volali pôvodní domáci obyvatelia – Indiáni Guaraní.

Táto smutná skutočnosť nás však vedie k podnetnému premýšľaniu nad odkazom kresťanského ideálu bratstva, solidarity, lásky a ich inštitucionálneho základu aj v širšom, novšom a najmä súčasnom kontexte globalizujúceho sa sveta a kultúry.

Vráťme sa ale ešte do histórie, do začiatkov osídľovania Južnej Ameriky španielskymi kolonizátormi, a teda do obdobia založenia osady Asunción v roku 1537, ktorá sa neskôr stala hlavným mestom Paraguaja. V tomto provinčnom mestečku využívali španielski šľachtici, úradníci, statkári a plantážnici prácu

<sup>21</sup> Pozri napríklad: SEPP, A.: *Relación de viaje a las misiones jesuíticas* (1696). Buenos Aires : EUDEBA, 1971; SEPP, A.: *Continuación de las labores apostólicas* (1709). Buenos Aires : EUDEBA, 1973; REY FAJARDO, J. del: *Una utopía sofocada: reducciones jesuíticas en la Orinoquía*. Madrid : Marcial Pons, 2001.

<sup>22</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007.

<sup>23</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*, s. 21.

pôvodných obyvateľov – Indiánov z kmeňa Gauraní, ktorých zajali v okolitých pralesoch. Do styku s týmto pôvodným obyvateľstvom sa dostali pri svojich cestách pozdĺž rieky Paraná prví misionári – otcovia Spoločnosti Ježišovej, ktorých v roku 1586 pozval do svojej diecézy biskup z rehole dominikánov Francisco de Vitoria so sídlom v Tucumane (v dnešnej Argentíne) a ktorí s cieľom zriadiť školy, semináre a útulky dorazili najskôr do mesta Salta (v dnešnom Uruguaji), no nakoniec dali prednosť Asunciónu, kde o nich tiež prejavil záujem sídliaci biskup.<sup>24</sup> Stretnutie s domorodcami – Indiánmi Guaraní (v povodí rieky odhadovali ich počet asi na dvestotisíc), ale predovšetkým krutý spôsob, akým s nimi kolonizátori zaobchádzali v Asuncióne, bol pre prvú skupinku jezuitov (Španiel Salonino, Portugalčan Ortega a Škót Tom Filds, neskôr rozšírenú o ďalších päť pátrov) veľkou výzvou. Vypracovali osobitnú stratégiu na evanjelizáciu Guaraniov, ktorých – na rozdiel od kolonizátorov – považovali tiež za Božie deti, a to napriek rozdielnym mravným normám, ktoré praktizovali.

Snaha jezuitov ochrániť Indiánov pred otrokármi viedla v Asuncióne k mnohým konfliktom, a preto zajatým Indiánom bolo zo strany otrokárov prísne zakázané, aby sa s jezuitami stýkali. Napriek tomu, že nátlak proti činnosti jezuitov neustával, Spoločnosť Ježišova si zachovala svoju slobodu rozhodovania a konania, neustúpila od vlastných zámerov a dôsledkom bolo, že ich paraguajská provincia sa nakoniec osamostatnila. A nielen to. Za sedem rokov svojej činnosti sa skupina 8 pátrov rozrástla na 113. Pátri tak podnikali misie, v rámci ktorých sa prispôbovali potulnému životu domorodcov, učili sa ich jazyk, ale neskôr, na pokyn prvého provinciála Paraguaja – otca Diega de Torrez, začali vo vzdialených miestach pralesa, teda čo najďalej od centier „európskej civilizácie“ zakladať misijné stanice. Boli to začiatky budovania kresťanských obcí na samostatnom indiánskom území, ktoré na podnet jezuitov odobril aj španielsky kráľ Filip III. a ktoré boli útočiskom a bezpečným miestom proti ich „lovu“ otrokármi. Prvú obec – redukciu (osadu Loreto), ako som už uviedla, založili v roku 1610. Slovo *redukcía* (sústredenie) bolo odvodené z toho, že Indiánov podľa latinského výrazu „ad ecclesiam et vitam civilem essent reducti“ (čo môžeme voľne preložiť, že „majú byť pripravení pre potreby Cirkvi a občianskeho života“) sústredili, teda priviedli dohromady kvôli cirkevnému a civilnému spoločnému životu.<sup>25</sup>

Jezuiti do tejto redukcie vskutku doviedli okolo dvesto pokrstených indiánskych rodín. Pomerne rýchlo sa však preľudnili a vznikla potreba zakladania ďalších osád. Ich počet sa rozrastal (treba dodať, že na území Južnej Ameriky ich zakladali aj františkáni a dominikáni), až napokon jezuiti prišli s myšlienkou vytvo-

<sup>24</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*, s. 37.

<sup>25</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*, s. 40.

riť akúsi konfederáciu či kresťanskú republiku, ktorá pripomínala sociálny život prvých kresťanov, ktorí žili pospolu, mali spoločný majetok, spoločne pracovali a rozdeľovali všetko podľa vlastných potrieb. Jezuiti však nechceli budovať svoj štát na nejakej teórii, ale „pátri najskôr využili prostú rajskú nevinnosť svojich Indiánov a na nej budovali celú hospodársku a politickú organizáciu redukcií“.<sup>26</sup>

Budovanie redukcií približne rovnakého typu (z aspektu výstavby obydľí, námestia a smerovania ulíc, umiestnenia kostola, cintorína, budov pre vdovy, školy a výrobných dielní) a života, ktorý sa v nich viedol, umožnil domorodcom zmeniť kočovný lovecký spôsob života a stať sa usadlými roľníkmi, chovateľmi dobytka a remeselníkmi. Vo všetkých platili tie isté princípy vo vzťahu k vlastníctvu a spravovaniu majetku, v organizácii povinnej práce na spoločnom diele (stavba ciest, služba v miestnej milícii), v hospodárstve a obchode, vo výchove detí a povinnej školskej dochádzke, v dodržiavaní sviatkov a spoločných osláv, v náboženstvom a kultúrnom živote, jednoducho v rodinnom a spoločnom živote. Čo je však dôležité pripomenúť, je skutočnosť, že „aj keď mal každý deň v redukciách určité pevne naprogramované body, určitý časový rozvrh..., život prebiehal neschématicky a voľne, ako je to bežné v každej sporiadanej spoločnosti“.<sup>27</sup>

Ďalšou významnou skutočnosťou boli prirodzené schopnosti a nadania domorodých obyvateľov, ktorí dokázali napríklad na poli kultúry a umenia skvelo napodobňovať a reprodukovat najnáročnejšie diela európskych majstrov či už „v oblasti výtvarného prejavu, alebo v oblastiach hudby“.<sup>28</sup> Dokonca podľa údajov pátra A. Seppa, tirolského rodáka, ktorý prišiel na toto územie v roku 1691 (a nielen vyše 40 rokov žil medzi svojimi Indiánmi v redukcii San Juan, ale vo veku 78 rokov medzi nimi aj zomrel), tento domorodý národ Guaraníov bol tak hudobne nadaný, že v hudobnej škole, kam patrili najnadanejší kandidáti zo všetkých osád, nebolo nástroja, ktorí by neovládali. Vo všetkých redukciách odhadoval A. Sepp asi 3000 hudobníkov.<sup>29</sup>

Spôsob života týchto domorodých obyvateľov však bolo počas celého jestvovania redukcií potrebné brániť proti vonkajším útokom. Tieto boli stále častejšie a mocnejšie, takže jezuiti boli niekedy nútení presídliť Guaraníov aj na bezpečnejšie územia. V roku 1756 vydali králi Španielska a Portugalska dokonca rozkaz na vojenské operácie proti redukciám.<sup>30</sup> Sprisahanie proti jezuitom vyvrcholi-

<sup>26</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*, s. 23.

<sup>27</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*, s. 52.

<sup>28</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*, s. 90.

<sup>29</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*, s. 98.

<sup>30</sup> Španielsko-portugalské vojská napadli územia Guaraníov, viaceré osady vypálili, mnohých domorodcov a jezuitov odviedli do zajatia a tí, ktorých nevyvražďili, utiekli do pralesov. V tejto vojne našlo smrť vyše 1300 Indiánov a desiatky jezuitských misionárov.

lo až do rozšírenia obvinenia, že ukrývajú v redukciách nesmierne bohatstvá. Bohatstvá sa síce nenašli, ale v Portugalsku dosiahol minister markíz Pombal, osvietený liberál, deista, stúpenec francúzskych encyklopedistov a „opantaný nenávisťou voči jezuitom“<sup>31</sup>, zákaz pôsobenia Spoločnosti Ježišovej a vydal proti jezuitom hanopis, ktorý, žiaľ, zapôsobil aj na pápeža Klementa XIV. a ten (aj pod tlakom iných európskych panovníkov) 16. 8. 1773 s definitívnou platnosťou Spoločnosť Ježišovu rozpustil.<sup>32</sup>

Účinnosť tohto opatrenia nebola paradoxne akceptovaná v Prusku Friedrichom II. a Katarínou II. v Rusku, ktorá si cenila činnosť jezuitov pre ich zásluhy na poli školstva. Nič menej, rozpustenie jezuitského rádu znamenalo koniec časov tzv. „svätého experimentu“ v Južnej Amerike, kde sa postupne redukcie rozpadli a dnes ich už pripomínajú naozaj iba posledné ruiny. Dodajme, že v rokoch 1983 – 1984 boli ruiny týchto tzv. redukcií zapísané aj do Zoznamu svetového kultúrneho dedičstva pod záštitou Unesco.

Spomenuté historické úsilie jezuitov<sup>33</sup> tejto prvej misijnej činnosti spojenej so životom súručenstva redukcií, peripetiami ich vzniku, samosprávou, spoluživaním domorodých rodín a spoločností, až po ich vyhodenie a dramaticko-tragický zánik redukcií<sup>34</sup>, je hodné poznania a zaslúži si našu pozornosť. Nejde, samozrejme, o to, aby sa úsilie jezuitov, ktoré mnohí pokladali za utópiu, oživovalo v zmysle podobných pokusov. Ich misijná činnosť nás k tomu nevyzýva, ale vyzýva nás prinajmenšom zamyslieť sa nad motívmi súčasných kresťanských misií a predovšetkým nad potrebou praktickej univerzálnej lásky k našim blíznym, pestovanej v každej kultúre, ktorej znakom je aj tvorivosť. A táto sa prejavuje vo všetkých formách kultúrnej činnosti: rovnako vo vede, ako aj v umení a iných kultúrnych fenoménoch. Vyžaduje ale akceptovanie slobodného ducha, pre ktorého sú dôležité aj podmienky, v ktorých sa môže rozvíjať.

V danej súvislosti tak možno súhlasiť aj s Komorovského nasledovným postrehom: „Kultúra je podstatným znakom tvorivej činnosti ľudí, ktorou sa líšia od života ostatných tvorov biologickej ríše. Keď Indiáni kmeňa Guaraní opustili prírodný spôsob života, keď boli v redukciách naštepení do odlišného, vyspelejšieho

<sup>31</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*, s. 110.

<sup>32</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*, s. 124.

<sup>33</sup> Za zmienku stojí aj okolnosť, že napríklad v 18. storočí pôsobil tiež rodák zo Slovenska, jezuita František Xaver Elder (narodený v roku 1727 v Banskej Štiavnici) na juhoamerických misiách (v redukcii sv. Martina na území dnešnej Bolívie medzi Indiánmi kmeňa Majos) a počas ťaženia proti jezuitom sa v roku 1769 vrátil do Uhorska, kde potom pôsobil až do svojej smrti v roku 1772 ako farár v Banskej Bystrici.

<sup>34</sup> Všetko úsilie jezuitov o pacifikáciu, vzdelanosť, rozvoj remesiel, umenia, ale aj o liturgiu v domorodom jazyku náhle prestalo existovať a domorodí Guaraníovia, rozprášení v pralesoch, sa vrátili takmer k pôvodnému spôsobu kočovného života.

typu kultúry, prestali byť „subjecti mundi“ a postupom času sa stávali tvorivými činiteľmi, ktorí sa podieľali na vytváraní vyšších kultúrnych hodnôt“. <sup>35</sup>

Okrem tohto postrehu, v súčasnosti sa môžeme pozrieť na misijnú činnosť týchto jezuitov aj z pohľadu chápania modernej inkulturácie. Súčasne sa črtajú isté analógie skúmania pri analýze hodnotenia pokroku nie plne integrovaných menšinových národnostných kultúr a spôsobu ich života, akou je na Slovensku napríklad rómska menšina. <sup>36</sup>

## Namiesto záveru

Ak mám teraz porovnať to, čo hovorí o „skultúrňovaní“ Guaraníov Komorovský s tým, čo hovorí Csontos napríklad o problematike „inkulturácie“, musíme si uvedomiť, že medzi predmetmi skúmania oboch autorov ide o vyše štyristoročný rozdiel. Komorovský nehovorí špeciálne o tom, akú kultúru mali zotročení Guaraníovia, spomína len, že boli kočovníci, čo však neznamená, že nemali nijakú kultúru. Takého kmeňa či národa niet, lebo človek je, ako som už viackrát uviedla, kultúrotvorná, artefaktová bytosť. Takisto treba dodať, že jezuiti na misiách v Južnej Amerike špecificky nepátrali po kultúre domorodcov (aj keď sa učili ich jazyk, ovládali a rešpektovali mnohé ich zvyky), poznali však vtedajšiu svoju európsku, španielsku a portugalskú a všeobecne kresťanskú kultúru. Bolo pre nich preto samozrejmé, že sa rozhodli vychovávať ich v jej duchu. Preto aj samy redukcie mali svoje kostoly, cintoríny, budovy pre vdovy, výrobné dielne, a kočovný lovecký život domorodcov zamenili za život roľníkov, chovateľov dobytká a remeselníkov. To už bola európska kultúra. Čo však bolo hlavné, títo Indiáni sa stali v očiach jezuitov Božími deťmi, ako všetci ostatní ľudia, a tak s nimi aj zaobchádzali. Prestali ich zotročovať, poskytli im možnosť slobodného vývoja a Indiáni tak zrazu prejavili svoje netušené talenty. Je vskutku udivujúce, čo dokázali títo ľudia na poli kultúry, hudobného umenia, no aj v obchode, vo výchove detí, v školskej dochádzke, v náboženskom a sociálnom živote. Mohli by sme doplniť ešte poznámku, že jezuitskí pátri, zväčša Španieli, aspoň v malom odčinili to, čo ich „*tiež kresťanskí*“ krajanovia, vedení Fernandom Cortésom, napáchali začiatkom 16. storočia napríklad Indiánom Aztékom alebo Inkom v túžbe po ich zlate.

Ak sa vrátíme ešte k termínu „inkulturácia“ v súvislosti s vierou, možno súhlasiť s tým, že hoci je pomerne mladý a začal sa používať až v polovici dvadsiateho

<sup>35</sup> KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*, s. 90.

<sup>36</sup> Prof. Csontos sa problematike hodnotenia pokroku menšinových kultúr na Slovensku venoval tiež. Pozri napríklad: CSONTOS, L.: Hodnotenie pokroku menšinových kultúr. In: CISĽO, W., KUBACKI, Z. (red): *Sens ludzkiej przygody*. Warszawa : Rhetos 2008, s. 103 – 116.



storočia, predsa má veľmi hlboké korene. Ako uvádza Csontos, stretnutie viery a kultúry nie je ničím novým, lebo ho nachádzame v celých dejinách Cirkvi ešte pred vedomou reflexiou tohto vzťahu a samy dejiny Cirkvi svedčia o mnohých príkladoch inkulturovaného kresťanstva.<sup>37</sup> Z tohto pohľadu by sme tak pri opisovaní misijnej činnosti jezuitov v Južnej Amerike mohli tento termín používať nie v zmysle prispôsobovania sa kresťanstva predkresťanským kultúram, ale v zmysle „inkulturácie kresťanskej viery do rozličných kultúr“, ktoré z etymologického hľadiska vysvetľuje, že „viera je objektívnym činiteľom, ktorý si zachováva svoju totožnosť i vtedy, keď preniká do rozličných kultúr; upozorňuje však na dôverné prenikanie, vďaka ktorému nezostáva „nemeniteľnou podstatou“, akou je vtelené Slovo po prijatí ľudskej prirodzenosti, ale sa stáva životným princípom samotnej kultúry tým, že ju povzbudzuje k rastu.“<sup>38</sup>

V tomto smere predstavuje inkulturácia realizáciu a „zaradenie kresťanského života a poslstva do konkrétnej kultúrnej klímy, a to takým spôsobom, že tento život a toto poslstvo sú nielen schopné sa prejaviť vo vlastných prvkoch tejto kultúry, ale majú aj inšpiratívnu, normatívnu a zjednocujúcu funkciu, vďaka ktorej sa táto kultúra transformuje a pretvára a pričiňuje sa o zrod nového stvorenia“.<sup>39</sup>

A podľa všetkého, takýto spôsob kresťanského života a poslstva by sme mohli vidieť aj v období pôsobenia jezuitov medzi Indiánmi Guaraní v osade Loreto, o ktorej bola reč. Môžeme tak v danom kontexte uzavrieť, že jezuiti si boli veľmi dobre vedomí toho, že keď majú hlásať kresťanskú vieru a blahozvesť chudobným, musia im na to vytvoriť aj priaznivé životné podmienky a podľa vzoru prvých kresťanov vytvoriť solidárne a súdržné kresťanské sociálne spoločenstvo. A v tomto, ako sa nazdávame, môžeme vidieť inšpiráciu ich „svätého experimentu“ aj dnešných časoch. Myslíme si, že aj celá vedecko-pedagogická a pastoračná činnosť profesora, jezuitu Ladislava Csontosa sa nesie v tomto duchu, čo je hodné našej pozornosti a za čo mu patrí aj naša vďaka.

## Použitá literatúra

- CSONTOS, L.: Úvod do filozofie kultúry. Trnava : Dobrá kniha, 1996.  
 CSONTOS, L.: *Celostné chápanie vzťahu človeka k Bohu v Duchovných cvičeniach svätého Ignáca z Loyoly*. Trnava : Dobrá kniha, 1997.

<sup>37</sup> CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 5.

<sup>38</sup> CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 6.

<sup>39</sup> CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 6.



- CSONTOS, L.: Hodnotenie pokroku menšinových kultúr. In: CISŁO, W., KUBACKI, Z. (red.): *Sens ludzkiej przygody*. Warszawa : Rhetos 2008, s. 103 – 116.
- CSONTOS, L.: Intelektuálny apoštolát – gymnáziá v Levoči a v Bratislave, Teologický inštitút sv. Alojza a Teologická fakulta. In: HUDÁČEK, M. (ed.): *Jezuiti na Slovensku v minulosti a súčasnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2012, s. 117 – 138.
- CSONTOS, L.: Kresťanská viera a kultúra. In: CSONTOS, L., KIELAK, D., PLAŠIENKOVÁ, Z. (red.): *Wiara i kultura miejscem dialogu*. Warszawa : RHETOS, 2013, s. 191 – 223.
- CSONTOS, L.: Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 2, s. 5 – 19.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja (Realizácia utópie)*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007.
- KOMOROVSKÝ, J.: Trnavská univerzita a idea univerzity. In: *Trnavská univerzita 1635 – 1777*. Trnava : Trnavská univerzita, 1996.
- MÜNZ, T.: Filozofia na Trnavskej univerzite. In: *Prehľad dejín slovenskej filozofie*. Bratislava : SAV, 1965, s. 45 – 70.
- MÜNZ, T., ORAVCOVÁ, M.: Filozofické myslenie na trnavskej univerzite. In: *Trnavská univerzita v slovenských dejinách*. Bratislava : Veda, 1987, s. 108 – 120.
- REY FAJARDO, J. del: *Una utopía sofocada: reducciones jesuíticas en la Orinoquía*. Madrid : Marcial Pons, 2001.
- SEPP, A.: *Relación de viaje a las misiones jesuíticas* (1696). Buenos Aires : EUDEBA, 1971.
- SEPP, A.: *Continuación de las labores apostólicas* (1709). Buenos Aires : EUDEBA, 1973.



# Jazyk pápeža Františka a evanjelizácia

Marian Šuráb

Nikto nemôže poprieť skutočnosť, že pápež František zaviedol do Cirkvi dominantné slová a nové slovné spojenia, ktoré majú lepšie vystihnúť jej situáciu a poslanie. V priebehu posledných rokov sa v jeho vystúpeniach a napísaných dokumentoch opakovali slová ako milosrdenstvo, dialóg, stretnutie, sprevádzanie, rozpoznanie, poľná nemocnica alebo periférie, ktoré sa stali signifikantnými v jeho prejavoch. Ak čítame exhortáciu *Evangelii gaudium*, môžeme sa stretnúť s novými slovnými spojeniami, pomocou ktorých chce lepšie vyjadriť situáciu Cirkvi a jej poslanie. Napríklad: „*sebecký smútok*“ (č. 2), život kresťanov „*ako pôst bez Veľkej noci*“ (č. 6), hlásatelia evanjelia by mali „*páchnuť po ovciach*“ (č. 24), pastoračia založená na „*vždy sa to tak robilo*“ (č. 33), „*ľudské periférie*“ (č. 46) „*globalizácia nezájmu*“, „*kultúra blahobytu nás anestetizovala*“ (č. 54), „*virtuálna tyrania*“ (č. 56), „*presýtenie údajmi*“ (č. 64), v mestách žije mnoho „*neobčanov*“, „*polovičných občanov*“, „*mestských zvyškov*“ (č. 73), „*psychológia hrobu, ktorá krok za krokom premieňa kresťanov na múmie z múzea*“ (č. 83), „*pocit porazenosti*“ (č. 85), „*egocentrická samolúboť*“ (č. 95). Aj preto napísal, „*aby sme neustálu pozornosť venovali hľadaniu spôsobov vyjadrenia večných právd takým jazykom, ktorý ľuďom umožní rozpoznať ich neustálu aktuálnosť a novosť*“<sup>1</sup> *Evangelii gaudium* je azda najproročkejším z pápežových textov, je to jeho programový manifest, niečo ako identifikačný preukaz. František v ňom nemení teológiu, ani nevymýšľa nové pastoračné metódy. Namiesto toho sa pokúša hovoriť jednoduchým jazykom, ktorý je všetkým zrozumiteľný a ostáva v spolení s problémami všedného života.

## Obraz Cirkvi

František sa usiluje meniť negatívny obraz Cirkvi. Aby jeho slová mali účinok, ponúka na prvom mieste pohľad na situáciu Cirkvi v dnešných časoch. Používa evanjeliové udalosti, ktorými interpretuje jej poslanie. Prvým je príbeh ženy, ktorá bola osemnásť rokov zhrbená, lebo mala ducha nečistoty (Lk 13, 10-13). Pod-

<sup>1</sup> FRANTIŠEK: Exhortácia *Evangelii gaudium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha 2014, č. 41.

ľa neho je aj Cirkev *zhrbená*, lebo je zahľadená len do seba. Nie je zhrbená nad druhým človekom, ale nad sebou. Je to Cirkev zaujatá sama sebou. Na príklade sklamaných emauzských učeníkov (Lk 24, 13-35) vidí druhý obraz Cirkvi, ktorá je *sklamaná*, lebo stratila nádej. Charakterizuje ju únava a rozčarovanie. Tretím obrazom je milosrdný Samaritán (Lk 10, 30-37). Je to Cirkev, ktorá sa *skláňa nad človekom*, ktorý sa nachádza na okraji záujmu druhých ľudí. Evanjeliové obrazy majú pomôcť, aby Cirkev „otvorila dvere“ a ešte viac sa priblížila k človekovi. Hovorí o nevyhnutnej blízkosti Cirkvi k človekovi. Bez tejto blízkosti sa stanú kresťania len členmi nejakej medzinárodnej organizácie alebo nadnárodného koncernu.

Pápež Ján Pavol II. spracoval *personalistickú* víziu Cirkvi, ktorú vypracoval Koncil: cestou Cirkvi je človek. Benedikt XVI. v nej pokračuje, ale zároveň pridáva aj *teocentrický* pohľad. Povzbudzuje, aby sa svet nanovo odvážil na experiment s Bohom. Boh sa má opäť nájsť na prvom mieste. Cestou Cirkvi je láska. Pápež František dopĺňa predchádzajúce o ďalší rozmer. Poslaním Cirkvi je „*ísť ku*“... Často spomína v súvislosti s Cirkvou slová „vyjsť a pohyb“. Ony majú dať Cirkvi novú vitalitu. Ak nebude cirkev v pohybe podľa vzoru svojho Zakladateľa, ostane za zatvorenými dverami, bude postupne chorľavieť a páchnuť. Život v pohybe však prináša aj ťažkosti a nehody. Chce však Cirkev radšej po nehode ako chorú.<sup>2</sup> Cirkev v pohybe „*vie prevziať iniciatívu bez strachu ísť dopredu, hľadať tých, čo sa vzdialili, a dôjsť na každú križovatku ciest v snahe odovzdať pozvanie odlúčeným. Prežíva neuhastiteľnú túžbu ponúkať milosrdenstvo, ovocie toho, že zažilo Pánovo nekonečné milosrdenstvo a jeho šíriacu sa silu.*“<sup>3</sup>

Hovorí o *perifériách*, kam má vkročiť Cirkev. Svoje „periférne“ princípy stavia na živote Ježiša Krista, ktorý sa narodil na periférii svojho času, v Palestíne, a nie v Ríme, sídle ríše. Ježiš žil na periférii 30 rokov a počas svojho pôsobenia nikdy nezanedbával existenčné okrajové spoločnosti – chudobných, stratené ovce, opustených, vydedených, prostitútky, posadnutých a ženy, ktoré boli na okraji spoločnosti. Pápež František sám pochádza z periférie. Narodil sa a vyrastal v Argentíne, čo je geografická aj existenčná periféria. Je prvý latinskoamerický, neurópsky pápež v moderných časoch, ktorý vedie 1,2 miliardy katolíkov. Počas pontifikátu varuje Cirkev, aby nezabúdala na periférie, na ľudí, ktorí žijú na okraji bežnej spoločnosti, či už v ekonomicky rozvinutých krajinách alebo na celom svete.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> PAWLINA, K.: *Kościół Franciszka – mój Kościół*. [online]. [cit. 6. júna 2017] Dostupné na internete <https://www.bkaznodziejska.pl/Archiwum/2014/maj-czerwiec-2014/FORUM-HOMILETYCZNE/Kosciol-Franciszka-moj-Kosciol/>

<sup>3</sup> FRANTIŠEK: Exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 24.

<sup>4</sup> ROSICA, T.: *The Lanaguage of Pope Francis*. [online]. [cit. 30. júla 2017] Dostupné na internete <https://www.osv.com/Article/TabId/493/ArtMID/13569/ArticleID/22039/The-Language-of-Pope-Francis.aspx/>

Periférie môžeme rozumieť trojakým spôsobom. Po prvé sú to miesta, kde ľudia *neveria v Boha*. Cirkev by im ho mala priniesť. Po druhé sú to periférie *existenciálne*, akými sú chudoba, samota, smútok, choroba, väzenie, utrpenie, ľahostajnosť, ignorácia a iné ťažkosti. Miesta, kde niet lásky. Tretou perifériou sú miesta, kde žijú veriaci a pociťujú menší alebo silnejší *atak* na svoju vieru a príslušnosť k Cirkvi.

Ak Cirkev vkročí na dnešné periférie a ostane blízko všetkým, budú viac vnímať, že je matkou. Matka dokáže prijať aj to, že keď deti vyrastú, tak sa osamostatnia, zariadia si život podľa svojich predstáv, niektoré si ho aj zničia. Matka však dieťa stále sprevádza, je trpezlivá a snaží sa ho pochopiť. Cirkev má byť milosrdnou Matkou, ktorá nesúdi, ale odpúšťa.<sup>5</sup>

František porovnal v roku 2013 Cirkev s *poľnou nemocnicou*. Povedal to v rozhovore pre časopis *La Civiltà Cattolica*: „*Pre mňa je Cirkev ako poľná nemocnica po boji. Je zbytočné pýtať sa ťažko zraneného, či má vysoký cholesterol alebo cukor. Musíme najprv ošetriť jeho rany. Potom môžeme hovoriť o ostatnom... Snívam o Cirkvi, ktorá by bola matkou a pastierkou. Služobníci Cirkvi musia byť milosrdní, starať sa o ľudí, sprevádzať ich ako milosrdný Samaritán, ktorý umýva, očisťuje, dvíha svojho bližneho... Služobníci evanjelia musia byť osoby schopné rozohriať srdcia ľudí, kráčať nocou spolu s nimi, viesť s nimi dialóg a zostúpiť do ich temnôt bez toho, aby sa v nich stratili. Boží ľud chce pastierov, a nie funkcionárov či štátnych klerikov... Snažme sa byť Cirkvou, ktorá nachádza nové cesty, je schopná vyjsť zo seba a vykročiť v ústrety tým, ktorí do nej nepatria, ktorí odišli alebo sú voči nej ľahostajní.*“<sup>6</sup> Pracovníci poľných nemocníc sú vyškolení v rýchlom rozhodovaní. Dokážu veľmi rýchlo rozpoznať rany, zastavujú krvácanie a iniciujú proces hojenia. Cirkev, konajúca ako poľná nemocnica, naďalej sprevádza všetkých, ktorí trpia chorobou hriechu, a s láskou im podáva prostredníctvom sviatostí lieky uzdravujúceho Božieho milosrdenstva.<sup>7</sup>

## Františkov jazyk

Filozof Paul Ricoeur spomína tri úrovne jazyka viery. Prvou je *biblický jazyk*, ktorým bolo napísané Zjavenie. Potom je to jazyk *formulácií*, ktorým si pomá-

<sup>5</sup> PAWLINA, K.: *Kościół Franciszka – mój Kościół*.

<sup>6</sup> FRANTIŠEK: *Pre mňa je Cirkev poľná nemocnica*. In: Katolícke noviny 40/2013. [online]. [cit. 30. júla 2017] Dostupné na internete <http://www.katolickenoviny.sk/40-2013-pre-mna-je-cirkev-ako-polna-nemocnica-po-boji/>

<sup>7</sup> ROSICA, T.: *The Language of Pope Francis*.

ha dogmatika. A napokon *existenciálny* jazyk, ktorým ľudia hovoria každý deň.<sup>8</sup> Ním najčastejšie hovorí aj pápež František.

Podľa niektorých odborníkov Druhý vatikánsky koncil významne ovplyvnil vývoj terajšieho pápeža. Zistil, že nový nábožensko-teologický jazyk môže byť kľúčom k zmene vzťahu Cirkvi a sveta. S odstupom 50 rokov pápež František pochopil, že príčinou prázdnych kostolov možno nie je to, že slová evanjelia sú príliš tvrdé, ale skôr to, že jazyk Cirkvi, Magistéria a kňazov sa príliš vzdialil životu ľudí. Pre pápeža Františka sa musí začať skutočná jazyková revolúcia, pričom jazykom sa myslí nielen verbálna stránka, ale všetky rozličné vyjadrovacie prostriedky: gestá, symboly, znamenia a obrazy. Štúdiom jazyka pápeža Františka môžeme zároveň spoznať hĺbku a originalitu jeho osobnosti a jeho poslanstvo.

František je prorokom Cirkvi, ktorá verí na silu jazyka jednoduchých ľudí, slabých, najposlednejších. Nie je to slovo, ktoré z učených stolcov káže o normách a pravidlách, ale slovo, ktoré pomáha žiť, osvecuje život a vnáša doň svetlo. Jeho reč je rečou obyčajných ľudí, plná obrazov a príkladov z každodenného života. Je to *reč periférie*, na ktorú majú kresťania vkročiť a pozrieť sa na svet novými očami. Dať hlas tým, ktorí ho sami nemajú. Slúžiť najposlednejším.

Na to treba odvahu rozlúčiť sa s *jazykom moci*. Jazyk, ktorý je blízky ľuďom, nájdeme v počiatkoch každej kultúry. Je to bohatý jazyk mýtov, bájok, porekadiel, anekdot a satiry. Reč ulice rúca kritériá toho, čo nazývame zdravým rozumom, a toho, čo je vnímané ako spoločenská norma. Spomeňme si na citáty z evanjelia, ako „*kto sa ponízuje, bude povýšený*“ (Lk 14, 11), „*prví budú poslednými a poslední prvými*“ (Mt 19, 30), „*kto by si chcel zachrániť život, stratí ho*“ (Mk 8, 35). Jazyk sveta používa vlastnú nedostatočnosť ako hodnotu. Životné okolnosti ľudí na okraji spoločnosti sú pokladom, vďaka ktorému sa možno priblížiť chápaniu zmyslu bytia. Neúspech a životné sklamanie môžu byť tréningom skutočnej múdrosti. Návratom k jazyku periférie pápež nerobí nič iné, len sa vracia k jazyku evanjelia. Ježiš si vybral tento jazyk preto, aby vedel povedať jednoduchým ľuďom ťažké veci. Je to jasný, bezprostredný, taktný a láskavý jazyk. Ježiš sa nikdy neuchyľuje k filozofovaniu. Nesnaží sa poslucháčov presvedčiť sofistickou. Používa jednoduché príklady blízke ľuďom.

Ústrednými pojmami jazyka pápeža Františka sú: *pravda, vzťah a stretnutie*. Pápež vo svojej múdrosti pochopil, že prechod od chápania pravdy ako niečoho absolútneho k jej vnímaniu ako dialógu, ktorý zaznamenala filozofia 20. storočia, nie je porážkou rozumu. Je to skôr proces dozrievania myslenia. Nazýva sa aj *paréziou*, teda takou slovnou činnosťou, pri ktorej hovoriaci vyjadruje svoj

<sup>8</sup> SZYMIK, J.: Dogmatyka na ambonie. In: *Integralne kształcenie kaznodziei*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2006, s. 205 – 206.

osobný vzťah k pravde a pritom riskuje život, lebo hovoriť pravdu vníma ako svoju povinnosť. Pápež František používa ako zdroj inšpirácie Sväté písmo. Jeho obľúbeným slovom je *caminare*, ktoré nachádzame v mnohých obrazoch cesty, cestovania, putovania, exodu. Biblická pravda je nomádska pravda, teda taká, ktorej miesto nie je na učennom stolci, ale v púštnom stane. Súčasťou pojmu *caminare* je aj nutnosť vydať sa na cestu, teda zanechať vlastné *ja*. „*Ja som cesta, pravda a život*“ (Jn 14, 6). Pravda pozostáva zo vzťahov, zdieľania a lásky. Kým grécka pravda prichádza cez poznanie, biblická cez rozprávanie, konanie a žitie. Pravda je aktom komunikácie. Preto je najdôležitejším predpokladom sebapoznania neuzavrieť sa do svojho *ja*, ale otvoriť sa pre *ty*.

Vychádzať z otázok nie je len didaktický prístup, ale životná filozofia. Vidno to na konaní pápeža Františka: hovoriť a počúvať, a z toho sa poučiť. Kto sa pýta, už je v pozícii poslucháča, hľadania, pochybnosti. Znamená to, že niekoho potrebujeme, niekoho, kto nám je nablízku. Reč otázok je *rečou sveta*. Mať pochybnosti, pýtať sa, byť hľadajúci, to je svetský životný štýl. Hoci pápež František nepoužíva slovo *laico* často, predsa je majstrom tohto štýlu. Vyjadruje to jeho úctu k ľuďom iného zmysľania. Svetský človek je taký, ktorý používa hlavu a nikdy sa nevzdá kritického pohľadu na realitu.

Boh pápeža Františka je Boh Ježiš. Je Bohom všetkých, je Bohom svetského sveta. Dôležitý pre neho nie je kult, chrám, rítus, ale život, dávanie, služba, umývanie nôh druhým. Pápež František sa pozerá na svet s nádejou, že bude vždy potrebné dávať a byť milosrdný.<sup>9</sup> Aj preto nesmie Cirkev vylučovať z Božej lásky tých, ktorí myslia inak alebo majú inú vieru. Len ak bude reč Cirkvi zrozumiteľná, môže sa priblížiť ľuďom, a len ak Cirkev porozumie ľuďom, môže im zvestovať evanjelium. Pápež František hľadá nové jazykové prostriedky, ako vyjadriť pravdu tak, aby sa dotkol ľudí dneška.

Na to, aby Cirkev napríklad dokázala rozvíjať diskusiu o manželstve a rodine, treba predovšetkým prekonať zjednodušujúce stávanie protikladov ako jednotliviec verzus inštitúcia, eros verzus agapé, nadčasová pravda verzus duch doby. Musí sa pýtať: sú rozdiely navzájom sa vylučujúcimi protikladmi, alebo pripúšťajú jednotu v rozmanitosti? Dá sa nájsť to spoločné, čo nás všetkých ľudí napriek rozdielom spája? Je umenie pomenovať rozdiely bez toho, aby sme zraňovali.

V tejto súvislosti má veľký význam pojem nemeckého renesančného filozofa a kardinála Mikuláša Kuzánskeho – *coincidentia oppositorum* (zhoda protikladov). Kardinál Karl Lehmann ho rozvíja v tom zmysle, že dogmy sú dané, nemenné, určené, no zároveň flexibilné, otvorené a schopné premeny. Majú veľký interpretačný

<sup>9</sup> VINCO, R.: Papst Franziskus und die sprache Peripherien. In: APPEL, Kurt, DEIBL, Jakob Helmut (eds). *Barmherzigkeit und Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder GmbH, 2016, s. 180 – 192.



priestor, ktorý sa rozvíja v konkrétnom jazyku dejín viery. Tvoria akýsi otvorený systém, a to tak, že umožňujú prijať aj zdanlivo protirečivé výklady.

Náš jazyk je, podobne ako jazyk Cirkvi, plný *porovnávaní*. Ten je lepší či horší ako tamten, to je menej alebo viac ako tamto. Ak sa o Eucharistii hovorí, že je plnosťou a vrcholom života Cirkvi, potom všetky ostatné sviatosti a činnosti sa môžu považovať za menej, ako je plnosť, teda za nedostatočné. Božie slovo sa odrazu môže zdať menej dôležité ako slávenie Eucharistie. Dá sa to tak povedať? Je Pán v podobe chleba a vína viac ako jeho slovo? Približujeme sa k spásu o to viac, o čo častejšie prijmem Sviatosť? Alebo sa už nachádzame v takej blízkosti Boha, ktorá sa nedá kvantitatívne vymerať? Sú kresťania lepší ľudia ako ostatní? Musím profilovať svoj životný postoj na úkor iných? Božia spása je sama nekonečnou a bezhraničnou láskou. Ako sa teda môžu deliť ľudia podľa toho, ako blízko k nej sa nachádzajú? Ako hovoriť o Božej prítomnosti, ktorá sa uskutočňuje v čase, medzi nami, hoci ju nevieme uchopiť?<sup>10</sup> „Plnosť dosahujeme vtedy, keď zbúrame steny a naše srdce sa naplní tvármi a menami.“<sup>11</sup>

Koncom roka 2013 vatikánske vydavateľstvo *Libreria Editrice Vaticana* vydalo publikáciu *Omellie del mattino* (Raňajšie homílie) pápeža Františka. Obsiahly úvod napísal prof. Inos Biffi, ktorý odborne analyzuje štýl a obsah pápežových homílií. Konštatuje, že jeho štýl je originálny, má rodinný charakter sprevádzaný jazykom, ktorý je plný metafor a obrazov. Práve takýto štýl vzbudzuje veľký záujem poslucháčov. Pápežove raňajšie homílie sú homíliami v pravom slova zmysle tohto slova, ktoré v gréckom jazyku označuje priateľský rozhovor. Takýto typ homílií ohlasovali aj sv. Bazil, sv. Ján Chryzostom, sv. Ambróz a sv. Augustín. Františkove homílie sú skutočným priateľským rozprávaním, v ktorých nájdeme veľké obsahové bohatstvo. Pomocou zrozumiteľného štýlu, ľahkého jazyka a mnohých obrazov pomáhajú prítomným vidieť vlastný život vo svetle evanjelia. Podľa prof. Biffiho pápežov jazyk nie je teoretický či špekulatívny, ale skôr sa snaží ukázať praktickú stránku právd viery. Darí sa mu tak konkrétne aplikovať kresťanské mystérium do každodenného života.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> DIRSCHERL, E.: Die Revolution der Zärtlichkeit und ihre Konsequenzen für die Sprache. In: APPEL, Kurt, DEIBL, Jakob Helmut (eds). *Barmherzigkeit und Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder GmbH, 2016, s. 170 – 176.

<sup>11</sup> FRANTIŠEK: Exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 274.

<sup>12</sup> KUBIAK, M.: *Homilie Franciszka gloszone „o poranku“* [online]. [cit. 27. júna 2017] Dostupné na internete <https://www.bkaznodziejska.pl/Archiwum/2014/styczen-luty-2014/FORUM-HOMILETYCZNE/Homilie-Franciszka-gloszone-o-poranku>

## Františkove obľúbené slová

- Medzi obľúbené slová môžeme ako prvé zaradiť slovo „*dialóg*“. Počas svojej služby na Petrovom stolci pápež František často zdôrazňoval nevyhnutnosť dialógu. Povedal, že dialóg neznamenaá vzdať sa identity kresťana. Naopak zdôraznil: „*Skutočne sa otvoriť znamená zostať pevnými vo svojom najhlbšom presvedčení s jasnou a radostnou identitou, ale v otvorenosti „pochopiť druhého“*; „*vediac, že dialóg môže obohatiť každého*.“<sup>13</sup> Známy dominikán Timothy Radcliffe píše, že ak má byť naša evanjelizácia plodná, musíme mať odvahu stretnúť sa aj s rozdielnosťou, vystaviť sa kontaktu s ľuďmi s inými skúsenosťami, teológiami a politickým presvedčením. Pomáha nám to učiť sa rešpektovať iné názory a otestovať si vlastný postoj. Nepomôže nám však, keď budeme používať nejakú neutrálnu reč, akési teologické esperanto, ktorým môže hovoriť ktokoľvek, len aby sme nespôsobili napätie. Albert Camus kedysi povedal: „*Dialóg je možný iba medzi ľuďmi, ktorí zostávajú tým, čím sú, a ktorí hovoria pravdu*.“ Nesnažme sa u ľudí získať sympatie tým, že sa im budeme líškať. Môžeme sa v ich očiach stať smiešnymi.<sup>14</sup>

Pri návšteve USA 23. 9. 2015 vo Washingtone v katedrále sv. Matúša povedal František zhromaždeným biskupom: „*Cesta, ktorá je pred nami, je dialóg medzi sebou, dialóg vo vašich farnostiach, dialóg s laikmi, dialóg s rodinami, dialóg so spoločnosťou. Povzbudzujem vás k dialógu bez strachu. Bohaté dedičstvo ste povolani zdieľať s paréziou (odvaha hovoriť pravdu) a vašou výrečnosťou by mala byť pokora, s ktorou by ste ho mali ponúknuť. Nebojte sa vydať na „exodus“, ktorý je potrebný pre autentický dialóg. Našich bratov a sestry skôr oslovíme mocou blízkosti a lásky ako z pozície, že sme vlastníkmí pravdy a istoty. Drsný a rozdeľujúci jazyk sa nezhoduje s jazykom pastiera. Nemá miesto v jeho srdci. Aj keď sa na chvíľu zdá, že vyhráva, len trvalá dobrot a láska zostanú skutočne presvedčivé*“.<sup>15</sup>

František konštatuje, že „*ohlasovanie, vždy úctivé a slušné, sa začína osobným dialógom, v ktorom druhá osoba vyjadruje a tlmočí vlastné radosti, nádeje a starosti o svojich blízkych, ako aj mnohé ďalšie veci ukryté vo svojom srdci. Len po takomto rozhovore je možné ohlásiť Slovo*“.<sup>16</sup> V osobnom dialógu sa odhaľuje tajomstvo reči. A mal by byť v nej *sensus fidei*. Naša reč má mať cit pre Boha, pre Božie veci, pre druhých i pre nás samých. Reč ako fyzický fenomén treba brať vážne. Slová

<sup>13</sup> FRANTIŠEK: Exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 251.

<sup>14</sup> RADCLIFFE, T.: *Prečo chodiť do kostola?* Zvolen: Vydavateľstvo Dominikáni, 2013, s. 79 – 80.

<sup>15</sup> ROSICA, T.: *The Language of Pope Francis*.

<sup>16</sup> FRANTIŠEK: Exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 128.

v nás rezonujú, slová nie sú len počuté, ale aj pocítené. Vytvárame nimi nálady, a sami sa dostávame do istej nálady, ktorú vyjadruje náš hlas. Reč nás fyzicky približuje k druhému človeku. Hranica medzi dvoma ľuďmi je vďaka reči otvorená, tak ako je otvorená hranica medzi Bohom a človekom. Slovo sa stáva živým, telo sa stáva slovom tým, že ho vyslovím. Len vďaka postojú lásky a ocenenia dokážeme neodsudzovať život druhého a cítime, či je niekto hodnoverný. Nie je to iracionálny pocit; je základom poznania, vôle a myslenia. Tento pocit nám umožňuje uchopiť bezprostrednosť a nevypočítateľnosť života. Je nositeľom našej intuície a inšpirácie, ktoré nás uschopňujú veriť a žiť v prítomnosti. Tento pocit máme aj vo vzťahu k Bohu. Nevymysleli sme si ho, a predsa je neoddeliteľné od našej bytosti.

S rečou musí byť spojené aj *mlčanie*. Rozprávať je naša telesná prítomnosť, ktorá nezaniká ani mlčaním. Mlčanie znamená prerušenie reči, ktoré otvára priestor na počúvanie a otázky, na reč a mlčanie druhého. Mlčanie je priestor slova, ktoré sa mení na ticho. Existuje mlčanie pred počutým slovom, ktoré sa mení na ticho, a mlčanie po počutom slove, ktoré dáva slovu doznieť a vytvára priestor pre jeho význam a pochopenie. Reč žije z rytmu medzi odznením a mlčaním. Mlčanie neznamená, že sa nič nedeje. Je to rezonančný priestor neohranicenej otvorenosti. Mlčanie otvára priestor na chápané počúvanie, lebo počúvať znamená brať druhého vážne. Dovoľiť mu, aby si u mňa vytvoril priestor. Cirkev nie je len učiacia, ale aj počúvajúca, chápaná Cirkev. Nemôže vedieť, čo treba robiť, ak nepočúva Boha a ľudí.<sup>17</sup>

V exhortácii **Evangelii Gaudium** pápež František pridáva aj jedno zo svojich najobľúbenejších slovných spojení – „*umenie sprevádzania*“. Pre pápeža Františka „*autentické duchovné sprevádzanie sa vždy začína a rozvíja v oblasti služby pre evanjelizačnú misiu*“.<sup>18</sup> Duchovné sprevádzanie musí vždy privádzať k Bohu. Sprevádzanie by bolo kontraproduktívne, keby sa stalo len nejakým druhom terapie, ktorá by podporovala toto uzatvorenie osôb do vlastnej imanencie, keby prestalo byť putovaním s Kristom smerom k Otcovi.<sup>19</sup> To si vyžaduje starostlivejšiu a intenzívnejšiu formáciu všetkých, ktorí slúžia rodinám – laici, katechéti, seminaristi, kňazi a samy rodiny.<sup>20</sup>

V exhortácii **Amoris laetitia** pápež 35-krát použil svoj ďalší obľúbený výraz „*rozlišovanie*“, najmä pri komunikácii s jednotlivými katolíckmi, ktorí boli

<sup>17</sup> DIRSCHERL, E.: *Die Revolution der Zärtlichkeit und ihre Konsequenze für die Sprache*, s. 176 – 178.

<sup>18</sup> FRANTIŠEK: Exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 173.

<sup>19</sup> FRANTIŠEK: Exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 170.

<sup>20</sup> FRANTIŠEK: Exhortácia *Amoris laetitia*. [online]. [cit. 29. júla 2017] Dostupné na internete <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-amoris-laetitia/>, č. 200 – 204.

rozvedení a opätovne znova zosobášení. Pápež František odporúča rozlišovanie, lebo „*stupeň zodpovednosti nie je totožný vo všetkých prípadoch, a preto ani dôsledky alebo účinky normy nevyhnutne nemusia byť vždy tie isté*“.<sup>21</sup> Veľmi dôležitý odsek **Amoris Laetitia** hovorí o veľkej úcte Cirkvi k svedomiu veriacich, ako aj o jeho potrebe formovania. „*Dlho sme sa domnievali, že trvaním na doktrínálnych, bioetických a morálnych otázkach, bez motivovania k otvorenosti pre milosť, sme dostatočne podopreli rodiny, upevnili zväzok manželov a naplnili zmyslom ich spoločný život. Robí nám ťažkosť prezentovať manželstvo ako dynamické napredovanie rastu a realizácie, skôr než bremeno, ktoré treba po celý život znášať. Len ťažko dokážeme ponechať priestor svedomiu veriacich, ktorí často odpovedajú na evanjelium najlepšie, ako vedia, v rámci svojich limitov, a môžu rozvíjať osobné rozlišovanie v situáciách, v ktorých padajú všetky schémy. Sme povolani formovať svedomie, nie nárokovať si, že ho nahradíme*“<sup>22</sup>

Ďalším oblúbeným slovom pápeža Františka je „*stretávanie*“. Pápež často hovorí o „*kultúre stretávania*“ ako o cieľoch ľudskej rodiny. Spoločnosti, ktoré prijímajú kultúru stretávania, podporujú správne vzťahy medzi ľuďmi. Zahŕňajú spiritualitu zdôrazňujúcu osobné priateľstvo s Bohom, ktorý sa s nami stretáva v láske. Stretnutie medzi Bohom a nami sa začína v prvom rade tým, že poznáme, že sa stretávame s našim Stvoriteľom, ktorý nás nekonečne miluje – stretnutie si vyžaduje vzájomnú dynamiku medzi obidvoma stranami.

Privilegované miesto v kultúre stretávania majú mať chudobní ľudia. Oni majú mimoriadny význam, pretože sú najviac ignorovaní a považovaní za najvzdialenejších. Avšak v Božích očiach sú dôstojní a dôležití, lebo sú to osoby. Ak sa stretnete s chudobným človekom, doslova sa stretnete s Kristom. Kultúra stretávania podporuje rovnakú dôstojnosť, ktorá sa prelína v každej osobe, ktorá je obrazom a podobnosťou Boha. Vidieť svet prostredníctvom objektívu stretnutia, je uvedomiť si prítomnosť Boha všade okolo nás a našu vzájomnú prepojenosť prostredníctvom väzieb viditeľných aj neviditeľných.<sup>23</sup>

Pápež František veľmi často používa slovo „*milosrdenstvo*“. Na jeho erbe je motto: „*Miserando atque eligendo*.“ Je citátom z homílie kňaza sv. Bédu Ctihodného. Komentuje v nej evanjeliový príbeh povolania sv. Matúša slovami: „Ježiš vidiac vyberača daní zadíval sa naňho pohľadom lásky a povolal ho povediac mu: Pod' za mnou.“ (*Vidit ergo Iesus publicanum et quia miserando atque eligendo vidit, ait illi, Sequere me*).<sup>24</sup> Keď vyhlasoval mimoriadny *Svätý rok milosrdenstva*, Fran-

<sup>21</sup> FRANTIŠEK: Exhortácia *Amoris laetitia*, č. 300.

<sup>22</sup> FRANTIŠEK: Exhortácia *Amoris laetitia*, č. 37.

<sup>23</sup> ROSICA, T.: *The Language of Pope Francis*.

<sup>24</sup> *Erb Svätého Otca Františka s mottom „Miserando atque eligendo.“* [online]. [cit. 29. júla 2017] Dostupné na internete <https://www.tkbs.sk/view.php?cisloclanku=20130318041/>

tišek napísal: „*Tento mimoriadny Svätý rok chceme prežívať vo svetle Pánových slov: milosrdní ako Otec. Evanjelista zaznamenáva Ježišovo učenie: „Budte milosrdní, ako je milosrdný váš Otec!“ (Lk 6, 36). Je to životný program, ktorý je veľmi náročný, no aj plný radosti a pokoja. Ježišov príkaz je adresovaný tým, ktorí počúvajú jeho slová (porov. Lk 6, 27). Aby sme dokázali byť milosrdní, musíme najskôr počúvať Božie slovo. To znamená, že musíme znovu objaviť hodnotu rozjímania v tichosti o Slove, ktoré k nám hovorí. Takto bude možné kontemplovať Božie milosrdenstvo a prijať ho za svoj životný štýl.*“<sup>25</sup>

Profesor Roberto Vinco zostavil Dekalóg pápežovej prorockej reči. Jeho slová:

- majú hlavu, lebo sú premyslené a nútia premýšľať;
- majú srdce, lebo vyvierajú z milosrdenstva a empatie a vedú k tomu, aby sme si ich vzali k srdcu;
- majú oči, lebo spôsobujú prebudenie a pohľad na svet chudobných, ale aj uši, lebo dokážu počúvať slovo Pána a povedať ho druhým;
- majú nohy a chodia, lebo prichádzajú zďaleka, idú dopredu a sú životu na stope;
- majú ruky, lebo vedia objať, zošívajú rany a budovať nové cesty;
- majú telo, lebo sa nestarajú len o záchranu duše, ale aj o rany a radosti tohto života;
- sú slová pre perifériu, ktoré nie sú okrajové, ale vychádzajú zo srdca evanjelia a idú priamo do srdca najmenších;
- sú slovami odvahy, abecedou parúzie, lebo sa neboja pomenovať nespravodlivosť a ukázať nové nebo už tu na zemi;
- sú svetské slová, ktoré nemajú pečať svätosti, ale sú plné dychu života;
- sú slovami proctva, lebo majú v sebe oheň ducha a zapalujú novú nádej, slová ako ranné zore, sú to slová, ktoré počujú hluchí a ktoré hovoria nemí.<sup>26</sup>

## Použitá literatúra

FRANTIŠEK: Exhortácia *Evangeli gaudium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014. ISBN 978-80-8161-044-8

FRANTIŠEK: Bula *Misericordiae vultus*. [online]. [cit. 29. júla 2017 ] Dostupné na internete [http://sk.radiovaticana.va/news/2015/07/28/pln%C3%BD\\_text\\_buly\\_misericordiae\\_vultus\\_-\\_tv%C3%A1r\\_milosrdenstva/1161436/](http://sk.radiovaticana.va/news/2015/07/28/pln%C3%BD_text_buly_misericordiae_vultus_-_tv%C3%A1r_milosrdenstva/1161436/)

<sup>25</sup> FRANTIŠEK: Bula *Misericordiae vultus*. [online]. [cit. 29. júla 2017 ] Dostupné na internete [http://sk.radiovaticana.va/news/2015/07/28/pln%C3%BD\\_text\\_buly\\_misericordiae\\_vultus\\_-\\_tv%C3%A1r\\_milosrdenstva/1161436/](http://sk.radiovaticana.va/news/2015/07/28/pln%C3%BD_text_buly_misericordiae_vultus_-_tv%C3%A1r_milosrdenstva/1161436/). č. 13.

<sup>26</sup> VINCO, R.: *Papst Franziskus und die Sprache der Peripherien*, s. 193 – 194.

- FRANTIŠEK: Exhortácia *Amoris laetitia*. [online]. [cit. 29. júla 2017 ] Dostupné na internete <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-amoris-laetitia/>
- FRANTIŠEK: *Pre mňa je Cirkev poľná nemocnica*. In: Katolícke noviny 40/2013. [online]. [cit. 30. júla 2017 ] Dostupné na internete <http://www.katolickenoviny.sk/40-2013-pre-mna-je-cirkev-ako-polna-nemocnica-po-boji/>
- DIRSCHERL, E.: Die Revolution der Zärtlichkeit und ihre Konsequenze für die Sprache. In: APPEL, Kurt, DEIBL, Jakob Helmut (eds). *Barmherzigkeit und Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder GmbH, 2016. ISBN 978-3-451-34965-2
- KUBIAK, M.: *Homilie Franciszka głoszone „o poranku“* [online]. [cit. 27. júna 2017 ] Dostupné na internete <https://www.bkaznodziejska.pl/Archiwum/2014/styczen-luty-2014/FORUM-HOMILETYCZNE/Homilie-Franciszka-gloszone-o-poranku>
- PAWLINA, K.: *Kościół Franciszka – mój Kościół*. [online]. [cit. 6. júna 2017 ] Dostupné na internete <https://www.bkaznodziejska.pl/Archiwum/2014/maj-czerwiec-2014/FORUM-HOMILETYCZNE/Kosciol-Franciszka-moj-Kosciol/>
- RADCLIFF, T.: *Prečo chodiť do kostola?* Zvolen : Vydavateľstvo Dominikáni, 2013. ISBN 978-80-970126-4-9
- ROSICA, T.: *The Language of Pope Francis*. [online]. [cit. 30. júla 2017 ] Dostupné na internete <https://www.osv.com/Article/TabId/493/ArtMID/13569/ArticleID/22039/The-Language-of-Pope-Francis.aspx/>
- SZYMIK, Jerzy. Dogmatyka na ambonie. In: *Integratne kształcenie kaznodziei*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2006. ISBN 83-7363-343-X
- VINCO, R.: Papst Franziskus and die Sprache der Peripherien. In: APPEL, Kurt, DEIBL, Jakob Helmut (eds). *Barmherzigkeit an zärtlich Liebe (Das theologische Programm von Papst Franziskus)*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2016. ISBN 978-3-451-34965-2





# Autorita a špecifické úlohy otca v rámci rodiny

Vladimír Thurzo<sup>1</sup>

Kríza autority je evidentný problém súčasnej spoločnosti, hlavne v tzv. rozvinutých krajinách. Najmarkantnejšia je najmä v jej základnej bunke, v rodine, a to hlavne v tých štátoch, ktoré svojho času najviac zasiahla priemyselná revolúcia. Zo spoločensko-ekonomického hľadiska sa priemyselná revolúcia zvykne považovať za určitý bod zlomu vo vývine tradičnej rodiny.

Obsah pojmu autorita odvodzujeme z etymologického významu latinského slova *auctoritas*, ktoré pochádza z podstatného mena *auctor*: autor, garant, a slovesa *augere*: rozmnožovať, podporovať, obohacovať. Autorita je teda inštitúcia, určená na rozvoj, obohatenie a podporu tých, nad ktorými sa má vykonávať.

Väčšinou zvykneme rozlišovať dva druhy autority: osobnú, ktorá sa niekedy zvykne volať charizmatická, a oficiálnu, známu tiež pod názvom legálna. Osobná autorita je danosť osoby, založená na jej výnimočnosti, zvláštnych vlastnostiach alebo daroch. Druhí ju bezprostredne vnímajú práve vďaka týmto kvalitám. Tento druh autority existuje len v tej miere, nakoľko ju ostatní danej osobe priznajú a ako takú ju prijmu. Autoritou bežne označujeme nielen danosť alebo inštitúciu, ale aj samotného nositeľa. Okolie vníma jeho prítomnosť práve vďaka výnimočným vlastnostiam, ktoré ho charakterizujú a odlišujú od ostatných. Medzi známymi postavami Svätého písma nájdeme niekoľko významných nositeľov osobného typu autority. V Starom zákone sú to najmä Abrahám, Mojžiš, proroci, z nich najmä Eliáš a, samozrejme, Ján Krstiteľ. V Novom zákone úplne výnimočné miesto zaujíma Ježiš. Latinská *Nova Vulgata* nepoužíva v Ježišovom prípade slovo *auctoritas*, pretože má skôr právny význam. *Výnimočnosť Ježišovej osoby* a jeho učenia vyjadruje termín *potestas*, čiže moc, ktorú mu priznajú dokonca i jeho odporcovia (napr. Mt 7, 29; Mt 21, 23; Lk 4, 36). V prípade Ježiša i spomínaných veľkých postáv Starého zákona si uvedomujeme, že hlavnou kvalitou, ktorá im udelila punc výnimočnosti a zadovážila rešpekt u ostatných, bola Božia moc,

---

<sup>1</sup> Univerzita Komenského v Bratislave, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava.

čiže sila Ducha. Preto je pre tento druh autority vhodný názov charizmatická, lebo dobre vystihuje jej pôvod.

Na druhej strane oficiálna alebo legálna autorita znamená poverenie alebo moc, ktorú osobe udelí spoločnosť, alebo ju aspoň uzná na základe spoločenskej funkcie, ktorú zastáva. Tento druh autority môžeme teda chápať ako poverenie, ktoré nadriadenú osobu oprávňuje vznášať na druhých požiadavky jednak pre ich osobné blaho, alebo v prospech spoločného dobra. V teológii sa väčšinou pojednáva len o tejto forme a zdôrazňuje sa jej riadiaca a koordinujúca funkcia. Opodstatnenosť a význam autority sa zdôvodňuje tým, že spoločnosť tvoria jedinečné, a teda rôznorodé osoby. Aj sv. Tomáš Akvinský hovorí, že v spoločnosti je potrebná moc, ktorá by rozličné aktivity koordinovala a nasmerovala v ústrety spoločného dobra. Podľa s. Tomáša spoločenský život mnohých ľudí nie je možný bez predstaveného, ktorého zámer sa uberá k spoločnému dobru. Pretože zámer väčšieho počtu ľudí sa sám osebe uberá k mnohému, zámer jediného človeka však k jednému. Preto kde je mnohé podriadené jednému, tam je vždy niekto, kto vedie a riadi.<sup>2</sup>

Keďže človek od prirodzenosti potrebuje pre svoj rozvoj spoločenstvo, je potrebná aj autorita. Autorita v tomto ponímaní je teda ochranou pred zmätkom a anarchiou a cieľom výkonu jej moci je spoločné dobro. Spoločné dobro môžeme chápať ako „súhrn podmienok spoločenského života, ktoré umožňujú tak spoločenstvám, ako i jednotlivým členom dosiahnuť plnším a nehatenejším spôsobom svoju dokonalosť.“<sup>3</sup>

Podľa Svätého písma držiteľom autority je podstatne a primárne Boh a znamená jeho absolútnu nadvládu. Všetka autorita, ktorou sú obdarení ľudia, má svoj pôvod v Bohu a on im ju deleguje. To platí pre všetky oblasti ľudského života. Všetka moc človeka nad prírodou je od Boha (Gn 1, 28; Sir 17, 2-4). Králi a vládcovia dostali autoritu, čiže poverenie a moc vládnuť nad svojimi poddanými, taktiež od Boha (Prís 8, 14-17; Múd 6, 1-9; Sir 10, 4n; Iz 45, 1-5). Podľa sv. Pavla sa má každý poddať vyššej moci, „lebo niet moci, ktorá by nebola od Boha. A tie, čo sú, ustanovil Boh“ (Rim 13, 1).

Veľmi dôležitý aspekt výkonu autority, ktorý niekoľkokrát zdôraznil Ježiš, je duch služby. Ak má výkon moci smerovať k uskutočneniu a rozvoju spoločného dobra, niet inej cesty ako služba (Mk 10, 43-45; Lk 22, 25-27; Jn 13, 1-7). Novozákonné listy vyzývajú k miernemu a dobrotivému výkonu autority. Týka sa to vzťahu mužov voči svojim manželkám (Ef 5, 25-30; Kol 3, 19), otcov k deťom

<sup>2</sup> Porov. AQUINATIS, S. T.: *Summa Theologica. Pars 1<sup>a</sup>. Tomus Primus*. Taurini : Marietti, 1932, quaest. XCVI., art IV., s. 633.

<sup>3</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Gaudium et spes*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 26, s. 229.

(Ef 6, 4; Kol 3, 21) i pánov voči otrokom (Ef 6, 9; Kol 4, 1). Sv. Peter vyzýva starších v cirkevnej obci, aby sa starali o ľud im zverený „nie z prinútenia, ale dobrovoľne, podľa Božej vôle, nie pre mrzký zisk, ale ochotne; nie ako páni nad dedičným podielom, ale ako vzor stáda“ (1 Pt 5, 2-3). Pohľad Písma na autoritu má zásadnú dôležitosť pre správne pochopenie úlohy autority v spoločnosti alebo v rodine.

Ak je v Bohu pôvod každej autority, zvlášť to platí o jej výkone v rodine, a teda i o autorite otca. Nositeľom autority v rodine je práve otec. Podľa listu Efezanom od Boha Otca pochádza každé otcovstvo na nebi i na zemi (Ef 3, 14-15), čo vytvára silnú vzťahovú súvislosť medzi správnym pohľadom na otcovstvo a výkonom autority i jej dôsledkami na všetkých členov rodiny. Nedostatok otcovej autority v rodine alebo jej nesprávne vykonávanie môže mať vážne následky na vzťah k Bohu a postupne k akejkoľvek autorite. Na nesprávnych predstavách o Bohu môže a často aj má podiel zlý vzťah k otcovi. Slabošské alebo na druhej strane autoritatívne až tyranské správanie sa otca má za následok, že mladý človek si nevie vytvoriť správny vzťah k Bohu ako k Otcovi a následne nedokáže rešpektovať ani inú legitímnu autoritu. Zvlášť negatívne je to v prípade, ak autorita nadriadeného má vyslovene náboženský charakter, ako pri hierarchických predstaviteľoch Cirkvi alebo rehoľných predstavených, kde úcta a poslušnosť zohrávajú kľúčovú úlohu.

Pod krízu autority sa podpisuje silnejúca a rozširujúca sa sekularizácia. Ak človek zabúda na posvätný zdroj a charakter autority a začne ju vnímať len v horizontálnej rovine, postupne prestane vnímať jej vážnosť a dôležitosť. V minulosti sa božský pôvod autority zdôrazňoval nielen v prípade cirkevných predstaviteľov, kde si ho človek akosi prirodzene uvedomoval. Aj uvedenie do úradu v prípade civilných predstavených malo náboženský charakter. Pomazanie vladárovej hlavy bolo symbolom Božieho pomazania. Uvedomenie si náboženského rozmeru autority má teda principiálnu dôležitosť pre jej správny výkon zo strany držiteľa, ako aj pre tých, ktorí sú mu zverení.

## **Transcendentný pôvod a rozmer otcovstva**

Otcovstvo alebo materstvo sú povoláním, schopnosťou, potenciálom človeka, ktorý je hlboko zakorenený v osobe muža a ženy. Súvisí s ich pohlavnou rozdielnosťou. Spôsob, akým žena nadväzuje vzťah s ostatnými ľuďmi, a v zásade aj správanie sa k veciam, je podmienené jej ženskosťou. Všetko, čo sa všeobecne nazýva ženskosť, má základ v povolaní k materstvu: schopnosť nadväzovania vzťahu, vnímať druhého ako celok, intuícia, praktický zmysel, náklonnosť k har-

mónii a súdržnosti. Podobne charakteristiky typické pre muža sú zacielené na jeho povolanie k otcovstvu. Materstvo a otcovstvo sú veľkým potenciálom, ktorý sa v človeku postupne vyvíja ešte skôr, ako ho začne používať. Niektoré aspekty sa rozvíjajú samé od seba, na iných musí cieľavedome pracovať.

Na rozdiel od ostatných živočíšnych druhov, ľudské otcovstvo a materstvo sú transcendentné skutočnosti. Preto pri zvieratách nemožno hovoriť v úzkom zmysle slova o materstve a otcovstve. Ľudské otcovstvo, materstvo a synovstvo nie sú iba jednoduchým dôsledkom prirodzeného biologického procesu, ktorý by sledoval výlučne zachovanie druhu. Napríklad to, že človek vie, z koho pochádza, je z hľadiska jeho osobnosti rovnako dôležité, ako samotná skutočnosť pôvodu. Toto poznanie o vlastnom pôvode a analogicky poznanie rodičov o dieťati je dôležitou známkou transcendentného charakteru plodenia.<sup>4</sup>

U človeka tým, že je otvorený voči láske a poznaniu, otcovstvo sa nevyhnutne neidentifikuje iba s plodením. V dnešnej dobe, poznačenej rôznymi bioetickými excesmi, je potrebné toto tvrdenie správne pochopiť. Niektoré formy otcovstva, odtrhnuté od biologickej stránky, nie sú totiž v súlade s morálnym poriadkom. Môže existovať otcovstvo bez plodenia (v prípade adopcie), ako aj plodenie bez otcovstva (deti odmietnuté svojimi rodičmi alebo umelé oplodnenie). Ľudské otcovstvo nie je zamerané výlučne na uspokojenie prirodzenej nevyhnutnosti (reprodukcia a zachovanie druhu), ale aj na možnú sebarealizáciu človeka, ktorý tým dosahuje svoje osobné naplnenie. Prirodzený a osobnostný rozmer v tomto prípade nemožno oddeliť, pretože nevyhnutne spolu súvisia. Môžu sa realizovať a naplniť súčasne bez toho, aby medzi nimi došlo k vzájomnému konfliktu. To, čo je typické a vlastné človeku, čo je transcendentné *par excellence*, je láska a nielen naplnenie nejakého zákona vyplývajúceho z prirodzenosti, akokoľvek by bol dôležitý. Ide o skúsenostne overiteľný fakt, že ak človek miluje, môže dosiahnuť naplnenie na prirodzenej aj osobnostnej úrovni.<sup>5</sup>

Samotný “zakladajúci úkon” novej ľudskej osoby, čiže úkon, ktorým vzniká otcovstvo, transcenduje sexuálne spojenie muža a ženy. Ľudské otcovstvo je transcendentné, pretože byť otcom znamená pre muža ékstasis, čiže vyjsť zo seba s cieľom vytvoriť novú osobu, ale hlavne preto, že otcovstvo má svoj najhlbší pôvod v Božom otcovstve. Každé ľudské plodenie nachádza svoj vzor a základ v otcovstve Boha. Boh je Otec *per essentia*, vo svojej podstate.

Otcovstvo v plnom zmysle slova možno pripísať iba Bohu, pretože u Boha nie je ničím pridaným, ale Boh sám je Otec (*persona subsistens*). Božie otcovstvo,

<sup>4</sup> Porov. POLAINO-LORENTE, A.: El hombre como padre. In: CRUZ-CRUZ, J. (ed.): *Metafísica de la familia*. Pamplona : EUNSA, 1995, s. 296.

<sup>5</sup> Porov. POLAINO-LORENTE, A.: *El hombre*, s. 297.

čiže to, ktoré nachádzame v Najsvätejšej Trojici, okrem tvoriaceho a vzťahového, toho, ktoré sa prejavuje voči stvoreniam, je aj vlastným Božím menom, v ktorom je Božie otcovstvo úplne nezávislé od akéhokoľvek vzťahu so stvoreniami. Boh Otec, nakoľko plodí Syna, uskutočňuje absolútne dokonalé otcovstvo, pretože ide o identitu podstaty medzi Otcom a Synom. Na rozdiel od toho, medzi Bohom a stvoreniami nejde o identitu, ale o podobnosť.

Od Boha pochádza každé otcovstvo na nebi i na zemi (Ef 3, 14). Sv. Ján Pavol II. v Liste rodinám aplikuje tie isté princípy ako na otcovstvo aj na materstvo a najmä naň rozširuje Božie „autorstvo“. Ľudské otcovstvo a materstvo sú zakorenené v biológii, no súčasne ju prekonávajú. Sv. Ján Pavol II. píše:

„Apoštol ‚zohýnajúc kolená pred Otcom, od ktorého má meno každé otcovstvo (a každé materstvo) na nebi a na zemi‘, v určitom zmysle kladie pred náš zrak celý svet žijúcich bytostí, od duchovných na nebesiach, po telesné na zemi. Každé plodenie nachádza svoj prvotný model v Božom otcovstve. Avšak v prípade človeka tento ‚kozmickej‘ rozmer podobnosti s Bohom nestačí primeraným spôsobom definovať vzťah otcovstva a materstva. Keď z manželského spojenia oboch sa narodí nový človek, tento prináša na svet zvláštny obraz a podobu samotného Boha: v biológii plodenia je zapísaný rodokmeň osoby.“<sup>6</sup>

Ľudské otcovstvo je teda pojem analogický, pretože je participáciou na jedinom otcovstve Božom, ktoré je ním vo svojej podstate. Ľudské otcovstvo je podriadené Božiemu ako účinok príčine. Človek, *imago Dei*, čiže konkrétne dieťa, ktoré sa narodí zo spojenia muža a ženy, je ľudskou osobou, tiež *imago Dei*. Preto v ľudskom otcovstve a materstve je Boh prítomný radikálne iným spôsobom, než je to v prípade plodenia u neosobných stvorení. Boh je prvou príčinou každého plodenia, či ľudského alebo živočíšneho, a jedine on môže zabezpečiť prenos vlastného obrazu na iné osobné bytie. Do každého ľudského plodenia Boh vstupuje priamo tým, že tvorí dušu. Pri ľudskom plodení sa v tajomnom spojení stretávajú prirodzeno a nadprirodzeno. Do každého úkonu „zakladajúceho“ novú ľudskú osobu vstupuje nevyhnutne päť osôb: tri božské – Otec, Syn a Duch Svätý, a dve ľudské – otec a matka. Boh tvorí nesmrteľnú duchovnú dušu nového ľudského bytia a dve ľudské osoby sa podieľajú na sformovaní tela. Človeka toto tajomstvo úplne presahuje a otvára ho voči novému tajomnému nadprirodzenému rozmeru vlastnej existencie.

<sup>6</sup> JÁN PAVOL II.: *List rodinám*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994, č. 9, s. 27.

Pri plodení nového ľudského bytia sú rodičia spolupracovníkmi Boha Stvoriteľa. Boh vždy, keď odovzdáva vlastný obraz a podobu človeku, koná tak, ako v prípade prvotného stvorenia. Plodenie je teda pokračovaním stvorenia.

„Keď tvrdíme, že manželia ako rodičia sú spolupracovníkmi Boha Stvoriteľa v počatí a v splodení novej ľudskej bytosti, neodvolávame sa iba na biologické zákony; chceme skôr podčiarknuť, že v ľudskom otcovstve a materstve je sám Boh prítomný iným spôsobom, než ako sa to deje pri každom inom plodení ‚na zemi‘. Naozaj iba v Bohu môžu mať pôvod ‚obraz a podoba‘, ktoré sú vlastné ľudskej bytosti; a tak sa to stalo už pri stvorení.“<sup>7</sup>

Ľudský otec telesne participuje zvláštnym spôsobom na princípe, s ktorým sa v jeho univerzálnosti stretávame iba u Boha. Toto chápanie ľudského otcovstva, keď chceme zdôrazniť jeho pôvod v Bohu, vonkoncom neuberá na hodnotu a dôstojnosť rodičovskej úlohy otca. Práve naopak, ak hovoríme, že rodičia splodili svoje dieťa, nechceme spochybniť, že sú skutočným princípom jeho existencie. Aj keď rodičia sú iba príčinou jeho telesnej stránky, v plnosti im prisudzujeme splodenie ich dieťaťa, pretože poskytujú matériu vytvárajú podmienky, ktoré vyžadujú vliatie duchovnej duše. Rodičia sú skutočnou, aj keď nepriamou príčinou animácie, čiže „oduševnenia“ tela duchovnou dušou. Pod oduševnením v tomto prípade máme na mysli udelenie formy telu prostredníctvom duchovnej duše, v intenciách známeho Aristotelovho hylemorfizmu. Rodičia sú teda skutočnou príčinou svojho dieťaťa. Podobne, ak niekto niekoho zabije, nehovoríme, že zabil jeho dušu, ale myslíme tým človeka ako takého, aj keď ide o útok iba na telo a duša existuje naďalej. Ak je duša stvorená Bohom a telo splodené rodičmi, nejde o dvojité úkon splodenia, ktorý by vytvoril dvojité bytie. Ide o dvojité princípy konania, ktorý je však podriadený jedinému cieľu: stvorenému človeku, ktorý je komplexným bytím, v jednote čo do podstaty.

Spolupráca rodičov s Bohom pri plodení dáva ich poslaniu veľkú dôstojnosť. Ak Boh je Otec podstatným spôsobom, prijať úlohu a česť byť otcom je veľmi vznešený spôsob, ako ho možno napodobniť. Tak otcovstvo, ako aj synovstvo sú trvalé vzťahy. V skutku nikto nie je ex-otec vzhľadom na svoje dieťa, ani ex-syn vzhľadom na svojho otca, a to nezávisle od toho, či ešte žije alebo už zomrel, pretože otcovstvo presahuje časový rozmer. Otcovsko-synovský vzťah ide za hranicu časného života a tým, že je konštitutívnym, pôvodným a zakladajúcim vzťahom, odkazuje na vlastný počiatok a nadobúda rozmer večnosti.

<sup>7</sup> JÁN PAVOL II.: *List rodinám*, č. 9, s. 27.

Výchovné poslanie rodičov, ak nad ním uvažujeme v celej jeho hĺbke a šírke, má transcendentný charakter aj preto, že dobrou výchovou rodičia pripravujú dieťaťu nielen štartovaciu pozíciu pre dôstojné prežitie pozemského života, ale zvlášť pre dosiahnutie života večného. Špecifický, nadprirodzený rozmer má vďaka sviatosti manželstva výchovná úloha v prípade kresťanských rodičov:

„Výchovné poslanie kresťanských rodičov, spočívajúce v ich účasti na Božom stvoriteľskom diele, má svoj nový a osobitný zdroj vo sviatosti manželstva, ktoré ich posväcuje pre skutočne kresťanskú výchovu detí. Povoláva ich k účasti na tej istej autorite a láske, akú má Boh Otec a Kristus, Dobrý Pastier, ako aj na materskej láske Cirkvi.“<sup>8</sup>

Strata zmyslu pre posvätný charakter manželstva a rodičovstva, ktorej sme v súčasnosti svedkami, má za následok, že rodičia chápu svoju úlohu čisto immanentne. Autorite v rodine tak chýba uvedomenie si jej posvätného charakteru a nadprirodzeného zdroja sily.

## Špecifická úloha otca v rodine

Vplyvy otca a matky na dieťa sú rôzne, čo do obsahu, kvality a dôležitosti v závislosti na jeho veku, ale veľmi úzko spolu súvisia a sú vzájomne prepojené. Tesne po narodení je pre dieťa prítomnosť matky absolútne nevyhnutná. Postupne s vekom však stráca na význame, až kým dieťa nedosiahne dospelosť. Úloha otca, dosť obmedzená pri narodení, naopak nadobúda na dôležitosťi popri tom, ako sa úloha matky znižuje. Okolo siedmeho roka dieťaťu sú úlohy oboch rodičov približne rovnako dôležité a postupne dieťa nahrádza vzťahy s rodičmi vzťahmi s inými dospelými, ktorí vstupujú do jeho života.<sup>9</sup>

Vzťah dieťaťu a otca je úplne odlišný od jeho vzťahu s matkou. Erich Fromm robí zaujímavú analýzu rozdielnosti medzi vzťahom matky a vzťahom otca k dieťaťu. Podľa neho láska matky je nezištná, nepodmienená, dieťaťom neovplyvňovaná a nie je potrebné si ju zaslúžiť. Tým sa dieťaťu vysielajú veľmi dôležité posolstvo potvrdenia hodnoty jeho života. Dostatočný dôvod, aby ho matka milovala je, že je to jej dieťa. Matka miluje svoje dieťa, pretože je jej, a nie preto, že zodpovedá nejakým konkrétnym požiadavkám alebo spĺňa kritériá. Matka tým

<sup>8</sup> JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia Familiaris consortio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 38, s. 75.

<sup>9</sup> Porov. POROT, M. : *L'enfant et les relations familiales*. Paris : Presses Universitaires de France, s. 148.



dáva dieťaťu pocit istoty, že svet voči nemu nie je nepriateľský, a robí to slovami, gestami, postojmi a celým svojím správaním. Matka je pre dieťa zdrojom lásky k životu – je pekné žiť, byť tu, na tejto zemi.

Na druhej strane, podľa Fromma, otcova láska má tendenciu k podmienenosti. Má oveľa viac charakter zaslúženej lásky. Otec očakáva, že dieťa splní jeho predstavy. Erich Fromm zdôvodňuje túto charakteristiku ako výsledok sociálno-ekonomického vývoja spoločnosti, najmä v spojitosti so vznikom súkromného vlastníctva, keď otec začal hľadať v rámci rodiny toho, komu by zanechal dedičstvo. Samozrejme, že najviac sa jeho pozornosť zamerala na to z detí, ktoré najlepšie spĺňalo jeho predstavy.<sup>10</sup> Ťažko možno súhlasiť s pohľadom Fromma, čo sa týka genézy tohto javu. Je totiž zrejme, že je poznačený Engelsovou koncepciou vývoja spoločnosti a vzniku spoločensko-ekonomických väzieb, ako ich opísal v známom diele *O pôvode rodiny, súkromného vlastníctva a štátu*. To však nič nemení na skutočnosti, že túto tendenciu u otca skutočne možno pozorovať a on ju musí v sebe cieľavedome korigovať, aby nedelil deti na základe osobných preferencií. Otec musí subjektívnu stránku lásky integrovať s nepodmienenou hodnotou osoby, ktorú dieťa má vďaka samotnej skutočnosti jestvovania.

Otcovu lásku si možno zaslúžiť, vydobýť, získať, ale aj stratiť, dokonca úplne, čoho výsledkom môže byť až vydedenie alebo zrieknutie sa dieťaťa. To je napríklad vo vzťahu matky k dieťaťu ťažko predstaviteľné. Negatívom otcovej lásky je, že môže slabnúť z dôvodu nesplnenia istých kritérií. Poslušnosť sa potom stáva najdôležitejšou čnosťou, neposlušnosť najväčším previnením a najvážnejším trestom je strata lásky. Pozitívom je, že dieťa má šancu o otcovu lásku bojovať a nemusí rezignovať, ak sa mu zdá, že ju nedostáva.<sup>11</sup>

Erich Fromm sa snaží lásku matky a otca charakterizovať jednoduchým pojmom. Úlohu matky vystihuje podľa neho slovo nežnosť a otcovu úlohu možno identifikovať ako autoritu. Dnes sa veľa hovorí o kríze otcovstva a autority. Aj keď sa to niekomu môže javiť zjednodušené, tieto dve skutočnosti sú hlboko prepojené. Neexistuje žiadna spoločnosť bez autority. Autorita je esenciálnym a zjednocujúcim prvkom každej spoločnosti, a teda aj jej základnej bunky, čiže rodiny. V spoločnosti má autorita primárne právny rozmer, nakoľko jej úlohou je zabezpečiť poriadok, rešpektovanie práv a povinností občanov. V domácej spoločnosti, v rodine, je úloha autority iná, pretože poriadok, ktorý tu vládne, je poriadok lásky. V rodine je moc v rukách oboch rodičov, ale otec má v jej vykonávaní prvenstvo. Preto sa autorita otca nazýva *patria potestas*, kým prvenstvo matky charakterizuje primát lásky.

<sup>10</sup> Porov. FROMM, E.: *L'arte di amare*. Milano : Arnoldo Mondadori, 1996, s. 52.

<sup>11</sup> Porov. FROMM, E.: *L'arte di amare*, s. 52.

Prírodný poriadok v rodine má svoj najvyšší cieľ vo výchove detí, preto aj otcova autorita má principiálne výchovnú úlohu. Význam otcovej autority pre deti však nespočíva vonkoncom iba vo výkone určitej moci, ale slúži aj ako referenčný bod pre ich osobnostný vývoj. Otec môže delegovať časť svojej autority na iné osoby (kňaz, vychovávateľ, tréner...) v niektorých konkrétnych oblastiach a na určitý čas, ale hlavná časť tejto úlohy spočíva na ňom. Moderní otcovia sa, žiaľ, veľmi často vo veľkej miere a neraz aj úplne, zriekajú svojej autority v prospech iných osôb a najčastejšie ponechávajú výchovu detí na pleciach matky. Je zrejmé, že vzhľadom na špecifické danosti ženy, matka disponuje inými darmi než otec, a preto takéto plnenie otcovskej úlohy nezodpovedá jej pôvodnému cieľu.

Zlyhanie autority otca môže v hraničných prípadoch vyústiť do dvoch extrémov: na jednej strane tyrania alebo na druhej strane úplné zrieknutie sa autority, prejavujúce sa najmä ako permisívnosť alebo nezáujem. Prejavom krízy autority je aj zlyhanie rodičov ako vzoru pre deti. Rodičia buď prestávajú byť veľmi zavčasu vzorom, alebo ich deti samotné považujú za prekonaných. Na takéto nelichotivé zistenie rodičia často odpovedajú neadekvátne a dochádza k tzv. identifikácii naopak, keď nie deti si berú za vzor rodičov, ale rodičia sa prispôbujú spôsobu správania detí. Ak sa niekedy tvrdilo, že v tradičnej rodine bol prílišný dôraz na autoritu rodičov, v súčasnosti možno pozorovať opak, keď sa stáva zriedkavým výskyt autentickej autority v rodine. Dôsledkom je, že mladí, ktorí nemajú autentický vzor vo svojom otcovi, hľadajú náhradné riešenie v iných modeloch, často fiktívnych a nereálnych: mediálne známy vodca, spevák, športovec a pod.

Spoločensko-ekonomický vývoj spoločnosti sa výraznou mierou podpísal aj pod zmenu vzťahovej paradigmy v tradičnej rodine. Vďaka výraznej a postupujúcej špecializácii v zamestnaní sa dnes požaduje, aby bol muž skutočným odborníkom vo svojej profesii. Preto musí venovať veľa času svojej práci a prenecháva výchovu takmer úplne na matku alebo školu a pod. Muž pod spoločenským a profesijným tlakom cíti hlavnú ťarchu v materiálnom zabezpečení rodiny a nedoceňuje dôležitosť rodinnej výchovy. Žiaľ, často ide o realizáciu zaužívanej výhovorky, že ženy sú určené na výchovu detí a muži na materiálne zabezpečenie rodiny. Je síce pravda, že k obetavosti v prospech iných má žena prirodzene bližšie, ale i keď sú rozdielne čo do obsahu a spôsobu, otcova i matkina výchova sú rovnako dôležité. Otcova neprítomnosť pri výchove nezostáva bez následkov na psychickom vývoji dieťaťa. Muž má vplyv aj tam, kde sa zdá byť úplne dominantné postavenie ženy. Vzťah medzi manželmi vplýva aj na tie oblasti života dieťaťa, ktoré sa zdajú byť postavené výlučne na vzťahu s matkou (napr. čo sa týka kvality a dĺžky dojčenia).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Porov. PARKE, R. D.: *El papel del padre*. Madrid : Ediciones Morata, 1981, s. 70.

Otec zohráva veľmi dôležitú úlohu pri hre dieťaťa. Matka síce trávi s dieťaťom viac času, ale vtedy, keď sa mu venuje otec, zaberá hra percentuálne oveľa väčšiu časť. Pre dieťa je hra tým, čím je pre dospelého práca, a preto má zásadný význam pre rozvoj tvorivosti, vytrvalosti a profesionálnej formácie. Otcova prítomnosť je veľmi dôležitá najmä pri tých aktivitách, ktoré sú fyzicky a intelektuálne stimulujúce.

Nenahraditeľná je otcova úloha aj pri sexuálnom dospievaní dieťaťa, ktoré nie je výsledkom iba hormonálneho vývoja, ale týka sa aj jeho psychologickej stránky. Je zrejme, že na pohlaví dieťaťa závisí aj spôsob jeho interakcie s rodičmi. Správanie otca a matky k dieťaťu je rozdielne podľa toho, či ide o syna alebo dcéru, a má zásadný vplyv pri jeho sexuálnej výchove. Sexuálna výchova sa začína oveľa skôr, než by sa zdalo, pretože deti si formujú svoj spôsob správania sa k osobám opačného pohlavia aj na základe vlastných skúseností s rodičmi. Rodičia sú v určitom období najdôležitejšími vzťahnými bodmi pre harmonický vývoj dieťaťa vzhľadom na jeho sexuálnu orientáciu. Aj keď ide o tému v ostatnej dobe hodne diskutovanú, nemožno poprieť, že nárast výskytu homosexuality je zapríčinený aj krízou vnútro-rodinných vzťahov.

Spoločensko-ekonomické zmeny, ktoré prebehli v ostatných storočiach a zohrala v nich dôležitú úlohu priemyselná revolúcia, spôsobili segregáciu rodiny. Otcova prítomnosť sa postupne stále viac z rodiny vytrácala a začal chýbať mužský identifikačný prvok. To malo, samozrejme, mnohoraké neblahé vplyvy na celú rodinu, ale mimoriadnym spôsobom sa to odrazilo na mužských potomkoch. Už Sigmund Freud tvrdil, že na výskyt mužskej homosexuality môže mať vplyv prehnaná fixácia na matku a chýbajúci otec.<sup>13</sup> Otcova neprítomnosť ako následok skorého rozvodu alebo jeho prítomnosť skôr len symbolická (typický prípad je otec alkoholik), a na druhej strane silná a dominantná matka, vytvárajú podmienky, keď sa mužský potomok začne viac identifikovať s matkou, čo má v každom prípade na formáciu mladého muža veľmi negatívny vplyv. Identifikácia s mužským prvkom je pre chlapca jednou zo základných podmienok dobrej ľudskej formácie.<sup>14</sup>

Podľa niektorých autorov dieťa do ôsmich mesiacov veku nie je schopné nadviazať hlbší citový vzťah s viac ako jednou osobou, ktorou je prirodzene a normálne matka. Pre dieťa matka predstavuje „rodinu“ a všetci ostatní sú „cudzí“. Ďalším krokom je vývoj preferencií v interpersonálnych vzťahoch, ktorý sa dotýka obmedzeného počtu osôb. V tomto štádiu najdôležitejšiu úlohu zohráva práve

<sup>13</sup> Porov. FREUD, S.: *Five Lectures on Psycho-Analysis Leonardo da Vinci and Other Works*. London : The Hogarth Press, 1957, s. 78 – 81.

<sup>14</sup> Porov. THEVENOT, X.: *Omosessualità maschile a morale cristiana*. Leumann (Torino) : Elle Di Ci, 1991, s. 117.

otec. Aj keď sú v rodine prítomné ďalšie osoby, najmä ak ide o viacgeneračnú formu, otec je referenčným bodom v sociálnom vývoji dieťaťa aj preto, že predtým patrilo medzi „cudzích“, čiže osoby „zvonku“. Otec je teda symbolom vonkajšieho sveta, ku ktorému dieťa vzhliada ako k prvému, a na základe toho si postupne vytvára vzťah k prostrediu mimo rodiny. Závisí teda od vzťahu s otcom, ako sa dokáže dieťa v budúcnosti integrovať do spoločnosti, najmä ak ide o chlapca.<sup>15</sup>

## Záver

Aké sú východiská z krízy autority? Je zrejmé, že vo veľkej miere súvisia s krízou rodiny, a tam sa musí začať aj náprava. Predovšetkým v rodine sa musí vrátiť jedinečné miesto otcovi a matke. Už na viacerých miestach možno badať istú mobilizáciu zdola, zvlášť na cirkevnej platforme, v podobe rôznych hnutí, ktoré sú zamerané na spiritualitu manželstva a rodiny. Manželstvo a špeciálne otcovstvo a materstvo musí v ponímaní ľudí opäť získať miesto a poslanie, ktoré nie sú iba imanentné, ale jednoznačne majú transcendentný charakter. Boh musí v rodine zaujať prvé miesto, ktoré mu právom patrí. Naučiť sa vnímať Boha ako najvyššiu a láskyplnú autoritu, ktorá si vyžaduje bázeň a rešpekt, je nesmierne dôležité pre ľudskú i náboženskú formáciu mladého človeka. Samotná prítomnosť otca v rodine, ale zvlášť pri výchove detí, je nezastupiteľná. Od útleho detstva, ale ešte viac s rastúcim vekom, potrebuje dieťa cítiť autoritu otca ako radcu, sprievodcu a oporu pri prekonávaní problémov a ťažkostí. Potrebuje cítiť jeho pevnú ruku, aby pochopilo, že niektoré veci v živote neznesú kompromisy, pretože sú príliš dôležité a nakoniec by sa aj tak obrátili proti nemu.

## Použitá literatúra

- AQUINATIS, S. T.: *Summa Theologica. Pars 1<sup>a</sup>. Tomus Primus*. Taurini : Marietti, 1932.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Gaudium et spes*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008. ISBN 978-80-7162-738-8
- FREUD, S.: *Five Lectures on Psycho-Analysis Leonardo da Vinci and Other Works*. London : The Hogarth Press, 1957.
- FROMM, E.: *L'arte di amare*. Milano : Arnoldo Mondadori, 1996. ISBN 88-04-40997-5

<sup>15</sup> Porov. PARKE, R. D.: *El papel del padre*, s. 87 – 93.

JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia Familiaris consortio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. ISBN 80-7162-052-1

JÁN PAVOL II.: *List rodinám*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994. ISBN 80-7162-060-2

PARKE, Ross, D.: *El papel del padre*. Madrid : Ediciones Morata, 1981, ISBN 84-7112-200-6

POLAINO-LORENTE, A.: El hombre como padre. In: CRUZ-CRUZ, J. (ed.): *Metafísica de la familia*. Pamplona : EUNSA, 1995. ISBN 84-313-1379-X

POROT, M.: *L'enfant et les relations familiales*. Paris : Presses Universitaires de France, 1971. ISBN 978-21-3035-967-8

THEVENOT, X.: *Omosessualità maschile a morale cristiana*, Leumann (Torino) : Elle Di Ci, 1991. ISBN 88-01-14423-7

# 2 Kor 4, 16 – 5, 10 ako hermeneutické východisko pre výklad konceptov „duša“ a „telo“ v Knihe múdrosti

Jozef Tiňo

## Úvod

Určite netreba zvlášť zdôrazňovať dôležitosť pojmov ako sú „duša“ a „telo“ pre teológiu. Dá sa dokonca povedať, že ide o centrálné pojmy, ktoré majú súvislosť s akoukoľvek témou vinúcou sa biblickými textami. Ak sme však na pôde Hebrejskej biblie a pozrieme sa bližšie na sémantické polia dvoch hebrejských výrazov, ktoré prekladáme ako duša a telo, zistíme, že sa neprekrývajú s tými, ktoré sme si osvojili a používame v náboženskom kontexte dnes. Ak hovoríme o tele, hovoríme spravidla o materiálnej schránke, ktorá je počas života spojená s porušením v podobe chorôb a po smrti s postupným rozkladom a zničením, zatiaľ čo v prípade duše máme na mysli nemateriálnu a predovšetkým nesmrteľnú stránku človeka. Často vyskytujúci sa zjednodušený pohľad na takúto koncepciu, ktorá nie je *a priori* dualistická, je, že telo a duša sú na sebe nezávislé a principiálne odlišné skutočnosti. To samozrejme nie je reprezentatívny pohľad kresťanskej teológie a ani samotný základ kresťanskej náuky, ktorým je viera v inkarnáciu Boha a v zmŕtvychvstanie, nekorešponduje dobre s takouto predstavou. Na druhej strane už v knihe Múdrosti, ktorá je písaná v gréčtine niekedy v polovici 1. stor. pred Kr. a je súčasťou katolíckeho kánonu, je dualizmus duše a tela prezentovaný ako samozrejmosť, a tak prirodzene vzniká otázka, či je daná antropologická koncepcia duše a tela v rámci katolíckeho kánonu inšpirovaná. Úlohou tohto príspevku je objasniť daný problém pohľadom na intertextualitu niektorých kánonických textov.

## Duša a telo v Hebrejskej biblii

Pozrime sa najprv veľmi krátko na koncepciu duše a tela tak, ako sú predstavené v Hebrejskej biblii.<sup>1</sup> Hebrejský výraz zodpovedajúci pojmu „duša“ v moderných prekladoch je נפש. Podobne ako jeho grécka paralela (ψυχή), aj daný hebrejský výraz zároveň označuje „dych“ a „život“. Ak začneme významom „dych“, ten je explicitný v textoch, ktoré hovoria o „dlhom נפש“ (porov. Jób 6, 11 sloveso v hif.) a „krátkom נפש“ (porov. Nm 21, 4; Sdc 16, 16; na JHWH sa vzťahuje v Sdc 10, 16; Zach 11, 8), pričom je zrejmé, že dlhý a krátky dych bol spojený s predstavou trpezlivosti a netrpezlivosti. S dychom súvisí aj slovesná forma „od-dychovať“, tak ako je to v slovenčine (porov. Ex 31, 17; 2 Sam 16, 14).

Význam נפש ako „život“ sa zasa dá dobre doložiť textom Prísl 8, 35-36:

Veď kto ma nájde, nájde život (נפש) a získa priazeň Hospodina. Kto však proti mne hreší, škodí sebe, všetci, čo ma nenávidia, milujú smrť.

Z právnych textov je v tomto ohľade zasa zaujímavý Lv 24, 17:

Ak niekto na smrť udrie נפש akéhokoľvek človeka, musí zomrieť. Kto na smrť udrie נפש nejakého domáceho zvierata, nahradí נפש za נפש (t.j. život za život).

V záverečnej syntagme vety však môže byť נפש chápaný aj v zmysle „zvíra za zvíra“ a označovať zvíra ako také, t.j. jeho bytosť. V prípade človeka je vo viacerých textoch jasné, že נפש označuje celú osobu (napr. Gn 12, 5; 46, 15.18.22.25; Lv 17, 10; Lv 20, 6; Prísl 3, 22), nielen jej partikulárny aspekt, alebo časť<sup>2</sup>. Základným textom v tomto ohľade ostáva príbeh stvorenia človeka v Gn 2, 7, kde sa hovorí, že potom čo JHWH vdýchol do nozdier človeka dych života (נשמת חיים), človek sa stal živou bytosťou (נפש חיה).

Popri uvedených významoch slova נפש sa napokon dostávame k významu „duša“, ktorý budeme prirodzene hľadať v textoch dotýkajúcich sa vnútorného prežívania človeka. Jeden z aspektov vnútorného života je túžba a v biblických textoch sa viackrát spomína, že נפש môže túžiť za Bohom (napr. Iz 26, 9; Ž 42, 2-3), kráľovstvom (napr. 2 Sam 3, 21; 1 Kr 11, 37), ale aj za zlom (napr.

<sup>1</sup> Už klasickým dielom s touto témou na poli starozákonnej exegézy je H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München : Kaiser, 1977), z ktorého čerpá aj táto časť.

<sup>2</sup> Tu možno spomenúť jeden zo základných významov slova נפש, a to „hrtan“ (porov. napr. Iz 5, 14; Hab 2, 5). Poučný a zároveň vtipný text Prísl 23, 2 hovorí: Nôž si prilož na hrdlo, ak si בעל נפש. Slovné spojenie בעל נפש možno preložiť ako „pán hrtana“, čo tu však neznamená, že človek vládne hrtanu, t.j. má pod kontrolou apetít, ale práve naopak. Podľa všetkého tu teda nejde o genitívnu väzbu, ale o apozíciu daných výrazov, t.j. „pán Hrtan“.



Prísl 21, 10). Text Dt 6, 5, vyzývajúci človeka milovať Boha celou svojou נפש, by sa dal v tomto zmysle chápať tak, že všetka túžba človeka má byť zameraná výlučne na Boha. Výraz נפש však zároveň nachádzame pre pomenovanie sídla lásky (Pies 1, 7; 3, 1-4; o JHWH v Jer 12, 7) aj nenávisti (napr. 2 Sam 5, 8), נפש cíti smútok a plače (Jer 13, 7), ale tiež plesá a raduje sa v JHWH (Ž 35, 9). Treba zároveň podotknúť, že sídlom jednotlivých emócií sú v hebrejskej tradícii aj srdce<sup>3</sup>, ľadviny<sup>4</sup> a pečeň<sup>5</sup>, takže preklad duša ani v týchto prípadoch nie je patričný a dá sa aplikovať až pri vyjadrení celkového citového sveta človeka. Použitie pojmu נפש v takomto zmysle je asi najvýstižnejšie v Ex 23, 9, kde JHWH prikazuje Izraelitom, aby neutláčali cudzinca s odôvodnením, že dobre poznajú jeho נפש, keďže oni sami boli cudzincami v egyptskej krajine.

Čo sa týka pojmu „telo“, jemu zodpovedajúci hebrejský termín je בשר. Opäť ide o výraz, ktorý sa používa vo viacerých významoch. Slovo בשר primárne znamená „mäso“ (napr. Iz 22, 13; Jób 41, 15)<sup>6</sup> a podobne ako grécke σάρξ sa zároveň používa pre telo ako také (napr. Nm 8, 7; Ž 38,4; Prísl 4, 22). Pomocou termínu בשר sa v slovnom spojení כל בשר súhrnne označuje množina všetkých ľudí (Ž 136, 25; 145, 21) alebo všetkých zvierat (Gn 6, 19; 7, 15-16; 8, 17), poprípade celej živočíšnej ríše, t.j. ľudí aj zvierat (Gn 6, 17; 9, 16). Vo vzťahu k Bohu je בשר vyjadrením nemohúcnosti a slabosti (Ž 56, 5; 2 Krn 32, 8; Jób 10, 4), ako aj náchylnosti k hriechu (Ž 65, 3-4).<sup>7</sup> V medziľudských vzťahoch môže byť בשר zasa vyjadrením pokrvnej príbuznosti, ako to je v príbehu o Jozefovi (Gn 37), kde Júda hovorí svojim bratom: „predajme ho radšej Izmaelitom a nevzťahujme naň svoje ruky! Veď je to náš brat, naše בשר“.<sup>8</sup>

Je dôležité podotknúť, že biblickí autori nepoužívali antropologicko-teologické pojmy tak konzistentne, ako by sme ich chceli mať naservírované pri spracovaní danej témy teológom. Výraz pre dušu נפש býva napr. niekedy zameniteľný s výrazom רוח, ktorý prekladáme ako „duch“. Obidva výrazy tiež môžu označo-

<sup>3</sup> Srdce je sídlom citov (Ž 13, 6; 25, 17), rozumu (Prísl 6, 25; 15, 14), úmyslov a plánov (Prísl 6, 18). V srdci vzniká a naplňuje sa rozhodnutie pre dobré alebo zlé, takže človek si ho musí nadovšetko strážiť (Prísl 4, 23). Keď sa srdce zatvrdí, je neschopné prijímať podnety a reagovať správne (Ex 4, 21; 7, 3.14; 9, 7; Dt 2, 30; Iz 6, 1 atď.).

<sup>4</sup> Ľadviny sú sídlom morálneho vedomia (napr. Ž 16, 7); V Hebrejskej biblii sa viackrát spomína, že JHWH skúma ľadviny aj srdcia (Ž 7, 10; 26, 2; Jer 11, 20; 17, 10; 20, 12).

<sup>5</sup> Pečeň je tu tak, ako v mnohých akkadských textoch sídlom radosti a šťastia, pričom v Hebrejskej biblii nájdeme podobné texty v Ž 30, 13; 57, 9; 108, 2, kde sa v našom preklade všade uvádza miesto pečene slovo „srdce“, zrejme kvôli ľahšiemu stotožneniu sa s textom žalmu.

<sup>6</sup> Pre mäso obetných zvierat často v knihe Leviticus (porov. 4, 11; 7, 15-21 atď.).

<sup>7</sup> Sv. Pavol hovorí v tejto línii, že „v mojom tele (σάρξ) nesídlí dobro“ (Rim 7, 18).

<sup>8</sup> Zdá sa však, že v tomto prípade ide o eliptický variant častejšie zaužívaného slovného spojenia עצמי ובשרי „moja kosť a moje mäso“ (porovn. Gn 2, 23; 29, 14; Sdc 9, 2; 2 Sam 5, 1; 19, 13n), takže význam slova בשר aj v tomto prípade je „mäso“, nie „telo“.

vať „dych“ (napr. Gn 7, 22; Iz 42, 5; 57, 16; Jób 34, 14; Zach 12, 1 atď.) a výnimočne sa stretávajú aj vo význame „duša“ (porov. Iz 29, 24).

## Duša a telo v Knihe múdrosti

Z vyššie načrtnutej sémantiky hebrejských výrazov pre telo a dušu je zrejmé, že už samotný jazyk znemožňuje ich dualistické chápanie, a to najmä s ohľadom na fakt, že sa jednotlivito používajú pre označenie celej bytosti človeka.<sup>9</sup> Kniha múdrosti, ktorá je písaná grécky v alexandrijskej diaspóre niekedy v polovici 1. stor. pred Kr., má však v tomto ohľade iné postavenie. Sú tu dva výroky, ktoré ťažko interpretovať v súlade so staršou hebrejskou tradíciou. Prvý z nich sa nachádza v Múdr 8, 19-20:

παῖς δὲ ἤμην εὐφύης ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον

Bol som nadaný chlapec, dostal som šlachetnú dušu, alebo správnejšie: ako dobrý som prišiel do nepoškvrneného tela (SEP)

Uvedený výrok je pozoruhodný svojou korekciou v druhej časti vety, podľa ktorej nie telo, ale duša predstavuje vlastnú bytosť človeka. Vzájomný vzťah duše a tela je jednoznačne dualistický a je tu nevyhnutné pripustiť pre-existenciu duše prichádzajúcej do tela, ako to neskôr v 1. stor. po Kr. nachádzame u Filóna Alexandrijského (porov. *De Somniis* 1.138) alebo v slovanskej Henochovej apokalypse (2 Hen 23.4-5). Informovaného čitateľa takisto hneď zarazí príbuznosť s Platónovým učením, kde Lachesis, dcéra Nevyhnutnosti, hovorí duším predtým, ako prídu na zem: „Duše krátkodobé, toto je začiatok druhého obehu pre smrteľné pokolenie ... kto si prvý vytiahol žreb, nech si aj prvý volí život, s ktorým potom ostane nevyhnutne spojený“ (*Politeia* 617 DE).<sup>10</sup> Ďalší výrok sa nachádza v Múdr 9, 15:

<sup>9</sup> Ani kumránska literatúra v tomto zmysle nie je inovatívna, ale je pravda, že neskoršie rabínska literatúra posúva sémantiku výrazu נפש smerom k dualistickému chápaniu, zatiaľ čo pre telo sa v dualistickom kontexte používa výraz גוף, ktorý sa v hebrejčine Druhého chrámu používal pre „mŕtve telo“ (porov. גופה v 1 Krn 10, 12 // 1 Sam 31, 12, kde je použité גוף). V tejto súvislosti však treba spomenúť knihu Jubilej, kde nájdeme výrok: „ich kosti budú odpočívať v zemi a ich duch sa bude radovať“ (Jub 23, 31). Výrazy „ich kosti“ a „ich duch“ treba interpretovať ako zodpovedajúce pojmy v rámci progresívneho paralelizmu a nie je tak vylúčené, že ide o dualistický koncept, aj keď by to bol ojedinelý výskyt v 2. stor. pred Kr.

<sup>10</sup> Preklad J. Špaňára, in *Platón. Dialógy 2* (Bratislava : Tatran, 1990), s. 352.

φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν  
πολυφρόντιδα

Veď porušiteľné telo zaťažuje dušu a pozemský stan tiesni myseľ plnú starostí (SEP).

Opäť sa dá citovať Platón, ktorý v dialógu *Faidon* píše: „... pokiaľ máme telo a naša duša je s týmto zlom spojená, nikdy nedosiahneme v plnej miere to, po čom túžime“ (*Faidon* 66 B).<sup>11</sup> Obdobné výroky nájdeme v alexandrijskom židovstve u Filóna (napr. *De Gigantibus* 31), ale zaujímavejšie sú pasáže vo Fláviovom *De Bello Iudaico*, ktorý reprezentuje palestínsky judaizmus druhej polovice 1. stor. po Kr. V prvom prípade autor prezentuje učenie Esénov nasledovne:

... φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτῶν τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος ὥσπερ εἴρκταῖς τοῖς σώμασιν ἕγγί τιμι φυσικῆ κατασπωμένης ἐπειδὴν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν οἷα δὴ μακρὰς δουλείας ἀπηλλαγμένης τότε χαίρειν ... (2.154-155).

... telá sú porušiteľné a matéria (z ktorej sú) je nestála, ale ich duše sú nesmrteľné a zostávajú navždy... a sú spojené so svojimi telami ako vo väzení..., ale keď sú vyslobodené z pút tela, ako keď sú oslobodené z dlhého otroctva, vtedy sa radujú...<sup>12</sup>

Táto pasáž je obzvlášť zaujímavá pretože v kumránskych textoch sa s dualizmom tohto typu nestretávame. V druhom Fláviovom texte je citovaná časť reči Eleazara k obliehaným Židom na Masade:

κοινωνία γὰρ θείῳ πρὸς θνητὸν ἀπρεπής ἐστι μέγα μὲν οἶν δύναται ψυχὴ καὶ σώματι συνδεδεμένη ποιεῖ γὰρ αὐτῆς ὄργανον αἰσθανόμενοι ἀοράτως αὐτὸ κινουσα καὶ θνητῆς φύσεως περαιτέρω προάγουσα ταῖς πράξεσιν οὐ μὴν ἀλλ' ἐπειδὴν ἀπολυθεῖσα τοῦ καθέλκοντος αὐτὴν βάρους ἐπὶ γῆν καὶ προσκρεμαμένου χώρον ἀπολάβῃ τὸν οἰκείον τότε δὴ μακαρίας ἰσχύος ... (7.345-46)

... spoločenstvo božského a smrteľného je totiž nevhodné, aj keď duša zmôže veľa aj v zväzku s telom, lebo neviditeľne ho robí svojím zmyslovým nástrojom, pohýnajúc ho v činoch aj poza smrteľnú prirodzenosť, ale keď je oslobodená od

<sup>11</sup> Preklad J. Špaňára, in *Platón. Dialógy* 1 (Bratislava : Tatran, 1990), s. 737.

<sup>12</sup> Vlastný preklad.

záťaže, ktorá ju ťahá k zemi, dostane svoje vlastné pravé miesto a vtedy (sa stane účastnou) na požehnanej sile...<sup>13</sup>

Z citovaných pasáží je zrejmé, že v druhej polovici 1. stor. po Kr. sa grécky dualistický koncept dostal do povedomia židovstva nielen v alexandrijskej diaspóre, ale aj v Palestíne a od amorajského obdobia (t.j. od zač. 3. stor. po Kr.) sa s ním môžeme stretnúť v učení rabínov.<sup>14</sup> V každom prípade texty obsahujúce dualistický prístup sú cez Knihu múdrosti zastúpené aj v katolíckej kánonickej tradícii, čo si vyžaduje teologické vysvetlenie, pričom osvetliť daný problém by mohol Pavlov eschatologický text v 2 Kor 5, 1-10.

## 2 Kor 4, 16 – 5, 10

Celá pasáž je súčasťou Pavlovho diskurzu o ťažkostiach apoštolskej služby, ktorá sa vinie štvrtou kapitolou. Jedna z vecí, ktoré sú zásadné pre pochopenie kontextu záverečnej eschatologickej reči v 5, 1-10 je fakt spomenutý v 4, 11, že bezprostredné riziko smrti bolo pri Pavlovej misijnej činnosti veľmi vysoké. Podľa svedectva v 1 Sol 4, 15-18 a 1 Kor 15, 51-52 bol však Pavol presvedčený, že parúzia nastane ešte počas jeho života a že tak nebude musieť byť osobne konfrontovaný s časom medzi fyzickou smrťou a parúziou, ktorý je teologicky ťažko uchopiteľný. Zdá sa, že práve eschatologická časť v 2 Kor 5, 1-10 sa dotýka tohto problému. V texte je viacero náznakov, že Pavol robil úmyselnú alúziu na jazyk platónskej tradície<sup>15</sup> a na vyššie citovaný text Múdr 9, 15.

Eschatologická reč začína výrokom, ktorý metaforickým jazykom hovorí o tom, že rozpad telesnej schránky pre kresťana nič neznamená, pretože jeho pravý príbytok je pripravený v nebesiach. O fyzickom tele sa tu hovorí ako o ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκῆνους t.j. o našom pozemskom dome, ktorým je stan.<sup>16</sup> V Starom zákone sa dá poukázať na paralelu u Izaiáša, kde prorok poetickým jazykom opisuje zomieranie cez obraz odobratého stanu, ktorý reprezentuje telo: „Môj príbytok je strhnutý, odťahuje sa odo mňa sta pastiersky stan“ (Iz 38, 12; SEP). U Pavla je však výraz σκῆνος „stan“ *hapax legomenon* a to isté platí o texte Múdr 9, 15

<sup>13</sup> Vlastný preklad.

<sup>14</sup> Porov. Texty, ktoré uvádza Schubert, K., Židovské náboženství v proměnách věků (Praha : Vyšehrad, 1999) s. 47, 102 – 103.

<sup>15</sup> Početné paralely k platónskemu jazyku sa nachádzajú v diele Dupont, J.: ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. *L'union avec le Christ suivant saint Paul*. Bruges : Nauwelaerts, 1952.

<sup>16</sup> V prípade τοῦ σκῆνους ide o vysvetlovací genitív.

v rámci Septuaginty<sup>17</sup>, čo zvyšuje pravdepodobnosť, že Pavol aludoval práve na tento text. V prípade slova σκήνος ale treba zároveň poukázať na jeho význam „telo“ u Hippocrata (Περι Ανατομης 1; Περι Καρδιης 7), pseudo-Platóna (*Axiachus* 366A), ako aj v neskoršej platónskej a pytagorejskej tradícii, čo Pavol určite vnímal. V starovekých nápisoch z ostrova Kos a iónskeho mesta Teos v Malej Ázii je doložené použitie slova σκήνος aj vo význame „mŕtve telo“.<sup>18</sup>

Je zrejmé, že ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους „náš pozemský dom, ktorým je stan“ korešponduje s ὁ ζῶν ἡμῶν ἄνθρωπος „náš vonkajší človek“ v 4, 16, kde sa hovorí o jeho hynutí (διαφθείρω). Toto materiálne, hynúce telo je postavené do protikladu s οἰκοδομή ἐκ θεοῦ „príbytok od Boha“. Sv. Ján Zlatouсты vo svojej homílii k 2 Kor prepojil οἰκοδομή ἐκ θεοῦ so σῶμα πνευματικόν, t.j. duchovným telom, ktoré podľa 1 Kor 15 bude dané pri vzkriesení (PG 61 467) a niet pochyb o tom, že aj sám Pavol mal v obidvoch prípadoch na mysli práve toto oslávené telo. V 2 Kor 5, 3 tak Pavol hovorí o túžbe vyzliecť si smrteľné telo a zaodiť sa osláveným telom<sup>19</sup>. Zároveň však hovorí o stave nahoty, teda stave duše bez tela:

εἴ γε καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὐρεθισόμεθα.

a hoci tamten bude z nás vzatý, nebudeme nahí (SEP)

Preklad verša je dosť skomplikovaný nejednoznačným textom v dochovaných manuskriptoch, medzi ktorými tak významné rkp. ako Chester Beatty (P46), Sinajský a Vatikánsky kódex obsahujú participium ἐνδυσάμενοι „oblečení“ miesto ἐκδυσάμενοι „vzlečení“, čo mení celkový charakter výroku.<sup>20</sup> V každom prípade syntagma οὐ γυμνοὶ εὐρεθισόμεθα „nebudeme nájdení (ako) nahí“ je opäť zaujímavá vzhľadom na použitie slova γυμνός „nahý“ u Platóna, ktorý cez daný výraz opisuje dušu zbavenú pozemského tela (*Kratylos* 403B). Pre judaizmus je v tomto prípade zvlášť relevantný text Filóna Alexandrijského (*De Virtutibus* 76), ktorý opisuje proces zomierania nasledovne:

<sup>17</sup> Pri preklade hebrejského נכס „stan“ a niektorých iných relevantných hebrejských výrazov Septuaginta nikdy neuvádza σκήνος ale σκηνή.

<sup>18</sup> Liddell, H.G., Scott, R.: *A Greek-English Lexicon* (Oxford : Clarendon Press, 1996) „σκήνος“ ad voc.

<sup>19</sup> Kol 3, 5, ktorý hovorí o tom, že kresťania si vyzliekli starého človeka a obliekli nového, ktorý sa obnovuje na obraz Stvoriteľa, nie je eschatologický text a netvorí tak paralelu k 2 Kor 5, 1-10. Dalo by sa namietat že v Kol 3 ide o realizovanú eschatológiu, ale 2 Kor 5 je explicitne orientovaný do budúceho života po smrti. Paralelou nie je ani 2 Kor 12, 2-4, kde Pavol hovorí o človeku (zrejme o sebe), ktorý bol uchvátený do raja a počul nevysloviteľné slová, ktoré človek nesmie vysloviť. Paralelou je tu skôr 1 Hen 71, 1-5, kde sa opisuje, ako je Henoch uchvátený do neba, aby sa dozvedel tajomstvá nebies.

<sup>20</sup> V slovenských prekladoch porov. SEP a SSV *versus* Bot, EvP, Roh.

ἤρξατο μεταβάλλειν ἐκ θνητῆς ζωῆς εἰς ἀθάνατον βίον καὶ κατ' ὀλίγον συνησθάνετο τῆς τῶν ἐξ ὧν συνεκέρατο διαζεύξεως, τοῦ μὲν σώματος ὀστρέου δίκην περιπεφυκότης περιαιρουμένου τῆς δὲ ψυχῆς ἀπογυμνουμένης καὶ τὴν κατὰ φύσιν ἐνθένδε ποθοῦσης μετανάστασιν.

Začal sa premieňať zo smrteľného do nesmrteľného života a postupne vnímať únik jednotlivých častí, z ktorých bol zložený, teda z tela, ktoré bolo odňaté ako schránka ustrice z duše, ktorá tak ostala nahá a podľa svojej prirodzenosti túžila po odchode odtiaľ.<sup>21</sup>

Zatiaľ čo Filón opisuje nahotu duše ako jej prirodzený stav, pre Pavla je naopak takýto stav duše neprirodzený a neželaný. Predsa len vo v. 8 sa vyjadruje nasledovne:

θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.

Sme však plní dôvery a chceme radšej odísť z tela a bývať u Pána. (SEP)

Napriek hore uvedenému prekladu úvodné θαρρέω tu najpravdepodobnejšie označuje odvahu v situácii blížiacej sa smrti, ako to nachádzame u Platóna (*Faidon* 63E, 87E, 95C). Teologicky nosná časť výroku však spočíva v jeho druhej časti, kde Pavol vyjadruje svoju preferenciu odísť zo smrteľného tela, aby mohol ďalej žiť v prítomnosti Pána. Prvé z dvoch kľúčových slov verša ἐκδημῆσαι a ἐνδημῆσαι má opäť paralelu v platónskom výraze ἀποδημία „prebývanie mimo domova“, ktoré je u Platóna spojené s ponímaním smrti ako cesty na iné miesto (*Faidon* 67B), čo je pre Pavla nebeský domov s Kristom. Vzhľadom na to, že ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος „odísť z tela“ znamená smrť, Pavol predpokladá prijatie duchovného tela (σῶμα πνευματικόν) hneď po smrti,<sup>22</sup> podobne ako vo Fil 1, 23 a nie až pri parúzii, ako to je prezentované v 1 Sol 4 a 1 Kor 15.

Pavlova teológia tela (σῶμα) ako chrámu Ducha Svätého (1 Kor 3, 16), ktoré celé patrí Bohu, a je tak pre neho živou a svätou obetou (Rim 12, 1), a prijatie duchovného tela po smrti, či už hneď alebo pri parúzii, je samozrejme nezmieriteľná s platónskym konceptom duše, ktorá čaká na oslobodenie od tela, aby sa mohla dostať do stavu svojej autentickej existencie. Je možné, že Pavlov názor na

<sup>21</sup> Vlastný preklad.

<sup>22</sup> Infinitív aoristu ἐνδημῆσαι v syntagme ἐκδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον je prirodzené čítať vo význame ingresívneho aoristu, a teda hneď po odchode z tela začína život s Pánom.

to, či duchovné telo bude mať kresťan hneď po smrti alebo pri parúzii, prešiel istým vývojom, ale je isté, že radikálny dualizmus duše a tela v jeho teológii nemá miesto. Vzhľadom na početné alúzie na platónsky jazyk a špecifickú alúziu na Múdr 9, 15 je možné čítať úvodnú perikopu 2 Kor 5 ako komentár k platonistickému dualizmu duše a tela, ktorý sa v judaizme prejavil zvlášť v biblickej Knihe múdrosti a u Filóna, ale podľa svedectva J. Flávia aj v palestínskom judaizme. Môžeme sa domnievať, že Pavlov text bol vyprovokovaný niektorými členmi kórintskej cirkvi, ktorí v súlade s platónskou tradíciou vnímali prístup k Bohu výlučne cez mystický vzostup duše oslobodenej od tela, chápaného ako jej väzenie (porov. *Faidon* 67DE).

## Záver

Vo Svätom písme nájdeme viacero dôležitých teologických konceptov, ktoré sa v priebehu stáročí vyvíjali a boli zásadne revidované ešte pred uzavretím kánonu. Stačí spomenúť dva, a to vieru v posmrtný život a starú predstavu nebeského dvora. V prvom prípade ide o prerod z viery, že všetko živé ide do šeolu, kde všetko končí (porov. napr. Kaz 3, 20-21), vo vieru v zmŕtvychvstanie<sup>23</sup> a zdá sa, že v alexandrijskom židovstve vo vieru v posmrtnú existenciu duše bez tela. Druhý z uvedených teologických konceptov predpokladá vieru v najvyššieho Boha, ktorý vládne nad nižšími bohmi (tzv. henoteizmus, porov. Ž 29; 82; 89, 6-7; Jób 1-2; 38, 7; porov. tiež LXX verziu Dt 32, 8.43<sup>24</sup>), a teda nejde ešte o prísne

<sup>23</sup> J. Flavius (ŽV 2.165; ŽS 18.16) a Sk (23, 8) však dosvedčujú, že nejde o vieru celého židovstva, len istej časti.

<sup>24</sup> Hebrejský text v Dt 32, 8 znie: „... keď (El) Eljon určoval národom dedičstvo, keď rozdeľoval ľudských synov, vyznačoval hranice národom a synom Izraela podľa ich počtu“ (SEP korigovaný autorom na základe hebrejského textu, aby vynikli potrebné detaily). V kumránskej verzii Deuteronomia v ms. 4QDeut<sup>a</sup> namiesto „synom Izraela“ stojí „synom Boha“ (בני אלהים), čo korešponduje s verzou LXX, zachovanej na pap. Fouad, aj keď väčšina mss. LXX má „anjelom Boha“ (ἄγγελων θεοῦ). Van der Kooij pripísal zmenu v hebrejskom texte kňazským kruhom, zodpovedným za správne tradovanie posvätných spisov a zmenu datoval do 2. stor. pred Kr., porov. *idem*, Ancient Emendations in MT. In: *L'Ecrit et L'Esprit: Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage a Adrian Schenker*. Ed. D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo; Orbis Biblicus et Orientalis 214; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), s. 152 – 59. V pôvodnej verzii hebrejského textu išlo o teologický názor doložený v ugaritských textoch, že najvyššie božstvo prideluje nižším bohom jednotlivé národy, aby boli ich patrónmi. V hebrejskej verzii Dt 32, 43 zasa chýba fráza, ktorá sa nachádza v LXX, ale takisto v kumránskej verzii Deuteronomia zachovanej na 4QDeut<sup>a</sup>. LXX a 4QDeut<sup>a</sup> majú navyše text: προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ „klaňajte sa mu všetci boží synovia“ (LXX) / כל אלהים לו „klaňajte sa mu všetci bohovia“ (4QDeut<sup>a</sup>). Podstatný rozdiel medzi LXX and 4QDeut<sup>a</sup> je v tom, že hebrejský text 4QDeut<sup>a</sup> priamo hovorí o „bohoch“, nie „božích synoch“. Aj v tomto prípade je text určite pôvodnejší ako kanonizovaný text MT, pričom kumránska verzia je najstaršia.



formulovanú monoteistickú vieru, ako ju nachádzame v judaizme od poexilového obdobia.

V rámci hebrejského kánonu samozrejme neuvažujeme o tom, či v ňom obsiahnuté predexilové texty sú inšpirované alebo nie, ale pre teológiu budú vždy smerodajné neskoršie vrstvy. Je to prirodzený dôsledok toho, že inšpirovaný kánon Starého zákona obsahuje texty, ktoré vznikali postupne v rozpätí cca 1 000 rokov, takže samotný proces teologického vývoja treba postulovať ako inšpirovaný a teologicky staršie texty by tak mali byť podrobené reлектúre cez optiku novej teológie.

V kresťanskej Biblii, kde je Starý zákon doplnený o Nový zákon završujúci zjavenie, sú inšpirované texty Starého zákona nahliadané cez optiku novozákonnej teológie. V reči na hore (Mt 5, 1 – 7, 29) sú isté halachické predpisy Tóry radikálne interpretované vo svetle Kristovho učenia, ale nie celá novozákonná teológia vo vzťahu k Starému zákonu je takto explicitne formulovaná. Vyššie uvedená analýza Pavlovho diskurzu v 2 Kor 5, 1-10 ukazuje, že daný text predstavuje hermeneutický kľúč k interpretácii nesúrodnej teologickej tradície ohľadom duše a tela.

V Hebrejskej biblii pojmy duša, telo a duch nepredstavujú konzistentný systém, čo sa prejavuje aj v tom, že pojmy duša a duch sú v niektorých textoch zameniteľné, a nezdá sa, že by to pre dobových teológov predstavovalo nejaký problém. Alexandrijské židovstvo zasa nemalo problém s prijatím dualizmu duše a tela bez toho, aby verilo vo vzkriesenie tela, zatiaľ čo neskorí rabínsky judaizmus obsahuje texty s dualistickým prístupom k duši a telu zladeným s vierou v zmŕtvychvstanie.

Tak ako v prípade iných dôležitých teologických tradícií, ktoré sa vyvíjali, ani dualistická teológia duše a tela v Knihe múdrosti nie je argumentom pre negovanie jej inšpirovanosti. Pavlova teológia zmŕtvychvstania interpretovaná cez Kristovo zmŕtvychvstanie vyžaduje systematickejší prístup k danému problému a spomínané texty v Knihe múdrosti tak potrebujú reлектúru práve na jej základe. Pavol vysvetľuje, že odchod z pozemského tela neznamená existenciu duše v „nahote“, lebo je zaodetá vzkrieseným telom, ktoré už nehynie. Inými slovami, stav duše bez tela nie je to, po čom by kresťan mal túžiť, lebo život s Kristom po smrti znamená večný život duše človeka vo vzkriesenom tele.

# La tenerezza: una risorsa indispensabile per restaurare la famiglia alla luce dell'Esortazione apostolica postsinodale di papa Francesco *“Amoris laetitia”*

Krzysztof Trębski MI

## Introduzione

Oggi spesso si afferma che la famiglia vive una crisi: relazionale, affettiva, educativa, morale, economica, ecc. Ogni interlocutore che tocca l'argomento muove le proprie ragioni per descrivere l'origine di questa crisi e propone delle soluzioni che spettano il campo delle sue competenze. Una delle possibili risposte suggerisce che la patologia nella vita di una famiglia (o coppia di sposi) comincia quando nelle relazioni interpersonali si perde la dimensione della tenerezza.

Il Papa Francesco nell'Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia *“Amoris laetitia”*<sup>1</sup> indica che “nell'orizzonte dell'amore, essenziale nell'esperienza cristiana del matrimonio e della famiglia, risalta una virtù, piuttosto ignorata in questi tempi di relazioni frenetiche e superficiali: la tenerezza.” (*Amoris laetitia*, 28). “In famiglia, la tenerezza è il legame che unisce gli sposi e i genitori tra loro e con i figli. Tenerezza vuol dire dare con gioia e suscitare nell'altro la gioia di sentirsi amato. La tenerezza si esprime in particolare nel volgersi con attenzione squisita ai limiti dell'altro. [...] La tenerezza nei rapporti familiari è la virtù quotidiana che aiuta a superare i conflitti interiori e relazionali”<sup>2</sup>. “La tenerezza è forza, segno di maturità e vigoria interiore, e sboccia solo in un cu-

<sup>1</sup> Francesco, *Esortazione apostolica postsinodale «Amoris laetitia» sull'amore nella famiglia*, Città del Vaticano, 19.03.2016. In: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html#\\_ftnref122](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#_ftnref122). Documento in seguito citato come: *Amoris laetitia*, con il riferimento numerico.

<sup>2</sup> XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi: *Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*. Città del Vaticano, 24.10.2015, n. 88, In: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20151026\\_relazione-finale-xiv-assemblea\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_it.html)

ore libero, capace di offrire e ricevere amore”<sup>3</sup>. Rappresenta questa avvolgenza dell’amore, questo clima di attenzione e di effusione affettiva entro cui soltanto l’amore si può compiutamente manifestare e attuare. La tenerezza tende per sua natura a plasmarsi come *philia*, amicalità/amicizia. Sotto entrambi gli aspetti (di éros e di *philia*), la tenerezza implica il *pathos*, il sentimento forte e profondo; rimanda a un saper amare col cuore e a un sentirsi amati di cuore, che assume il nostro essere corporeo al maschile o al femminile e quindi la sua stessa dimensione sessuata come realtà costitutiva e non come sola genitalità. La tenerezza non appartiene all’ordine del mero *cogito*, ma a quello della sensibilità, una sensibilità carica di affetto e di partecipazione, una *dilectio* che appella alla mobilitazione di tutta la persona<sup>4</sup>.

## 1. La percezione della tenerezza

I dizionari, per la maggiore, definiscono la tenerezza come una soave commo- zione, un affetto dolce e delicato, un’attenzione amorevole. Il rischio al quale si può cedere impostando il discorso guardando con superficialità questa definizione è quello di far passare la tenerezza come un mero sentimento di poco conto, una debolezza che accompagna la fragilità emotiva e diventa segno di immaturità o di un’affettività esagerata ed è poco gestibile a livello conscio.

Il sostantivo italiano “tenerezza” (dal lat. *teneritia*) evoca l’idea di un qualcosa di morbido, privo di durezza o di rigidità, e rimanda a un affetto interiore vissuto con partecipazione viva, affettuosa e dinamica. Non meno interessante è l’aggettivo “tenero” (*tenerum*, da tendere, estendersi verso, proiettarsi), il quale suppone e implica un’attitudine che orienta a uscire dall’io per incontrarsi con un altro/a in un rapporto di reciprocità<sup>5</sup>.

Per poter chiarire le idee prima di entrare nel vivo dell’argomento proposto, bisogna distinguere la tenerezza dal “tenerume”. La tenerezza appartiene all’esperienza dell’essere e si realizza come apertura al tu, in una dimensione di scambio oblativo, di accoglienza, di dono, di condivisione amabile. Si coniuga con la forza, è creativa e intrinseca della responsabilità. Il “tenerume” è sinonimo di passività e superficialità. Rimane a livello delle sole emozioni, giocando con i sentimenti. Al contrario di tenerezza, indica il ripiegamento sull’io ed è preva-

<sup>3</sup> Rocchetta, C., *Teologia della tenerezza. Un Vangelo da riscoprire*, Bologna : EDB, 2000, p. 9.

<sup>4</sup> Cfr. Rocchetta, C., *Teologia della tenerezza*, p. 14.

<sup>5</sup> Cfr. Rocchetta, C., *Teologia della tenerezza*, p. 27

lentamente egocentrico, captativo, con una ricerca dell'altro più per il proprio tornaconto o addirittura per strumentalizzarlo.

Un altro pregiudizio infondato, che va smascherato, è legato all'idea che la tenerezza rappresenti una connotazione quasi esclusivamente femminile e comunque scarsamente virile. Indicando il nonsenso in una tale affermazione, sarebbe come dire che la sensibilità e la capacità di esprimere l'affetto, l'attenzione alla vita, la dolcezza dell'amore di Dio o la squisitezza evangelica della carità, costituiscono attitudini precluse all'orizzonte maschile! Il sentimento della tenerezza riguarda, in realtà, in modo totale e incancellabile, sia l'uomo che la donna, la loro umanità e la loro vocazione all'amore e alla comunione. Infatti è proprio l'armonica integrazione tra maschile e femminile che dà risalto a questo sentimento e lo esprime in maniera totale e completa.

“La tenerezza appartiene alla struttura ontica dell'essere umano [...] ed è inscritta in questa struttura profonda della persona come l'esserci di un *io-incarnato-in-un-corpo* che chiede di sentirsi amato e di sentirsi capace di amare. [...] Tutto questo fa già intuire la profonda differenza che si pone tra la *tenerezza-come-sentimento* e il *sentimentalismo-della-tenerezza*: la prima appartiene all'esperienza radicale dell'essere persona, del suo in-esserci e co-esserci, e si realizza come apertura al tu, verso l'altro/Altro, e rimanda a un 'operatività creativa, coinvolgente e interpersonale; il secondo dice piuttosto ripiegamento sul proprio io, egocentrismo, ricerca di sé, chiusura, spreco di un'affettività fine a se stessa e, alla fine, incapacità a protendersi verso gli altri e la storia. La prima è dialogo, la seconda è monologo”<sup>6</sup>.

“La tenerezza ha bisogno di incontrarsi con la ricerca della maturità, e viceversa. L'una sostiene l'altra e la manifesta. Solo assumendo la tenerezza in un'ottica di questo genere è possibile evitare il pericolo di viverla come una compensazione affettiva o un'acquiescenza ai vuoti del cuore umano, oppure ridurla a dipendenza psicologica o strumentalizzarla a fini di potere sull'altro/a da sé”<sup>7</sup>.

Ecco i molteplici aspetti che entrano in gioco nel vissuto della tenerezza<sup>8</sup>:

- **“una disposizione affettiva dell'animo”**: la tenerezza appartiene alla struttura più profonda dell'essere umano e riguarda la sensibilità della persona, le sue potenzialità di desiderio (*éros*) e di amicizia (*philia*), nel quadro di quelle facoltà superiori che distinguono la persona da ogni altro essere e la rendono capace di autodeterminazione;

<sup>6</sup> Rocchetta, C., *Teologia della tenerezza*, p. 29.

<sup>7</sup> Rocchetta, C., *Teologia della tenerezza*, p. 32.

<sup>8</sup> Rocchetta, C., *Teologia della tenerezza*, p. 33.

- “*disposizione che muove intuitivamente a voler bene*”: la tenerezza è un modo di sentire, una disposizione profonda che orienta a una percezione positiva del reale, a meno che non sia distolta o deformata;
- “*intuitivamente*” in quanto è spontanea e precede, di per sé, l’atto della deliberazione, anche se non ne prescinde; anzi, pur sgorgando dalla sensibilità, esige di essere assunta in modo cosciente e sottoposta ogni volta al vaglio della ragione in rapporto alle opzioni di vita e alla gerarchia dei valori cui ci si richiama;
- “*e ad apprezzare una situazione, qualcuno o qualcosa, come realtà buone, amabili e a cui interessarsi con partecipazione*”: l’apprezzamento come attitudine di pensiero e di prassi e l’amabilità rappresentano i due tratti caratteristici fondamentali della tenerezza; entrambi suppongono il coinvolgimento personale che porta ad avvicinarsi agli avvenimenti e alle persone non da lontano, ma vivendo questi incontri in prima persona e facendosene carico;
- “*valutando ogni incontro o circostanza con gli occhi del cuore, prima che con quelli della mente*”: la capacità “visiva” della tenerezza, prima che dalla “ragione pratica” sgorga dal cuore.

Per i credenti inoltre è Dio la sorgente inesauribile e il vertice di ogni tenerezza. La tenerezza mette in evidenza il sentire affettivo degli sposi: la tenerezza costituisce l’anima della vita nuziale. Un amore senza tenerezza sarebbe un amore asettico e anaffettivo, impossibile da vivere e non saziante per un essere umano.

## 2. La tenerezza dell’abbraccio di Dio: l’esempio per la famiglia

L’Esortazione apostolica postsinodale sull’amore nella famiglia “*Amoris laetitia*” in una parte del primo capitolo (nn. 27-30) parla della tenerezza dell’abbraccio divino, facendo riferimento ai testi scritturistici che più da vicino lo evocano.

Il primo testo che viene indicato è il Salmo 103 che sottolinea la tenerezza del Signore: “Com’è tenero un padre verso i figli, così è tenero il Signore verso coloro che lo temono, perché egli sa bene di che siamo plasmati, ricorda che noi siamo polvere” (Sal 103, 13-14). La tenerezza di Dio è un amore paterno e materno, che non viene meno e non si stanca mai di noi. L’immagine del “padre” si coniuga, infatti, nel linguaggio biblico con quella della “madre”. L’*Amoris laetitia* rimanda al Sal 27, 10: “Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, ma il Signore mi ha raccolto”. Isaia 66, 12b-13, come nota il documento di Papa Francesco, fa esplicita allusione al seno, alle ginocchia e alle carezze della madre per

indicare la tenera vicinanza del Signore al suo popolo: “Voi sarete allattati e portati in braccio; sulle ginocchia sarete accarezzati. Come una madre consola un figlio, così io vi consolero”. La “tenerezza”, nella Bibbia, evoca quindi il sentirsi accolto nel grembo di Dio. La condizione d’Israele è come quella “di un bimbo svezzato in braccio a sua madre” (Sal 131, 2).

L’Esortazione ricorda la delicata intimità descritta da Osea: “Quando Israele era fanciullo, io l’ho amato [...] A Èfraim io insegnavo a camminare, tenendolo per mano [...] Io li traevo con legami di bontà con vincoli d’amore, ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia, mi chinavo su di lui per dargli da mangiare” (Os 11, 1.3-4).

Lo stesso tema proclama il profeta Isaia: “Guarda dal cielo e osserva dalla tua dimora santa e gloriosa. Dove sono il tuo zelo e la tua potenza, il *fremito delle tue viscere* e la *tua tenerezza*? Non forzarti all’insensibilità, perché tu sei nostro padre [...] Tu, Signore, sei nostro padre; da sempre ti chiami nostro redentore” (Is 63,15-16). L’espressione “fremito delle viscere” rappresenta un’espressione idiomatica che indica la sede delle emozioni più forti e serve a unire i tratti della maternità con quelli della paternità. Ecco, perchè nel mistero di Dio troviamo un apparente paradosso: un connubio tra la forza del Padre amorevole e la dolcezza della madre che si prende cura del proprio figlio, sempre e dovunque: “Sion ha detto: ‘Il Signore mi ha abbandonato, il Signore mi ha dimenticato’. Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non intenerirsi per il figlio delle sue viscere? Anche se alcune di loro si dimenticassero, io non ti dimenticherò mai. Ecco sulle palme delle mie mani ti ho disegnato, le tue mura sono sempre davanti a me” (Is 49, 14-16).

Da questa carrellata di citazioni di Sacre Scritture appare chiaro che la tenerezza di Dio nella Bibbia rimanda al suo grembo amante che ci porta in sé come una mamma porta il proprio figlio. La stessa terminologia ebraica lo esplicita: *rahm*, rimanda alle viscere materne; *rah<sup>a</sup>mîm*, un plurale d’intensità, indica un forte sentire interiore, un amore viscerale; *rehem* corrisponde all’utero della madre<sup>9</sup>.

### 3. La coppia e la famiglia: immagine di Dio Trinità-di-Amore

Nel numero 29 dell’Esortazione “*Amoris laetitia*” il Pontefice rivolge lo sguardo sul Nuovo Testamento, indicando come la tenerezza di Dio raggiunga il suo

<sup>9</sup> Cfr. Rocchetta C., *Tenerezza*, in: Penna R., Perego G., Ravasi G. (ed.), *Temi teologici della Bibbia*, Ciniello Balsamo : San Paolo Edizioni, 2010, pp. 1371 – 1376.

massimo vertice nell'evento della croce. La tenerezza di Dio si rende presente e visibile all'umanità nel *Figlio dell'uomo* crocifisso, con le braccia spalancate e le palme aperte, in un'autodedizione totale di sé al Padre e di perdono/accolgenza. Anselm Grün in maniera poetica spiega: "Le braccia spalancate di Gesù sulla croce dicono a ognuno di noi: Sei stato amato in modo completo e assoluto. Ti vengo incontro anche quando ti allontani da me. Sono al tuo fianco quando sei tu a portare la croce. Tengo le braccia aperte per abbracciarti."<sup>10</sup>

Il Crocifisso dice a tutti che la tenerezza è un abbraccio di Dio-Trinità-di-Amore: il Padre dona il suo Figlio per amore; il Figlio si dona per amore al Padre in sostituzione vicaria per tutti; lo Spirito Santo è donato dal Padre e dal Figlio alla Chiesa e al mondo. Dalla croce nasce la Chiesa, comunità riunita nel Padre, nel Figlio e nello Spirito, e sgorga la comunione trinitaria di persone. Il Dio non è un Io-Solo, un Solitario, ma una Comunione di Tre-che-sono-Uno.

L'Esortazione apostolica "*Amoris laetitia*" spiega la somiglianza di questa comunione trinitaria con la famiglia umana: "La Parola di Dio affida la famiglia nelle mani dell'uomo, della donna e dei figli, perché formino una comunione di persone a immagine dell'unione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo" (*Amoris laetitia*, 29), e aggiunge: "È nella famiglia, Chiesa domestica, che matura la prima esperienza ecclesiale della comunione tra persone, in cui si riflette, per grazia, il mistero della Santa Trinità" (*Amoris laetitia*, 71; 121). Quindi alla luce della teologia neotestamentaria "è possibile intravedere come il modello originario della famiglia vada ricercato in Dio stesso, nel mistero trinitario della sua vita. Il «Noi» divino costituisce il modello eterno del «noi» umano; di quel «noi» innanzitutto che è formato dall'uomo e dalla donna, creati ad immagine e somiglianza divina"<sup>11</sup>.

La famiglia, chiamata a esprimere nel matrimonio la stessa tenerezza di Dio, diventa così sacramento della tenerezza del Padre. L'amore coniugale diventa il riflesso più luminoso dell'eterna tenerezza che dimora nel Dio Trinità-di-Amore.

L'unione matrimoniale, quindi, è il segno prezioso con cui Dio si esprime nella comunione dei coniugi. È «un'unione affettiva», spirituale e oblativa, che però raccoglie in sé la tenerezza dell'amicizia e la passione erotica, benché sia in grado di sussistere anche quando i sentimenti e la passione si indebolissero (*Amoris laetitia*, 120). È un'unione che possiede tutte le caratteristiche di una buona amicizia che perdura tutta la vita: ricerca del bene dell'altro, reciprocità, intimità, stabilità, e ovviamente la tenerezza. Così diventa un viaggio lungo il sentiero della vita per essere felici e per rendere felici gli altri.

<sup>10</sup> Grün, A., *L'amicizia*, Brescia : Queriniana, 2011, p. 46.

<sup>11</sup> Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie*, Milano : Paoline Editoriale Libri, 1997, n. 6.



#### 4. Le linee di spiritualità della tenerezza emerse dall'Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia "*Amoris laetitia*"

La maturazione della famiglia nella spiritualità della tenerezza include il cammino umano ed esperienziale, scandito da un'intensa vita di preghiera e crescita spirituale, volta a far comprendere l'intera vita di coppia e famiglia come atto di glorificazione a Dio in Cristo e nella Chiesa (cfr. *Familiaris Consortio*, 56).

L'Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia "*Amoris laetitia*" vede la comunità familiare come parabola vivente di Dio-Tenerezza, che esprime e vive:

– la tenerezza nuziale come cammino dinamico-graduale.

Fondare una famiglia cristiana sul patto nuziale significa essere posti nella nuzialità del Cristo-Sposo con la Chiesa-sua-Sposa e accettare di ri-sposarsi ogni giorno, riscegliendosi e ri-innamorandosi a ogni stagione della vita. Il matrimonio come segno implica un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio (cfr. *Amoris laetitia*, 122). L'ideale del matrimonio in tutta la sua bellezza e grandezza si raggiunge con grande umanità e con pazienza. È un percorso che esige una sua gradualità. Il sacramento del matrimonio costituisce un viaggio da costruire, ri-vivere giorno per giorno, tutti i giorni della vita. Un viaggio che sgorga da Dio-Trinità-di-Amore, si modella su Dio-Trinità-di-Amore e va verso Dio-Trinità-di-Amore. Di qui scaturisce il concetto del matrimonio visto e vissuto "come un cammino dinamico di crescita e di realizzazione, e non un peso da sopportare" (*Amoris laetitia*, 37). Così si mantiene viva ogni giorno la decisione di amare, di appartenersi, di condividere la vita intera e di continuare ad amarsi e perdonarsi. Ciascuno dei due coniugi compie un cammino di crescita e di cambiamento personale. Nel corso di tale cammino, l'amore celebra ogni passo e ogni nuova tappa. (cfr. *Amoris laetitia*, 163).

– la tenerezza nuziale come maturità affettiva.

I coniugi uniti nel patto nuziale si orientano a una vera e propria maturità affettiva in grado di superare la provvisorietà dei legami e degli affetti imperante oggi, e rendere gli sposi stabili nella loro relazione affettiva. A proposito di questa "cultura del provvisorio", il Pontefice nell'Esortazione apostolica si riferisce alla rapidità con cui le persone passano da una relazione affettiva a un'altra: "Penso anche al timore che suscita la prospettiva di un impegno permanente, all'ossessione per il tempo libero, alle relazioni che calcolano costi e benefici e si mantengono unicamente se sono un mezzo per rimediare alla solitudine, per avere

protezione o per ricevere qualche servizio. Si trasferisce alle relazioni affettive quello che accade con gli oggetti e con l'ambiente: tutto è scartabile, ciascuno usa e getta, spreca e rompe, sfrutta e sprema finché serve. E poi addio." (*Amoris laetitia*, 39). Questa specie di analfabetismo affettivo che contrassegna la vita di molte coppie d'oggi è all'origine di tante crisi familiari. Per contropeso, il Pontefice vede l'indissolubilità del matrimonio non come un "giogo" imposto agli uomini, ma come un dono fecondo da accogliere e sviluppare che garantisce la stabilità della coppia, oltre il fluttuare degli alti e bassi, e offre la grazia di poter ricominciare ogni volta. Il matrimonio-sacramento infatti si fonda sulla fedeltà di Dio e non solamente sulle deboli forze umane dei coniugi. E tale è il contenuto positivo dell'indissolubilità del matrimonio.

– la tenerezza nuziale come relazione intima.

La tenerezza nuziale è descritta dall'Esortazione apostolica "*Amoris laetitia*" come vocazione all'amore sentito, espresso nel linguaggio delle carezze, fino a fare della relazione intima una celebrazione in atto del sacramento delle nozze. Scrive Papa Francesco: "L'unione sessuale, vissuta in modo umano e santificata dal sacramento, è per gli sposi via di crescita nella vita della grazia. È il « mistero nuziale». Il valore dell'unione dei corpi è espresso nelle parole del consenso, dove i coniugi si sono accolti e si sono donati reciprocamente per condividere tutta la vita. Queste parole conferiscono un significato alla sessualità, liberandola da qualsiasi ambiguità" (*Amoris laetitia*, 74). In questa scia la tenerezza diventa la via di umanizzazione della sessualità. "Fra il desiderio e la sessualità si apre una via di umanizzazione nella quale la tenerezza, che è riconoscimento stupito dell'alterità dell'altro, dà significato al desiderio e il desiderio, forza di vita e dono di gioia, diventa sorgente di ogni tenerezza possibile"<sup>12</sup>.

Solo la tenerezza è in grado di canalizzare le pulsioni fisiche e la stessa sensibilità affettiva in un quadro di scambio relazionale, connotato da altruismo, premura e attenzione al partner, fino a condurre a desiderare il desiderio dell'altro. Offre quello che la sessualità coniugale da sola non può dare: il riconoscimento stupito dell'incontro, il senso della gratuità e della meraviglia, la bellezza spirituale di un'intimità che vada oltre il solo scambio fisico. È la tenerezza che offre la bellezza dell'accoglienza e della condivisione profonda del vissuto altrimenti non descrivibile. La tenerezza decide della felicità stessa della coppia.

<sup>12</sup> Fuchs, E., *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Torino : Claudiana, 1988, p. 7.

– la tenerezza nuziale come fecondità amante.

“L’amore dà sempre vita. Per questo, l’amore coniugale non si esaurisce all’interno della coppia. [...] I coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente della unità coniugale e sintesi viva ed indissociabile del loro essere padre e madre”. [...] La famiglia è l’ambito non solo della generazione, ma anche dell’accoglienza della vita che arriva come dono di Dio” (*Amoris laetitia*, 165).

Secondo l’Esortazione apostolica, la comprensione della fecondità nuziale è più ampia rispetto alla sola fertilità. Ci può essere una ricca fecondità anche quanto sia assente la fertilità<sup>13</sup>. La fecondità nuziale assume una valenza spirituale e consiste: nel generare la presenza di Dio nel coniuge; nel generare il coniuge come persona amata; nel generare i figli come dono concesso da Dio in affido ai genitori; nel generare la famiglia come comunità in missione, chiamata a proclamare a tutti il dono di essere sposi nel Signore e il significato della vita.

– la tenerezza nuziale come estetica spirituale dell’amore.

L’Esortazione apostolica guarda l’unione coniugale nell’ottica della bellezza: vede la tenerezza intesa come estetica spirituale dell’amore. “Tenerezza” e “bellezza” infatti sono inseparabili. “La bellezza – l’alto valore dell’altro che non coincide con le sue attrattive fisiche o psicologiche – ci permette di gustare la sacralità della sua persona senza l’imperiosa necessità di possederla. [...] La tenerezza è una manifestazione di un amore che libera dal desiderio egoistico di possesso.” (*Amoris laetitia*, 127). “L’amore apre gli occhi e permette di vedere, al di là di tutto, quanto vale ogni essere umano” (*Amoris laetitia*, 128).

– la tenerezza nuziale come evento di carità teologale.

Il capitolo quarto dell’*Amoris laetitia* mostra come la grazia del sacramento del matrimonio sia indirizzata “a perfezionare l’amore dei coniugi” (*Amoris laetitia*, 89) e ricorda come la grazia trasfiguri gli sposi a immagine dell’amore divino (cfr. *Amoris laetitia*, 90). La carità coniugale è l’amore che unisce gli sposi, santificato, arricchito e illuminato dalla grazia del sacramento del matrimonio. È un’unione affettiva, spirituale e oblativa, che raccoglie in sé la tenerezza dell’amicizia e la passione erotica (cfr. *Amoris laetitia*, 120).

La tenerezza dell’amicizia tra gli sposi e la passione erotica sono due dimensioni che caratterizzano in profondità l’amore nuziale. “Il matrimonio cristiano, riflesso dell’unione tra Cristo e la sua Chiesa, si realizza pienamente nell’unione tra un uomo e una donna, che si donano reciprocamente in un amore esclusivo e nella li-

<sup>13</sup> Rocchetta, C., *Teologia del talamo nuziale. Per un’intimità gioiosa*, Bologna : Ed. Dehoniane, 2015, p. 41.

bera fedeltà, si appartengono fino alla morte e si aprono alla trasmissione della vita, consacrati dal sacramento che conferisce loro la grazia per costituirsi come Chiesa domestica e fermento di vita nuova per la società” (*Amoris laetitia*, 292).

La tenerezza può costituire una specie di “termometro” per misurare la complicità della coppia e il benessere della famiglia. Dalla tenerezza dipende la felicità stessa dei coniugi e dei loro figli. Sembra che la maggioranza delle patologie della vita coniugale incomincino quando tra i coniugi non c’è più tenerezza. A tutti i livelli la perdita della tenerezza è quasi sempre l’origine di quei sintomi di malessere che caratterizzano spesso il vissuto della coppia. Pare giustificata la tesi che vede in un’assenza di tenerezza amante l’origine di solitudine, monotonia, competizione e conflittualità aggressiva nel seno di una famiglia. La stessa sessualità coniugale se non è ricolma del soffio della tenerezza amante rischia di essere svuotata del suo contenuto e significato più alto.

“La tenerezza, nella sua identità più profonda, si collega a due esigenze fondamentali e permanenti, inscritte nel cuore umano, desiderare di amare e sapere di essere amati; come tale, essa attinge a tutte le sfere della persona – uomo e donna – da quella biologica a quella psicologica e spirituale [...] e si realizza come scelta e stile di vita in ordine a una piena maturità [...]. Un sentimento da intendere, come vissuto complessivo, radicato nella realtà profonda dell’io spirituale-corporeo e del suo esistere “in relazione con” e “in relazione per”, e non solo come uno stato d’animo passeggero. La tenerezza suppone la capacità di partecipare, corpo e anima, alla celebrazione delle innumerevoli sinfonie del mondo, alle sue gioie e ai suoi dolori, vivendo con l’alterità relazioni cordiali (*cor/cordis*, cuore), di scambio, di reciprocità paritaria e di bellezza. Letta in questa ottica, l’attitudine alla tenerezza corrisponde a un’esigenza incancellabile dell’animo, ne dice la nobiltà e la grandezza, e si offre come componente costitutiva per una piena realizzazione dell’umanità della persona. Non è pensabile che un uomo o una donna, in qualunque condizione di vita si trovino [...] possano essere persone adulte senza un’attivazione effettiva di questo sentimento; è certo, in ogni caso, che saranno persone profondamente sole e infelici. Fra tutti i sentimenti che l’uomo ha sviluppato durante la sua storia, non ne esiste uno che superi la tenerezza come qualità tipicamente umana e umanizzante. [...] Dire “tenerezza” è dire la vita nei suoi molteplici aspetti e nelle sue più sublimi altezze, vivendola con “passione” e “gioia di essere”, spontaneità, “condivisione” e “convivialità”. L’alternativa è il vuoto, con la negazione delle dimensioni più profonde della nostra interiorità e delle sue più alte istanze. Lasciarsi sfuggire la tenerezza è lasciarsi sfuggire la vita. E come

non c'è vita senza rischi, così non c'è tenerezza senza rischi. Ma il rischio più grande è di non vivere la tenerezza<sup>14</sup>.

## Conclusione

La tenerezza è un “sentimento forte”, che tocca le corde profonde della persona e la coinvolge nella totalità del suo essere in una relazione libera e liberante con l'altro. Non è un sentimentalismo vuoto, orientato a creare dipendenze o dominio. “La crescita nella vita di relazione è direttamente proporzionale alla crescita nella tenerezza, così come lo sviluppo della tenerezza rappresenta la strada maestra per l'attuazione di una vita di relazione tendenzialmente matura e soddisfacente. [...] Il problema della tenerezza e del suo sviluppo non rappresenta dunque un problema di ordine solo psicologico o di pedagogia familiare; è di natura antropologica, e da esso dipende – in buona parte – la condizione di felicità o di infelicità della persona umana. [...] Il discorso della tenerezza si colloca entro queste profondità della persona come componente indispensabile del suo processo di integrazione e di maturazione. La felicità, come la tenerezza, non appartiene semplicemente alla logica dell'avere, ma dell'essere, ed esprime la struttura metafisica della persona e della sua aspirazione profonda e indistruttibile al sentimento dell'amore. Per questo motivo, solo quando il percorso evolutivo della relazionalità si incrocia con l'esperienza effettiva della tenerezza, l'individuo è in grado di realizzare – in maggiore o minore misura – il suo desiderio di felicità<sup>15</sup>.”

La tenerezza deve essere compresa come la capacità della coerenza, che si declina nel prendersi cura con atteggiamenti costruttivi di accoglienza. Così intesa, la tenerezza diventa un paradigma di convivenza armoniosa che deve realizzarsi nel terreno familiare, sociale e comunitario, conquistando progressivamente il cuore dell'uomo. L'accentuazione di questo sentimento caldo e umano è una rivitalizzazione dello stesso cristianesimo che, senza tenerezza, rischia di apparire in una chiave estremamente riduttiva, quasi soltanto ritualista o moralista.

La strada della tenerezza potrà, inoltre, costituire un aspetto importante per il futuro della Chiesa. È un elemento che può affascinare l'umanità e può rappresentare una via per uscire dalle secche che sta vivendo oggi la Chiesa e riscoprire il senso straordinario dell'essere cristiani oggi nella dimensione di una vita realizzata nella bellezza amante. Si può dire che la tenerezza è la forza più umile;

<sup>14</sup> Rocchetta, C., *Teologia della tenerezza*, pp. 10 – 11.

<sup>15</sup> Rocchetta, C., *Teologia della tenerezza*, p. 36.

eppure è la più potente per cambiare il mondo da dentro, sgorgando dal cuore umano ricco d'amore!

## Bibliografia

- Francesco, *Esortazione apostolica postsinodale «Amoris laetitia» sull'amore nella famiglia*, Città del Vaticano, 19.03.2016. In: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html#\\_ftnref122](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#_ftnref122)
- Documento in seguito citato come: *Amoris laetitia*, con il riferimento numerico.
- Fuchs, E., *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Torino : Claudiana, 1988. ISBN 978-88-70-16010-9
- Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie*, Milano : Paoline Editoriale Libri, 1997. ISBN 978-8831509039
- Grün, A., *L'amicizia*, Brescia : Queriniana, 2011. ISBN 978-8839922434
- Rocchetta, C., *Teologia della tenerezza. Un Vangelo da riscoprire*, Bologna : Ed. Dehoniane, 2000. ISBN 978-88-10-40557-4
- Rocchetta, C., *Tenerezza*, in: Penna R., Perego G., Ravasi G. (ed.), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo : San Paolo Edizioni, 2010, pp. 1371-1376. ISBN 978-8821564802
- Rocchetta, C., *Teologia del talamo nuziale. Per un'intimità gioiosa*, Bologna : Ed. Dehoniane, 2015. ISBN 978-88-10-41211-4
- XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi: *Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*. Città del Vaticano, 24.10.2015, n. 88, In: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20151026\\_relazione-finale-xiv-assemblea\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_it.html)

# Recepcia a interpretácia stredovekého falza *Donatio Constantini* v byzantskom a slovanskom cirkevno-právnom kontexte<sup>1</sup>

Cyril Vasil' SJ

## 1. *Donatio Constantini* – Konštantínova Donácia, historické údaje

### 1.1 Vznik a aplikácia Donácie

*Donatio Constantini* je jedným z najznámejších historických fálz, resp. apokryfov, prisudzovaných cisárovi Konštantínovi Veľkému. Dokument, datovaný 30. marca 315, je adresovaný pápežovi Silvestrovi I. a skladá sa v zásade z dvoch častí. V prvej, hagiografickej, časti je použitá známa legenda z 5. storočia o obrátení cisára Konštantína na kresťanstvo ako výsledok zázračného uzdravenia sa z malomocenstva, z ktorého ho vyliečil pápež Silvester I. Druhá časť má dispozitívny charakter. Cisár Konštantín v nej uznáva pápežovi primát nad ostatnými patriarchálnymi sídlami a udeľuje mu domínium nad Rímom, celou Itáliou a celým Západom, dáva mu právo nosiť cisárske insígnie (korunu, tuniku, purpurový plášť atď.), ustanovuje ho najvyšším sudcom duchovenstva, prakticky ho povyšuje nad cisára, odovzdáva mu Lateránsky palác a zakladá Lateránsku baziliku, a sám vyhlasuje rozhodnutie utiahnuť sa do Byzancie, želajúc si, aby sa Rím stal centrom kresťanskho sveta, atď.

História pôvodu tohto dokumentu je oddávna predmetom štúdií i sporov a dodnes nemôžeme hovoriť o celkom jednoznačnom vyriešení tohto problému.<sup>2</sup> Zjednodušene by sme mohli povedať, že teórie o mieste a dátume vzniku sa

<sup>1</sup> Pri príprave tohto príspevku sme viaceré informácie čerpali z rukopisu tézy Dimitra Volovnikova, *La Donazione di Costantino nei rapporti tra la Chiesa e lo Stato in Rus'*, ktorá bola vypracovaná pod vedením prof. Ivana Žužeka a ktorej som bol relátorom na Pontificio Istituto Orientale v roku 1998. Pri bibliografických odkazoch ju uvádzame ako VOLOVNIKOV, s príslušným odkazom na strany rukopisu.

<sup>2</sup> Porov. VOLOVNIKOV, 21 – 38; D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Giuffrè, Milano 1964; G. ANTONAZZI, *Lorenzo Valla e la polemica sulla Donazione di Costantino*, Roma 1985.



delia na dve skupiny, franskú a rímsku, prípadne sa uvažuje aj o prelínaní oboch vplyvov<sup>3</sup>. Autori zastávajúci franský pôvod falza vychádzajú z rukopisnej tradície<sup>4</sup> a z jeho umiestnenia v kánonických zbierkach. Zástancovia rímskeho pôvodu Donácie spájajú jej vznik s cestou pápeža Štefana II. v roku 753 do Francúzska – pápež si vraj mal poslužiť týmto dokumentom, aby od Pipina Krátkeho dosiahol splnenie svojich požiadaviek. Väčšina autorov pridŕžajúcich sa teórie rímskeho pôvodu Donácie však posticipuje jej vznik do obdobia pontifikátu neskorších pápežov.<sup>5</sup> Medzi početnými hypotézami o pôvode Donácie nechýba ani tá, ktorá pripisuje vznik falza aktivite gréckych mníchov, sídliačich v Ríme pri kláštore *S. Silvestro in Capite*.<sup>6</sup>

Donácia sa dostala do Pseudo-Izidorových dekretálov zredigovaných medzi rokmi 846 – 852<sup>7</sup> a neskorší franskí autori sa o nej už s istou pravidelnosťou zmieňujú v druhej polovici 9. storočia.<sup>8</sup> Napriek rozšírenej mienke, že Donácia poslúžila ako základ pre právny nárok na pozemkové vlastníctvo tzv. Dedičstva sv. Petra, ktoré bolo základom neskoršieho pápežského štátu, sa zdá, že Donácia nemala na zreteli tento prvotný úmysel, ale skôr si kládla za cieľ potvrdenie pápežskej dôstojnosti (*dignitas*) zoči-voči cisárskej moci.

Počnúc 11. storočím sa objavujú stále početnejšie zmienky o Donácii, chápanej ako *ius humanum*. Autori ako Burchard z Wormsu,<sup>9</sup> Rangerio z Lukky,<sup>10</sup> či Ivo zo Chartres<sup>11</sup> a ďalší (Ugo de Fleury, Anzelm z Lukky) sa zaslúžili o rozšírenie Donácie, ktorá sa tak dostala do kroník, opisujúcich Konštantínovu činnosť, i do právnických zbierok.

<sup>3</sup> Cf. W. GERICKE, “Wann entstand die Konstantinische Schenkung?“ in *Zeitschrift der Savigny Institut für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.*, 43(1957)1 – 88, ktorý predpokladá existenciu franského jadra, na ktoré sa postupne nabaľovali dodatky rímskeho pôvodu.

<sup>4</sup> V súťaži o prvenstvo o najstarší zachovaný rukopis Konštantínovej Donácie autori zvyčajne uvádzajú *Cod. Par. Lat.* 2777 z 9. – 10. Storočia, resp. *Cod. Ottobon.* 93 z polovice 9. storočia, prípadne *Cod. Lat. Vat.* 630.

<sup>5</sup> Pavol I. (757 – 767), Hadrián I. (771 – 795) či Lev III. (795 – 816).

<sup>6</sup> Porov. P. DE LEO, *Ricerche sui falsi medievali. I: Il Constitutum Constantini: compilazione agiografica del sec. VIII*, Reggio Calabria 1974, 58 – 67.

<sup>7</sup> Porov. P. FOURNIER – G. LE RAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, vol. 1, Paris 1931, 185.

<sup>8</sup> Parížsky biskup AENEUS, *Liber adversus graecos*, cap. 209, in *Patrologia Latina (PL)* 121, 758, viennenský biskup ADONIS, *Chronikon*, in *PL* 123, 92, *Collectio Anselmo dicata* z roku 882, remešský biskup HINCMARUS, *De ordine palatii*, c. 13 in *Monumenta Germaniae Historica (MGH)*, *Leg. Sect.*, vol. II, 522, atď.

<sup>9</sup> Porov. BURCHARDI Worm., *Decretorum*, L. III, cap. 5, in *PL* 140, 675.

<sup>10</sup> Porov. RANGERII, *Liber de anulo e baclo*, in *MGH, Lib. De lite*, vol. II, 532.

<sup>11</sup> Porov. IVONIS Carn., *Decretum*, p. III, cap. 7, in *PL* 161, 201.

Zaujímavé je však, že z oficiálnych rímskych, pápežských kruhoch pochádza prvá zmienka o Donácii až z roku 1053, kedy sa o ňu opieral pápež Lev IX. v spore s konštantinopolským patriarchom Michalom Ceruláriom,<sup>12</sup> interpretujúc Donáciu na potvrdenie svetskej vlády a práv rímskeho stolca. Lev IX. vychádzal z princípu, že jeho pápežská moc bola uznaná Konštantínom Veľkým ako *regale sacerdotium*, a teda neobstojí byzantská teória o *civitas regia*, podľa ktorej privilégia rímskeho biskupa prešli na konštantinopolského patriarchu ako na biskupa nového cisárskeho mesta. Ten istý pápež v liste cisárovi Konštantínovi IX. Monomachovi zdôrazňuje, že cisár Konštantín v skutočnosti pápežovi daroval svetskú moc na Západe, ako aj skutočný primát nad celou Cirkvou, a teda aj nad konštantinopolským patriarchátom a celým Východom.<sup>13</sup> Počnúc Levom IX. teda začína používanie Donácie v zmysle ospravedlnenia nárokov na svetskú vládu pápežov. Počas bojov o investitúru sa tento argument stáva stále výraznejším. Pápež Gregor VII. (1073 – 1085), symbol boja za nezávislosť pápežstva od cisárstva, sa na ňu síce neodvoláva priamo, ale medzi bodmi tzv. *Dictatus papae* nachádzame aj vyhlásenie o výlučnom práve pápeža na nosenie cisárskych insígnií: “*Quod solus /Romanus Pontifex/ possit uti imperialibus insigniis.*” Prvým pápežom, ktorý výslovne aplikuje termíny Donácie v právnom zmysle, je Urban II. (bulou *Cum universae insulae* z 3. júna 1101).<sup>14</sup>

Po tom, čo sa dielom Graciánových pokračovateľov a komentátorov (Paucapalea) dostal text Donácie aj do Graciánovho dekrétu,<sup>15</sup> vytvoril sa ďalší priestor na právne využívanie Donácie. Pápež Gregor IX. si na jej základe osoboval vládu nad celou západnou ríšou,<sup>16</sup> podobne ako Inocent IV., za ktorého rozvoj pápežských nárokov vyplývajúcich z Donácie dosahuje svoj vrchol. V liste Fridrichovi II., exkomunikovanému v roku 1245, pápež vyhlasuje, že mu patrí všetka duchovná aj svetská moc. Konštantínovu Donáciu vysvetľuje nie ako dar cisár Koštantína, ale ako nevyhnutné navrátenie tej moci, ktorú cisár neoprávnene používal.<sup>17</sup> Cirkevní autori tohto obdobia vypracovali potom kompletnú teóriu univerzálnej pápežovej svetskej moci, v rámci ktorej je cisár iba jeho zástupcom, či vikárom.

<sup>12</sup> Porov. C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latine saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae et Marburgii 1861, 65 – 81.

<sup>13</sup> Poro. E. PETRUCCI, *Ecclesiologia e politica di Leone IX*, Roma 1977, 236.

<sup>14</sup> URBANI II papae, *Epistolae*, L, in *PL* 151, 329.

<sup>15</sup> *Decretum Gratiani*, p. I, dist. 96, cc. 13 – 14, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg, Lipsiae 1879, vol. I, 342.

<sup>16</sup> Porov. List Fridrichovi II z 23. októbra 1236 in *Monumenta Germaniae Historica (MGH), Epist. saec. XIII.*, vol. I, 604.

<sup>17</sup> Porov. E. WINKELMANN (ed.), *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV*, vol. II, Innsbruck 1885, 698.

## 1.2 Odhalenie falza

Prvá pochybnosť o pravosti Donácie sa zrodila ešte skôr, než sa táto stala nástrojom pápežskej centralizačnej politiky. Už v roku 1001 totiž v jednom z *diplov* cisára Otta III. je označovaná Konštantínova Donácia ako podvrh, ktorého autorom mal byť istý diakon Ján, prezývaný “uťaté prsty”.<sup>18</sup> Za vymyslenú bájkou označil Donáciu aj Wezel, žiak Arnalda z Brescie,<sup>19</sup> keď 9. marca 1152 gratuloval cisárovi Fridrichovi Barbarossovi k zvoleniu za cisára.

Nástup humanizmu prispel k zvýšeniu kritického pohľadu na mnohé dovtedy všeobecne uznávané dokumenty. Konštantínovou Donáciou, ako všeobecne známym a prijímaným dokumentom, sa naposledy argumentovalo na Kostnickom koncile v roku 1415.<sup>20</sup> Krátko na to – už na nasledujúcom, bazilejskom koncile – však bola platnosť tohto dokumentu vážne spochybnená. Sériu humanistov, ktorí sa venovali výskumu Donácie, začína Mikuláš Kuzánsky, ktorý v krátkom spise *De concordantia catholica* (III, 2), prezentovanom v roku 1433, podrobil Donáciu politickej pramennej i textovej analýze. Keďže v dôveryhodných prameňoch nenašiel zmienku o tejto Donácii, usúdil, že majetková a svetská, teritoriálna moc pápežstva sa nezakladá na tejto Donácii, ale na daroch franských kráľov. Jazykový výskum ho priviedol rovnako k názoru o falošnosti dokumentu.

Vo všeobecnosti je dnes považovaný za hlavného protagonistu odhalenia falošnosti Konštantínovej Donácie taliansky humanista Lorenzo Valla (1407 – 1457). Vo svojom spise *De falso credita et ementita Constantini Donatione* z roku 1440 podrobil Donáciu dôslednej kritike a dokázal, že dokument nemôže pochádzať z Konštantínových čias, ale že bol vytvorený o niekoľko storočí neskôr. Vallova zásluha spočíva v aplikovaní filologických metód aj na oblasť cirkevno-právnych prameňov.<sup>21</sup>

## 2. Recepčia Konštantínovej Donácie v byzantskom prostredí

### 2.1 Prvé zmienky o Donácii v byzantskom prostredí

Kedy a akým spôsobom sa stala Konštantínova Donácia známa v Byzancii? Odpoveď na túto otázku nie je jednoduchá a medzi historikmi nepanuje cel-

<sup>18</sup> *Haec sunt enim commenta ab illis ipsis inventa quibus Iohannes diaconus cognomento Digitorum mutilos praeceptum aureis literis scripsit et sub titulo magni Constantini longi mendacii tempora finxit.*” *MGH, Diplom.* Vol. II, n. 389, s. 820.

<sup>19</sup> Porov. A. FRUGONI, *Arnaldo di Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954, 72 – 73.

<sup>20</sup> Porov. D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Giuffrè, Milano 1964, 263.

<sup>21</sup> Porov. L. VALLA, *La falsa donazione do Costantino. Introduzione, traduzione e note di Olga Pugliese*, Milano 1994.

kom jednotný názor.<sup>22</sup> Podľa Dölgera je prvá zmienka o Konštantínovej Donácii v byzantskom prostredí identifikovateľná už v roku 968 počas návštevy cremonského biskupa Liutpranda na byzantskom dvore, a to predovšetkým z polemicky ladenej odpovede konštantinopolského patrícia Christofora.<sup>23</sup> Tento názor však nezdieľajú iní autori, zaoberajúci sa touto problematikou.<sup>24</sup>

Ako sme už spomenuli vyššie, pápež Lev IX. zahrnul Konštantínovu Donáciu do svojho listu Michalovi Ceruláriovi, počas konfliktnej polemiky v roku 1054. V Konštantinopole bol jeho list preložený do gréčtiny možno zásluhou smotného Michala Cerulária, alebo skôr prostredníctvom Jána z Trani, ktorý bol jedným z protagonistov polemiky s Leonidom Ochridským, polemiky, ktorá vznieťala rozbušku nesvárov medzi dvoma stolcami.<sup>25</sup>

Grécky text Donácie sa stal známym vďaka tomu, že sa stal súčasťou zbierky právnických komentárov jedného z najslávnejších byzantských kanonistov, Balsamona. Ten zaradil Donáciu ako scholion k 8. titulu 1. kánonu Fóciovho Nomokánonu. Približne v tom istom období Ján Cinnamus, tajomník byzantského cisára Manuela I. Komnena (1143 – 1180), vo svojom historickom diele<sup>26</sup> o panovaní Manuela a Jána Komnenovcov po prvýkrát v byzantskej histórii použil Konštantínovu Donáciu ako argument proti Fridrichovi I. Barbarossovi (1152 – 1190). Cinnamus argumentuje vcelku jednoducho: Konštantín mal bezpochyby nárok nazývať sa cisárom – ak sa teda rozhodol preniesť sídlo impéria na Východ, do Byzancie, implicitne z toho vyplýva, že aj jeho nástupcovia na byzantskom tróne sú jediní oprávnení používať titul “rímsky cisár”. Byzancia považovala za nevyhnutné vystúpiť s touto obranou svojej jedinečnosti nároku na titul “cisára Rimanov” vzhľadom k nástupu nemeckej dynastie Hohenstaufovcov, ktorí vystúpili s novou koncepciou Rímskej ríše na Západe.

<sup>22</sup> Porov. VOLOVNIKOV, 40 – 46.

<sup>23</sup> Porov. LIUTPRAND, *Legatio ad Nicephorum Phocam imperatorem constantinopolitanum*, (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonn 1828, 364 – 365, F. DÖLGER “Rom und Gedankenwelt der Byzantiner”, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56(1937)64.

<sup>24</sup> Porov. P. J. ALEXANDR, “The Donation of Constantine at Byzantium and its Earliest Use against the Western Empire”, in *Zbornik radova Vizantološkog Instituta*, kn.VIII, *Mélanges G. Ostrogorsky I*, Beograd. 17

<sup>25</sup> Túto mienku zastáva aj A. PAVLOV, “Podložnaja darstvennaja gramota Konstantina Velikogo”, in *Vizantinskij vremennik*, vol. 3, Sankt-Peterburg 1896, 27 – 28.

<sup>26</sup> J. CINNAMUS, *Epitome*, Bonn 1836, 219 – 220.

## 2.2 Preklady a redakcie Donácie, jej recepcia a interpretácia v Byzancii

V zásade poznáme tri verzie gréckych prekladov Konštantínovej Donácie:<sup>27</sup>

- a) Balsamonov preklad, ktorý sa prvýkrát objavuje v roku 1170 v komentári k Fóciovmu Nomokánonu,
  - tento text obsahuje iba dispozitívnu časť dokumentu a približuje sa najviac latinskému textu z XIII. kapitoly listu pápeža Leva IX., aj keď sa neopiera o originál listu, ale pravdepodobne o sekundárne odpisy. Balsamonov text sa neskôr v 14. storočí dostal do zbierky právnych kompilácií do *Syntagmy* Matúša Blastaresa,<sup>28</sup> a čoskoro sa objavil v cirkevno-slovanskom preklade v Srbsku.<sup>29</sup>
- b) Chrysobergov text - jeho nastaršie rukopisy pochádzajú z konca 14. storočia,
  - aj tento text obsahuje iba dispozitívnu časť Donácie. Na Florentskom koncile 20. júla 1439 bol tento text spätne prekladaný do latinčiny a tento preklad sa zachoval dodnes.<sup>30</sup>
- c) Kydonesov<sup>31</sup> preklad obsahuje oba časti – teda *confessio* aj *donatio*.

Čo sa týka spôsobu prijatia Donácie v byzantskom prostredí, vidíme, že pre Balsamona sa stala Donácia podnetom k rozvoju teórie o tom, že práva “Starého Ríma” prešli na “Nový Rím”. Donácia sa tak stala nástrojom vykladaným v prospech Konštantinopolu a bola oporou nového “papizmu”, presadzovaného konštantinopolskými patriarchami. Po právnej stránke išlo o rozvoj myšlienok, ktoré vychádzajú už z 3. kánonu II. Konštantinopolského koncilu a 28. kánonu Chalcedónskeho koncilu a ktoré použil už Fócios v polemike s pápežom Mikulášom I. Tieto boli rozvinuté v III. titule jeho *Epanagógy*,<sup>32</sup> ktorá predpokladá, že konštantinopolský patriarcha je držiteľom pápežských práv v oblasti učenia viery, zákonodarstva a právneho fóra.

Balsamon, popri právach pápeža, vykladá práva rímskych kardinálov<sup>33</sup> tak, že aj *chartofylax* konštantinopolského cisára má právo nosiť zlatú tiaru a ísť v procesii na koni. Balsamon vychádzal z predpokladu, že pri udelení osobitných práv

<sup>27</sup> Porov. VOLOVNIKOV, 45.

<sup>28</sup> Blastares zložil svoju zbierku v roku 1335 vo forme abecedného manuálu.

<sup>29</sup> Porov. S. NOVAKOVIČ (ed.), *Matje Vlastara Sintagmat, azbučni zbornik vizantijskih crkvenich i državnich zakona i pravila*, Beograd 1907.

<sup>30</sup> Porov. *Codex Vaticanus Graecus* 606.

<sup>31</sup> Demetrios Kydones (1324-1398) bol kancelárom byzantských cisárov Jána VI. Kantakuzena a Jána V. Paleologa.

<sup>32</sup> ZACHARIAE v. LINGEHTHAL, *Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum*, Lipsiae 1852.

<sup>33</sup> BALSAMONE, *De duobus officiis, chartularii ac primi defensoris*, in PG 104, 1082 – 1083.

pápežovi, cisár Konštantín hľadel predovšetkým na hodnotu a dôstojnosť mesta, ktorého bol pápež Silvester biskupom. Balsamon nebral do úvahy stanovisko, že dôvodom Konštantínovej úcty voči pápežovi je apoštolský – petrovský – pôvod rímskych biskupov, ale to, že sa jednalo o biskupov hlavného mesta. Logicky tak dochádzal k uzáveru, že práva a prerogatívy rímskeho pápeža prechádzajú automaticky na biskupa hlavného cisárskeho mesta.<sup>34</sup> Túto argumentáciu Balsamon uplatňoval pri výklade kánonov prvých ekumenických a miestnych koncilov, ako 28. kánonu Chalcedónskeho koncilu, 3. kánonu 2. Konštantinopolského koncilu,<sup>35</sup> či 36. titulu Nomokánonu. Pri komentári 12. kánonu Antiochijskej synody výslovne uvádza, že všetky práva, ktoré daroval Konštantín pápežovi, prešli po II. a IV. ekumenickom konile na rímskych patriarchov.<sup>36</sup>

Balsamonovu argumentáciu vzal za svoju aj byzantský cisár Michal Paleologos (1261 – 1282) v jednom svojom spise z roku 1270, v ktorom sa obrátil na patriarchu Jozefa (1268 – 1275). Cisár prikazuje patriarchovi, aby diakonovi Teodorovi Skutariotisovi, ktorý sa stal civilným prokurátorom, udelil aj príslušnú dôstojnosť a postavenie medzi klerikmi chrámu sv. Sofie.<sup>37</sup>

Druhá fáza recepcie Donácie sa spája s latinským panstvom nad Konštantinopolom (1204 – 1261). V tomto období sme svedkami viacerých teologických dišpút, ktoré v Konštantinopole organizovali dominikáni a v ktorých chceli dokázať rímsky primát. Pri týchto diskusiách sa nepoužíval latinský text prinesený z Ríma, ale používali Balsamonov grécky preklad.<sup>38</sup>

Tretia fáza Donácie v Ríme sa viaže na posledné storočie existencie Byzantského cisárstva. V kruhoch gréckych intelektuálov naklonených scholastike a katolicizmu sa stretávame so zvýšeným záujmom o Donáciu.

V poslednej, štvrtej fáze po páde byzantskej ríše, sa záujem o grécky text Donácie opäť prejavuje aj na Západe. Po Vallovej kritickej štúdiu, ktorá vychádzala z latinského textu, sa objavovali pokusy vyvrátiť Vallove tvrdenia o falošnosti Donácie na základe štúdia gréckeho textu. Ešte v roku 1547 pápežský knihovník Augustín Steuco zverejnil na Západe grécky text Donácie vo svojej publikácii *Contra Laurentinum Vallam De falsa Donatione Constantini*.

<sup>34</sup> Porov. VOLOVNIKOV, 133 – 136.

<sup>35</sup> “*Illic enim positae sunt a nobis diversae leges de privilegiis antiquae Romae et novae, et sancti Constantini Magni scriptum decretum, quod factum est ad sanctum Silvestrum tunc temporis Romae papam, de privilegiis veteris Romae Ecclesiae attributis. Quod autem hodie ordinetur sanctissimus pro tempore patriarcha Constantinopolitanus.*” In PG 137, 322.

<sup>36</sup> “*Hoc autem dico, quod quondam sancti Constantini decretum ad papam Silvestrum factum, (...), papam habere omnia jura imperialia,* in PG 137, 1131.

<sup>37</sup> Porov. VOLOVNIKOV, 140.

<sup>38</sup> Porov. J. M. HOECK – J. R. LOENERTZ, *Nikolas Nektarios Von Otranto, Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III und Friedrich II*, Ettal 1965, 53.



### 3. Konštantínova Donácia v Rusku

#### 3.1 Najstaršie texty Donácie v Rusku

Do Ruska sa Konštantínova Donácia dostáva až v 14. storočí. Na poznanie osudov Donácie v ruských právických zbierkach je dodnes základnou štúdiou práca A. Pavlova.<sup>39</sup> Bol to práve tento autor, ktorý poukázal na skutočnosť, že v Rusku – na rozdiel od byzantských pamiatok – sa text Donácie uvádza vždy v celosti, teda tak jej hagiografická, ako aj dipozitívna časť. Blastaresova skrátenejší variant, ktorý sa objavil skoro v slovanskom preklade srbskej proveniencie, sa do Ruska dostal až v 17. storočí. Zhŕňajúc výsledky Pavlovovho výskumu, prezentované najnovšie Volovnikovom,<sup>40</sup> môžeme povedať, že cirkevnoslovanské texty Donácie je možné rozdeliť v zásade do dvoch skupín: prvá skupina prináša text bez zmien a dodatkov, zatiaľ čo v druhej skupine sa nachádzajú texty, pri ktorých prekladateľ, alebo zostavovateľ zbierok vnášal svoje interpolácie, alebo upravoval text tak, aby zodpovedal vtedajšej tradícii. Už v 16. storočí sa zrodili aj niektoré zmiešané redakcie, ktoré boli kombináciou textov z predchádzajúcich dvoch skupín. Dnes sa považuje za najstarší známy text zachovaný v Gosudarstvennom istoričeskom muzeju GIM *Mus 1009*, ff. 118, 78 – 89, ktorý bol plne publikovaný len nedávno, v roku 1988, a ktorý pochádza z 20-tych rokov 15. storočia.<sup>41</sup> Pavlov tento text ešte nepoznal a ako najstarší uvádzal text z 80-tych rokov 15. storočia RGB *Undolskij 1*. Tento text je reprezentantom druhej skupiny rukopisov.

Ďalším rukopisom, dôležitým pre ďalšie osudy Donácie v Rusku, je rukopis nachádzajúci sa v Ruskej národnej bibliotéke v zbierke RGB *Troickaja 783*. A. Pligunov, ktorý tento text publikoval,<sup>42</sup> usudzuje, že kópia tohto textu poslúžila v roku 1653 k tlačenému vydaniu, ktoré patriarcha Nikon zaradil do svojej známej *Kormčej knihy*.

Bez toho, aby sme sa na tomto mieste chceli detailne zaoberať prezentáciou jednotlivých cirkevnoslovanských rukopisov Donácie viažucich sa na Rusko, pokúsime sa priblížiť dôvody, ktoré viedli v Rusku k jej zaraďovaniu do kánonických zbierok.

<sup>39</sup> A. PAVLOV, "Podložnaja darstvennaja gramota Konstantina Velikogo", in *Vizantijskij vremennik*, vol. 3, Sankt Peterburg 1896, 18 – 82.

<sup>40</sup> VOLOVNIKOV, 49 – 54.

<sup>41</sup> *Russkij Feodalnyj Archiv* (RFA), vol. IV, Akademija Nauk SSSR, Moskva 1988, 814 – 824.

<sup>42</sup> A. PLIGUZOV, "Sobornyj otvet 1503 goda", in *Russkij Feodalnyj Archiv*, vol. IV, Akademija Nauk SSSR, Moskva 1988, 825 – 836.



### 3.2 Recepcia a interpretácie Donácie v ruských právnych prameňoch

Prvá zmienka o Konštantínovej Donácii sa viaže na činnosť metropolitu Fotija (1408 – 1431). Tento Grék po príchode na ruský metropolitný stolec si uvedomil biedne materiálne postavenie ruskej cirkvi, ktorej majetkové vlastníctvo bolo obmedzované a rozkrádané bojarmi. Vo svojich *Poučeníach* adresovaných od roku 1410 veľkniežaťu Vasilijovi Dmitrijevičovi (1389 – 1425), obhajujúc nedotknuteľnosť cirkevných majetkov, viac ráz výslovne pripomína úsilie cisára Konštantína o zveladenie majetkových držíeb a práv Cirkvi, kladúc ho tak veľkniežaťu za vzor a žiadajúc ho o navrátenie uzurpovaných pozemkov.<sup>43</sup>

Dnes sa považuje za prvú explicitnú zmienku o Donácii v ruskom prostredí list metropolitu Filipa z 8. apríla 1467 novgorodskému biskupovi Jonášovi,<sup>44</sup> v ktorom obhajuje majetkovú držbu chrámov a kláštorov, ktorý chceli novgorodskí feudáli sekularizovať.

Problém oprávnenosti pozemkovej držby kláštorov a známy spor medzi dvoma duchovnými prúdmi – reprezentovanými na jednej strane rigidným odporcom majetkov, Nilom Sorským, (*nestjažateli*), a na druhej strane Josefom Volockým (*iosifljani*) – vrcholil na začiatku 16. Storočia, na Synode konanej v roku 1503. Na tejto synode zvíťazila tendencia umožňujúca majetkovú držbu cirkvi.

O niekoľko desaťročí neskôr, pravdepodobne v rozmedzí rokov 1551 – 1563, vychádzajúc z uzáverov tejto Synody, bol zostavený tzv. *Sobornyj otvet*, do ktorého bola zaradená aj obsiahla citácia z Donácie podľa rukopisu *Troickaja 783*. Po argumentácii Donáciou *Sobornyj otvet* cituje kánony miestnych a ekumenických synod,<sup>45</sup> ktoré na jednej strane pripúšťali možnosť pozemkového vlastníctva pre cirkevné ustanovizne a na druhej strane zakazovali ľubovoľnú alienáciu týchto cirkevných dohier.<sup>46</sup>

Ďalší moskovský metropolita Makarij (1542 – 1563), súčasník cára Ivana IV. Hrozného (1542 – 1584), bol organizátorom dôležitej synody tzv. *Stoglavu*, ktorá sa začala 23. februára 1551. Viaceré texty nachádzajúce sa v niektorej zo sto kapitol synodálnych uznesení boli prevzaté z predchádzajúceho Makarijovho *Otvetu* z rokov 1547 – 1551.<sup>47</sup> V ňom Makarij obsiahle citoval Donáciu podľa

<sup>43</sup> “Poučeníje Fotea metropolita kijevsckago i vseja Rusii k velikomu knjazu Vassiliju Dmitrijeviču”, in *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka* (RIB), *Pamiatki drevne-russkogo kanoničeskogo prava*, t. VI, Sankt-Peterburg 1908, n. 35, 289 – 304.

<sup>44</sup> “Poslanije mitropolita Filippa novgorodskomu archiepiskopu Jone”, in *RFA*, vol. I, Moskva 1986, 60 – 61.

<sup>45</sup> Kartáginská snoda kánn. 32 a 33, Chalcedónsky snem, kán. 24, Sardica, kán. 14 (v skutočnosti 12), II. Nicejský snem, kán. 12 a 18.

<sup>46</sup> VOLOVNIKOV, 63 – 71.

<sup>47</sup> “Otvet carju Ivanu Vasiljeviču ot božestvennych pravil o nedvizimych cerkovnych veščech, vdannych Bogovi v nasledije blag večnych” in TICHONRAVOV (ed.), *Letopisi russkoj literatury i drevnosti*, t. V,

*Troickaja 783*. Makarijov *Otvet* je základom 60. a 63. hlavy *Stoglavu* pojednávajúcich o nezávislosti cirkevných súdov, o exempcii klerikov spod právmonici svetských súdov a o majetkovej držbe kláštorov.

Zaujímavý príklad použitia latinského textu Donácie ako východiska pre slovanský preklad, predstavuje *Slovo kratko* mnícha Benjamína.<sup>48</sup> Benjamín bol latinský katolícky mních, dominikán, chorvátskeho pôvodu, ktorý v 90-tych rokoch 15. storočia na základe pozvania novgorodského arcibiskupa Gennadija pracoval na novom preklade biblických kníh z latinčiny do cirkevnoslovanského jazyka. Okrem mnohých zaujímavých vplyvov latinskej ekleziológie a teológie, ktoré si všimli ruskí bádatelia,<sup>49</sup> je pozoruhodná aj nasledujúca skutočnosť. Benjamín, hoci vo svojom spise vychádza z latinského textu Donácie, snažil sa ho prispôbiť ruskému čitateľovi, a to jednoducho tak, že sa usiloval vynechať alebo odľahčiť či banalizovať všetky tie prvky, ktoré by sa pravoslávny mohli zdať príliš oslavné voči rímskemu pápežovi.<sup>50</sup>

Z novgorodského prostredia, s jeho antimoskovským zameraním, pochádza aj *Povešť o belom klobuke*. Tento klobuk mal byť tou prikrývkou hlavy, ktorú dal cisár Konštantín pápežovi Silvestrovi a ktorá sa cez Konštantinopol dostala do Novgorodu. Ak sa Moskva v duchu teórie o *translatio imperi* považovala za "tretí Rím", Novgorod chcel touto povestou poukázať na prenesenie duchovnej moci z Ríma do Konštantinopolu a odtiaľ do Novgorodu.<sup>51</sup> Neskôr, po tom, čo sa od roku 1478 Novgorod začal podriaďovať jurisdikcii Moskvy, legendárny symbolický biely klobúk sa stáva postupne predmetom záujmu moskovských patriarchov. V 17. storočí sa už táto legenda začína používať na ospravedlnenie prvenstva Moskovského patriarchu aj voči všetkým ostatným východným patriarchom, ako to dokazujú dišputy igumena Arsenija Suchanova, predstaveného moskovského bohojavlenského kláštora, počas jeho ciest na Východe.<sup>52</sup> Zmienka o darovaní osobitnej prikrývky hlavy pre pápeža, ako ju uvádza Donácia, sa tak stala základom legendy a motívom na posilnenie ekleziálneho postavenia moskovského patriarchu.

---

Moskva 1862, 129.

<sup>48</sup> Publikoval ho A. POPOV, in *Čtenija v imperatorskom občestve istoriji i drevnostej rossijskich*, 102, n. 2, 3 – 60.

<sup>49</sup> J. LUR'É, "K voprosu o 'latinstve' dennagijevskogo kružka", in *Issledovanije i materijaly po drevnerusskoj literature*, Moskva 1961, 68.

<sup>50</sup> VOLOVNIKOV, 79 – 85.

<sup>51</sup> Porov. N. ROZOV, "Povešť o novgorodskom belom klobuke kak pamjatnik občerrusskoj publicistiky XV veka", in *trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, n. 9, 1953, 179

<sup>52</sup> VOLOVNIKOV, 94 – 96.

Posilnením ruského samoderžavia sa menila aj pozícia ruskej cirkvi, ktorá sa v roku 1589 stala patriarchálnou cirkvou. Cár a patriarcha sa stávajú symbolmi Ruska, čo však neraz v rámci procesu spolužitia svetskej a civilnej moci vedie aj ku konfliktnému stretu týchto dvoch autorít. V roku 1652 sa stal patriarchom Nikon Minov (1652 – 1666, +1681), ktorý sa na rozdiel od svojich predchodcov nechcel zmieriť so štátnou kontrolou cirkevného života. Jeho idea “symfónie” vychádzala z predstavy dvojitej moci, ba z túžby po tom, aby sa svetská moc nemohla nikdy postaviť nad moc duchovnú.<sup>53</sup> Po tom, čo cár Alexej Michajlovič (1645 – 1676) zvolal v rokoch 1648 – 1649 tzv. *Zemskij Sobor*, došlo v roku 1649 k publikovaniu celého komplexu nových zákonov, zvaných *Sobornoje uloženie*. Týmto zákonom bola rozšírená kompetencia tzv. *Monastyrského prikazu*, teda dikastéria, ktoré malo riešiť civilné kauzy duchovenstva, bol vydaný zákaz odkazovať kláštorom nové pozemky, ba plánovala sa aj konfiškácia predtým legitímne získaných pozemkov, boli zrušené imunitné listiny (*tarčanyje gramoty*), boli postupne odstraňované ďalšie právne a administratívne privilégia cirkvi.

Zrušením civilnoprávnej imunity cirkvi boli klérus aj laici v civilných kauzách postavení do rovnakej pozície. Nikon chápal všetky tieto tendencie ako pokusy o laicizáciu a hneď od svojho zvolenia naliehal na cisára, aby *Uloženie* zrušil. Jedným z dôležitých krokov Nikona bolo nové vydanie tzv. *Kormčej knihy*, ktorú krátko pred jeho nástupom na patriarchálny trón vydal tlačou v roku 1650 jeho predchodca Josif. Na rozdiel od predchádzajúceho vydania Nikon zaradil do svojej *Kormčej knihy* aj Konštantínovu Donáciu. Táto bola preňho odkazom na nevyhnutnosť zachovávať “*zakony blagočestivých carej*”, medzi ktorých zaraďuje aj Konštantína a jeho zákony. Nikon bol neraz obviňovaný z “papizmu”, teda z túžby stať sa akýmsi pravoslávny papežom a podriaďiť si cára. Prvým krokom k tomu bolo dosiahnutie titulu *velikij gosudar*, ktorý mu udelil cár Alexej Michajlovič. Opozícia bojarov a pravdepodobne aj strach cára z rastúcej moci a prestíže patriarchu sa stali pre Nikona osudným – privodili nakoniec jeho praktické zosadenie v roku 1658 a konečnú suspenziu aj exkomunikáciu na synode v roku 1666. Udalosti týchto rokov vošli do ruských dejín ako *Delo patriarcha Nikona*.<sup>54</sup> V období medzi svojím zosadením a odsúdením, v roku 1663 Nikon spísal na svoju obhajobu rozsiahly spis tzv. *Vozraženije*,<sup>55</sup> v ktorom jasne vidíme zafinancované jeho presvedčenie o predominantnom postavení posvätej kňazskej moci

<sup>53</sup> VOLOVNIKOV, 99.

<sup>54</sup> Porov. N. SUBBOTIN, *Delo patriarcha Nikona*, Moskva 1862, M. ZYZYKIN, *Patriarch Nikon. Jeho gosudarstvennyje i kanoničeskije ideji*, vol. 1 – 3, Varšava 1931 – 1938. Stručný prehľad podáva aj VOLOVNIKOV, 114 – 121.

<sup>55</sup> “Vozraženije ili Razorenije Smirennago Nikona Božijemu milostiju patrijarcha...” in V. TUMINS – G. VERNADSKY, in *Patriarch Nikon on Church and State. Nikon's «Refutation»*, Berlin 1982.

nad mocou civilnou, cárskou. V tomto spise nechýbajú takisto početné odkazy na Donáciu, ako aj priame citácie z nej, ku ktorým potom Nikon pridáva svoj komentár. Zdá sa, že Nikonovi išlo o morálne zdôraznenie Konštantína a jeho Donácie ako ukážky toho, akej úcte sa tešila Cirkev v predchádzajúcich vekoch a ako hlboko je ponížená a obmedzovaná v Rusku. Nikon pri svojej argumentácii používa obrazy a prirovnania, ktoré už niekoľko storočí pred ním používali rímski pápeži pri obhajobe nadradenosti duchovnej moci nad svetskou – napr. obraz dvoch mečov či dvoch svetiel: slnka, teda moci duchovnej, a mesiaca, ktorý je odrazom slnka a predstavuje svetskú moc.<sup>56</sup>

Vráťme sa ešte krátko k tlačenej *Kormčej knige* patriarchu Nikona. Do predchádzajúceho textu Josifovej *Kormčej* Nikon, okrem iných doplnkov, vložil medzi listy 641 – 642 ďalších 16 listov obsahujúcich Konštantínovu Donáciu. V tejto podobe bolo s dátumom 15. júna 1653 vytlačených 1200 exemplárov. Otázkou, z akého textu, resp. z ktorého rukopisu Donácie vychádzal Nikon pri tlači svojej *Kormčej*, sa zaoberal Volovnikov<sup>57</sup> a zistil, že text Donácie v tlačenej *Kormčej* je výsledkom “mixu” viacerých predchádzajúcich rukopisov, ktoré sa mu podarilo čiastočne identifikovať.<sup>58</sup>

Osudy ruskej cirkvi po Nikonovi a zvlášť po reformách cára Petra Veľkého sú dostatočne známe. Nikon svoj boj o nezávislosť duchovnej moci prehral, čím sa otvorila cesta k definitívnemu podriadeniu cirkvi štátnej moci. Posledný patriarcha Adrian (1690 – 1700) v predvečer Petrových reforiem (1700) sa ešte odvolával na Konštantínovu Donáciu ako na platnú legislatívu ruskej cirkvi, keď v dokumente *Stat' i o svjateljškých sudach*<sup>59</sup> jednak priamo citoval jej texty na potvrdenie nezávislosti cirkevných tribunálov a ich kompetencie, jednak sa odvolával na tlačený text *Kormčej knigy*. Adrian sa odvoláva aj na 60. hlavu *Stoglavu*, ktorá – ako sme uviedli vyššie – obsahuje tiež prímie i nepriame odkazy na Donáciu.

Adrianova argumentácia je poslednou ukážkou priamej aplikácie Donácie ako legislatívneho textu. Hoci sa text Donácie vyskytoval ešte aj v nasledujúcich vydaniach *Kormčej Knigy* v rokoch 1787, 1804, 1810, 1816, 1834, v týchto vydaniach išlo len o mechanické pretlache predchádzajúcich vydaní.

Po tom, čo 25. januára 1721 vydal cár Peter Veľký *Duchovný reglament*, ktorý riadil život ruskej cirkvi takmer dve storočia, sa akákoľvek argumentácia Do-

<sup>56</sup> Porov. GREGORIUS VII, *Epistola 25*, in *PL* 148, 568 – 569.

<sup>57</sup> VOLOVNIKOV, 151 – 157.

<sup>58</sup> *Troickaja 783; MSS 423(890) KDA (Kazanská duchovná akadémia); MSS GIM. Mus. 1009*; Porov. VOLOVNIKOV, 151 – 157.

<sup>59</sup> Porov. N. KALAČOV, “O značeníji Kormčej v sisteme drevengo ruskogo prava. Dopolnenija”, in *Čtenija v imperatorskom Obščestve istoriji i drevnostej rossijskich pri Moskovskom universitete*, (1847) 3, 1 – 128; 4, 1 – 80.

náciou, či iným podobným dokumentom, ktorý by mal obhajovať nezávislosť Cirkvi, stala nemožnou a bezpredmetnou.

V Byzancii sa o pravosti Donácie začalo pochybovať už na konci 14. storočia. Podľa svedectva jeruzalemského patriarchu Dositea (1641 – 1707) prvé pochybnosti vzniesol Makarios z Ancyry už okolo roku 1400 počas svojho pobytu v Taliansku a v Paríži, kde sprevádzal cisára Manuela Paleológa.<sup>60</sup> V roku 1610 – s odvolaním sa na citovaný spis Lorenza Vallu dokazujúci falošnosť Donácie – sa k tejto téme vyjadril aj známy ukrajinský polemista, Meletrij Smotryckij,<sup>61</sup> avšak v Rusku priznal falošnosť Donácie jednoznačne až moskovský metropolita Platon Levšin v roku 1805 vo svojom spise *Cerkovnaja Istorija*<sup>62</sup>.

## Záver

*Constitutum Constantini* alebo *Donatio Constantini*, teda Konštantínovo Ustanovenie, Konštantínova Donácia patrí medzi najznámejšie apokryfy kresťanského Západu, ktoré zohrali dôležitú úlohu vo vývoji vzťahov medzi svetskou a cirkevnou sférou.

Tento apokryf zohral svoju historickú úlohu však nielen na Západe, ale nepredvídaným spôsobom aj na Východe. Pre byzantských kanonistov, najmä Balsamona, sa stal východiskom pre ideológiu tzv. východného papizmu, teda pre teóriu presunu právomocí a privilégií rímskeho prápeža na konštantinopolského patriarchu.

V Rusku sa Donácia stala nástrojom na obhajobu práv a nezávislosti cirkvi voči rastúcej ingerencii štátnej moci – pričom sa tak dialo najmä za čias patriarchu Nikona v polovici 17. storočia, teda viac ako dve storočia po tom, čo na Západe bola vďaka humanistom už všeobecne známa falošnosť tohto dokumentu.

Latinský gramatik a básnik Terentianus Maurus (2. st. po Kr.) vo svojom diele *De Literis, syllabis et metris* (Carmen heroicum 258) použil okrídlený výraz: “*pro captu lectoris habent sua fata libelli*”, ktorý býva neraz prekladaný ako “aj knihy majú svoje osudy, podľa toho, ako ich vníma ich čitateľ”. Toto univerzálne platné a stáročiami overené tvrdenie platí tak o knihách známych a renomovaných autorov, ako aj o spisoch autorov neznámych, v istej miere aj o spisoch falošných, falšovaných či apokryfných a platí aj o Konštantínovej Donácii.

...*habent sua fata libelli* ...

<sup>60</sup> *Tomos katallagis*, Iassi 1692 prináša Macariov spis “*kata latinon*”.

<sup>61</sup> VOLOVNIKOV, 174.

<sup>62</sup> Metr. PLATON (LEVŠIN), *Cerkovnaja Istorija*, t. II, Moskva 1805, 97.



# Gréckokatolícki kňazi v Šariši v roku 1749

Peter Zubko<sup>1</sup>

Súčasnú kultúrnu, religióznu, spoločenskú, literárnu, jazykovú a mnohé ďalšie realie a javy na pomedzí Slavia Latina a Slavia Byzantina nemožno pochopiť bez poznania spoločnej minulosti.<sup>2</sup> Ešte aj dnes možno nájsť pramene spoločnej minulosti a po ich analýze pochopiť viaceré javy existujúce po stáročia. Dôkladné poznanie genézy autentických prameňov a objektívna interpretácia zmyslu ich existencie a rovnako aj ich obsahu dovoľuje vysvetliť kvalitu a intenzitu vzájomných vzťahov nielen v minulosti, ale aj v súčasnosti.

Latinský svet sa na svojej východnej hranici stretával s byzantským svetom; obidve strany si budovali k sebe nielen mosty poznania sa, ale aj pomoci, obohatenia, ktorého cieľom bolo zdvíhanie na vyššiu kultúrnu i morálnu úroveň. Súčasťou tohto historického priestoru bolo aj terajšie územie východného Slovenska. Relácie medzi Východom a Západom prešli bohatým a pohnutým vývojom. Udalosti v jednej krajine mali prirodzený vplyv na vývoj v inej krajine. Severovýchodné Uhorsko nebolo izolované, prirodzene inklinovalo k svojim susedom kultúrnu, liturgicky, umelecky či sociálne. Rozhodnutie miestnych cirkevných autorít latinského obradu nadviazalo na podobné staršie aktivity na Cypre, v Itálii a Poľsku. Spoločným menovateľom obidvoch strán bolo kresťanstvo, aj keď v dvoch odlišných obradoch. Podstatou únie bolo uznanie primátu pápeža ako výraz spoločenstva (pospolitosti) viery a katolíckej teológie, zachovanie autonómie v oblasti vlastných organizačných štruktúr, cirkevnej disciplíny, liturgie a tradície.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Štúdia je súčasťou riešenia projektu VEGA č. 1/0264/14 (Administratívno-právne písomnosti latinských biskupov o cirkvi byzantského obradu na východnom Slovensku).

Adresa autora: Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava, peter.zubko@savba.sk

<sup>2</sup> Porov. ŽEŇUCH, P.: *K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry na Slovensku*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015, s. 85 – 107; ŽEŇUCH, P. (ed.): *Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovenskom obradovom prostredí na Slovensku*. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov, 2007; DORULA, J. (ed.): *Slovenská, latinská a cirkevnoslovenská náboženská tvorba 15. – 19. storočia*. Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 2002.

<sup>3</sup> *Encyklopédia Katolícka XIX*. Lublin : Katolícki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2013, s. 1348.



Od roku 1716 sa latinskí biskupi intenzívne zaujímali o uniátov, čo sa v bohatšej miere prejavilo vo vzniknutej agende,<sup>4</sup> ktorá bola osobitnou kapitolou cirkevnej politiky jágerských biskupov. V 18. storočí sa zintenzívnilo latinské pôsobenie medzi uniátmi, počas ktorého vzniklo množstvo administratívno-právnych dokumentov, ktoré majú mimoriadnu výpovednú hodnotu, pretože pokrývajú celé dotknuté územie a pokrývajú ho komplexne. Analýzou a následne syntézou týchto prameňov možno identifikovať rozličné reálie, javy a vnútorné problémy nielen v spoločných vzťahoch, ale aj na obidvoch stranách. Kánonická vizitácia uniatskych presbyterov latinským biskupom bola jednou z významných udalostí v dejinách latinsko-byzantských vzťahov.

Pohľad na túto problematiku vychádza z autentických latinských prameňov, aj keď v tom istom čase vznikli porovnateľné pramene aj na druhej strane.<sup>5</sup> V tejto štúdiu je predstavený autentický dokument latinskej kánonickej vizitácie uniatskych presbyterov latinským biskupom, ktorá sa týka územia Šariša. V roku 1749 vizitoval jágerský biskup František Barkóci vo svojej diecéze archidiaconátu (územne zodpovedali v štátnej správe stoliciam) Zemplín, Už a Šariš. Primárne sa pozornosť sústredila na farnosti latinského rítu; biskup vykonal návštevu osobne v každej farskej obci. Z týchto návštev vznikol osobitný vizitačný protokol, súčasťou ktorého boli aj sekundárne informácie o nerímskokatolíckych cirkvách; tie sú skôr informatívne a pochádzajú z druhej ruky, len výnimočne priamo od subjektov vizitácie. Súčasťou kánonického úkonu vizitácie a súčasne pastoračných návštev bola aj priama vizitácia uniátov a nekatolíkov, ktorí boli latinským biskupom pozvaní na osobné stretnutia do vopred určených lokalít. V latinských záznamoch sa tieto stretnutia nazývajú skrutíniá,<sup>6</sup> no výskumom v archíve Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva bolo zistené, že išlo o špeciálnu formu

<sup>4</sup> Porov. ZUBKO, P.: *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia*. Ružomberok : Katólicka univerzita v Ružomberku, 2009, 180 s.; ZUBKO, Peter: *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia II*. Košice : Viena, 2009, 152 + 1 s.

<sup>5</sup> Рогов. Гаджега, Василий: Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. Ін: *Науковий Збірник Товариства Просвіта*, роč. 7 – 8 (1931), s. 1 – 167; Гаджега, Василий: Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. Ін: *Науковий Збірник Товариства Просвіта*, роč. 9 (1932), s. 1 – 67; Гаджега, Василий: Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. Ін: *Науковий Збірник Товариства Просвіта*, роč. 10 (1934), s. 17 – 120; Гаджега, Василий: Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. Ін: *Науковий Збірник Товариства Просвіта*, роč. 11 (1935), s. 17 – 182; Гаджега, Василий: Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. Ін: *Науковий Збірник Товариства Просвіта*, роč. 12 (1937), s. 37 – 83.

<sup>6</sup> Archív Jágerskej arcidiecézy, Eger (AAAgr; Archivum Archidioecesis Agriensis), fond Archivum vetus (AV), sign. 3416, s. 53 – 73. Plné znenie, slovenský preklad a podrobná štúdia: ZUBKO, P.: Skrutíniá uniatskych presbyterov z roku 1749. In: *Slavica Slovaca* 50, 2015, 3 (supplementum), s. 3 – 102.

riadnej kánonickej vizitácie.<sup>7</sup> Takto sú známe dva rovnopisy, mukačevský obsahuje navyše prvú stranu, na ktorej je výslovne napísané: „Series Visitationis Generalis, qvoad Ritūs Graeci Parochos, ac Eorundem Parochias, in Inclytis Comitatus Zemplēny, Ungh, et Saaros existentes, per Excelentissimum, Illustrissimum, ac Reverendissimum Dominum Franciscum, é Comitibus Barkoczy, DEI, et Apostolicae Sedis Gratia Episcopum Agriensem. Anno Domini 1749<sup>mo</sup> peractae.“<sup>8</sup> Publikáciu časti týkajúcej sa Šariša sme doplnili iným prehľadom šarišských presbyterov z rokov 1749 – 1758, ktoré pochádzajú priamo zo záznamov mukačevského biskupa Michala Mauela Olšavského. Vzniká tak jasný obraz o tom, koľko informácií o gréckokatolíckej cirkevnej organizácii a jej kňazoch sa podarilo získať jágerskému biskupovi; on sám nemal nikdy k dispozícii tieto pramene mukačevskej proveniencie, kým mukačevský biskup dostal k dispozícii prameň jágerskej proveniencie.

## Výtah z kánonickej vizitácie jágerského biskupa z roku 1749, týkajúci sa šarišských uniátov

*Po ukončení (vizitácie) v stoliciach Zemplín a Už boli v slávnej Šarišskej stolici a slobodnom kráľovskom meste Bardejov 22. júla [1749] preskúšaní presbyteri z dekanátov Makovica, (Šarišské) Zamagurie a Šariš:*

*Velebný Andrej Kurimský, cerninský<sup>9</sup> farár a arcipresbyter dekanátov Makovica a (Šarišské) Zamagurie.*

*Velebný Peter Hvozdiák, kurimčiansky<sup>10</sup> farár.*

*Velebný Simeon Rojkovič, rovníansky<sup>11</sup> farár.*

*Velebný Daniel Holováč, hrabovčický<sup>12</sup> farár.*

*Velebný Ján Bovankovič, sobošský<sup>13</sup> farár.*

*Velebný Juraj Gajdošík, fijašský<sup>14</sup> farár.*

*Velebný Juraj Urievič, štefurovský<sup>15</sup> farár.*

<sup>7</sup> Štátny archív Zakarpatskej oblasti, Berehovo (ŠAZO; Государственный архив Закарпатской области), фонд Правление Мукачевской греко-католической епархии, г. Ужгород, sign. 151.1.1125, 17 f.

<sup>8</sup> ŠAZO, sign. 151.1.1125, f. 1r.

<sup>9</sup> Cernina.

<sup>10</sup> Kurimka.

<sup>11</sup> Rovné.

<sup>12</sup> Hrabovčík.

<sup>13</sup> Soboš.

<sup>14</sup> Fijaš.

<sup>15</sup> Štefurov.

- Velebný František Kocák, bukovský<sup>16</sup> farár.*  
*Velebný Ján Čurpek, olšavčiansky<sup>17</sup> farár.*  
*Velebný František Holík, novopoliansky<sup>18</sup> farár.*  
*Velebný Ján Popin, potocký<sup>19</sup> farár.*  
*Velebný Štefan Mikitovič, potocký farár.*  
*Velebný Ján Šarakun, ladomirovský<sup>20</sup> farár.*  
*Velebný Ján Rojkovič, svidničiansky<sup>21</sup> farár.*  
*Velebný František Mašeník, jurkovovoliansky<sup>22</sup> farár.*  
*Velebný Ján Mika, kečkovský<sup>23</sup> farár.*  
*Velebný Ján Petrik, belovežský<sup>24</sup> farár.*  
*Velebný Michal Smolejovič, petrovský<sup>25</sup> farár.*  
*Velebný Jozef Drozdovič, kurovský<sup>26</sup> farár.*  
*Velebný Alexej Demianovič, vyšnotvarožecký<sup>27</sup> farár.*  
*Velebný Peter Temeši, cigelčiansky<sup>28</sup> (cigliansky<sup>29</sup>) farár.*  
*Velebný Vasil' Tarasovič, lukovský<sup>30</sup> farár.*  
*Velebný Juraj Nizalovský, hrabský<sup>31</sup> farár.*  
*Velebný Jozef Nizalovský, gerlachovský<sup>32</sup> farár.*  
*Velebný Jozef Rojkovič, snakovský<sup>33</sup> farár.*  
*Velebný Simeon Tarasovič, kružlouský<sup>34</sup> farár.*  
*Velebný Ján Temeši, rešovský<sup>35</sup> farár.*

---

<sup>16</sup> Bukovce.

<sup>17</sup> Oľšavka.

<sup>18</sup> Nová Polianka.

<sup>19</sup> Potoky.

<sup>20</sup> Ladomirová.

<sup>21</sup> Svidnička.

<sup>22</sup> Jurkova Voľa.

<sup>23</sup> Kečkovce.

<sup>24</sup> Beloveža.

<sup>25</sup> Petrová

<sup>26</sup> Kurov.

<sup>27</sup> Vyšný Tvarožec.

<sup>28</sup> Cigelka.

<sup>29</sup> Cigla.

<sup>30</sup> Lukov.

<sup>31</sup> Hrabské.

<sup>32</sup> Gerlachov.

<sup>33</sup> Snakov.

<sup>34</sup> Kružlov.

<sup>35</sup> Rešov.

*Títo všetci boli ordinovaní uniatskym biskupom, všade pôsobia po jednom, okrem belovežskej, svidničianskej a potockej cerkvi, kde pôsobia po dvoja a kde tiež po dvoja zastávajú farský úrad a dvoja rezidujú v jednej farnosti.*

*V celom neistom Makovickom panstve farári nemajú nijaké slobodné pozemky, ale platia nájomné panstvu podľa veľkosti pozemkov až 12 zlatých ročne alebo zabezpečia až šesť alebo štyri kože, kde sa tak dojednávajú, čo súpis tých istých farností bohato dosvedčuje.*

*Nevyhnutné prostriedky, ako aj predpísané prostriedky z veľkej časti nepoznajú. Sotvaktori vedia o forme a matérii sviatostí a o úmysloch.*

*Zriedkavo katechizujú, to znamená, že aj sami sú hrubí, majú ešte hrubších farníkov.*

*Tých, ktorých krstia, tiež pomazú svätou krizmou, avšak pri cigánskych deťoch robia výnimku; hovoria, že ich netreba pomazať a že tohto pomazania nie sú hodní, čo je deformácia, a že ich rodičia nie všade dodržiavajú Božie a cirkevné zákony.*

*Čo sa týka spovede, vyjavili, že ju vysluhujú veľmi zriedkavo, ako sa však odhalili spolu so svojim najhrubším arcipresbyterom v tomto maximálne spásonosnom bode.*

*Povedal, že jednoduché smilstvo nie je smrteľný hriech, ak bolo vykonané so súhlasom obidvoch strán, ostatní ani nerozlišujú medzi cudzoložstvom a jednoduchým smilstvom; povedali, že ani nikdy nepremýšľali, prečo by mali rozlišovať.*

*Nepoznajú manželské prekážky, ani koľko ich je.*

*Na sviatosť posledného pomazania vyhľadávali zhromaždenie viacerých presbyterov, čo je veľmi zriedkavé, keďže ju umierajúcim veriacim vysluhuje vždy jeden (presbyter).*

*Články svätej únie vzácnie niektorí poznajú, preto o nich aj ich farníci vzácnie počúvajú.*

*Všetci povedali, že duše spravodlivých až do posledného súdu nevidia Božiu tvár, duše zatratených iste tu a teraz idú do očistca, ale po dni súdu zostúpia do pekla. Povedali, že duše, ktoré samé nezadostučinili, ale môžu zadostučiniť za svoje hriechy, idú do očistca.*

*Matriky opatrujú veľmi zriedkavo a do nich týmto spôsobom zapisujú len pokrstených.*

*Keďže ani sami farári nemajú slobodné pozemky a tie sú prenajaté, menej ich môžu mať pre kantorov a zvonárov, preto sami na mnohých miestach plnia aj úlohy zvonárov, kde kvôli nedostatku ich služobníkov cirkvi nemajú žiadny zvon, aby dávali zvoniť na Anjelské pozdravenie.*

*Tiež títo farári nevyhnutne potrebujú zvládnuť novú doktrínu.*

*Takisto boli dňa 31. júla [1749] na zastávke v Toryse preskúšaní velební farári rezidujúci v Šarišskom dekanáte:*

*Velebný Ján Mankovics, blažovský<sup>36</sup> farár a arcipresbyter tohto dekanátu.*

<sup>36</sup> Blažov, obvod Javorina.

- Velebný Ján Orinči, bajerovský<sup>37</sup> farár.*  
*Velebný Ján Bukovecký, šambronský<sup>38</sup> farár.*  
*Velebný Ján Kamduský, údolský<sup>39</sup> farár.*  
*Velebný Jakub Kamenský, malolipnícky<sup>40</sup> farár.*  
*Velebný Alexej Ilkovič, matysovský<sup>41</sup> farár.*  
*Velebný Juraj Šujač, legnavský<sup>42</sup> farár.*  
*Velebný Ján Hodemarský, orlovský<sup>43</sup> farár.*  
*Velebný Izaiáš Janovič, čirčský<sup>44</sup> farár.*  
*Velebný Ján Tarasovič, ľubotínský<sup>45</sup> farár.*  
*Velebný Peter Ilkovič, šarišskojastrabský<sup>46</sup> farár.*  
*Velebný Ján Tarasevič, hanigovský<sup>47</sup> farár.*  
*Velebný Teodor Garbela, ďačovský<sup>48</sup> farár.*  
*Velebný Eliáš Danielovič, ruskopekliansky<sup>49</sup> farár.*  
*Velebný Vasil' Solec, okružniansky<sup>50</sup> farár.*  
*Velebný Andrej Zetkei, geraltovský<sup>51</sup> farár.*  
*Velebný Pavol Telesnický, hradíštiansky<sup>52</sup> farár.*  
*Velebný Štefan Jaronič, ondrašovský<sup>53</sup> farár.*  
*Velebný Ján Horvát, ruskonovoveský<sup>54</sup> farár.*  
*Velebný Ján Gulovič, fuliansky<sup>55</sup> farár.*  
*Velebný Ján Tarasevič, križský<sup>56</sup> farár.*

- 
- <sup>37</sup> Bajerovce.  
<sup>38</sup> Šambron.  
<sup>39</sup> Údol.  
<sup>40</sup> Malý Lipník.  
<sup>41</sup> Matysová.  
<sup>42</sup> Legnava.  
<sup>43</sup> Orlov.  
<sup>44</sup> Čirč.  
<sup>45</sup> Ľubotín.  
<sup>46</sup> Šarišské Jastrabie.  
<sup>47</sup> Hanigovce.  
<sup>48</sup> Ďáčov.  
<sup>49</sup> Ruské Pekľany.  
<sup>50</sup> Okružná.  
<sup>51</sup> Geraltov.  
<sup>52</sup> Hradisko.  
<sup>53</sup> Ondrašovce.  
<sup>54</sup> Ruská Nová Ves.  
<sup>55</sup> Fulianka.  
<sup>56</sup> Križe.

*Velebný Lukáš Kosevský, livovský<sup>57</sup> farár.  
Velebný Štefan Kaminský, malcovský<sup>58</sup> farár.*

*Títo všetci boli ordinovaní uniatskymi biskupmi a po jednom zastávajú farársky úrad.*

*Niektorí obývajú farské pozemky, ostatní – samozrejme – podľa dohody a nájomné, ktoré so zemepánmi zjednali (: ktoré je jasne určené v súpise :), lebo užívajú panské pozemky.*

*Nevyhnutné prostriedky výslovne slabo poznajú, rovnako používanie predpísaných prostriedkov a medzi nimi legnavský presbyter napokon ani sa nedostavil.*

*Prečo sa hovorí, že človek bol stvorený na obraz a podobu Boha, križsky, livovský a malcovský nevedeli rozumne vysvetliť. Títo tiež nedokázali definovať matériu sviatostí. Rovnako ako pri ostatných otázkach, málokto sú kvalifikovaní pri sviatostiach.*

*Pokrstených však niektorí mažu krizmou, okrem matysovského a legnavského, z ktorých posledný cigánskym deťom nevysluhuje pomazanie so zdôvodnením, ktoré predniesol, zjavne podobne ako pri bludároch. Avšak ak aj heretik požiada o úniu, všetci počítajú s tým, že ho krizmou pobirmuje jednoduchý presbyter.*

*Livovský a križsky privádzajú mnohých chlapcov a dievčatá na spoved; iní takisto, s výnimkou niekoľkých, ale majú nedostatočné poznanie o spovedaní veriacich; tak aj tí, ktorí prichádzajú k (tomuto) obradu, mali by byť poučení: niektorí o definícii ľútosti nevyhnutnej k spovedi, iní o spôsobe spovede, lebo ju nepoznajú.*

*Predtým sa zistilo to, že ľudia nemajú dostatok spovedníkov ustanovených pre prípad nebezpečenstva smrti, ktorí by poznali doktrínu a inštrukcie, lebo nič nevedia.*

*Smilstvo za smrteľný hriech nepovažujú livovský, križsky a orlouský. Ostatní povedali, že to je smrteľný hriech, ale nevedeli vysvetliť prečo a ako?*

*Manželské prekážky, ostatne, okrem pokrvenstva, skoro nikto nepozná.*

*Čítaním exorcizmov sa okrem legnavského nikto nezaoberá.*

*Iných vecí, ktoré môžu byť len malého významu a vyžadujú drobné vzdelanie, sa držia po katolícky. Nerobia to však dostatočne na úžitok svätej matky cirkvi, lebo vyzváňanie na Anjelské pozdravenie (: kvôli chýbajúcim zvonárom :) vynechávajú a zvyčajne všetci až doteraz nemali žiadne matriky na zapisovanie mien pokrstených, zomrelých a spojených do manželstva.*

Nasledujúci prehľad je zostavený z viacerých prameňov mukačevskej proveniencie a dopĺňa medzery v poznaní objektívneho stavu uniatskych farností v Šari-

<sup>57</sup> Livov.

<sup>58</sup> Malcov.

ši.<sup>59</sup> Všetky pramene prísne rešpektujú dekanátnu cirkevnú organizáciu. Na Šariši sa nachádzali štyri gréckokatolícke dekanáty, z toho Makovický a Zamagurský<sup>60</sup> dištrikt ležali východne a severne od Čerhovských vrchov a mali spoločnú správu; Šarišský dištrikt ležal západne od Čerhovských vrchov; Vranovský dištrikt sa dominantne rozprestieral v Zemplínskej stolici, ale jeho malá časť ležala v Šariši, pretože tento dekanát obkolesoval Slanské vrchy od severozápadu cez sever až na východ k Vranovu nad Topľou. Farnosti sú zoradené v abecednom poradí.

## Makovický a Zamagurský dištrikt

Andrejová: Ján Salamon (Szalamon); starec. Druhým presbyterom v lokalite bol Alex Andrejko; v roku 1758 sa uvádza ako Alex Andrejkovič (Andrejkovics, Andrijkovics), určite ide o tú istú osobu; nemal potrebné vedomosti.

Beloveža (dvaja presbyteri): Michal Petrík\* (Petrik); mal vynikajúce vedomosti. Druhým presbyterom v lokalite bol Ján Petrík (Petrik).

Beňadikovce: Ján Romanič (Romanics), v roku 1758 uvádzaný ako Ján Romanovič (Romanovics), podľa podobnosti priezvisk pravdepodobne ide o tú istú osobu; ignoroval potrebné vedomosti, porušoval mravy. Druhý duchovný v lokalite v roku 1749 bol Demeter Romanič (Romanics).

Berechov: Lukáš Senercký (Szenerczky); v roku 1758 sa tu spomína presbyter Lukáš Smerekuvský (Szmerekuvszky), pre podobnosť priezvisk ide zrejme o tú istú osobu; všetky vedomosti mal primerané, občas si vypil.

Bodružal: Ján Kocakovič (Kozakovics); mal dobré znalosti, bol príkladný, pozorný, učil ľud.

Bukovce: Teodor<sup>61</sup> Kocák\* (Kozak); nedbal na to, aby mal potrebné vedomosti, nerád sa vzdelával, ale mravy mal dobré.

Cernina: Andrej Kurimský (Kurimszky), farár a arcipresbyter dekanátov Makovica a (Šarišské) Zamagurie. V roku 1754 a 1758 sa miestny presbyter uvádza ako Ján Kurimský\*<sup>62</sup> (Kurimszky), všetko ovládal správne, žil dobrým životom.

Cigelka: Peter Temeši\* (Temesi, Temessy); mal správne vedomosti, dobré mravy a učil ľud.

Cigla: Štefan Goc (Gocz); žil v napätí s farníkmi.

<sup>59</sup> ŠAZO, 151.1.1174, f. 8v – 12v (ide o zoznam kňazov Mukačevského vikariátu a ich finančnú podporu na roky 1749 – 1752); 151.1.1529, f. 35r – 43r (ide o morálne charakteristiky presbyterov z roku 1758), 55r – 56v (katedratikum).

<sup>60</sup> Šarišské Zamagurie.

<sup>61</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: František.

<sup>62</sup> ŠAZO, 151.1.1442, f. 6rv. Ide o kňazov, ktorí dostali finančnú podporu v roku 1754, hviezdíčkou (\*) označení presbyteri pôsobili vo finančne mimoriadne slabých farnostiach.



Dobroslava: Alex Paulovič (Paulovics) († okolo 1749). V roku 1758 vakantná farnosť.

Driečna: Gregor Čabiňák (Csabinyak, Csabinak); mal primerané vedomosti a dobré mravy. Druhým duchovným v lokalite bol Ján Sax (Szax).

Dubová: Bazil Jakovič (Jakovics).

Fijaš: Juraj Gajdošík (Gajdosik); mal zlé vedomosti, lebo bol stavec, ale mravy mal dobré.

Frička: Daniel Bošnovič (Bosnovics, Bosnevics); v prameňoch sa uvádza až k roku 1758; mal všetky potrebné vedomosti a znalosti, viedol dobrý život.

Gribov: Ján Bučko (Bucsko); mal primerané vedomosti, ale rád si vypil.

Hrabovčík: Daniel Holováč (Holovacs); mal primerané vedomosti, mravy mal dobré.

Hutka: Andrej Šimo (Simo). V roku 1758 tu pôsobil Bazil Sim (Szim), ktorý nedbal na správnu jurisdikciu. Podľa príbuznosti priezvisk pravdepodobne ide o to isté priezvisko, ale dve rozdielne osoby (otec a syn, alebo ide o súrodencov).

Chmeľová: Andrej Demianovič\* (Demianovics); uvádza sa až k roku 1754. V roku 1758 vakantná farnosť.

Jurkova Voľa: Teodor<sup>63</sup> Masník (Masznik). V roku 1758 tu pôsobil Michal Masník (Masnik, sic!); mal všetky primerané vedomosti; sťažoval sa na svojich farníkov, lebo mu nevyplácali lektikálne dávky a bol pohádaný s vlastným bratom, preto obidvoch biskup napomenul.

Kapišová: Matúš Hrubý (Hruby); mal primerané vedomosti a dobré mravy. Pre výstavbu novej cerkvi tu vznikli problémy.

Kečkovce: Ján Mika (Mika, Micha); mal nedostatočné vedomosti, ale dobré mravy.

Krajná Bystrá: Štefan Sinica (Szinicza); vedomosti nemal žiadne, ale nič iné proti nemu nebolo možné namietat'.

Krajné Čierne: Gregor Micalič (Miczalics). V roku 1758 vakantná farnosť.

Kružlová: Alex Gulovič (Gulovics); mal primerané vedomosti, veriaci ho (radi) počúvali.

Kurimka: Peter Hvozdík\* (Hvozdik); v prameni z roku 1754 i 1758 sa uvádza ako Peter Hvozdovič (Hvozdovics), pre podobnosť priezvisk ide pravdepodobne o tú istú osobu; mal dobré vedomosti a dobré mravy.

Kurov: Bazil Salamon<sup>64</sup> (Szalamon); na vedomostné otázky odpovedal správne, ale rád si vypil.

<sup>63</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: František.

<sup>64</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: Jozef Drozdovič.

Ladomirová: Ján Saraz (Szaraz) / Ján Šarakun. V roku 1758 tu už pôsobil Si-meon Zachariáš (Zacharias), ktorý mal primerané vedomosti, dobré mravy a bol horlivý.

Mikulášová: Michal Andrejkovič\* (Andrejkovics, Andrikovics); mal primerané vedomosti a dobré mravy.

Mlynárovce: Andrej Hlivják (Hlivjak). V roku 1758 sa tu spomína Štefan Hlivják (Hlivjak), ktorý mal primerané vedomosti, ale porušoval mravy.

Nižná Jedľová: vakantné.

Nižná Polianka: vakantné.

Nižný Mirošov: Ján Jakubovič (Jakubovics); mal primerané vedomosti a dobré mravy.

Nižný Orlík: Ján Podhájsky (Podhajszy), k roku 1758 sa spomína ako notár dekanátu.

Nižný Svidník: Ján Kuročka (Kurocska). Záznam z roku 1758 tu spomína Jána Kurovského (Kurovszy), zrejme ide o tú istú osobu a v niektorom prameni je chyba; bol nedbalý, aby sa niečo naučil, rád pil, ale inak bol poslušný. Pre pole sa naňho sťažoval zemepán Ján Regeci (Regecz).  
 Nižný Tvarožec: Alex Damian<sup>65</sup> († 1754). V roku 1758 vakantná farnosť.

Nová Polianka: Teodor<sup>66</sup> Holík (Holik); mal nejaké vedomosti, mravy mal dobré.

Oľšavka: Ján Čurpek\* (Csurpek); mal primerané vedomosti, mravy mal dobré.

Ondavka: Jakub Kramský (Kramszky). V roku 1758 vakantná farnosť.

Ortuťová: Teodor Ortutai (Ortutay, Ortutai); vedomosti nemal žiadne a rád si vypil.

Petrová: Michal Smolejovič (Szmolejovics); v roku 1758 sa uvádza ako Michal Smolkovič (Smolkovics, sic!), určite ide o tú istú osobu; mal zlé vedomosti, rád si vypil a mal pochybné mravy.

Pisaná: Jakub Mika (Micza, Mika); bol to veľmi prostý muž, vedomosti mal slabé, ale mal dobré mravy a bol horlivý.

Potoky (dvaja presbyteri): Ján Popík<sup>67</sup> (Popik); druhý duchovný v lokalite bol Štefan Mikitovič; v roku 1758 tu pôsobil už len on, vedomosti nejaké mal, účtovníctvo nemal v poriadku. Farár sa sťažoval na farníkov z filiálky Medvedie (Medveze, sic!), že mu neplatia, preto ich biskup písomne napomenul.

Pstriná: Ján Šimkovič (Simkovics); vedomosti nemal žiadne, ale nič iné proti nemu nebolo možné namietáť.

<sup>65</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: Demjanovič.

<sup>66</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: František.

<sup>67</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: Popin.

Rakovčik: Ján Mikulič (Mikulics). Záznam z roku 1758 tu spomína Jána Mikuleckého (Mikuleczky), pravdepodobne ide o toho istého kňaza a v jednom z prameňov je chyba; bol to starec, ktorý mal dobré mravy.

Rovné: Simenon Rojkovič\* (Rojkovics); mal všetky primerané vedomosti, občas si vypil, ale inak neboli známe iné problémy.

Roztoky: Bazil Andrejovič (Andrejovics) († okolo 1749). V roku 1758 tu pôsobil Teodor Jašo (Jaso).

Soboš: Ján Bovankovič (Bovankovics); všetko dobre ovládal a poznal, mal dobré mravy, učil ľud. Farníci nechceli vyplácať miestneho kantora, preto ich biskup napomenul.

Stebník: Štefan Kovaľak (Kovalyak). V roku 1758 vakantná farnosť.

Suchá: Ján Hutiria.

Svidnička (dvaja presbyteri): Ján Rojkovič (Rojkovics); mal primerané vedomosti, učil ľud.

Šapinec: Peter Matričák (Matricsak, Matgycsak); mukačevský biskup mal problém získať od neho akúkoľvek priamu odpoveď, spôsobil kríž a bol pyšný.

Šarišské Čierne: Alex Paulovič (Paulovics). V roku 1758 vakantná farnosť.

Šarišský Štiavnik: Michal Calý (Czali). V roku 1758 tu už pôsobil Michal Muzarovič (Muzarovics, Mozarikovics), ktorý pre starobu nezvládal svoju službu, ale mal dobré mravy a žil príkladným životom. Sťažoval sa na latinských veriacich zo svojej filiálky Radoma, lebo mu nevyplácali ročné dávky. Biskup mu odpovedal, aby si toto právo bránil.

Šašová: Štefan Zatkovič (Zatkovics). V roku 1758 vakantná farnosť.

Šemetkovce: Pavol Zapolocký (Zapoloczky); v roku 1758 bola farnosť už vakantná.

Štefurov: Juraj Urievič (Urievics); mravy mal primerané, ale rád si vypil.

Vápeník: Kozma Sivík (Szivik); mal primerané vedomosti, čiastočne bol senilný, mravy mal dobré.

Varadka: Ján Halecký (Haleczky); mal zlé vedomosti, bol veľmi jednoduchý.

Vislava: Andrej Rojkovič (Rojkovics); mal primerané vedomosti, ale rád si vypil.

Vyškovce: Daniel Hamarovič (Hamarovics); v prameňoch sa uvádza až k roku 1758; bol to starec, ktorý ignoroval biskupskú skúšku a nevedol účtovníctvo.

Vyšná Jedľová: Teodor Toronský (Toronszky); bol už čiastočne senilný, ale poslušný, učil ľud.

Vyšná Polianka: Ján Zeleník (Zelenik) († júl 1758). Následne v roku 1758 vakantná farnosť.

Vyšný Mirošov: Kozma Hricko (Hriczko, Hirczko); mal primerané vedomosti a dobré mravy.

Vyšný Orlík: Lukáš Špak (Spak). V roku 1758 vakantná farnosť.

Vyšný Svidník: Adam Podhájsky\* (Podhajszy); v roku 1758 už je archipresbyterom.

Vyšný Tvarožec: Ján Chodaba (Chodaba); v roku 1758 už pôsobil v Nižnom Tvarožci; mal primerané vedomosti, mravy porušoval, ale túžil byť lepší.

## Šarišský dištrikt

Bajerovce: Ján Orinčík (Orincsik); mal všetky primerané vedomosti.

Blažov: Ján Mankovič\* (Mankovics), farár a dekan; mal všetky primerané vedomosti. V roku 1758 bola farnosť vakantná.

Čirč: Izaiáš Janovič (Janovics); mal primerané vedomosti, mravy mal dobré.

Ďačov: Teodor Garbera; v mravoch bol triezvy, veriacim kázal.

Drienica (dva presbyteri): Simeon Janovič\* (Janovics) so svojím otcom kňazom („cum patre suo“). K roku 1754 sa tu spomína Simeon Mankovič (Mankovics), ale ide len o omyl v mene, pretože k roku 1758 sa opäť spomína Simeon Jankovič; všetky vedomosti boli dobré, viedol aj dobrý život, kázal veriacim.

Geraltov: Andrej Zetkei (Zetkej, Zsetkei); mal primerané vedomosti, ale rád si vypil.

Gerlachov: Jozef Nizalovský (Nizalovszky); mal pochybné vedomosti, vypil si, keď prichádzal do Bardejova.

Hanigovce: Ján Tarasovič (Taraszovics). Filiálkou bola obec Ľutina (Lucina).

Hrabské: Juraj Nizalovský (Nizalovszky, Nisalovszky); mal primerané vedomosti, viedol dobrý život.

Hradisko: Pavol Telesnický (Teleszniczky, Telesniczky); absentovali u neho akékoľvek vedomosti.

Klenov: Michal Kubek\*; mal dobré vedomosti, viedol dobrý život a bol príkladný kazateľ.

Kríže: Ján Tarasovič (Taraszovics); mal lepšie vedomosti než ostatní, viedol dobrý život, kázal veriacim.

Kružlov: Ján Hodemarský<sup>68</sup> (Hodemarszky). V roku 1758 bola farnosť vakantná.

Kyjov: Ján Tarasovič (Taraszovics); bol to už starec, ktorý viedol dobrý život, kázal veriacim.

Legnava: Juraj Šujeta<sup>69</sup> (Sujeta). V roku 1758 tu bol farárom Ján Zavadský (Zavadszky); mal všetky potrebné vedomosti, mal dobré mravy.

<sup>68</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: Simeon Tarasovič.

<sup>69</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: Šujač.

Livov: Lukáš Kosevský (Koszevszky). V roku 1758 bol miestny farár nehybný po mŕtvici.

Lubotín: Ján Tarasovič (Taraszovics); mal všetky primerané vedomosti, viedol dobrý život.

Lukov: Bazil Tarasovič (Taraszovics); mal všetky primerané vedomosti, začal piť.

Malcov: Štefan Kaminský (Kaminszky); mal primerané vedomosti, viedol napravený život.

Malý Lipník: Jakub Kamenský\* (Kamenzsky). V roku 1758 bola farnosť vakantná.

Matysová: Alexander Ilkovič (Ilykovics, Ilkovics); mal primerané vedomosti, viedol príkladný život, kázal veriacim.

Miklušovce: Eliáš Danielovič (Danielovics); mal dobré vedomosti a viedol aj dobrý život.

Ondrašovce: Ján Janovič<sup>70</sup> (Janovics). K roku 1758 sa tu spomína Štefan Janovič; mal zlé vedomosti, nebýval na fare, čo bolo pohoršením.

Orlov: Ján Hodemarský (Hodemarszky, Hodimarszky); mal vynikajúce vedomosti („praeclare“), viedol dobrý život.

Pusté Pole: nevedené. V roku 1758 tu pôsobil Peter Lichvarík (Lichvarik); mal dobré vedomosti, býval triezvy, kázal veriacim.

Renčišov: Ján Dudinský (Dudinszky); bol bez akýchkoľvek vedomostí.

Rešov: Ján Temeši (Temesi, Temessi); viedol hrozný („horribilis“) život.

Ruské Pekľany: Lazár<sup>71</sup> Danielovič (Danielovics). K roku 1758 sa tu spomína Lukáš Dobranský (Dobranszky); mal dobré vedomosti, ale mukačevský biskup o jeho živote nemal žiadne informácie.

Snakov: Jozef Rojkovič (Rojkovics, Roikovics); mal všetky primerané vedomosti, výnimočne sa opil.

Šambron: Ján Bukovecký\* (Bukoveczky, Buchoveczky); všetko správne ovládal a vedel, žil dobrým životom, kázal veriacim.

Šarišské Jastrabie: Peter Ilkovič (Ilykovics, Ilkovics); mal dobré vedomosti, viedol dobrý život, kázal veriacim.

Údol: Ján Kamenský\* (Kamenzsky, Kaminszky); mal pochybné vedomosti, ale žil príkladne, kázal veriacim.

<sup>70</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: Štefan Janovič; toto bude zrejme správna verzia.

<sup>71</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: Eliáš.

## Vranovský dištrikt

Ďurďoš: Ján Podhájsky (Podhajszy). V roku 1758 tu pôsobil Bazil Brila; mravy mal dobré.

Fulianka: Ján Lazarovič<sup>72</sup> (Lazarovics) (†). V roku 1758 bola farnosť stále vakantná.

Kobylnice: Jakub Tirpák (Tirpak). V roku 1758 bola farnosť vakantná.

Matiaška: Bazil Lazarovič (Lazarovics); biskupovi neboli známe žiadne problémy.

Okružná: Bazil Šoltés<sup>73</sup> (Soltesz).

Petrovce: Ján Chabina.

Remeniny: Gregor Michalič (Michalics); mal pochybné vedomosti, ale mravy mal dobré.

Ruská Nová Ves: Teodor Petruškaj<sup>74</sup> (Petruskay), farár a archipresbyter; mal vynikajúce vedomosti.

Ruská Voľa: Timotej Kručovský (Krucsovsky).

Varhaňovce: Daniel Greguš (Gregus).

## Záver

Mukačevský biskup bol medzi rokmi 1646 – 1771 obradovým vikárom jágerského biskupa. Východní kresťania tvorili osobitnú náboženskú identitu na personálnom princípe. Nešlo o svojvôľu latinských biskupov, ale o rešpektovanie platného kánonického práva. Jágerskí biskupi rešpektovali 9. konštitúciu Štvrtého lateránskeho koncilu z roku 1215, ktorá rešpektovala teritoriálny princíp, že na jednom mieste môže byť len jeden biskup a jedna cirkev:<sup>75</sup> „Pretože na mnohých miestach v hraniciach jedného miesta a diecézy sa pomiešali ľudia hovoriaci rozličnými jazykmi, majúci jednu vieru, ale rozličné obrady a zvyky, striktné nariaďujeme, aby sa biskupi týchto miest a diecéz postarali o určenie zodpovedných ľudí, ktorí by mohli podľa rozličných obradov a v rozličných jazykoch sláviť preveriacich bohoslužby, vysluhovať sviatosti, ako aj vyučovať ich ako slovom, tak aj príkladom. Avšak vo všeobecnosti zakazujeme, aby jedno mesto alebo diecéza mala viac biskupov, pretože jedno telo s viacerými hlavami stane sa akýmsi monštrum. Ak by sa z vyšších príčin vyskytla naliehavá potreba, biskup miesta usta-

<sup>72</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: Ján Gulovič.

<sup>73</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: Solec.

<sup>74</sup> Barkóciho vizitácia uvádza: Ján Horvát.

<sup>75</sup> Porov. Pružinský, Štefan: Byzantská teológia I. História. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998, s. 186.

noví katolíckeho preláta tej istej národnosti, ako majú veriaci, za vikára v spomínaných záležitostiach, ktorý mu bude vo všetkom poslušný a podriadený. Ak by niekto konal inak, nech vie, že ho preniká meč exkomunikácie, a ak nepríde k rozumu, bude odstránený od všetkých cirkevných služieb, súčasne s použitím pomoci svetskej moci s cieľom odstránenia tak veľkej opovážlivosti.<sup>76</sup> Až do vzniku Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva si v latinskej cirkvi nikto nedokázal predstaviť dvoch biskupov vedľa seba na jednom území, ktorí by mali personálne rozdelených veriaciach podľa obradu.

V tejto štúdii predstavené administratívno-právne dokumenty z kancelárie jágerského biskupa západného obradu i mukačevského biskupa východného obradu poukazujú na viacero závažných skutočností. Mukačevský biskup sa primárne zaujímal a staral o svojich kňazov a veriaciach východného rítu. Dokumenty ukazujú, aké podrobné informácie mal k dispozícii i ako s nimi nakladal. Jeho podrobné prehľady vznikli ako čistopisy z iných podkladov, ktoré do biskupskej kancelárie poslali dekaní. V spôsobe formulácie medzi jednotlivými dekanátmi nie je zachovaný rovnaký prístup, formulácie a rozsah odpovedí sú odlišné a biskupský úradník ich pri prepise nezjednotil. Okrem cirkevnej organizácie a mien presbyterov sa biskup podrobne zaujímal o rozsah a kvalitu vedomostí, ktoré boli potrebné na vykonávanie kňazskej služby. Okrem dogmatických (vieroučných) právd išlo najmä o vedomosti z liturgie, vysluhovania sviatostí, disciplinárnej praxe, kánonického práva a pod. Mimoriadne dôležité bolo poznanie mravnej kvality každej osobnosti. Tá nebola vyvážená, len niekoľkí presbyteri vynikali vo vedomostiach, väčšinou boli dekanmi, alebo sa nimi stali, alebo boli biskupom neskôr povolaní do vyššej cirkevnej hierarchie. Biskup M. M. Olšavský sa postupne učil vykonávať svoju pastiersku službu, čo sa odráža v obsahu jeho agendy v jednotlivých rokoch. Kým v roku 1749 mal len jednoduchý administratívny prehľad o svojom vikariáte, po jeho vlastnej kánonickej vizitácii sa už zaujímal aj o kvalitu duchovného stavu svojho kléru.

Latinský biskup F. Barkóci nevizitoval uniatske farnosti svojvoľne, ale ako zodpovedný pastier, do ktorého jurisdikcie riadne spadali aj uniati, hoci mali svojho obradového vikára v osobe mukačevského biskupa. Spôsob prevedenia jeho vizitácie sa diametrálne odlišuje od klasickej kánonickej vizitácie, pretože bol postavený na princípe dobrovoľnosti, hoci ju viacerí súčasníci vnímali vo veľkej miere ako povinnosť. Biskup sa nevnútil na návštevu do jednotlivých farností, pretože to nebolo potrebné. Východní kňazi vtedy – nikdy predtým a ani nikdy potom – neboli podriadení latinským farárom na spôsob obradových

<sup>76</sup> Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom II (869 – 1312). Baron, Arkadiusz – Pietras, Henryk (eds.). Kraków: Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, 2003, s. 244 – 245.



podriadených kňazov. Záujem Barkóciho o východných presbyterov vychádzal zo zodpovednosti pred Bohom za pravovernosť a zo zodpovednosti pred svetom za disciplinovanosť, aby sa vyhlo pohoršeniam a indiferentizmu. Biskup totiž pozval presbyterov na vopred určené miesta, kde sa s nimi chcel stretnúť, aby sa porozprávali podľa vopred stanovených otázok. Zo záznamu protokolu vyplýva, že biskup mal aj ďalšie informácie, tie však mohol získať aj priamo od presbyterov, lebo latinskí farári viaceré detaily nevedeli posúdiť a všetky zachované informácie sú konzistentné. Viacerí presbyteri Barkóciho pozvanie ignorovali. Porovnaním jágerských a mukačevských prameňov možno ľahko zistiť, kto tak urobil. Ak porovnáme Makovický, Zamagurský a Šarišský dekanát, tak pred biskupa Barkóciho prišla presná polovica tých, ktorí sa mali dostaviť. Toto číslo svedčí o kvalite latinsko-byzantských vzťahov, ktoré neboli ideálne, ale toto nebol primárny problém, pretože veriaci obidvoch obradov praktizovali svoje náboženstvo v podstate oddelene od seba, väčšina obcí sa prispôsobila miestnemu kňazovi a obcí s farami obidvoch obradov takmer nebolo. Barkóci dokonca priamo vyžadoval, aby sa ríty nemiešali, aby každý veriaci prijímal sviatosti, sväteniny a žil náboženskú prax len vo svojom obrade. Problémy sa kumulovali skôr vo filiálnych obciach. Barkóci však zistil biedny stav východného kléru a nejednotu ich vlastnej tradície, preto sa rozhodol napísať inštrukciu pre uniátov,<sup>77</sup> no nikdy tak neurobil. Túto úlohu a zodpovednosť prevzal biskup Olšavský, ktorý po vlastnej kánonickej vizitácii dozrel, rovnako ako niekoľko rokov pred ním biskup Barkóci,<sup>78</sup> a v rokoch 1754 – 1758 vytváral vlastné štatúty,<sup>79</sup> aby napravil chyby, ktoré zistil počas vlastnej vizitácie a zjednotil prax, čím unifikoval východnú tradíciu svojho vikariátu (biskupstva). Obidva pramene – jágerský i mukačevský – sa takto vnútorne podobajú a navzájom dopĺňajú, sú kompatibilné, hoci vznikli nezávisle na sebe, lebo obidvom biskupom išlo o to isté: o spásu duší. Po vizitácii z roku 1749 biskup Barkóci už nikdy administratívno-právne výraznejšie nezasiahol do správy uniátov, hoci niektoré menšie záležitosti riešil, pretože si to vyžadovalo kánonické právo.

<sup>77</sup> Instructio pro Ruthenis unitis Dioecesis Agriensis post visitationem anni 1749 parata sub episcopatu Francisci Barkoczy, 145 f. In: *Barkóczy Ferenc egri püspök instrukciója az Egri Egyházmegye területén élő görögkatolikus számról (1749). 19. századi kéziratok görögkatolikus szerkesztők Nyíregyháza és Fábánháza-ról*. VÉGHSEŐ, T. – NYIRÁN, J. (eds.). Nyíregyháza : Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2012, s. 21 – 144.

<sup>78</sup> V spôsobe vizitácie archidiakonátu Abov z roku 1746 a Šariš z roku 1749 je výrazný rozdiel, ktorý vyplýval aj z aktuálnych skúseností ordinára. Rozdiel troch rokov postačil na to, aby biskup Barkóci prejavil nielen vodcovské schopnosti, ale aj otcovské srdce. Tým istým osobným dozretím prešiel biskup Olšavský počas kánonickej vizitácie v roku 1752.

<sup>79</sup> ŠAZO, sign. 151.1.1425.

Predstavené dokumenty ukazujú, že v roku 1749 existovali v Šarišskej stolici tri uniatske dekanáty a štvrtý tu zasahoval asi svojou polovicou. Išlo o 108 farností, z ktorých len dve boli vakantné, v štyroch obciach žili po dvaja presbyteri. Latinská cirkevná organizácia v Šariši mala v rovnakom roku len 46 farností, no výrazne vyšší počet filiálok a veriacich. Latinská cirkev bola v rekatolizačnom rozkve, v nasledujúcich rokoch sa zveľaďovala, takmer všetci latinskí kňazi boli mladí vekom; počty uniatskych presbyterov mierne klesali z dôvodu prestarnutosti, ich vnútorný život nebol tak výrazne narušený reformáciou. Tým sa Šariš odlišuje od oblastí Zemplína, Uhu a východnejších stolíc, kde na život kresťanov východného obradu výrazne vplývali kalvínske zbory, ktoré však v Šariši rýchlo zanikli.



# Etnicko-konfesijnálne stereotypy v prostredí veriacich byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku

Peter Žeňuch

Obyvateľstvo karpatského regiónu, ktoré je späté s byzantsko-slovanskou tradíciou, patrí k viacerým jazykovým a etnickým spoločenstvám. Na konfesijnálnej báze síce utvárajú konformnú entitu, no v dimenziách vlastnej kultúrnej pamäti si všetky tieto spoločenstvá zachovávajú a rigorózne rozlišujú historické, jazykové, etnické i kultúrne aspekty formovania vlastnej identity, ktoré sa v karpatskom prostredí utváralo v súvisi s vlastným kultúrnym a jazykovo-historickým horizontom. Túto skutočnosť vystihol už mukačevský pravoslávny biskup Sergej, ktorý napriek svojmu etnickému rumunskému pôvodu neohraničil svoju právomoc iba na krajanov – Rumunov. Už na začiatku 17. storočia jednoznačne definoval rôznorodosť jazykového a etnického zloženia Mukačevskej eparchie, keď v liste z dňa 24. novembra 1604 napísal, že sú v nej prítomní ruskí, valašskí, slovenskí a srbskí kňazi a mnísi,<sup>1</sup> čo v praxi znamená aj veriacich byzantského obradu z týchto jazykových a etnických spoločenstiev. Sergej bol prvým známym predstaviteľom historickej Mukačevskej eparchie, ktorý si všimol etnickú diverzitu tohto zdanlivo jednoliateho celku. Toto jeho zistenie už vtedy dokazovalo, že byzantsko-slovanská tradícia sa ani v karpatskom prostredí neuzamkla do seba, ale prekonala stereotypy etnického i jazykového rozsahu,<sup>2</sup> ktoré často znemožňujú prirodzené spolužitie vo vnútri i navonok. Prirodzenosť súžitia však aj v rámci jednej konfesijnálnej tradície môže porušiť politické presadzovanie sa konkrétnej cirkvi, čo sa často preukáže v skreslených výkladoch dejín miestnej tradície i kultúry regiónu. Treba si preto všimnúť vzájomne sa odlišujúce i v napätí

<sup>1</sup> Hodinka, A.: *A Munkácsi Gör. szert püspökség okmánytára*. Ungvár, 1911, s. 46; Žeňuch, P. – Vasil', C.: *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrillské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti*. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice : Pontificio Istituto Orientale / Slavistický kabinet SAV / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2003, s. 252.

<sup>2</sup> Napríklad na rozdiel od uhorského kalvinizmu, ktorý sa nakoniec presadil aj ako *magyar hit*, a tak sa podnes uplatňuje aj v slovenských kalvínskych spoločenstvách; slovenskí kalvíni ani dnes nemajú vlastnú cirkevnú hierarchiu.

koexistujúce sféry myslenia človeka o dejinách, spoločnosti a kultúre. Každá rovina konfesionalného prístupu, či už je to náboženská, kultúrna alebo civilizačná zložka,<sup>3</sup> môže jednotlivo i sama v sebe aktívnou selekciou faktov dokázateľne zvýšiť subjektívne (teda vedome) priorizovanú hodnotu vybraného faktu a použiť ho na účely politicky alebo inak ideologicky postavených tvrdení.<sup>4</sup>

Konfesionalný model výkladov dejín v kontexte vývinu slovenskej kultúry vypracoval a argumentačne podložil Anton Augustín Baník, ktorý možno s istými úpravami adaptovať aj v prostredí cirkvi byzantského obradu na Slovensku a v západných Karpatoch. Práve na gréckokatolíkoch i pravoslávnych v priestore západných Karpát vidno, ako sa prelínajú identifikačné zložky vedomia príslušnosti k tradičnému kresťanskému a kultúrno-konfesionalnému horizontu. Tento aspekt sa v najzápadnejšej časti karpatského areálu zreteľne prejavuje v prelínaní latinského i byzantského konfesionalizmu a v istých okamihoch historicko-spoločenského vývinu vyšiel najavo aj v podobe pauperizácie alebo zjednodušovania minoritnej byzantsko-slovanskej kresťanskej kultúry v západnej časti karpatského priestoru. Takéto ohrozenia sa pre svoju nestabilitu môžu stať príležitosťou zmeny. Ako príklad by sme mohli možno uviesť rozličné medzníky vo vývine miestnej byzantsko-slovanskej cirkvi a výkladov jej tradície, ktoré ovplyvnili vývin všetkých tu prítomných cirkví a aj vzťahov medzi nimi. Takým je aj napríklad rok 1950, keď došlo k masívnej politickej akcii, ktorej výsledok sa v prostredí gréckokatolíkov i pravoslávnych prejavuje na rozličnej úrovni vzťahov medzi inštitúciami i jednotlivcami podnes. Preto nemožno prijať, aby namiesto synergického poznania javov a faktov sa využívali rigorózne stereotypné vzorce výkladov historickej pamäti. Riziko takýchto diskurzov možno eliminovať najmä zdôrazňovaním tradičných prejavov miestnej kultúry a jej nezastupiteľnej úlohy v záujme zachovania kultúrnej identity, ktorá je utvorená na základoch svojbytnosti národných, jazykových i náboženských princípov. Veď vyplynuli z potreby a stavu spoločnosti a v historickom procese vývinu sa naplno uplatnili v rámci celej európskej kultúry.<sup>5</sup> Túto úlohu v kontexte európskej kresťanskej civilizácie plní aj byzantská tradícia s jej neoddeliteľnou slovanskou zložkou, ktorá sa identifikuje na základe liturgického jazyka a cirkevnej tradície.

<sup>3</sup> Baník, A. A.: *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu*. Martin : Matica slovenská, 2000.

<sup>4</sup> Žeňuch, P.: Úvod. In Žeňuch, P. – Uzeňova, E. – Žeňuchová, K. (eds.): *Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovanských súvislostiach*. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Slovenský komitét slavistov / Zemplínske múzeum v Michalovciach / Институт славяноведения Российской академии наук / Кирило-Методиевский научен център към БАН , 2013, s. 9.

<sup>5</sup> Žeňuch, P.: Stav a perspektívy slovenskej slavistiky. Z dejín Slovenského komitétu slavistov a Slavistického ústavu Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied. In: Žeňuch, P. (ed.): *Slovenská slavistika včera a dnes*. Kolektívna monografia. Bratislava : Slovenský komitét slavistov a slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2012, s. 9 – 56.

Zdroje byzantsko-slovanskej cirkevnej tradície sa v rozličnej miere a intenzite prejavujú práve v miestnych, lokálnych spoločenstvách.

Do tradície miestnej cirkvi jednoznačne patria aj jazykové varianty liturgického cirkevno-slovanského jazyka, ktoré odrážajú vývin i stav používaného ľudového jazyka. Jazykové vedomie veriacich sa prejavuje v používanej forme štandardizovanej liturgickej cirkevnej slovančiny, najmä v presadzovaní sa fonetických a niektorých morfológických prostriedkov prevzatých zo živej ľudovej reči v liturgickom jazyku miestnej cirkvi.<sup>6</sup>

Pravda, zložité a pomerne často sa meniace administratívno-právne i cirkevno-právne pomery v prostredí historickej Mukačevskej eparchie zanechali výrazné stopy na etnickej a konfesionalnej skladbe obyvateľstva a odrazili sa aj v jazykovej, cirkevnej i kultúrnej politike, ktorá poznačila kultúrne vedomie ľudí, ktoré sa hlási k cirkvi byzantsko-slovanského obradu. Historická Mukačevská eparchia sa rozprestierala na teritóriu bývalej Spišskej, Šarišskej, Užskej, Abovskej, Zemplínskej, Berežskej a Marmarošskej stolice (župy). Stoličné rozdelenie rešpektuje nielen geograficko-politickú členitosť, ale kopíruje aj nárečové areály. Z cirkevno-právneho hľadiska spomínané stolice (župy) patrili do správy latinského Jágerského biskupstva a do správy byzantsko-slovanskej Mukačevskej eparchie (do

<sup>6</sup> Pozri k tomu napríklad Doruľa, J.: O ukrajinských jazykových prvkoch v textoch a zápisoch zo 17. storočia na východnom Slovensku. In: *Slavica Slovaca*, 1966, 1, 62 – 74; Doruľa, J.: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy na úrovni nárečí a spisovných jazykov. In: Doruľa, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť*. Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 2000, s. 152 – 158; Gerovskij, G.: Jazyk Podkarpatске Rusi. In: Československá vlastivěda. Díl III. Jazyk. Praha, 1934; Німчук, В.: Молитви наша на презри. In: *Карпатський край*, 1997, č. 6 – 10, s. 37 – 51; Панькевич, І.: Ладомірòвське Учительне Євангеліє. In: *Науковий збірник товариства Просвєта в Ужгородь за рік 1923. Выхає литературно-науковий оддєл. Рòчник II. Книгопечатня Юлія Фелдешія в Ужгородь 1923*, s. 93 – 107; Štec, M.: Ukrajinský jazyk na Slovensku (sociolinguvistické a interlingvistické aspekty). Prešov, 1996; Štec, M.: Príspevok k dejinám cirkevnej slovančiny. In: Žeňuch, P. (ed.): *Život slova v dejinách a jazykových vzťahoch. Na sedemdesiatiny profesora Jána Doruľu*. Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 2003, s. 123 – 133; Štec, M.: *Cirkevná slovančina*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2005; Штець, М.: До питання сучасної богослужбової мови візантійсько-східного обряду в Словаччині. In: *Українська мова. Науково-теоретичний журнал Інституту української мови Національної академії наук України*, 2008, 4, s. 45 – 58; Žeňuch, P.: Slovensko-slovanské dimenzie duchovnej kultúry Slovenska. In: Žeňuch, P. – Užeňova, E. – Žeňuchová, K. (eds.): *Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovanských súvislostiach*. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Slovenský komitét slavistov / Zemplínske múzeum v Michalovciach / Інститут славяноведения Российской академии наук / Кирило-Методієвський научен центр към БАН, 2013, s. 11 – 30; Žeňuch, P.: Nižnorybnický spevník z roku 1817 – znovobjavený rukopis. In: *Slavica Slovaca*, 2012, roč. 47, č. 2, s. 118 – 144; Žeňuch, P.: Z výskumu pomedzného užšieho nárečového areálu (na príklade nárečia obce Kaluža). In: *Slavica Slovaca*, 2011, 46, č. 1, s. 51 – 62; Žeňuch, P.: Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry? In: *Slavica Slovaca*, 2008, roč. 43, č. 2, s. 97 – 107; Žeňuch, P.: Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore. In: *Historický časopis* 46, 1998, s. 649 – 662; Žeňuch, P.: Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku. In: Doruľa, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť*. Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 2000, s. 231 – 274.

jej jurisdikcie v roku 1777 patrili nielen byzantskí veriaci v prostredí severovýchodného Uhorska, ale aj presídlenci na Dolnú zem v prvej polovici 18. storočia a tiež veriaci obidvoch zjednotení – marčanského a užhorodského v oblasti Báčky a Sriemu). Historická Mukačevská eparchia si po celý čas svojej existencie zachovala nielen svoju ekleziálnu samostatnosť, ale aj administratívno-jurisdikčnú identitu. Mukačevský biskup aj po prijatí Užhorodskej únie (1646) sa napriek snahám z ukrajinskej strany nestal sufragánom Kyjevskej metropolie,<sup>7</sup> hoci práve Užhorodská únia našla svoj vzor v Brestskej únii (1596), no jej právny akt sa, pravda, odvíjal od miestnych špecifických podmienok, ktoré formovali predpoklady zaužívané v patronátne práve. Patronátne právo v habsburskej monarchii umožňovalo mestu i zemepánovi určiť duchovného správcu pre veriacich podľa vlastného rozhodnutia.<sup>8</sup> V prevažujúcom latinskom cirkevnom prostredí habsburskej monarchie sa patronátne právo uplatňovalo všade tam, kde korelácia cirkevného života a autonomizácia cirkvi v tzv. výsadných komunitách s vlastnou samosprávou bola pre obyvateľstvo určujúca. Takými komunitami boli cudzí obyvatelia v usadlostiach, ktoré v období formujúceho sa stredovekého Uhorska (12. – 15. storočí) vznikali napríklad podľa nemeckého i valašského práva, pričom treba mať na zreteli, že takéto osady nezakladal výhradne jeden etnický – nemecký, ruský alebo rumunský element. Dôležitú súčasť obyvateľstva v týchto osadách tvorili aj populačné prebytky domáceho autochtónneho slovenského obyvateľstva, ktoré sa dokázalo prispôbiť priaznivým ekonomickým záujmom štátu a využiť tak ponúkané výhody. Vo výsadných komunitách sa popri administratívno-správnej autonómii<sup>9</sup> uplatnila aj požiadavka zabezpečiť čo najúplnejšiu cirkevno-správnu autonómiu.

Táto skutočnosť pramenila nielen v spoločensko-ekonomických potrebách komunít, ale vyplynula aj z potreby zachovania kultúrnej a religióznej identity. Práve tu možno hľadať dôvody, ktoré nakoniec vyústili v ekonomicko-spoločenskej a politickej zásade *cuius regio, eius religio*, čo sa v konečnom dôsledku stalo

<sup>7</sup> Východní katolíci v rozsiahlej habsburskej monarchii neboli nikdy zjednotení pod jednou spoločnou hlavou. V uhorskej časti monarchie mali eparchie zjednotené s Rímom svojho metropolitu v osobe ostrihomského arcibiskupa; v rakúskej časti po rozdelení Poľska všetky územia, na ktorých žili gréckokatolíci, zjednocoval od roku 1806 haličský metropolita. Pozri tu Mráz, M.: Kult sv. Cyrila a Metoda a snahy o reorganizáciu gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku v polovici 19. storočia. In: Lichner SJ, M. – Marinčák, Š. – Žeňuch, P. (zost.): *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II*. Súbor štúdií. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013, s. 101 – 114.

<sup>8</sup> Rábik, V. – Labanc, P. – Tibenský, M.: *Vývoj stredovekých miest na Slovensku II*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2013, s. 63 – 72.

<sup>9</sup> Pozri o tom napríklad Beňko, J.: *Osídlenie severného Slovenska*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo 1985 a tiež Marek, M.: *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*. Martin : Matica Slovenská, 2006, s. 226 – 254.



predpokladom pre prijatie cirkevnej únie v prostredí byzantskej konfesie v severozápadnej časti Uhorska v 17. storočí. Tento moment sa často interpretuje aj ako ohrozenie identity byzantsko-slovanskej cirkevnej tradície práve v kontexte snáh latinských jágerských biskupov, ktorí už na prelome 17. a 18. storočia začali pokladať mukačevského vladyku iba za svojho obradového vikára. Cyril Vasil' v tomto kontexte vysvetľuje, že kandidáti na biskupskú vysviacku sa po svojom zvolení v záujme zachovania svojej identity obracali so žiadosťou na niektorého zo susedných východných biskupov v Haliči, Sedmohradsku alebo aj vo Valašsku, ktorí im bez problémov vyhovelí, no ani jedna zo susedných hierarchicky jasnejšie etablovaných pravoslávnych cirkví pritom nevznášala jurisdikčné nároky na mukačevských biskupov. Nie sú pritom známe ani iné dôkazy o tom, žeby kyjevskí alebo sedmohradskí pravoslávni metropolitani považovali mukačevských biskupov za svojich sufragánov. Z uvedeného C. Vasil' ďalej konštatuje, že Mukačevské biskupstvo tvorilo samostatnú a na nikom nezávislú cirkevnú jednotku, preto aj jeho ekleziologická orientácia vychádzala z vlastných potrieb a koreňov. Hoci sa môže zdať, že je to zdanlivo zanedbateľný fakt, no samostatnosť vlastnej cirkevnej identity má mimoriadny význam pre argumentáciu pri výčitkách z prozelytizmu práve na adresu mukačevských gréckokatolíkov – uniátov.<sup>10</sup>

Na historicky danú autonómnosť byzantskej cirkvi pod Karpatmi v konečnom dôsledku nadväzuje aj dnešná slovenská metropolitná Gréckokatolícka cirkev, ktorá je rovnako vyjadrením suverenity a identity na princípe jednoty v tolerancii aj v kontexte s ostatnými gréckokatolíckymi cirkvami. Gréckokatolícka cirkev na Slovensku, podobne ako ostatné cirkvi byzantského obradu, sa hlási k slovanskej kresťanskej tradícii utvorenej Cyrilom a Metodom a zároveň k liturgickej a konfesionalnej identite, ktorá čerpá zo slovanského dedičstva, ktoré sa etablovalo v južnoslovanskom a východoslovanskom prostredí. Presahy a vplyvy slovanskej cirkevnej tradície sa aj prostredníctvom kolonizácie na valašskom práve prejavili a uplatnili v slovenskom prostredí, najmä keď sa autochtónny slovenský element aktívne začal podieľať na tejto forme doosídľovacieho procesu aj vo vlastnom priestore. Časť autochtónneho slovenského obyvateľstva pritom nielenže opätovne splynula s byzantským religióznym prostredím, ale stala sa aj

<sup>10</sup> Žeňuch, P. – Vasil', C.: *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrillské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti*. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice : Pontificio Istituto Orientale / Slavistický kabinet SAV / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2003, s. 254. Pozri tu aj Vasil', C.: *Kanonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava : Dobrá kniha, 2000 a tiež Bugel, W.: *Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2003.

formujúcim elementom presadzovania sa byzantsko-slovanskej kultúrnej a religióznej tradície.<sup>11</sup>

Západný región karpatského areálu, ktorý tvorí územie východného Slovenska, a prilahlú časť bývalej Podkarpatskej Rusi (dnešná Zakarpatská oblasť Ukrajiny) nevystihuje ani jedno z doteraz známych a často používaných pomenovaní, napr. Uhorská Rus, Podkarpatská Rus, Prešovská Rus, Prjaševščyna, Ruthenia, Rusínia, lebo odráža len aktuálnu spoločensko-politickú situáciu a nijako neodzrkadľuje etnické, jazykové alebo konfesiónálne procesy a pomery v tomto priestore.

V uvedenom etnicky, jazykovo a kultúrne rozmanitom prostredí nefunguje žiadny príznak či stereotyp, ktorý by ho na základe presne vymedzeného súboru spoločných historických, spoločensko-politických, umeleckých, kultúrnych alebo aj jazykových znakov a prejavov jednoznačne vyčlenil ako jednoliaty celok. Nie je to možné aj preto, že v karpatskom priestore žijú spoločenstvá Slovákov, Maďarov, Ukrajincov, Poliakov, Rumunov a ďalších etník, ktoré sami seba i svojich susedov *jasne* identifikujú prostredníctvom konkrétnych jazykových, historických, kultúrnych a spoločensko-politických atribútov. Ako spojivo sa pre tento konglomerát jednoznačne neuplatňuje ani identifikácia jednotlivca alebo obyvateľstva s regiónom, ktorý sa v súčasnosti označuje aj ako *karpatský región*, ktorý je rovnako umelým termínom. Každý jeden obyvateľ tohto priestoru pritom jasne a konkrétne deklaruje svoju identitu historicky v súlade so svojím jazykom, etnikom a konfesiou. Stereotyp používaného ľudového jazyka aj v súčasnosti významne ovplyvňuje identifikáciu jednotlivca s konkrétnou (najbližšou) entitou, spoločenstvom. Mateirinský jazyk je preto neustále platná etnoidentifikačná hodnota.<sup>12</sup>

Identita v rámci spoločnosti je podmienená aj rozličnými historicko-spoločenskými pomermi a vyvíjala sa konvergentne v snahe stotožniť sa s najbližšou entitou na základe spoločného jazyka, histórie, spoločného územia a kultúry. Tento proces sa v rámci karpatského priestoru uplatňuje podľa klasickej schémy, ktorá samozrejme nevyučuje mobilitné procesy vychádzajúce z existencie bi(tri-)lingvizmu, z konfesiónalnej oblasti determinovanej (proti)reformáciou, latinizáciou, prijatím cirkevnej únie v prostredí cirkvi byzantského obradu a ďalších. Nevylučujú sa pritom ani žiadne ďalšie možnosti etnickej mobility, ktorá nemusí byť vždy podmienená jazykovo, ale napríklad konfesiónalne. Uplatňuje sa tak možnosť slobodnej identifikácie jednotlivca so spoločenstvom; znaky spoločens-

<sup>11</sup> Žeňuch, P.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии, / *Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae.* Vol. IV, Roma – Bratislava – Košice 2013, s. 28 – 29.

<sup>12</sup> Porovnaj Krupa, V.: Revitalizácia jazykov vo vzťahu k etnickej identite. In: *Človek a spoločnosť*, internetový časopis pre pôvodné, teoretické a výskumné štúdie z oblasti spoločenských vied. 2007, roč. 10, č. 1; dostupné na internete <http://www.saske.sk/cas/archiv/1-2007/krupa.html> (naposledy dňa 7. júna 2014).

stva majú istú prioritu pred individualitou fungujúcou v jej rámci. Spoločenstvo však ponecháva jednotlivcovi možnosť originalnosti, istej odchýlky. Také jednotlivosti, ako napríklad stereotyp používaného liturgického jazyka, príslušnosť jednotlivca k religióznemu prostrediu, lokálpatriotizmus, používanie cyriliky ako grafického systému typického pre cirkev byzantsko-slovanského obradu, nijako nemožno chápať ako charakteristický znak etnickej skupiny. Veď používanie cyriliky ako grafického systému nemá žiadny súvis s etnicitou či etnickou identitou jeho používateľov. Písmo je grafický systém, ktorý zaznačuje realizované fonémy (hlásky) reči. Zároveň však plní aj istú kultúrno-identifikačnú funkciu, napríklad vo vzťahu s historicko-konfesionálnym vývinom národného prostredia. Napríklad hlaholský grafický systém bol určený pre veľkomoravské prostredie, kde sa aj naplno rozvinul v súvislosti s veľkomoravskou cirkevnou tradíciou, hranatá hlaholika je podnes identifikačným znakom dalmatínskej cirkvi. Cyrilský grafický systém je prejavom identity súvisiacej s byzantsko-slovanskou religióznou a obradovou tradíciou u východných a niektorých južných Slovanov (Rusi, Ukrajinci, Bielorusi, Bulhari, Srbi, Macedónci), ale aj u Rumunov, ktorí cyriliku používali ešte aj v druhej polovici 18. storočia. Aj švabach je konfesionálne príznačným grafickým systémom, ktorý používali aj slovenskí protestanti. Príslušníci cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku tiež používajú cyriliku predovšetkým na zapisovanie liturgických textov a vnímajú ju ako sakrálny symbol, znak svojej náboženskej tradície a svojej konfesionálnej príslušnosti. Práve pri takýchto jednotlivostiach treba posudzovať znaky konkrétnej skupinovej kultúry, ktorú tvoria všetky zložky spoločné pre istú entitu. Iba tak možno vysvetliť procesy, ktoré viedli k stotožneniu sa jednotlivca s inou entitou na základe príslušnosti ku konfesionálnej tradícii, hoci ostatné predpoklady (jazyk, spoločná história, kultúra, územie) poskytovali jednotlivcovi možnosť identifikácie s vlastným etnikom. Takými sú aj gréckokatolíci vo Vojvodine, ktorých z jazykového (nárečového) hľadiska možno charakterizovať ako Slovákov obývajúcich východoslovenské oblasti Šariša a Zemplína. Do Vojvodiny zo Slovenska odišli v 18. storočí, teda v tom istom období, ako aj slovenskí protestanti z oblasti Liptova, Oravy a pod. Identifikácia s vlastnou konfesionálnou tradíciou dokonca spôsobila izoláciu vojvodinských gréckokatolíkov aj vo vzťahu k obradovo príbuznému pravoslávnenému srbskému prostrediu.<sup>13</sup> Ako vidno, príslušnosť ku konfesionálnej tradícii nemôže slúžiť ako znak etnickej identity, napokon ani používaný liturgický jazyk

<sup>13</sup> Porovnaj Žeňuch, P. – Žeňuchová, K.: Jazykové, etnické a konfesionálne procesy v byzantsko-slovanskom prostredí karpatského regiónu v 18. a 19. storočí. In: Žeňuch, P. (ed.): *XIV. medzinárodný zjazd slavistov v Ochríde*. Príspevky slovenských slavistov. Bratislava : Slovenský komitét slavistov / Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2008, s. 109 – 133.

či cyrilský grafický systém v cirkvi byzantsko-slovanského obradu nie je etnickým identifikačným znakom pre jeho používateľov.<sup>14</sup>

Cirkevná slovančina používaná pri bohoslužbách byzantského obradu ako liturgický jazyk vždy obsahuje konkrétne znaky, ktorými sa národná redakcia, resp. variant alebo subvariant liturgickej cirkevnej slovančiny v rozličných jazykových spoločenstvách odlišujú. V liturgickom cirkevno-slovanskom jazyku sa takýmto spôsobom prejavuje jazykové vedomie konkrétneho jazykového a etnického spoločenstva.

Výskum vzťahov slovenského jazyka so slovanskými i neslovanskými jazykmi pomáha pri odkrývaní obrazu o plynulom, kontinuálnom a systematickom rozvoji spoločnosti.

Slovanské kmene v prostredí stredného Dunaja, kde sa usídlili a vytvorili svoje nadkmeňové a ranofeudálne útvary, prechádzali rozličnými vývinovými stupňami i fázami vzájomného spolužitia, ktoré podmieňovalo ich kríženie.<sup>15</sup> Túto skutočnosť dokladujú nielen pamiatky hmotnej kultúry, ale aj rozličné archeologické nálezy. Osobitnú skupinu historických dokladov predstavujú pomenovania etník, ktoré vypovedajú o autochtónnosti domáceho slovenského etnika v tomto priestore a zároveň dokazujú jeho kultúrny a spoločenský vývin v rozličných oblastiach sociálneho, hospodárskeho i konfesijného života. Naplno sa realizoval už v ranom období uhorských dejín Slovenska. Slováci sa ako aktívny element podieľali pri formovaní uhorského štátu a tiež vystupovali ako aktívny činiteľ pri uskutočňovaní nemeckého i valašského práva.

O viacdimenzionálnom rozvoji staršej vrstvy slovnej zásoby slovenčiny svedčia nielen pomenovania remesiel, hospodárska, administratívna a právna terminológia, ale aj rozličné pomenovania, ktoré poukazujú na spoločenský, kultúrny, hospodársky i cirkevný život v rurálnom prostredí i v mestách na Slovensku. Slovná zásoba pritom predstavuje dôležitý doklad o stupni spoločenského, hospodárskeho i kultúrneho rozvoja a je obrazom každodenného života spoločnosti.<sup>16</sup> Jednotlivé stupne historického vývinu slovenčiny dobre odrážajú aj nárečia, ktoré tvoria integrálnu zložku slovenského národného jazyka. Pre jazykovedca i historiografa je vývin slovnej zásoby spolu s morfológickými osobitosťami dôležitým zdrojom poznania prejavov a myslenia formujúcej sa slovenskej identity.

<sup>14</sup> Pozri k tomu Кравецкий, А. Г.: Литургический язык как предмет этнографии. In: Агапкина Т. А. – Виноградова, Л. Н. – Левкиевская, Е. Е. – Плотнокова, А. А. (eds.): *Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстого. Москва: Индрик, 1999*, s. 232.

<sup>15</sup> Stanislav, J.: *Zo života slov našich predkov*. Martin: Štátne nakladateľstvo v Bratislave, 1950, s. 11 – 12.

<sup>16</sup> Bližšie k tomu pozri Pauliny, E.: *Západoslovanské výpožičky v staromaďarskej lexike*. In: Ratkoš, P. (ed.): *O počiatkoch slovenských dejín*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1965, s. 190 – 203 a tiež Pauliny, E.: *Začiatky kultúrneho jazyka slovenskej národnosti*. In: *Jazykovedné štúdie VI*, Bratislava, 1961, s. 5 – 39.

Slovná zásoba zachováva obraz o historicky verifikovateľných udalostiach spoločenského, konfesionálneho a kultúrneho života jeho používateľov. Jazyk je trvalou, platnou a udržateľnou hodnotou, je neoddeliteľnou súčasťou historického vedomia a znakom konvergentného, spoločného myslenia o dejinách, kultúre a spoločnosti a tiež o blízkyh i vzdialených susedoch. Jazyk je kontinuálnym reprezentantom identity celku, ktorým sa etnikum vo vnútri i navonok vymedzuje v každej jednej etape kultúrno-historického vývinového procesu.<sup>17</sup>

Procesy osídľovania Slovenska sa realizovali na domácom, emfyteutickom (zákupnom, šoltýskom) i valašskom práve. Na všetkých typoch osídlenia sa podieľalo aj autochtónne obyvateľstvo spolu s rozličnými prichádzajúcimi etnickými skupinami. Napríklad na emfyteutickom (zákupnom, šoltýskom) práve sa zúčastňovalo prevažne nemecké obyvateľstvo, preto sa nazýva aj nemecké právo; na valašskom práve zasa rumunské a rus'ké (rozumej *východoslovenské*) obyvateľstvo. V kontexte s uvedeným je dôležité poznať aj podiel slovenského etnika a rozsah využitia domáceho obyvateľstva na osídľovaní na základe spomínaných foriem. Obraz o tejto skutočnosti spoľahlivo poskytuje jazyk a pomenovania rozličnej povahy používané v nadväznosti na hospodársky a ekonomický rozvoj miestneho prostredia a spoločnosti.

Do toho kontextu patrí aj používaná cirkevná terminológia spätá s konkrétnym byzantsko-slovanským konfesionálnym kontextom. Osobitne preto treba mať na zreteli, že dedičstvo byzantsko-slovanskej tradície sa v slovenskom kultúrno-historickom prostredí odráža v dvoch horizontoch: 1. v kontexte veľkomoravskej tradície, jej doznievania v rámci formujúceho sa Uhorského kráľovstva a 2. v kontexte spoločensko-hospodárskej politiky, jazykovo-kultúrnej a konfesionálnej situácie a tiež v súvislosti s kolonizačnými aktivitami na valašskom práve na Slovensku.

Byzantsko-slovanský konfesionálny horizont aj napriek vplyvom z latinského religiózneho prostredia pretrval najmä v Potisí a na južných svahoch karpatského oblúka, teda predovšetkým v geograficky východnej časti postveľkomoravského kresťanského kultúrneho horizontu. Pod tlakom politických okolností sa aj tu síce utvorili podmienky pre ťažiskový vzrast latinského konfesionálneho prostredia. Z viacerých prameňov cirkevnoslovanskej písomnej tradície zachovaných v prostredí východného Slovenska a bývalej Podkarpatskej Rusi sa predsa javí prirodzeným predpoklad, že slovanská cirkev istý čas pretrvala v spevoch, modlitbách, spiritualite a najmä v eremitskej tradícii.

<sup>17</sup> Žeňuch, P.: Slovensko-slovanské dimenzie duchovnej kultúry Slovenska. In: Žeňuch, P. – Uzeňova, E. – Žeňuchová, K. (eds.): *Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovanských súvislostiach*. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Slovenský komitét slavistov / Zemplínske múzeum v Michalovciach / Институт славяноведения Российской академии наук / Кирило-Методиевский научен център към БАН, 2013, s. 11 – 30.

Posilnenie slovanskej liturgickej zložky však možno významnejšie doložiť až prostredníctvom liturgických textov, ktoré sa na slovenskom území uplatňovali práve a najmä vďaka kontaktom s Bulharskom a Kyjevskou Rusou, a následne aj prostredníctvom valašskej kolonizácie. Miloš Marek v súvislosti s valašskou kolonizáciou v západných Karpatoch a na Slovensku uvádza, že kým na území Sedmohradska dominoval rumunský etnický element, v severovýchodných Karpatoch prebral štafetu živel rusínsky a s jeho postupom na západ sa na tomto procese čoraz výraznejšie podieľala domáca autochtónna slovenská zložka, pričom východoslovenské (rozumej *rus'ke*) etnikum v priebehu 14.–16. storočia utvorilo na východnom Slovensku svoju sídliskovú základňu, ktorá sa takmer v nezmenenej podobe udržala podnes.<sup>18</sup>

Fakt, že domáce obyvateľstvo sa zapojilo do osídľovacieho procesu i do aktív súvisiacich s byzantsko-slovenskou liturgickou tradíciou, možno doložiť aj v kontexte vzniku domáceho pomenovania *Rusnák / rusnák*, ktorého významová motivácia vyviera z etnického, ako aj konfesijného horizontu.

Pomenovanie *Rusnák* predstavuje západoslovenskú podobu etnonyma spätého s východoslovenským etnickým a jazykovým prostredím. Na jeho západoslovenskú podobu poukazuje prípona *-ák*. Táto prípona sa začala hojnejšie využívať pri tvorbe etnoným a obyvateľských mien v západoslovenskom a slovenskom jazykovom prostredí,<sup>19</sup> kde nakoniec ako slovotvorná prípona aj prevážila. Svedčia o tom západoslovenské tvary používané na označenie etník ako *Slovák, Poliak* i ďalšie názvy ako *Soták, Lipták, Slezák, Serbak* (odvodené od pomenovania *Srb*, východoslov. *Serb*), *Prušiak, Záhorák, Dolniak, Hornák*, tiež pomenovania *Spišiak* popri *Spišan*, *Pražák* popri *Pražan*, *Moravák* popri *Moravan* a ďalšie. Mnohé takéto pomenovania vznikli ako etnonymá vyjadrujúce istú mieru exponencie, napríklad *Rusák, Moravák, Prusák*, na východe Slovenska *Serbak* a i.

Aj etnonymum *Slovák/Slovjak* vzniklo tým, že sa k najstaršiemu slovotvornému kmeňu *Slov-* pridala prípona *-ak/-iak*, ktorá ako alternatívna prípona nahradila pôvodný sufix *-en-*, resp. *-ěn-*, alebo jej variant *-jan-*.<sup>20</sup> Termín *Sloviak* (*Slovjak*) je preto iba východoslovenskou nárečovou obmenou etnonyma *Slovák* a nemá žiadnu inú etnickú motiváciu. Ján Stanislav<sup>21</sup> v tejto súvislosti uvádza

<sup>18</sup> Marek, M.: *Cudzí etniká na stredovekom Slovensku*. Martin : Matica Slovenská, 2006, s. 253. Hranicu medzi slovenskými a rusínskymi etnickými a jazykovými spoločenstvami dobre opísal Samo Cambel v práci *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Sv. Martin, 1906 a Ján Húsek v práci *Národopisná hranice medzi Slováky a Karpatorusy s mapou a obrázky*. Bratislava : Prúdy, 1925.

<sup>19</sup> Pozri k tomu Doruľa, J.: *Tri kapitoly zo života slov*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV 1993 a Stanislav, J.: *Zo života slov a našich predkov*. Bratislava : Štátne nakladateľstvo, 1950.

<sup>20</sup> Doruľa, J.: *Tri kapitoly zo života slov*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1993.

<sup>21</sup> Stanislav, J.: *Zo života slov a našich predkov*. Bratislava : Štátne nakladateľstvo, 1950, s. 8.



príklady podobne utvorených vlastných mien, ktoré reziduálne zachovávajú párovú spoluhláskovú mäkkostnú koreláciu. Ide o podnes živé pomenovania nielen v okruhu východoslovenských nárečí, ale aj v ostatnom slovenskom etnickom a jazykovom priestore, napr. Noviak, Suroviak. Patria sem aj tvary ako Skybjak, Babjak, Hutorjak, Starjak, Dzuriak a ďalšie. V lexéme *Sloviak/Slovjak* sa uplatňuje zmäkčený konsonant *v'*, ktorý v rámci mäkkostnej korelácie tvorí pár s nez mäčkenuou spoluhláskou *v*. Práve mäkkostná korelácia *b-b'*; *p-p'*; *m-m'*; *v-v'* sa spolu s mäkkými spoluhláskami *š'* a *ž'* uplatňuje vo východoslovenských nárečiach až podnes. Osobitne výrazne sa uvedená mäkkostná korelácia zachovala v sotáckej a užskej jazykovej oblasti,<sup>22</sup> kde sa pomenovanie slovenskej etnicity aj dnes vyjadruje termínom *Slovjak*. Dokazuje to napríklad cyrilský historický spis *Dejiny novozákonnej cirkvi*, uložený v knižnici Užhorodskej národnej univerzity, ktorého autorom je mukačevský cirkevný historik z 18. storočia Michal Bradač.<sup>23</sup> Osobitnú pozornosť venuje slovanskej liturgickej tradícii a byzantsko-slovanskému obradu. Na pomenovanie *Slovákov* používa termíny ako *Tovti*, *Slavy* a tiež *Slaväne*, ale aj *Sloväki*.<sup>24</sup>

Obyvatelia Veľkej Moravy sami seba nazývali СЛОВѢНЕ; singulatívna podoba tohto kolektívneho etnonyma je СЛОВѢНИНЪ. Toto pomenovanie je utvorené pomocou prípony *-инъ* k základu *СЛОВѢН-*. Takým istým spôsobom vzniklo aj pomenovanie obyvateľov Poľska v tvare *Полянинъ*, pre obyvateľov bulharského cárstva sa používalo označenie *Болгаринъ*. Na označenie obyvateľov Kyjevskej Rusi sa v najstaršom období vývinu slovanských jazykov uplatnilo pomenovanie

<sup>22</sup> Pauliny, E.: *Fonologický vývin slovenčiny*. Bratislava : SPN, 1963, s. 254 a nasl.

<sup>23</sup> Michal Bradač (1740 – 1815) bol významným gréckokatolíckym historikom. Bol bratom mukačevského vladyku Jána (1767 – 1772). Vyučoval v užhorodskom kňazskom seminári a v období „zlatého veku“ úzko spolupracoval s osvietenským gréckokatolíckym biskupom Andrejom Bačinským. V roku 1790 sa Michal Bradač stal košickým vikárom Mukačevskej eparchie a od roku 1809 aj generálnym vikárom Mukačevskej eparchie. V roku 2009 sa v knižnici Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity podarilo nájsť odpis výkladu dejín M. Bradača napísaný inou rukou.

<sup>24</sup> Иже намѣ днесь нарицаю̄ са Руссіане, Полѣки, Моравы, Чехи или Богемы, Товти Славы, албо Словѣки, Болгари, Иллѣры, Хорваты, Рацы, Сербы, Далматы и проч. вси единѣгв Племене сѣ: что ѣзыкь всѣ едѣ ѣзыкь, ѣвствѣ и Исторіографы исповѣдѣю̄. Сѣ сюдѣ ѣкоже ѣзыкь ѣ вообще ѣзыкь славенскій, такои сами; хотѣи по премногѣ мѣра странѣ руссіаны, со разными народами смѣшаны, и разлѣчны̄ благочестіе владѣемы сѣ, единѣ словѣ Славяне именуѣтъ са. (...) Разршенӣа крѣпкаго царства своего подѣли ѣ Оугровѣ во началѣ вѣка 10<sup>го</sup> ѣнакожѣ толь разплѣженный народѣ, не весма заглаждѣнь быѣ; и бо и днесь великую часть оугорскагв царства держѣи во столице Пожонской или Прешѣвской, Нѣтранской, Тренчанской, Тѣрчанской, Оравской, Лѣптовскійкой и инѣи по вышней Оугрѣи велѣимѣ число обѣтающѣ. Сей единѣ ѣ славенскій народѣвѣ има Славяновѣ безѣ всѣкаго прилога содержѣи, и себе Словѣками называетѣ. Text porovnaj aj v práci Žeňuch, P.: *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku*. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae IV. Bratislava – Roma : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale Roma – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ M. Lacka, 2013, s. 113 – 114.



*Русинь*, ktoré tiež vzniklo pomocou prípony *-инь*, deriváciou od slova *Русь* a predstavuje kolektívne etnonymum pre obyvateľstvo žijúce v hraniciach tohto ranofeudálneho štátu vo východoslovanskom priestore. Pomenovaním *Русинь* sa v najstarších historických dokladoch označuje aj obyvateľstvo staroruského pôvodu, v latinských písomnostiach sa ustálil termín *Ruthenus*. Aj pre obyvateľov Uhorského kráľovstva sa v slovanských jazykoch tohto obdobia uplatnilo pomenovanie *Угринь*. V slovanskom jazykovom prostredí vzniklo sufixáciou z kolektívneho pomenovania obyvateľstva Uhorska, ktorí boli rozličnej etnickej i jazykovej príslušnosti. Svedčí o tom prímeno kyjevsko-pečerského mnícha Mojžiša Uhorského (v cirkevnej slovančine Моѡсеј Оаѓринѡ), čo dokazuje, že tento slovanský svätec cirkvi byzantského obradu má svoj pôvod v Uhorsku. Pravdepodobne pochádzal z významného staroslovenského rodu a pohyboval sa v blízkom okruhu kyjevského kniežacieho dvora, ktorý tvorili urodzení predstavitelia domácej šľachty a honorabilita zo spriatelенých krajín, ku ktorej Mojžiš Uhorský istotne patrili. Zároveň bol jedným z predstaviteľov a zakladateľov mníšskeho života podľa studitskej reguly v Kyjevskej Rusi,<sup>25</sup> čo umožňuje predpokladať toto jeho vysoké spoločenské postavenie.

Pomenovanie *Русинь* sa v slovanskom jazykovom prostredí používalo nielen na označenie príslušníka štátno-politického celku, ale vyjadrovalo aj príslušnosť jeho nositeľa k východoslovanskému jazykovému i etnicko-kultúrnemu prostrediu, ktoré sa sformovalo v spojení s Kyjevskou Rusou. Pomenovanie *Русинь* (*Rusín*) tak predstavuje spoločné pomenovanie pre všetkých príslušníkov pochádzajúcich zo staroruského prostredia.<sup>26</sup> V tomto tvare sa podnes na Slovensku, najmä vo východoslovanskom nárečovom priestore, používa aj ako označenie členov všetkých etník východoslovanského pôvodu, ktoré sa nachádzajú za hranicami karpatského oblúka. Týmto termínom sa v živej ľudovej reči vo východoslovanskom nárečovom prostredí podnes označujú obyvatelia dnešnej Ukrajiny, Ruska i Bieloruska. Možno to doložiť na príklade z každodennej praxe, keď Slováci tzv. podomových obchodníkov prichádzajúcich z Ukrajiny s lacným tovarom (v rámci cezhraničnej spolupráce) volajú *Rusin*, *Rusinka*, porovnaj: „Prišla do nas (do valala) *Rusinka* z Ukrajiny, ta mi od nej kupila dvoji punčochi,“ alebo „*Rusinka* z Ukrajiny na pijacu predavala tote ľachi za paru korunki“ a iné.

V celom východoslovanskom jazykovom prostredí, s ktorým prichádzal do bezprostredného kontaktu východoslovanský (rus'ký) etnický element, už od 14.

<sup>25</sup> Bugan, B.: Mojžiš Uhorský (Mojsej Uhrin) a jeho bratia v kontexte slovenských dejín. In: *Historický zborník* 19, č. 2/2009, s. 137 – 146.

<sup>26</sup> Pozri k tomu štúdiu Чучка, П.: Етнонім русин та руснак і їх деривати в південнокарпатських говорах. In: *Наукові записки*. No 18. Prešov, 1993, s. 121 – 128. P. Čučka v tejto súvislosti poznamenáva, že v tomto pomenovaní sa okrem štátno-politickej príslušnosti vyjadrovala aj etnická identita.

–15. storočia začalo prevládať pomenovanie *Rusnak*, resp. *Rusňak*. Tvar etnonyma *Rusnak* si postupne v západoslovanskom kultúrno-historickom prostredí na Slovensku a v príľahlej Podkarpatskej Rusi prisvojili aj sami starí Rusi, teda kolonizačný živel, ktorý prišiel do Uhorska, najmä však v severovýchodnej časti Slovenska. Usadlosti, ktoré vznikli pričinením tohto etnického elementu, dostali pomenovanie s prívlastkom *ruská, ruské*, napr. *Ruská Kajňa, Ruská Bystrá, Ruské Pekľany, Ruská Nová Ves, Ruská Poruba, Ruská Voľa, Ruská Volová, Ruský Hrabovec, Ruský Potok*, alebo vo svojom jednoslovnom názve dediny obsahujú toto etnonymum, napríklad *Ruskov, Ruskovce, Rusovce, Ruská*; možno tu uvažovať aj o tom, či v slovenskom pomenovaní dediny *Oreské* nie je ukrytá maďarská podoba mena tohto východoslovanského etnika (maď. *Orosz*). V maďarskom jazykovom prostredí sa tento východoslovanský (*rus'kyj*) kolonizačný element označoval termínom *Orosz (Rus)*. Svedčia o tom pomenovania osád ako *Oroszfalu, Oroszvár, Oroszfalva* a iné. Pomenovanie *Rusnak* na označenie ruského etnika sa používa aj v bulharčine.

Na Slovensku a v príľahlej Zakarpatskej Ukrajine, kde sa slovenské autochtónne obyvateľstvo už od 14.–15. storočia identifikovalo so svojím západoslovanským tvarom etnonyma *Slovák*, na označenie etnika východoslovanského pôvodu si utvorilo analogické pomenovanie *Rusnak (Руснакъ)*. Pod priamym vplyvom západoslovanského prostredia a susediacej slovenčiny sa pomenovanie *Rusnak* začalo používať nielen ako etnonymum na označenie pôvodného staroruského etnického elementu, ale aj na označenie spoločenských hlásiacich sa k byzantsko-slovanskej cirkvi.

V 17. – 18. storočí do prostredia západných Karpát prišli presídlenci z Haliče, ktorí sami seba označovali pôvodným etnickým pomenovaním *Rusín (Русинъ)*.<sup>27</sup> Jazyk týchto presídlencov z Haliče sa vo svojom základe ničím neodlišuje od jazyka už tu žijúceho etnika. Ide o rusínske nárečie, ktoré z jazykového hľadiska patrí do ukrajinského jazykového areálu. Aj táto skupina ukrajinských nárečí zachováva nielen typické starobylé vývinové jazykové zmeny, ktoré sú vo všetkých východoslovanských jazykoch rovnaké, ale zároveň sa nimi odlišuje od západoslovanskej skupiny jazykov. Patrí sem napríklad tzv. „polnoglasie“ (-oro-, -olo-, -ere-; rus. a ukr. город, молоко; bielorus. горад, малако), ďalej napríklad spoluhlásky č a ž tam, kde je v západoslovanských jazykoch c a z/dz za pôvodné \*tj, \*dj (napr. rus. свеча, ukr. свіча, bielorus. свяча – slov. svieta; rus. межа, печь – slov. medza, pec, čes. mez), ďalej je to napríklad dôsledné používanie epetentického *l* po perných spoluhláskach v spojení s *j* (napr. bj, pj, mj, vj, porov. rus., ukr., blr.

<sup>27</sup> Чучка, П.: Етнімі русин та руснак і їх деривти в південнокарпатських говорах. In: *Наукові записки*. No 18. Prešov, 1993, s. 121 – 128.

земля – slov. zem, čes. země, pol. ziemia). Patrí sem aj osobitný vývin spoluhláskovej skupiny *kv-*, *gv-* na začiatku slova pred <sup>a</sup> (slov. kvet, hviezda), z ktorých vo východoslovanských jazykoch vznikli spoluhláskové skupiny *cv-*, *zv-* (rus. цвет, звезда; ukr. цвіт, звізда). Rovnako sem patrí aj zjednodušenie spoluhláskovej skupiny *-dl-*, *-tl-* na *-l-*, ktorá je spoločná pre celý východoslovanský jazykový areál (мыло, сало, плела oproti slov. mydlo, sadlo, plietla) a ďalšie.<sup>28</sup> Tento rusínsky nárečový komplex patrí do ukrajinského jazykového areálu a nijako ho nemožno spojiť s niektorým zo slovenských nárečí vo východoslovenskom jazykovom priestore.<sup>29</sup>

Treba zdôrazniť aj tú skutočnosť, že *ruské* obyvateľstvo na Slovensku netvorí kompaktné územie, lebo pri dedinách a osadách s ruským obyvateľstvom existujú aj osady autochtónneho slovenského obyvateľstva, a tak sa spolu miešajú. Dokonca ani dnes známe rusínske oblasti v celej dĺžke Karpát neboli a podnes nie sú jazykovo jednotlivé (svedčí o tom napríklad aj variácia podôb spisovných rusínskych jazykov na Slovensku, v Poľsku, v Maďarsku, či tzv. *ruski jazyk* dolnozemskej Rusnáci založený na dolnozemplínskom slovenskom nárečí a pod.). V slovenskom a rusínskom nárečovom prostredí východného Slovenska a v západných Karpatoch sa aj jazyk miestnych *Rusnáci* nikdy neoznačuje pojmom *rusínsky jazyk*. Slovenské obyvateľstvo, ba i sami Rusnáci tento svoj jazyk nazývajú *ruski jazyk*.

V roku 2007 pri realizovaní výskumov, zameraných na zachytenie vplyvu jazykového vedomia dolnozemskej gréckokatolíkov (používajúcich ako spisovný jazyk dolnozemplínske nárečie) v predpísaných cirkevnoslovanských modlitbách a liturgických textoch, sa nám podarilo zaznamenať výpovede respondentov, v ktorých dolnozemskej gréckokatolíci svoj jazyk označovali za *rus'ki jazik* a svoju vieru za *rus'ku viru*. V prostredí slovenských Rusínov sa podarilo tiež zaregistrovať čosi podobné, keď respondenti na otázku o konfesionalnej príslušnosti odpovedali, že sú *rusnaci*, ba aj o svojom jazyku hovorili ako o *rus'kom* jazyku, upozorňujeme, že nie o *rusínskom* jazyku (v niektorých ďalších lokalitách respondenti zjavne rusínskej národnosti na Slovensku uvádzajú, že hovoria *po rusnacky*).

<sup>28</sup> O rozdieloch medzi slovenčinou a rusínsko-ukrajinským nárečovým areálom pozri aj Doruľa, J.: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy na úrovni nárečí a spisovných jazykov. In: Doruľa, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 2000, s. 152 – 158 a porovnaj tiež Večerka, R.: *Charakteristiky súčasných slovanských jazykú v historickém kontextu*. Praha : Euroslavica, 2009.

<sup>29</sup> Túto skutočnosť treba osobitne podčiarknuť najmä vzhľadom na najnovšie knižné práce, ktoré prezentujú nesystémový obraz o formovaní východoslovenského jazykového kontextu. Tejto problematike je venovaná napríklad aj monografická práca Чарский, В.: Русинский язык Сербии и Хорватии в свете языковых контактов. Лингвогенетический аспект. МО, Щелково: Издатель Маржотин П. Ю., 2011.

Pojem *rusnak*, ako na to správne poukázala aj A. Plišková,<sup>30</sup> má aj silný sociálny aspekt: táto skutočnosť sa dokonca spomína aj v úvode ku Kocakovej grammatike z roku 1788: *ДѢЛЫ І НАЕЗ МѢЗЕРНЫХ РЪНАКОВЪ НЕ СЪДНАН БУДЪ АКН ППРОСТАКОВЪ*. Vo všeobecnosti možno uviesť skutočnosť, že sociálne postavenie, či akýsi status dnešných Rusínov sa podnes vo vedomí obyvateľstva na Slovensku spája so stereotypom, resp. je založený aj na pozostatkoch akejsi „obradovej“ rivality – gréckokatolík a rímskokatolík (Gréckokatolícka cirkev sa tradične vnímala ako cirkev *chlopov* a *popov*). Podnes sa aj preto v tomto kontexte stereotypne stotožňuje pojem *gréckokatolík* s pojmom *rusnak* a v praxi sa tieto termíny prirodzene a plnohodnotne zamieňajú a používajú ako synonymá, čo umožňuje označovať za príslušníka východoslovanského jazykového prostredia (Rusína i Ukrajinca) všetkých veriacich cirkvi byzantsko-slovanského obradu bez rozdielu ich jazykovej identifikácie.

Pre zaujímavosť však možno uviesť aj zistenie počas nami realizovaných terénnych výskumov v prostredí slovenských a dolnozemsých gréckokatolíkov, kde sa opakovane interpretácia etnickej identity odvíjala od religióznej príslušnosti. Respondenti (išlo o gréckokatolíkov Slovákov) na otázku, *aké obyvateľstvo žije vo vašej farnosti (dedine)*, dávali zarážajúcu odpoveď: *Ta tu bivaju sami(e) rusnaci*. Keď sme sa ich však spýtali, aký jazyk používajú pri bežnej komunikácii, dostali sme odpoveď: *Ta mi tu Slovaci*, alebo *mi ňebešedujeme jak Rusnaci*. Vedomie spolupatričnosti gréckokatolíkov Slovákov v závislosti od ich jazykovej identity je neodškriepiteľný fakt. Z uvedeného vidno, že pojem *rusnak* má popri etnickom a jazykovom význame práve náboženskú konotáciu. Aj preto sa podnes vytrvalo a stereotypne stotožňuje pojem *gréckokatolík* s pojmom *rusnak* a v praxi sa tieto pojmy zamieňajú a používajú ako synonymá.

Na mnohých príkladoch pozorovaní uplatňovania sa jazykového vedomia používateľov liturgického cirkevnoslovanského jazyka možno pochopiť, že príslušnosť k byzantsko-slovanskej religióznej tradícii nie je a nemôže byť určujúcim znakom etnickej identity. Aj preto sa všetky nárečové spoločenstvá Slovákov (Zemplínčania, Šarišania, Spišiáci, Sotáci), Rusínov či Ukrajincov (Lemkovia, Bojkovia, Verchovinci, Huculi, Dolyňania) identifikujú v súlade so svojím jazykom.

Veriaci byzantského obradu vrátane diaspóry dolnozemsých gréckokatolíkov v Báčke, ktorí používajú slovenské nárečie šarišsko-zemplínskeho typu ako spisovný jazyk, svoju religióznu identitu odvodzujú od svojej *ruskej* (rozumej *byzantsko-slovanskej*) cirkvi. Práve táto dolnozemska skupina gréckokatolíkov, ktorá používa východoslovanské nárečie, podobne ako všetci gréckokatolíci na východnom Slovensku a v Zakarpatskej Ukrajine, sa za Rusnákov, Rusínov či

<sup>30</sup> Plišková, A.: *Language and National Identity: Rusyns South of Carpathians*. New York, 2009.

dokonca za Rusov pokladajú iba z titulu svojho vierovyznania, a teda bez ohľadu na to, či skutočne používajú jazyk východoslovanského (ukrajinského) typu, ktorý sa od východoslovenských nárečí významne odlišuje jazykovými znakmi.<sup>31</sup> Títo dolnozemskí gréckokatolíci používajú liturgickú cirkevnú slovančinu, ktorá sa z fonetického hľadiska ničím neodlišuje od cirkevnej slovančiny slovenských gréckokatolíkov na Spiši, v Šariši a na Zemplíne. Fonetická rovina cirkevnej slovančiny slovenských a dolnozemsých veriacich byzantsko-slovanského obradu sa však výrazne odlišuje od fonetickej roviny liturgickej cirkevnej slovančiny, ktorú v súlade so svojim jazykovým vedomím používajú rusínski a ukrajinskí veriaci cirkvi byzantského obradu.

Slovenskí i rusínski veriaci z prostredia Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, pokladajú však slávenie liturgie v liturgickom cirkevno-slovanskom jazyku za prejav dedičstva a kontinua vlastnej konfesionalnej identity a liturgickú cirkevnú slovančinu vnímajú ako jazyk, ktorý sa v tomto prostredí zachoval a uplatňuje od „nepamäti.“

Praktický život veriaceho sa identifikuje s príslušnosťou k cirkvi a obradu. Obrad je vonkajšia forma prejavu religióznej i kultúrnej identity. Kresťanskú kultúru možno vnímať ako skutočnosť, ktorá sa neopiera iba o súbor všeobecne platných hodnôt, etických princípov či vonkajších prejavov, ako to napokon vidno v prvoplánovom pohľade na identitu veriaceho v etnicky diverzifikovanom systéme. Pochopenie identity a jednoty v kontexte obradových, právnych, teologických, jazykových i etnických hodnôt a rozdielov možno objektívne vnímať iba na základe systémového poznávania súboru javov, ktoré sa opakujú vo všetkých skúmaných spoločenstvách veriacich. Fungovanie žiadneho spoločenstva, teda ani cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku, sa nekoordinuje prostredníctvom administratívnych, právnych alebo dogmaticko-religiózných princípov. Je to predovšetkým živý organizmus ľudí, pre ktorých je najdôležitejšia tradícia, konfesionalita, duchovnosť a vedomie príslušnosti k vlastnej jazykovej a národnej jednotke. Sú to neoddeliteľné zložky povedomia nositeľov kultúry a tradície založenej na byzantsko-slovanskom obrade. Aj preto v rámci spoločenstva veriacich funguje krehká rozmanitosť jednoty.

Príslušníci byzantsko-slovanského obradu v priestore historickej Mukačevskej eparchie bez rozdielu etnického a jazykového pôvodu liturgickú a konfesionalnú identitu odvodzujú od pomenovania *rusnak*. V ňom je zahrnutá príslušnosť k *ruskej* (rozumej *byzantsko-slovanskej*) cirkvi a *ruskej* viere. Používanie cirkevnej slovančiny ako liturgického jazyka je prirodzenou a neoddeliteľnou súčasťou tejto konfesional-

<sup>31</sup> Štolc, J.: O pôvode a rozvoji slovenskej reči v Južoslávii. In: *Nový život. Časopis pre literatúru a kultúru*. 1965, 17, 4, s. 333 – 342.

nej identity. Preto písomné pamiatky zapísané cyrilikou svedčia o jej kontinuálnom používaní a o účasti slovenského i východoslovanského (rozumej *ruského*) etnického a jazykového horizontu pri ich vzniku a uplatňovaní sa v kontexte miestnej cirkvi byzantsko-slovanského obradu v historickej Mukačevskej eparchii.

Príspevok patrí k výstupom projektu VEGA 1/0264/14 - Administratívno-právne písomnosti latinských biskupov o cirkvi byzantského obradu na východnom Slovensku.





# Bibliografia slovenského filozofa a teológa Ladislava Csontos SJ

Miloš Lichner SJ

Viera a kultúra sú dve témy, ktoré prof. Ladislava Csontos SJ sprevádzajú a ktoré našli svoju výpovednú hodnotu v ním písaných a publikovaných textoch. Zároveň sa stali jeho životnou cestou, na ktorej ako kňaz, rehoľník a vysokoškolský učiteľ napĺňa výzvu sv. Ignáca z Loyoly – žiť a pracovať na väčšiu česť a slávu Božiu. Jeho publikačné výstupy sme kvôli prehľadnosti rozdelili do nasledujúcich kategórií, aby sa čitateľ mohol ľahšie orientovať v témach a výskumoch:

- Vedecké monografie vydané v zahraničných a domácich vydavateľstvách
- Kapitoly vo vedeckých monografiách
- Vysokoškolské učebnice
- Vedecké práce v zahraničných a domácich časopisoch a zborníkoch
- Publikované príspevky na zahraničných a domácich vedeckých konferenciách
- Kapitoly v odborných monografiách
- Skriptá a učebné texty
- Odborné práce
- Redakčné a zostavovateľské práce
- Práce zverejnené na internete
- Iné publikačné výstupy

## Vedecké monografie vydané v zahraničných a domácich vydavateľstvách

*Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* 1. vyd. Trnava : Vydavateľstvo Dobrá kniha. 1996. 211 s. (Dialógy). ISBN 80-7141-132-9.

*Celostné chápanie vzťahu človeka k Bohu v Duchovných cvičeniach sv. Ignáca z Loyoly.* 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha. 1997. 227 s. (Dialógy). ISBN 80-7141-154-X

*Rozlišovanie duchov.* Ladislav Csontos, Jozef Vateha. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 1999. 106 s. (Dialógy). ISBN 80-7141-247-3.

*Faith and fidelity amidst trials.* 1. vyd. Warszawa : Rhetos, 2014. 174 s. ISBN 978-83-89781-81-9

- Nové formy pastorácie a spirituality rozvedených katolíkov po Druhom vatikánskom koncile.* Gloria Braunsteiner, Ladislav Csontos, Andrej Filipek, 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2014. 84 s. (Dialógy). ISBN 978-80-7141-872-6.
- Verejne aj utajene. Jezuiti na Slovensku v rokoch 1919 až 2014.* 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2015. 335 s. ISBN 978-80-7412-227-9
- Marian congregations and their contribution to the life of the catholic church in Slovakia in the 20th century.* 1. vyd. Warszawa : Rhetos, 2016. 119 s. ISBN 978-83-946418-2-5
- Posväcovať seba a iných : laický apoštolát mariánskych kongregácií na Slovensku v prvej polovici 20. storočia.* 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2016. 132 s. ISBN 978-80-8191-020-3

### Kapitoly vo vedeckých monografiách

- Ignaciánske prostriedky pre pestovanie citlivého svedomia** In: Interdisciplinárna svadomia. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 203 – 228. ISBN 978-80-7141-665-4
- Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve** In: Slovo nádeje. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 153 – 177. ISBN 978-80-7141-698-2
- Duchovné cvičenia a Biblia** In: Biblia a jej interdisciplinárne reflexie I. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 47 – 78. ISBN 978-80-7141-813-9
- Vzťah ku kňazskému povolaniu** In: Analýza religiozity mladých katolíkov na Slovensku. Trnava : Dobrá kniha, 2014, s. 55 – 72. ISBN 978-80-7141-884-9
- Divadlo mariánskych kongregácií na Slovensku** In: Zbierka divadelných hier mariánskych kongregácií I. Trnava : Dobrá kniha, 2016, s. 7 – 31. ISBN 978-80-7141-995-2
- K výskumu divadelných hier mariánskych kongregácií** In: Zbierka divadelných hier mariánskych kongregácií III. Trnava : Dobrá kniha, 2016, s. 7 – 32. ISBN 978-80-7141-997-6

### Vysokoškolské učebnice

- Základy logiky.** 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2012. 165 s. ISBN 978-80-7141-745-3
- Duchovné cvičenia v každodennom živote: pomôcka pre exercitátora.** 2. preprac. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2012. 140 s. ISBN 978-80-7141-723-1
- Základné črty spirituality Starého zákona.** Elektronický zdroj, 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2014. CD ROM, 96 s. ISBN 978-80-7141-847-4

- Základné črty spirituality Nového zákona.** 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2014. 169 s. ISBN 978-80-7141-861-0
- Základy filozofie kultúry.** 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2016. 265 s. ISBN 978-80-8191-008-1

### **Vedecké práce v zahraničných a domácich časopisoch a zborníkoch**

- Od pasivity k aktivite** In: Poslanie laikov v Cirkvi: zborník prednášok z teologicko-pastoračného seminára, Bratislava, 9. – 12. septembra 1991. Bratislava : Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, Hnutie kresťanských spoločenstiev mládeže, 1991, s. 5 – 12.
- Laici – tvorcovia živých spoločenstiev Cirkvi** In: Poslanie laikov v Cirkvi: zborník prednášok z teologicko-pastoračného seminára, Bratislava, 9. – 12. septembra 1991. Bratislava : Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, Hnutie kresťanských spoločenstiev mládeže, 1991, s. 30 – 39.
- Ježiš – prorok mocný slovom i skutkom: tajomstvo Ježišovej moci** In: Verbum Fidei: Verím v Ježiša Krista, Syna Božieho, nášho Pána. Emil Krapka SJ a kolektív. Bratislava : Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, 1992, s. 83 – 90.
- Byť otvorení pre znamenia času** In: Nová evanjelizácia. Bratislava : Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, 1992. ISBN 80-7114-072-4.
- Služba chudobným – predpoklad evanjelizácie** In: Nová evanjelizácia. Bratislava : Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, Dobrá kniha, 1993. ISBN 80-7141-021-7
- Základné prvky a priority rehoľnej formácie** In: Sympóziu o rehoľnom živote: zborník, Bratislava 5. – 9. 7. 1993. Zost. Ladislav Csontos SJ. Trnava : Dobrá kniha, Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, 1993, s. 24 – 33. ISBN 80-7141-022-5
- Životný štýl podľa Evanjelia** In: Viera, veda, spoločnosť: zborník prednášok. Bratislava : Vydavateľstvo Alfa, 1993, s. 12 – 16. ISBN 80-05-01189-X.
- Životný štýl podľa Evanjelia** In: Duchovný pastier. Roč. 74, č. 8 (1993), s. 351 – 354. ISSN 0139-861X
- Slovo a zážitok** In: Duchovný pastier. Roč. 75, č. 9 (1994), s. 409 – 415. ISSN 0139-861X
- Svedectvo kresťanskej rodiny** In: Nová evanjelizácia. Bratislava : Dobrá kniha, Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, 1994. ISBN 80-7141-041-1

- K dvom definíciám kultúry** In: Nová evanjelizácia. Bratislava : Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, Dobrá kniha, 1995. ISBN 80-7141-073-X
- Horizontálna a vertikálna komunikácia** In: Nová evanjelizácia. Bratislava : Aloisianum-Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku pri Trnavskej univerzite, 1996. ISBN 80-7141-115-9
- Úloha laikov v Cirkvi a vo svete a potreba ich združovania** In: Úloha laikov v Cirkvi a vo svete a potreba ich združovania: časopis pre kresťanskú kultúru. Roč. 7, č. 2 (1996), s. 67 – 68. ISSN 1210-1605
- Boh môže prehovoríť k človekovi** In: Verbum Fidei: Boh sa zjavuje v Ježišovi Kristovi. Zost. Emil Krapka so spolupracovníkmi. Bratislava : Aloisianum-Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku-Trnavská univerzita, 1996, s. 60 – 69.
- Sloboda Božieho zjavenia a ľudskej odpovede** In: Verbum Fidei: Boh sa zjavuje v Ježišovi Kristovi. Zost. Emil Krapka so spolupracovníkmi. Bratislava : Aloisianum-Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku-Trnavská univerzita, 1996, s. 70 – 81.
- Boh sa zjavuje v Ježišom slove: prehovoril vo svojom Synovi** In: Verbum Fidei: Boh sa zjavuje v Ježišovi Kristovi. Zost. Emil Krapka so spolupracovníkmi. Bratislava : Aloisianum-Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku-Trnavská univerzita, 1996, s. 162 – 174.
- Sekty – výzva pre mladého človeka** In: Pútnik svätovojtešký: kalendár na rok 1997. Zostav. Slavomír Ondica. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1996, s. 68 – 70. ISBN 80-7162-147-1
- Niektoré aspekty teológie duchovného života** In: Duchovný rozmer osobnosti: Interdisciplinárny prístup. Edit. Michal Stríženec. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV, 1997, s. 22 – 33. ISBN 80-967228-7-5
- Jahve – Tajomstvo Božieho mena (Ex 3, 14)** In: Verbum fidei: Verím v Boha Otca všemohúceho. Zost. Emil Krapka. Bratislava : Aloisianum-Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku-Trnavská univerzita, 1997, s. 76 – 87. ISBN 80-7141-144-2
- V mene Otca i Syna i Ducha Svätého (Mt 28, 19): trojičné tajomstvo v liturgii a v kresťanskom živote** In: Verbum fidei: Verím v Boha Otca i Syna i Ducha Svätého. Zost. Emil Krapka; zodp. red. Štefan Godžák. Bratislava : Aloisianum-Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku-Trnavská univerzita, 1997, s. 91 – 105. ISBN 80-7141-089-6
- “Počuj, Izrael, Pán je náš Boh, Pán jediný” (Dt 6, 4): starozákonný monoteizmus** In: Verbum fidei: Verím v Boha Otca všemohúceho. Zost. Emil Krapka. Bratislava : Aloisianum-Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti

- Ježišovej na Slovensku-Trnavská univerzita, 1997, s. 64 – 75. ISBN 80-7141-144-2
- Duchovné cvičenia v každodennom živote** In: Viera a život. Roč. 7, č. 3, 1997, s. 263 – 270. ISSN 1335-6771
- Dynamika vzťahu človeka k Bohu v Duchovných cvičeniach sv. Ignáca z Loyoly** In: Studia Aloisiana: ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 1998. Edit. Ladislav Csontos; red. Mária Fúriková. Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 37 – 48. ISBN 80-7141-224-4
- Individualizmus verzus personalizmus** In: Nová evanjelizácia. Bratislava : Dobrá kniha, Aloisianum-Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku-Trnavská univerzita, 1998. ISBN 80-7141-199-X
- Viera a zmysel života – ako byť sám sebou** In: Dialóg rodičov s dospievajúcimi: desať námetov na zamyslenie a rozhovor. Zost. Terézia Lenczová. Bratislava : Slovenská spoločnosť pre rodinu a zodpovedné rodičovstvo, Slovenská rada rodičovských združení, 1998, s. 58 – 61.
- Duchovné cvičenia v každodennom živote ako prvok formácie farského spoločenstva.** In: Pastorácia farského spoločenstva. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Kňazský seminár svätého Karola Boromejského v Košiciach, 1998.
- Spolupráca hierarchie a laikov v Cirkvi.** In: Viera a život. Roč. 9, č. 4 (1999), s. 290 – 297. ISSN 1335-6771
- Dialogues** In: Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Theologica Cyrillo-Methodiana: Theologica Olomucensia. Olomouc : Vydavatelství University Palackého, 1999, s. 3/1 – 10. ISBN 80-244-0056-1. ISSN 1212-9038
- Moje skúsenosti s dávaním duchovných cvičení svätého Ignáca z Loyoly podľa devätnástej anotácie** In: Exerciície, obnova, spiritualita. Trnava : Dobrá kniha, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 1999. ISBN 80-7141-231-7
- Duchovné cvičenia svätého Ignáca z Loyoly: cesta k vnútornej slobode človeka** In: Studia Aloisiana: ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 1999. Vedúci redakčnej rady Ladislav Csontos. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 1999, s. 17 – 32. ISBN 80-7141-270-8
- Cesty k pôvodnej účinnosti Duchovných cvičení svätého Ignáca z Loyoly** In: Studia Aloisiana: ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 2000. Edit. Ladislav Csontos. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2000, s. 63 – 73. ISBN 80-7141-311-9
- Die Aufgabe der akademischen Pastoration in der Slowakei** In: Studia Aloisiana. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Dobrá kniha, 2003, s. 23 – 28. ISBN 80-7141-430-1
- Jezuitské školy včera a dnes: tradícia jezuitského školstva** In: Studia comeniana et historica. Roč. 36, č. 75-76 (2006), s. 32 – 40. ISSN 0323-2220

- Teologická reflexia a organizácia tajného štúdia teológie na Slovensku v období socializmu** In: Teologický časopis. Roč. 5, č. 1 (2007), s. 31 – 41. ISSN 1336-3395
- Hodnota slova** In: Viera a život. Roč. 17, č. 2 (2007), s. 3 – 11. ISSN 1335-6771.
- Tradícia jezuitských univerzít** In: Viera a život. Roč. 17, č. 4 (2007), s. 71 – 80. ISSN 1335-6771
- Ignaciánske exercície v službe ekumenizmu** In: Przemawiaj do nich moimi słowami. Warszawa : Wydawnictwo Stampa, 2007. s. 98 – 114. ISBN 978-83-925430-1-5
- Masovokomunikačné prostriedky, kult slobody a vnímanie hodnôt** In: Viera a život. Roč. 18, č. 5. 2008, s. 3 – 11. ISSN 1335-6771
- Slovenský katolicizmus uprostred plurality kultúr** In: Studia Bobolanum. Warszawa : Wydawnictwo RHETOS, č. 1, 2008, s. 39 – 54. ISSN 1642-5650.
- Hodnotenie pokroku menšinových kultúr** In: Sens ludzkiej przygody. Warszawa : Rhetos, 2008, s. 105 – 118. ISBN 978-83-89-781-36-9
- Človek na ceste k Bohu** In: Zasnávanie do teológie. 2008, s. 115 – 130. ISBN 978-80-7141-622-7
- Niektoré pastorálno-teologické dôsledky sociologického výskumu religiozity katolíkov na Slovensku z roku 2007** In: Studia theologica. Roč. 11, č. 4, 2009, s. 58 – 68. ISSN 1212-8570
- Manželstvo a rodina dnes.**  
In: Viera a život. Roč. 19, č. 3, 2009, s. 3 – 13. ISSN 1335-6771
- Aktuálny výskum religiozity – prekvapenia, výzvy a nádeje** In: Viera a život. Roč. 19, č. 1, 2009, s. 22 – 32. ISSN 1335-6771
- Pastorálno-teologické glosy k analýze religiozity katolíkov na Slovensku** In: Teologický časopis. Roč. 7, č. 1, 2009, s. 27 – 38. ISSN 1336-3395
- Národnostné menšiny – nielen slovenské súvislosti** In: Viera a život. Roč. 19, č. 4, 2009, s. 56 – 64. ISSN 1335-6771
- Emil Krapka SJ teológus és a titkos teológiai tanulmányok szervezője Szlovákiában** In: Pons Strigoniensis. Budapest : Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009, s. 150 – 162. ISBN 978-963-9206-72-4. ISSN 1588-2322
- Jezuiti a intelektuálny apoštolát** In: Teologický časopis. Roč. 8, č. 2, 2010, s. 5 – 22. ISSN 1336-3395
- Niektoré formy spirituality katolíkov, čo žijú v nesviatostnom manželstve** In: Teologický časopis. Roč. 8, č. 1, 2010, s. 99 – 108. ISSN 1336-3395
- Kresťanská kultúra a ekológia** In: Viera a život. Roč. 20, č. 4, 2010, s. 3 – 14. ISSN 1335-6771



- Životný štýl a kresťanská kultúra** In: Stimuly kresťanskej kultúry. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010, s. 73 – 88. ISBN 978-80-8094-791-0
- Rozvoj štúdia teológie na teologickej fakulte podmieňuje rozvoj vedeckého bádania** In: Studia Bobolanum. č. 1, 2011, s. 83 – 100. ISSN 1642-5650
- Teológia spoločenstva v akademickej pastorácii na Slovensku včera a dnes** In: Teologický časopis. Roč. 9, č. 2, 2011, s. 5 – 15. ISSN 1336-3395
- Ekumenizmus v praxi** In: Viera a život. Roč. 21, č. 1, 2011, s. 12 – 16. ISSN 1335-6771
- Bude na Slovensku veľa neplatných katolíckych manželstiev?** In: Teologický časopis. Roč. 9, č. 1, 2011, s. 61 – 70. ISSN 1336-3395
- Zrelosť vo viere ako faktor stability katolíckeho manželstva a rodiny** In: Studia Aloisiana. Roč. 2, č. 1, 2011, s. 95 – 108. ISSN 1338-0508
- Diakonát ako východisko kresťanskej charity** In: Studia Aloisiana. Roč. 2, č. 4, 2011, s. 5 – 18. ISSN 1338-0508
- Človek a projekt jeho človečenstva** In: Wiara i kultura na tropach prawdy. Warszawa : Rhetos, 2011, s. 28 – 47. ISBN 978-83-89781-57-4
- Duchovná starostlivosť o katolíkov, ktorí sa rozviedli a žijú v neregulárnych vzťahoch** In: Pastoračná činnosť vo farnosti a diecéze. Žilina : Katedra pastoraálnej teológie CMBF UK Bratislava, ICM v Žiline pre Inštitút Communio, n. o., 2011, s. 211 – 224. ISBN 978-80-970613-2-6
- Od teritoriálnej k personálnej farnosti** In: Współczesna koncepcja parafii. Warszawa : Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2011, s. 131 – 147. ISBN 978-83-7072-697-3
- Špecializovaná pastorácia – nesviatostné zväzky / Ladislav Csontos, Martin Šarkan.** In: Kościół Rodzina Zycie. 2011, s. 387 – 402. ISBN 978-83-7072-713-0
- Opportunities and dangers for the present Christian family in Slovakia** In: Studia Bobolanum, č. 4, 2012, s. 127 – 143. ISSN 1642-5650
- Vybrané dimenzie novej evanjelizácie = Selected dimensions of a new evangelization** In: Warszawskie studia pastoralne, č. 17, 2012, s. 31 – 50. ISSN 1895-3204
- Pastoral contribution of small communities** In: Warszawskie studia pastoralne, č. 16, 2012, s. 91 – 102. ISSN 1895-3204
- Otázniky nad kresťanskou rodinou na Slovensku** In: Viera a život. Roč. 22, č. 6, 2012, s. 3 – 12. ISSN 1335-6771
- Ateizmus na Slovensku - výzva pre novú evanjelizáciu** In: Viera a život. Roč. 22, č. 5, 2012, s. 79 – 88. ISSN 1335-6771
- Nová evanjelizácia ako nevyhnutnosť** In: Viera a život. Roč. 22, č. 3, 2012, s. 3 – 11. ISSN 1335-6771



- Sociálne normy v súčasných zmenách kultúrnej mentality** In: Studia Aloisiana. Roč. 3, č. 1, 2012, s. 5 – 18. ISSN 1338-0508
- Hodnoty, kultúra a civilizácia** In: De arte boni et aequi. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, spoločné pracovisko Trnavskej univerzity v Trnave a Vedy, vydavateľstva Slovenskej akadémie vied, 2012, s. 82 – 96. ISBN 978-80-8082-520-1
- The Second Vatican Council and the Slovak Jesuits** In: Studia Bobolanum, č. 4, 2013, s. 5 – 17. ISSN 1642-5650
- The Possibilities of Using Electronic Media in the New Evangelization in Slovakia / Ladislav Csontos.** In: Studia Aloisiana. Roč. 4, č. 3, 2013, s. 5 – 23. ISSN 1338-0508
- Sociálne siete – sila slabých?** In: Viera a život. Roč. 23, č. 6, 2013, s. 3 – 14. ISSN 1335-6771
- Tolerancia v pluralite kultúr** In: Viera a život. Roč. 23, č. 3, 2013, s. 3 – 12. ISSN 1335-6771
- Postoje katolíkov na Slovensku k manželstvu a rodine a čo z nich vyplýva** In: Roczniki nauk o rodzinie. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2013, s. 187 – 206. ISSN 2081-2078
- Kresťanská viera a kultúra** In: Wiara i kultura miejscem dialogu. Warszawa : Wydawnictwo RHETOS, 2013, s. 191 – 223. ISBN 978-83-89781-74-1
- Oživujúca sila spoločenstva** In: In verbo autem tuo. Bratislava : Libri Historiae, 2013, s. 69 – 85. ISBN 978-80-89348-08-4
- Sviatostné manželstvo v zákrutách života** In: Viera a život. Roč. 24, č. 2, 2014, s. 48 – 61. ISSN 1335-6771
- Komunikácia viery v prostredí rozvedených katolíkov** In: Theologos. Roč. 17, č. 1, 2015, s. 132 – 151. ISSN 1335-5570
- Komunikácia viery v prostredí rozvedených katolíkov** In: Viera a život. Roč. 25, č. 2, 2015, s. 54 – 66. ISSN 1335-6771
- Rozvody, stroskotané vzťahy a otázky pre Cirkev** In: Viera a život. Roč. 25, č. 5, 2015, s. 3 – 13. ISSN 1335-6771
- Nová evanjelizácia a pastoračné plánovanie** In: RaN. Roč. 18, č. 2, 2015, s. 22 – 26. ISSN 1335-3543
- Nové nadšenie ohlasovania viery pre západnú civilizáciu** In: Viera a život. Roč. 25, č. 3, 2015, s. 3 – 12. ISSN 1335-6771
- Slovenskí jezuiti v pastorácii Rómov od 70. rokov 20. storočia** In: Viera a život. Roč. 25, č. 4, 2015, s. 50 – 60. ISSN 1335-6771
- Katolícka rodina na Slovensku v súčasných zmenách kultúrnej mentality** In: RaN. Roč. 18, č. 2, 2015, s. 3 – 18. ISSN 1335-3543

- Sväté písmo ako prameň spirituality pre rozvedených katolíkov, ktorí žijú v stave, čo im neumožňuje prijímať sviatosti** In: Sväté písmo ako duša teológie. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 313 – 329. ISBN 978-80-7141-958-7
- Mariánske kongregácie prenikali tam, kde kňazi nemohli** In: Viera a život. Roč. 26, č. 1, 2016, s. 64 – 73. ISSN 1335-6771
- Ochotnícke divadlo mariánskych kongregácií na Slovensku** In: Viera a život. Roč. 25, č. 3, 2016, s. 69 – 79. ISSN 1335-6771
- Trádia otvorená premýšľaniu** In: Viera a život. Roč. 26, č. 5, 2016, s. 36 – 46. ISSN 1335-6771
- Veda a viera sa môžu vzájomne obohacovať** In: Studia Aloisiana. Roč. 7, č. 2, 2016, s. 5 – 19. ISSN 1338-0508
- Časopisy mariánskych kongregácií na Slovensku** In: Viera a život. Roč. 26, č. 6, 2016, s. 57 – 66. ISSN 1335-6771
- Filozofické základy pro-family stratégie** In: Wybrane instytucjonalne i pozainstytucjonalne formy wsparcia rodziny. Kraków : Wydawnictwo Ojców Redemptorystów, 2016, s. 25 – 44. ISBN 978-83-7631-665-9
- Romantizmus a stabilita manželstva** In: Viera a život. Roč. 27, č. 2, 2017, s. 48 – 60. ISSN 1335-6771
- Excercície a Biblia** In: Sväté písmo v dejinách Slovenska. Trnava : Dobrá kniha, 2017, s. 136 – 155. ISBN 978-80-8191-067-8

### **Publikované príspevky na zahraničných a domácich vedeckých konferenciách**

- Láska v slobode a v zodpovednosti** In: Problémy personálnej sebaidentifikácie v súčasnej kultúre. Trnava : Katedra filozofie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity, 1999, s. 45 – 52. ISBN 80-88774-63-2
- Convergence in understanding the universe from the viewpoints of science, religion and culture** / Mikuláš Blažek, Ladislav Csontos, Miroslav Karaba In: Candle-2004. Vladimír : Vladimír state university - Pomor state university, 2004, s. 32 – 40. ISBN 5-89368-524-5
- To the relation between religion and science at the Dawn of the 21st century** / Mikuláš Blažek, Ladislav Csontos, Miroslav Karaba In: Science & religion in context. Philadelphia : Metanexus Institute, 2004, s. 105 – 107.
- Duchovný profil jezuitských škôl dnes** In: Jezuitské školstvo včera a dnes. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 141 – 160. ISBN 80-7141-545-6
- Transformation auch im religiösen Bereich: Pluralistische Gesellschaft und christlicher Glaube** In: Rudern auf stürmischer See. Wien - Würzburg : Echter Verlag, 2006, s. 123 – 130. ISBN 3-429-02794-2

- Filozofické a teologické pozadie európskeho katolicizmu v 19. storočí** In: Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave, 2006, s. 189 – 195. ISBN 978-80-7162-638-1
- Pluralita kultúr a kresťanstvo** In: Nové smery rozvoja perspektívy rómskej národnosti v pluralitnej spoločnosti. České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2007, s. 5 – 16. ISBN 978-80-7040-970-1
- Duchovná cesta pre katolíkov, čo žijú v nesviatostnom manželstve** In: Rodina v súčasnom svete. Bratislava : Teologická fakulta. Trnavská univerzita v Trnave, 2007, s. 113 – 120. ISBN 978-80-7141-587-9
- The study program on family at the Faculty of theology of the University of Trnava** In: Světová konference o rodině Praha 2007, Praha : Galén, 2007, s. 51. ISBN 978-80-7262-490-4
- Sloboda a jej ohraničenia** In: Pokušenia demokracie a nepriatelia ľudskosti. Trnava : Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, 2008, s. 28 – 51. ISBN 978-80-8082-210-1
- Každé stvorenie je darom a požehnaním, osobitne človek** In: Rodina v súčasnom svete. Trnava : Dobrá kniha, 2008, s. 31 – 40. ISBN 978-80-7141-630-2
- Die geistlichen Wurzeln der jesuitischen Kultur** In: Aurora Musas nutrit. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2008, s. 27 – 34. ISBN 978-80-969992-2-4
- Pavol a problém inkulturácie viery z filozofického aspektu** In: Apoštol Pavol a dialóg kultúr. Michalovce : Final, 2008, s. 63 – 76. ISBN 978-80-89412-01-3
- Antropologické východisko Jána Pavla II.** In: Sociálne poslanstvo Jána Pavla II. pre dnešný svet. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008, s. 13 – 17. ISBN 978-80-8084-391-5
- Kresťanstvo a iné náboženstvá v pluralite kultúr** In: Studia comeniana et historica: Mezi konfrontací a smírem. 27. mezinárodní komeniologické kolokvium, Uherský Brod, 14. – 15. 10. 2009, Roč. 39, č. 81-82, 2009, s. 62 – 72. ISSN 0323-2220
- Intelektuálny apoštolát – gymnáziá v Levoči a v Bratislave, Teologický inštitút sv. Alojza a Teologická fakulta** In: Duchovný prínos slovenských jezuitov po roku 1938. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 23 – 38. ISBN 978-80-7141-664-7
- Špecifickosť sptovania svedomia a rozlišovania duchov u sv. Ignáca z Loyoly** In: Špecifické aspekty svedomia v perspektíve rozvoja osoby a spoločnosti. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2009, s. 51 – 56. ISBN 978-80-88696-60-5

- Niekoľko otázok náboženskej terminológie, ktorá sa používa pre vnútornú štruktúru Katolíckej cirkvi** In: Z problematiky náboženských výrazov v spisovnej slovenčine. Bratislava : VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2009, s. 225 – 237. ISBN 978-80-8082-263-7
- Skryté formy chudoby rodín na Slovensku a možnosti ich riešenia** In: Sociálne poslanstvo Jána Pavla II. pre dnešný svet II. Chudoba. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity, 2009, s. 13 – 22. ISBN 978-80-8084-459-2
- Niektoré formy pastorácie katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve = Some forms of pastoration of Catholics who live in unsacramental marriage** In: Pastorálna starostlivosť na počiatku 21. storočia. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2009, s. 124 – 134. ISBN 978-80-8068-960-5
- Demographische Entwicklung in der Slowakei - Lage der Familien - Augen für die Kirche und ihre Pastoral** In: Jetzt die Zukunft gestalten! Wien - Würzburg : Echter Verlag, 2010, s. 71 – 82. ISBN 978-3-429-03234-0
- Teológia na Slovensku** In: Tozsamość teologii. Opole : Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 2010, s. 421 – 440. ISBN 978-83-61756-51-4
- Sociologický výskum religiozity katolíkov na Slovensku - celkové zameranie výskumu, cieľ, predmet a metódy / Jozef Matulník, Ladislav Csontos, Jozef Kyselica** In: Badania religijności na Słowacji i w Polsce wyzwaniem dla duszpasterstwa. Warszawa : Wydawnictwo UKSW, 2010, s. 9 – 15. ISBN 978-83-7072-600-3
- Hľadanie súladu medzi kultúrou, civilizáciou a kresťanskou vierou** In: Ladislav Hanus v mozaike reflexií, interpretačných dotykov a postojov. Ružomberok : Verbum, 2010, s. 187 – 201. ISBN 978-80-8084-521-6
- Vybrané problémy odovzdávania viery** In: Formy a perspektívy odovzdávania viery nepočujúcim. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 17 – 30. ISBN 978-80-7141-682-1
- Zmena kultúrnej mentality a jej vplyv na súčasnú katolícku rodinu na Slovensku = The Change of Cultural Mentality and its Influence on Present-Day Catholic Family in Slovakia** In: Spoločnosť, kríza, rodina. Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2010, s. 101 – 110. ISBN 978-80-8084-610-7
- Štúdium filozofie a teológie v Spoločnosti Ježišovej na Slovensku v rokoch 1950-1989** In: Likvidácia reholí a ich život v ilegalite v rokoch 1950 – 1989. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010, s. 136 – 144. ISBN 978-80-89335-32-9
- Hodnotenie kultúr na linke majorita – minorita** In: Sociálne poslanstvo Jána Pavla II. pre dnešný svet. Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2011, s. 62 – 69. ISBN 978-80-8084-737-1

- Biblická spiritualita v pastorácii rozvedených** In: Pastoračia rozvedených. Trnava : Centrum pomoci pre rodinu, 2011, s. 6 – 13. ISBN 978-80-970737-1-8
- Slovenskí Jezuiti a intelektuálny apoštolát** In: Potvrdenie jezuitskej Košickej univerzity „Zlatou bulou“ Leopolda I. 350. výročie. 2011, s. 143 – 159. ISBN 978-80-7141-710-1
- Duchovná starostlivosť o rozvedených a znovu zosobášených podľa Familiaris consortio** / Ladislav Csontos, Martin Šarkan In: Familiaris consortio – nádej pre súčasnú rodinu. Bratislava : Inštitút rodiny Jána Pavla II. v Bratislave, 2012, s. 202 – 212. ISBN 978-80-971162-8-6
- Početná rodina na Slovensku a skryté formy jej chudoby** In: Ochrana života XIV. Trnava : Fakulta zdravotníctva a sociálnej práce Trnavskej univerzity v Trnave, 2013, s. 49 – 60. ISBN 978-80-8082-744-1
- Od právneho k pastorálnemu prístupu k rozvedeným** In: Rodina v súčasnom svete 10. ročník. Trnava : Dobrá kniha, 2014. CD ROM, s. 7 – 10, ISBN 978-80-7141-890-0
- Od právneho k pastorálnemu prístupu k rozvedeným** In: Rodina v súčasnom svete 10. ročník. Trnava : Dobrá kniha, 2014. CD ROM, s. 7 – 10. ISBN 978-80-7141-890-0
- Odpovede a postrehy na otázky dotazníka, z ktorého povstal Instrumentum laboris mimoriadnej synody o rodine** In: Výzvy Instrumentum laboris mimoriadnej synody o rodine. Trnava : Dobrá kniha, 2014. CD ROM, s. 26 – 35. ISBN 978-80-7141-889-4
- Duchovné cvičenia a Biblia** In: Biblia a jej interdisciplinárne reflexie IV. Trnava : Dobrá kniha, 2014. CD ROM, s. 124 – 142. ISBN 978-80-7141-882-5.
- Načúvať rodine** In: Synoda o rodine 2015 a čo po nej. Trnava : Dobrá kniha, 2015. CD ROM, s. 8. ISBN 978-80-7141-966-2
- Rozvedení katolíci a obnovená spiritualita pokánia** In: Muža a ženu ich stvoril. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 10. ISBN 978-80-7141-942-6
- Sväté písmo ako prameň spirituality pre rozvedených katolíkov, ktorí žijú v stave, ktorý im neumožňuje prijímať sviatosti** In: Sväté písmo ako duša teológie. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 18 – 19. ISBN 978-80-7141-907-5
- Science and Faith can be mutually enriching** In: Evolution – Science – Religion and Contemporary World. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 18 – 19. ISBN 978-80-7141-957-0
- Aplikácia požiadaviek kanonického práva na správcu farnosti ako kontrolný mechanizmus v oblasti pastoračného plánovania** In: Farnosť – miesto pastoračného plánovania. Trnava : Dobrá kniha, 2015. CD ROM, s. 44 – 66. ISBN 978-80-7141-953-2

- Význam centra spirituality a vzdelávania v jezuitských domoch** In: P. Michal Fedor SJ v spomienkach spolupracovníkov a priateľov. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 113 – 124. ISBN 978-80-7141-948-8
- Nie je dobre byť rodine samotnej.** In: Zborník z pracovného seminára PRO-FAMILY 2016. Trnava : Dobrá kniha, 2016. CD ROM, s. 25 – 28. ISBN 978-80-8191-046-3
- PROFAMILY - celostný prístup k starostlivosti o rodinu** In: Ochrana života XVI. Trnava : Fakulta zdravotníctva a sociálnej práce Trnavskej univerzity v Trnave, 2017, s. 48 – 57. ISBN 978-80-568-0024-9

### Kapitoly v odborných monografiách

- Intelektuálny apoštolát – gymnáziá v Levoči a v Bratislave, Teologický inštitút sv. Alojza a Teologická fakulta** In: Jezuiti na Slovensku v minulosti aj v súčasnosti. Trnava : Dobrá kniha, 2012, s. 117 – 138. ISBN 978-80-7141-750-7
- Prínos P. Emila Krapku SJ k liturgickej obnove na Slovensku** In: Súborné dielo. Trnava : Dobrá kniha, 2014, s. 9 – 26. ISBN 978-80-7141-811-5
- P. Emil Krapka SJ a kontinuita zasväteného života na Slovensku** In: Súborné dielo. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 7 – 26. ISBN 978-80-7141-811-5

### Skriptá a učebné texty

- Úvod do logiky.** 1. vyd. Bratislava : Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, 1992. 124 s.
- Nad tajomstvom človeka.** Ladislav Csontos SJ, Emil Krapka SJ. 1. vyd. Bratislava : Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, 1992. 176 s.
- Úvod do logiky.** 2. vyd. Bratislava; Trnava : Aloisianum – Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, Dobrá kniha, 1995. 165 s. ISBN 80-7141-088-8
- Úvod do filozofie kultúry.** 1. Vyd. Bratislava : Aloisianum Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku-Trnavská univerzita, 1996. 248 s. ISBN 80-7141-100-0
- Duchovné cvičenia v každodennom živote:** pomôcka pre exercitátora. Z odp. red. Mária Fúriková. 1. vyd. Trnava; Bratislava : Vydavateľstvo Dobrá kniha, Aloisianum-Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku-Trnavská univerzita, 1998. 141 s. ISBN 80-7141-211-2



- Vybrané problémy filozofickej antropológie.** Elektronický zdroj. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2013. 1 DVD; 65 s. ISBN 978-80-7141-780-4
- Vybrané témy z teodícey.** Elektronický zdroj. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2013. 1 CD-ROM, 83 s. ISBN 978-80-7141-804-7
- Dynamika spirituality malého spoločenstva.** Elektronický zdroj. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2015. CD ROM, 84 s. ISBN 978-80-7141-912-9
- Vybrané kapitoly z filozofie kultúry.** Elektronický zdroj. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2015. CD ROM, 138 s. ISBN 978-80-7141-981-5
- Pastoračný prístup k rozvedeným katolíkom.** Elektronický zdroj. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2015. CD ROM, 148 s. ISBN 978-80-7141-911-2
- Spirituality kresťanských spoločenstiev, konkrétne príklady.** Elektronický zdroj. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2016. CD ROM, 80 s. ISBN 978-80-7141-984-6

### Odborné práce

- K teológii jednoty Cirkvi** In: Rodinné spoločenstvo, č. 17/2 (1988), s. 4 – 8. ISSN 1335-8731
- Reálna možnosť zjednotenia vo viere** In: Rodinné spoločenstvo, č. 18/3 (1988), s. 6 – 10. ISSN 1335-8731
- K filozofickému chápaniu slobody** In: Rodinné spoločenstvo, č. 21 (1989), s. 4 – 7. ISSN 1335-8731
- Jediná alternatíva slobody** In: Rodinné spoločenstvo, č. [25/5] (1989), s. 24 – 26. ISSN 1335-8731
- Biblické chápanie slobody** In: Rodinné spoločenstvo, č. 22/2. (1989), s. 7 – 11. ISSN 1335-8731
- Trojité cestu k slobode** In: Rodinné spoločenstvo, č. 23/3 (1989), s. 3 – 6. ISSN 1335-8731
- K výsledkom sčítania ľudu** In: Duchovný pastier, roč. 72, č. 9 (1991), s. 391 – 394. ISSN 0139-861X
- K srdcu animátora** In: K srdcu animátora: metodicko-informačný časopis, č. 4 (1995), s. 3 – 6.
- Praktické poznámky o duchovnom vedení IV** In: Natanael, č. 6 (1999), s. 14 – 15. ISSN 1336-1023
- Cesta ku kresťanskej zrelosti** In: Natanael, č. 1 (1999), s. 12 – 15. ISSN 1336-1023
- Praktické poznámky o duchovnom vedení II** In: Natanael, č. 3-4 (1999), s. 24 – 27. ISSN 1336-1023



- Praktické poznámky o duchovnom vedení I** In: Natanael, č. 2 (1999), s. 14 – 15. ISSN 1336-1023
- Praktické poznámky o duchovnom vedení III** In: Natanael, č. 5 (1999), s. 12 – 15. ISSN 1336-1023
- Sexuálna výchova** In: Natanael, č. 1 (2000), s. 22 – 25. ISSN 1336-1023
- V službe lásky** In: Natanael, č. 3 (2000), s. 20 – 22. ISSN 1336-1023
- Spytovanie svedomia** In: Natanael, č. 4 (2000), s. 20 – 22. ISSN 1336-1023
- Pomoc spoločenstva** In: Natanael, č. 2 (2000), s. 20 – 21. ISSN 1336-1023
- Obnovené verejné účinkovanie 1990 – 2001** In: Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 69 – 77. ISBN 80-7141-366-6
- Vendelín Javorka - horlivý svedok viery v sovietskych gulagoch** In: Viera a život. Roč. 17, č. 6 (2007), s. 21 – 25. ISSN 1335-6771
- Je rozumné veriť?** In: RaN. Roč. 10, č. 1 (2007), s. 48 – 55. ISSN 1335-3543
- Neúnavný spisovateľ, publicista a organizátor - jezuita Štefan Senčík** In: Viera a život. Roč. 18, č. 4 (2008), s. 31 – 34. ISSN 1335-6771
- Sonda /S čím môžeme byť v liturgickej obnove u nás spokojní a s čím nie?** Pohľady známych odborníkov na silné a slabé stránky liturgickej obnovy podľa smerníc Druhého vatikánskeho koncilu. Ladislav Csontos, Anton Konečný, Vojtech Nepšinský, Juraj Lexmann, Alena Piatrová In: Viera a život. Roč. 18, č. 3 (2008), s. 26 – 30. ISSN 1335-6771
- Zakladateľ vydavateľstva Dobrá kniha – P. Félix Jozef Litva** In: Viera a život. Roč. 18, č. 3 (2008), s. 53 – 56. ISSN 1335-6771
- Jezuita Ján Srna – obranca náboženských práv** In: Viera a život. Roč. 17, č. 2 (2008), s. 36 – 40. ISSN 1335-6771
- Už navždy s prívlastkom zakladateľ: páter Rudolf Mikuš stál na začiatku budovania slovenskej jezuitskej provincie** In: Viera a život. Roč. 17, č. 1 (2008), s. 29 – 32. ISSN 1335-6771
- Jezuitom telom i dušou: dielo pátra Jozefa Jurovského ešte iba čaká na podrobný výskum** In: Viera a život. Roč. 17, č. 1 (2008), s. 33 – 36. ISSN 1335-6771
- Muž na svojom mieste – moderný, ale aj zodpovedný: poznámka** In: Viera a život. Roč. 18, č. 4 (2008), s. 11 – 13. ISSN 1335-6771
- Páter Jozef Javorka – tichý udržiavateľ rehoľného života** In: Viera a život. Roč. 18, č. 5 (2008), s. 51 – 54. ISSN 1335-6771
- Jezuita Andrej Osvald – nebojácny organizátor rehoľného života** In: Viera a život. Roč. 18, č. 6 (2008), s. 35 – 39. ISSN 1335-6771
- Keď je sekularizácia požehnaním...: poznámka.** In: Viera a život. Roč. 19, č. 6 (2009), s. 20 – 21. ISSN 1335-6771

- Laické hnutia, malé cirkevné spoločenstvá sú budúcnosť Cirkvi a výbornou pomocou na dosahovanie kresťanskej zrelosti** In: Viera a život. Roč. 19, č. 4 (2009), s. 20. ISSN 1335-6771
- O dotykoch viery a kultúry** In: Viera a život. Roč. 20, č. 3 (2010), s. 3 – 13. ISSN 1335-6771
- P. Félix Záhorec SJ – talentovaný spisovateľ a dramatik** In: Viera a život. Roč. 23, č. 1 (2013), s. 33 – 36. ISSN 1335-6771
- P. Emil Krapka SJ, nestor slovenskej katolíckej teológie** In: Súborné dielo. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 15 – 36. ISBN 978-80-7141-811-5
- Vynikajúci znalec slovenského veriaceho človeka – P. Andrej Čambál SJ** In: Viera a život. Roč. 26, č. 2 (2016), s. 36 – 38. ISSN 1335-6771

### Redakčné a zostavovateľské práce

- Nová evanjelizácia:** zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. VI. ročník, Bratislava 15. – 17. 9. 1997. VI. ročník. Zost. Ladislav Csontos SJ. 1. vyd. Bratislava : Dobrá kniha, Aloisianum-Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku-Trnavská univerzita, 1997. 236 s. ISBN 80-7141-162-0
- Studia Aloisiana:** ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 2002. Editor Ladislav Csontos SJ. 1. vyd. Bratislava; Trnava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Dobrá kniha, 2002. 286 s. ISBN 80-7141-404-2
- Rodina v súčasnom svete:** zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie 25. – 26. novembra 2005. Editor Ladislav Csontos SJ. 1. vyd. Trnava : Vydavateľstvo Dobrá kniha, 2005. 185 s. ISBN 80-7141-506-5
- Rodina v súčasnom svete:** čo Boh spojil, človek nech nerozlučuje. Zborník z vedeckej konferencie 24. novembra 2006. II. ročník. Editor Ladislav Csontos. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2006. 139 s. ISBN 80-7141-550-2
- Jezuitské školstvo včera a dnes:** zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie 12. októbra 2006 v Trnave. Editor Ladislav Csontos. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2006. 214 s. ISBN 80-7141-545-6
- Rodina v súčasnom svete:** mnohohodtná rodina – bremeno, alebo zdroj sily? Zborník z vedeckej konferencie 21. novembra 2008. IV. Ročník. Editori: Martin Šarkan, Ladislav Csontos. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2008. 144 s. ISBN 978-80-7141-630-2
- Rodina v súčasnom svete:** mnohohodtná rodina - bremeno, alebo zdroj sily? Zborník z vedeckej konferencie 21. novembra 2008. IV. Ročník. Editori:

- Martin Šarkan, Ladislav Csontos. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2008. 144 s. ISBN 978-80-7141-630-2
- Formy a perspektívy odovzdávania viery nepočujúcim:** zborník z vedeckej konferencie, Bratislava 22. januára 2010. Ladislav Csontos, Félix Mária Zdenko Žiška. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2010. 83 s. ISBN 978-80-7141-682-1
- Slovo nádeje:** formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Editor Ladislav Csontos 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2010. 197 s. ISBN 978-80-7141-698-2
- Súborné dielo.** 1. zväzok: Prechod Pánov. Teológia I / Emil Krapka ; Editori Ladislav Csontos, Miloš Lichner. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2013. 444 s. ISBN 978-80-7141-811-5, ISBN 978-80-7141-812-2
- Wiara i kultura miejscem dialogu /** Praca zbiorowa pod redakcja Ladislava Csontosa, Doroty Kielak, Zlatice Plašienkovej. 1. Warszawa : Wydawnictwo RHETOS, 2013. 349 s. ISBN 978-83-89781-74-1
- Nové formy pastorácie a spirituality rozvedených katolíkov po Druhom vatikánskom koncile.** Editor: Ladislav Csontos. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2014. 84 s. (Dialógy). ISBN 978-80-7141-872-6
- Súborné dielo.** 5. zväzok: Káž Božie slovo – cyklus B. Emil Krapka; Editori Ladislav Csontos, Miloš Lichner. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2014. 496 s. ISBN 978-80-7141-811-5 ISBN 978-80-7141-864-1
- Súborné dielo.** 4. zväzok: Tajomstvá svätej omše. Emil Krapka; Editori Ladislav Csontos, Miloš Lichner. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2014. 388 s. ISBN 978-80-7141-811-5, ISBN 978-80-7141-863-4
- Súborné dielo.** 6. zväzok: Mysteria regni dei cirkevné reholné právo zasvätený život. Emil Krapka; Editori Ladislav Csontos, Miloš Lichner. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2015. 444 s. ISBN 978-80-7141-811-5, ISBN 978-80-7141-973-0
- Teologicko-pastoračná koncepcia starostlivosti o nepočujúcich na Slovensku** Elektronický zdroj. Felix Mária Zdenko Žiška; Editor: Ladislav Csontos. 1. vyd. Bratislava : SERAFÍN, 2015. CD ROM, 162 s. ISBN 978-80-8081-117-4
- Aktuálnosť procesu voľby v Duchovných cvičeniach sv. Ignáca.** Ján Benkovský; Editor: Ladislav Csontos 1. vyd. Warszawa : Rhetos, 2015. 204 s. ISBN 978-83-89781-89-5
- Inšpirácie pre nové formy pastorácie a spirituality rozvedených katolíkov po Druhom vatikánskom koncile.** Jozef Kyselica, Juraj Dolinský, Ján Ďurica; Editor: Ladislav Csontos. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2015. 77 s. (Dialógy). ISBN 978-80-7141-949-5
- Zborník z pracovného seminára PROFAMILY 2016** [elektronický zdroj]: hlavné línie riešenia projektu APVV 15-0189 „Vybrané faktory pro-rodin-

nej stratégie a podpora stabilnej rodiny v multikulturálnom prostredí“ v roku 2016. Editor: Ladislav Csontos, 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2016. CD ROM, 69 s. ISBN 978-80-8191-046-3

**Zbierka divadelných hier mariánskych kongregácií V:** evanjelizačné hry. Editori Ladislav Csontos, Jozef Kyselica. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2016. 282 s. ISBN 978-80-7141-999-0

**Zbierka divadelných hier mariánskych kongregácií III:** z Divadelnej knižnice mariánskej kongregácie. Editori Ladislav Csontos, Jozef Kyselica. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2016. 316 s. ISBN 978-80-7141-997-6

**Zbierka divadelných hier mariánskych kongregácií IV:** svedectvá kresťanského života. Editori Ladislav Csontos, Jozef Kyselica. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2016. 274 s. ISBN 978-80-7141-998-3

**Zbierka divadelných hier mariánskych kongregácií I:** obdobie prvých otcov Česko-slovenskej viceprovincie Spoločnosti Ježišovej. Editor: Ladislav Csontos, 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2016. ISBN 978-80-7141-995-2

**Zbierka divadelných hier mariánskych kongregácií II:** hry uverejnené v časopisoch Mariánska kongregácia a Prézes. Editor Ladislav Csontos, 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2016. 306 s. ISBN 978-80-7141-996-9

**Zbierka divadelných hier mariánskych kongregácií VI:** Veselohry a iné. Editori Ladislav Csontos, Jozef Kyselica. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2017. 272 s. ISBN 978-80-8191-071-5

**Zbierka divadelných hier mariánskych kongregácií VII:** Vianočné a iné. Editori: Ladislav Csontos, Jozef Kyselica. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2017. 267 s. ISBN 978-80-8191-073-9

### **Práce zverejnené na internete**

**Európska kultúra v mnohosti kultúr.** Ladislav Csontos, 2011. Popis urobený: 30. 09. 2011

**What has the EU done for Slovakia?** Ladislav Csontos. Popis urobený: 23. 11. 2016 In: Thinking Faith. online, Posted on: 14th June 2016. 2 s.

**Iné publikačné výstupy****Rozhovory so Sylviou**

1997

**Máme sa rozísť?** : rozhovory so Sylviou 1. In: Katolícke noviny. Roč. 112, č. 1-2, 12. 1. 1997, s. 14. ISSN 0139-8512

**Igor neverí** : rozhovory so Sylviou 2. In: Katolícke noviny. 19. 1. 1997, s. 14. ISSN 0139-8512

**Žiada priveľa?** : rozhovory so Sylviou 3. In: Katolícke noviny. 26. 1. 1997, s. 14. ISSN 0139-8512

**Môžete si dať veľa** : rozhovory so Sylviou 4. In: Katolícke noviny. 2. 2. 1997, s. 15. ISSN 0139-8512

**Prikázania ma obmedzujú?** : rozhovory so Sylviou 5. In: Katolícke noviny. 9. 2. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Kresťanstvo a ekológia** : rozhovory so Sylviou 6. In: Katolícke noviny. 16. 2. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Spoločne rásť a prispôsobovať sa** : rozhovory so Sylviou 7. In: Katolícke noviny. 23. 2. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Zrelosť** : rozhovory so Sylviou 8. In: Katolícke noviny. 2. 3. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512.

**Čo znamená veriť** : rozhovory so Sylviou 9. In: Katolícke noviny. 9. 3. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Mariana sa zalúbila do černoča** : rozhovory so Sylviou 10. In: Katolícke noviny. 16. 3. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Radšej hamovať, ako banovať** : rozhovory so Sylviou 11. In: Katolícke noviny. 23. 3. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Ktoré náboženstvo je pravé** : rozhovory so Sylviou 12. In: Katolícke noviny. 30. 3. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Čítať, ale s úžitkom** : rozhovory so Sylviou 13. In: Katolícke noviny. 6. 4. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Prečo mi nepovedala pravdu?** : rozhovory so Sylviou 14. In: Katolícke noviny. 13. 4. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Kto je pre mňa Ježiš Kristus** : rozhovory so Sylviou 15. In: Katolícke noviny. 20. 4. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**To najhlavnejšie** : rozhovory so Sylviou 16. In: Katolícke noviny. 27. 4. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Všetko som riskovala** : rozhovory so Sylviou 17. In: Katolícke noviny. 4. 5. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

**Ako sa na to Boh môže dívať?** : rozhovory so Sylviou 18. In: Katolícke noviny. 11. 5. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

- Lepšie je kamarátstvo** : rozhovory so Sylviou 19. In: Katolícke noviny. 18. 5. 1997, s. 10. ISSN 0139-8512
- Ešte o utrpení** : rozhovory so Sylviou 20. In: Katolícke noviny. 25. 5. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Táňa čaká dieťa** : rozhovory so Sylviou 21. In: Katolícke noviny. 1. 6. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Rodina či rehoľné rúcho?** : rozhovory so Sylviou 22. In: Katolícke noviny. 8. 6. 1997, s. 8. ISSN 0139-8512
- Bohu zasvätená čistota** : rozhovory so Sylviou 23. In: Katolícke noviny. 15. 6. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Manželstvo, štát a Cirkev** : rozhovory so Sylviou 24. In: Katolícke noviny. 22. 6. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Letné tábory** : rozhovory so Sylviou 25. In: Katolícke noviny. 29. 6. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Trojité cesty k slobode** : rozhovory so Sylviou 26. In: Katolícke noviny. 6. 7. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Hrebeňovka** : rozhovory so Sylviou 27. In: Katolícke noviny. 13. 7. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512.
- Alkohol je vážny problém** : rozhovory so Sylviou 28. In: Katolícke noviny. 20. 7. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Pohádala som sa s mamou** : rozhovory so Sylviou 29. In: Katolícke noviny. 27. 7. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Práva zvierat** : rozhovory so Sylviou 30. In: Katolícke noviny. 3. 8. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Na Martina sa spustila búrka** : rozhovory so Sylviou 31. In: Katolícke noviny. 10. 8. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Manželstvo nie je ústav sociálnej starostlivosti** : rozhovory so Sylviou 32. In: Katolícke noviny. 17. 8. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Nesiahnem na pomazaného Pánovho** : rozhovory so Sylviou 33. In: Katolícke noviny. 24. 8. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Panna Mária** : rozhovory so Sylviou 34. In: Katolícke noviny. 31. 8. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Mariánska úcta** : rozhovory so Sylviou 35. In: Katolícke noviny. 7. 9. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Láska a bolesť** : rozhovory so Sylviou 36. In: Katolícke noviny. 14. 9. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Chcú sa vziať** : rozhovory so Sylviou 37. In: Katolícke noviny. 21. 9. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Boli sme na Hrebeňovke** : rozhovory so Sylviou 38. In: Katolícke noviny. 28. 9. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512

- Problém zamestnania** : rozhovory so Sylviou 39. In: Katolícke noviny. 5. 10. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Verní Božím prikázaniám** : rozhovory so Sylviou 40. In: Katolícke noviny. 12. 10. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Kresťan a politika** : rozhovory so Sylviou 41. In: Katolícke noviny. 19. 10. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Dilema** : rozhovory so Sylviou 42. In: Katolícke noviny. 26. 10. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Nezamestnaní** : rozhovory so Sylviou 43. In: Katolícke noviny. 2. 11. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Falošné predstavy o Bohu** : rozhovory so Sylviou 44. In: Katolícke noviny. 9. 11. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Boh - náš Otec** : rozhovory so Sylviou 45. In: Katolícke noviny. 16. 11. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Nováčik** : rozhovory so Sylviou 46. In: Katolícke noviny. 23. 11. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Nástup do zamestnania** : rozhovory so Sylviou 47. In: Katolícke noviny. 30. 11. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Otec alkoholik** : rozhovory so Sylviou 48. In: Katolícke noviny. 7. 12. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Nešťastná láska** : rozhovory so Sylviou 49. In: Katolícke noviny. 14. 12. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Prečo majú jedni šťastie..?** : rozhovory so Sylviou 50. In: Katolícke noviny. 21. a 28. 12. 1997, s. 8. ISSN 0139-8512

## 1998

- Roztržitosť** : Na slovíčko, Sylvia 1. In: Katolícke noviny. Roč. 113, č. 1, 4. 1. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Neprijali ma** : Na slovíčko, Sylvia 2. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 11. 1. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Horoskop** : Na slovíčko, Sylvia 3. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 18. 1. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Trojediný** : Na slovíčko, Silvia 4. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 25. 1. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Nikto ju nemá rád** : Na slovíčko, Silvia 5. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 1. 2. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Je rozvedená** : Na slovíčko, Silvia 6. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 8. 2. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512



- Protekcia** : Na slovíčko, Silvia 7. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 22. 2. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Ide o svätú spoveď** : Na slovíčko, Silvia 8. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 15. 2. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Telo a srdce** : Na slovíčko, Silvia 9. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 1. 3. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Tri rozmery lásky** : Na slovíčko, Silvia 10. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 8. 3. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Nezaslúži si tá** : Na slovíčko, Silvia 11. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 15. 3. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Ak je láska zrelá** : Na slovíčko, Silvia 12. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 22. 3. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Mám problém** : Na slovíčko, Silvia 13. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 29. 3. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Keby sme poslúchali Boha-** : Na slovíčko, Silvia 14. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 5. 4. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Odovzdávanie života v láske** : Na slovíčko, Silvia 15. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 12. 4. 1998, s. 10. ISSN 0139-8512
- Pred sobášom** : Na slovíčko, Silvia 16. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 19. 4. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Nemám čas-** : Na slovíčko, Silvia 17. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 26. 4. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Stály spovedník** : Na slovíčko, Silvia 18. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 3. 5. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Duchovné vedenie** : Na slovíčko, Silvia 19. In: Duchovné vedenie : týždenník pre náboženské a spoločenské otázky. Roč. 113, 10. 5. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Veľmi ma to bolí** : Na slovíčko, Silvia 20. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 17. 5. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Nikto ma nemá rád** : Na slovíčko, Silvia 21. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 24. 5. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Mám jej odpustiť?** : Na slovíčko, Silvia 22. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 31. 5. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Pravá ľútosť** : Na slovíčko, Silvia 23. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 7. 6. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Bojím sa mu priznať** : Na slovíčko, Silvia 24. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 14. 6. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Sväté prijímanie na ruku?** : Na slovíčko, Silvia 25. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 21. 6. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512

- je evanjelik** : Na slovíčko, Silvia 26. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 5. 7. 1998, s. 13. ISSN 0139-8512
- Môj brat prestáva chodiť do kostola** : Na slovíčko, Silvia 27. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 12. 7. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Alkohol je vážny problém** : rozhovory so Sylviou 28. In: Katolícke noviny. 20. 7. 1997, s. 9. ISSN 0139-8512
- Pudy človeka** : Na slovíčko, Silvia 29. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 19. 7. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Význam pohlavnej sily** : Na slovíčko, Silvia 30. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 26. 7. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Keď slabne viera** : Na slovíčko, Silvia 31. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 2. 8. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- “Dávajte teda, čo je Božie, Bohu”** : Na slovíčko, Silvia 32. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 9. 8. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Susedia sa pohoršili** : Na slovíčko, Silvia 33. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 16. 8. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Spolu hľadať pravdu** : Na slovíčko, Silvia 34. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 23. 8. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Citlivé svedomie** : Na slovíčko, Silvia 35. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 30. 8. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Antikoncepčia?** : Na slovíčko, Silvia 36. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 6. 9. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Prežívanie Božej prítomnosti** : Na slovíčko, Silvia 37. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 13. 9. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Všetci chcú, aby som išiel do seminára** : Na slovíčko, Silvia 38. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 20. 9. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Sama sa tomu čudujem** : Na slovíčko, Silvia 39. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 27. 9. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Utekám z domu** : Na slovíčko, Silvia 40. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 4. 10. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Budme opatrní a vzdelaní** : Na slovíčko, Silvia 41. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 11. 10. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Nevie sa rozhodnúť** : Na slovíčko, Silvia 42. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 18. 10. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Prerušiť štúdium?** : Na slovíčko, Silvia 43. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 25. 10. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Neprijemné “prekvapenie”** : Na slovíčko, Silvia 44. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 1. 11. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512

- Istota v povolání :** Na slovíčko, Silvia 45. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 8. 11. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Problém šikanovania :** Na slovíčko, Silvia 46. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 15. 11. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Chudobní medzi nami :** Na slovíčko, Silvia 47. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 22. 11. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Pracovať na sebe :** Na slovíčko, Silvia 48. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 29. 11. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- V domove dôchodcov :** Na slovíčko, Silvia 49. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 6. 12. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Rozdaj všetko, čo máš? :** Na slovíčko, Silvia 50. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 13. 12. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Viera a sloboda :** Na slovíčko, Silvia 51. In: Katolícke noviny. Roč. 113, 20. a 27. 12. 1998, s. 9. ISSN 0139-8512
- Má Panna Mária ospravedlniť poverý?** In: Katolícke noviny. Roč. 106 (142), č. 30 (1991) ISSN 0139-8512
- Je ateizmus u nás ešte nebezpečný?** In: Katolícke noviny. Roč. 106 (142), č. 45 (1991), s. 1, 3. ISSN 0139-8512
- Nemám čas.** In: Posol. Roč. 70, č. 7-8 (1991), s. 9 – 10. ISSN 0701-0192
- Čo ste urobili.** In: Posol. Roč. 70, č. 9 (1991), s. 7. ISSN 0701-0192
- Lakomstvo a štedrosť.** In: Posol. Roč. 70, č. 2 (1991), s. 15. ISSN 0701-0192
- Celý život.** In: Posol. Roč. 70, č. 5 (1991), s. 10. ISSN 0701-0192
- Ako sa postiť?** In: Posol. Roč. 70, č. 11 (1991), s. 11. ISSN 0701-0192
- Budúcnosť začína dnes.** In: Posol. Roč. 70, č. 10 (1991), s. 2 – 3. ISSN 0701-0192
- Ako osloviť tých, ktorí sú mimo?** In: Katolícke noviny. Roč. 107 (143), č. 6 (1992), s. 1, 5. ISSN 0139-8512
- Sloboda, ale aká?** In: Katolícke noviny. Roč. 107 (143), č. 20 (1992), s. 1, 3. ISSN 0139-8512
- Kresťanské je zaangažovať sa.** In: Katolícke noviny. Roč. 107 (143), č. 8 (1992), s. 1, 5. ISSN 0139-8512
- Kvas laikov.** In: Katolícke noviny. Roč. 107 (143), č. 18 (1992), s. 1, 5. ISSN 0139-8512
- Znova roztržitosť.** In: Posol. Roč. 71, č. 9 (1992), s. 8 – 9. ISSN 0701-0192
- Naplnno otvoriť dvere srdca.** In: Rodinné spoločenstvo, č. 8 (1998), s. 1. ISSN 1335-8731
- Čo mám robiť? :** Mladí, na slovíčko! In: Katolícke noviny. Roč. 114, 24. 1. 1999, s. 9. ISSN 0139-8512

- Siedmy ročník sympózia Nová evanjelizácia.** In: Viera a život. Roč. 9, č. 1 (1999), s. 62 – 63. ISSN 1335-6771
- Chceli by sme počkať :** dôverne s Tebou. Súbor: Chceli by sme počkať. Týždenník pre náboženské a spoločenské otázky. 4. 7. 1999, s. 13. ISSN 0139-8512
- Rodina, či práca? :** dôverne s Tebou. Súbor: Rodina, či práca? Týždenník pre náboženské a spoločenské otázky. 27. 6. 1999, s. 9. ISSN 0139-8512
- Tuším som sa zaľúbil :** dôverne s Tebou. In: Katolícke noviny. 20. 6. 1999, s. 9. ISSN 0139-8512
- Negatíva :** Mladí, na slovíčko! In: Katolícke noviny. Roč. 114, 3. a 10. 1. 1999, s. 9. ISSN 0139-8512
- Do rehole? :** Mladí, na slovíčko! In: Katolícke noviny. Roč. 114, 17. 1. 1999, s. 9. ISSN 0139-8512
- Ôsmy ročník sympózia Nová evanjelizácia.** In: Viera a život. Roč. 10, č. 2 (2000), s. 186 – 187. ISSN 1335-6771
- Osoží nám to? :** dôverne s Tebou. In: Katolícke noviny. Roč. 115, č. 17, 23. 4. 2000, s. 9. ISSN 0139-8512
- Zaľúbil som sa :** dôverne s Tebou. In: Katolícke noviny. Roč. 115, č. 12, 19. 3. 2000, s. 9. ISSN 0139-8512
- Koniec sveta :** dôverne s Tebou. In: Katolícke noviny. Roč. 115, č. 1, 2. 1. 2000, s. 13. ISSN 0139-8512
- Sloboda zvierať? :** dôverne s Tebou. In: Katolícke noviny. Roč. 115, č. 5, 30. 1. 2000, s. 13. ISSN 0139-8512
- Zásnuby :** dôverne s Tebou. In: Katolícke noviny. Roč. 115, č. 9, 27. 2. 2000, s. 13. ISSN 0139-8512
- Kreativnosť jezuitov je takmer nevyčerpatelná, rozsievajú idey a plodné skúsenosti, z ktorých vyrastajú mimoriadne apoštolské projekty a plány:** profilový rozhovor s generálnym riaditeľom Vatikánskeho rozhlasu a čerstvým riaditeľom Tlačovej agentúry Svätej stolice – jezuitom P. Federicom Lombardim In: Viera a život. Roč. 16, č. 5 (2006), s. 13 – 20. ISSN 1335-6771
- Jezuitské školstvo včera a dnes :** medzinárodná vedecká konferencia Teologická fakulta Trnavskej univerzity a Ústav dejín Trnavskej univerzity Trnava 12. októbra 2006 In: Teologický časopis. Roč. 4, č. 2 (2006), s. 86 – 87. ISSN 1336-3395
- Rodina v súčasnom svete :** čo Boh spojil, človek nech nerozlučuje II. ročník vedeckej konferencie Teologická fakulta Trnavskej univerzity Bratislava 24. novembra 2006 In: Teologický časopis. Roč. 4, č. 2 (2006), s. 90 – 91. ISSN 1336-3395
- Našou povinnosťou je zmeniť tvárnosť zeme, nie skupinový útek na púšť:** profilový rozhovor s Józefom Zycińskim In: Viera a život. Roč. 16, č. 2 (2006), s. 10 – 16. ISSN 1335-6771

**4 typy na dobrú knihu** In: Viera a život. Roč. 16, č. 3 (2006), s. 47 – 48. ISSN 1335-6771

**Rodina v súčasnom svete. Mnohodetná rodina – bremeno alebo zdroj sily?** IV. ročník vedeckej konferencie. Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava 21. novembra 2008 In: Teologický časopis. Roč. 6, č. 2 (2008), s. 81 – 83. ISSN 1336-3395

**Kultúra a vývoj** In: Viera a život. Roč. 20, č. 6 (2010), s. 16 – 19. ISSN 1335-6771

**Úvod** In: Slovo nádeje. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 9 – 15. ISBN 978-80-7141-698-2

#### **Rodina v súčasnom svete**

V. ročník vedeckej konferencie. Teologická fakulta Trnavskej univerzity. Bratislava, 20. 11. 2009. In: Studia Aloisiana. Roč. 1, č. 1 (2010), s. 93 – 95. ISSN 1338-0508

**Pastorácia mládeže** In: Studia Aloisiana. Roč. 2, č. 1 (2011), s. 133 – 135. ISSN 1338-0508

**Aj kresťania sa dajú strhnúť:** duchovné zamyslenie. In: Viera a život. Roč. 21, č. 5 (2011), s. 37 – 41. ISSN 1335-6771

**Trnavská univerzita je klenotom slovenských národných dejín a nedocenenou perlou jeho kultúrnych dejín:** rozhovor. In: Viera a život. Roč. 21, č. 3 (2011), s. 13 – 23. ISSN 1335-6771

**Si úžasný vo svojich dielach, Pane!** duchovné zamyslenie. In: Viera a život. Roč. 21, č. 4 (2011), s. 48 – 51. ISSN 1335-6771

**Pastorácia rozvedených** In: Studia Aloisiana. Roč. 2, č. 1 (2011), s. 131 – 132. ISSN 1338-0508

**Rozvedení katolíci.** 1. vyd. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 2011. 37 s. (Viera do vrecka, 11). ISBN 978-80-8074-148-8

**Rodina v súčasnom svete. Problém hodnôt v kultúrnom a morálnom prostredí rodiny na Slovensku** VII. ročník vedeckej konferencie. Teologická fakulta Trnavskej univerzity. Bratislava 25. novembra 2011. In: Studia Aloisiana. Roč. 3, č. 1 (2012), s. 77 – 78. ISSN 1338-0508

**Plytvajúca spoločnosť – ako ďalej?** In: Viera a život. Roč. 22, č. 2 (2012), s. 51 – 54 ISSN 1335-6771

**Vo viacerých reláciách poukazujeme práve na Máriu ako na vzor pre naše životy** / Ladislav Csontos, Andrea Eliášová, Ján Búc In: Viera a život. Roč. 10, č. 1 (2012), s. 10 – 16. ISSN 1335-6771

**4 typy na dobrú knihu** In: Viera a život. Roč. 24, č. 1 (2014), s. 36 – 37. ISSN 1335-6771

- X. Ročník konferencie „Rodina v súčasnom svete.” Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava 14. novembra 2014** In: Studia Aloisiana. Roč.5 , č. 4 (2014), s. 68. ISSN 1338-0508
- Vedecký pracovný seminár „Profamily 2014.” Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava 14. novembra 2014** In: Studia Aloisiana. Roč. 5, č. 4 (2014), s. 69. ISSN 1338-0508
- Predhovor** In: Výzvy Instrumentum laboris mimoriadnej synody o rodine. Trnava : Dobrá kniha, 2014. CD ROM, s. 5 – 6. ISBN 978-80-7141-889-4
- Rodina v súčasnom svete X. ročník** : Nové formy pastorácie a spirituality rozvedených katolíkov po Druhom vatikánskom koncile : zborník referátov z konferencie / editor Ladislav Csontos. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2014. CD ROM, 30 s. ISBN 978-80-7141-890-0
- Slovo na úvod.** In: Rodina v súčasnom svete X. ročník. Trnava : Dobrá kniha, 2014. CD ROM, s. 6. ISBN 978-80-7141-890-0
- Vedecké sympóziu Úloha laikov v Cirkvi:** Uniwersytet kardinala Stefana Wyszyńskiego a Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Varšava 21. októbra 2014. In: Studia Aloisiana. Roč. 6, č. 1 (2015), s. 90. ISSN 1338-0508
- 4 tipy na dobré knihy** In: Viera a život. Roč. 25, č. 4 (2015), s. 37 – 38. ISSN 1335-6771
- Synoda o rodine 2015 a čo po nej.** Elektronický zdroj: zborník abstraktov z medzinárodného seminára Profamily 2015. editor: Ladislav Csontos. 1. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2015. CD ROM, 20 s. ISBN 978-80-7141-966-2
- Predhovor** In: Synoda o rodine 2015 a čo po nej. Trnava : Dobrá kniha, 2015. CD ROM, s. 4. ISBN 978-80-7141-966-2
- Tretí medzinárodný seminár PROFAMILY na tému Synoda o rodine 2015 a čo po nej** Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava 25. 11. 2015. In: Studia Aloisiana. Roč. 6, č. 4 (2015), s. 69 – 72. ISSN 1338-0508
- Predhovor** In: Zborník z pracovného seminára PROFAMILY 2016. Trnava : Dobrá kniha, 2016. CD ROM, s. 4 – 8. ISBN 978-80-8191-046-3





# Katolícka sociálna náuka z pohľadu niektorých aktuálnych výziev

Milan Katuninec

S pánom profesorom Ladislavom Csontosom sa poznáme už niekoľko rokov. Stretávame sa na redakčnej rade časopisu pre kresťanskú orientáciu *Viera a život*, v ktorom pôsobí ako zodpovedný redaktor a predseda redakčnej rady. V rokoch 2011 – 2015 sme boli prorektormi Trnavskej univerzity. Počas týchto štyroch rokov sme viedli spolu mnoho zaujímavých diskusií o rôznych témach a občas sa dokonca stalo, že niektoré z nich nás oslovili natoľko, že sme pozabudli na čas začiatku rokovania vedenia a grémia. Mal som tú česť spoznať ho ako múdreho rozhladeného a skromného človeka, ktorý vie pútavým spôsobom priblížiť „laikovi“ ignaciánsku spiritualitu. Prof. Csontos sa neuzatvára ani pred vážnymi problémovými témami a vo svetle empirických výskumov zameriava pozornosť na súčasné manželstvo a rodinu. Má dlhoročnú pastoračnú skúsenosť aj s kresťanmi, ktorých manželský vzťah stroskotal a snaží sa pomôcť im zbaviť sa pocitu odlúčenosti od Cirkvi.

Od mnohých ľudí som počul, že prof. Csontos je nielen človekom vzdelaným, ale na rozdiel od niektorých iných kolegov je človekom rozumu i srdca a napriek mnohým povinnostiam neodmieta prosbu o radu alebo pomoc. Nezostáva na povrchu problémov a v záplave informácií, ktorými sme dennodenne presycovaní, vie rozoznať tie najpodstatnejšie. V komunikácii nepostupuje mentorsky so zdvihnutým prstom, ale v duchu ignaciánskej spirituality sa snaží poukazovať na slová sv. Ignáca z Loyoly o tom, že *„každý dobrý kresťan musí byť ochotnejší skôr zachrániť výrok bližneho, než ho odsudzovať. A keď ho nemôže zachrániť, nech skúma, ako tú vec rozumie, a ak ju zle rozumie, nech ho láskavo opraví. A keď to nestačí, nech hľadá všetky primerané prostriedky, aby výrok dobre rozumel, a tak ho zachránil.“*<sup>1</sup> Prof. Csontos pritom často zdôrazňuje, že by sa nikto z nás nemal unaviť konaním dobra, ktoré máme konať aj vtedy, keď sme slabí a krehkí. Je jednoducho človekom, o ktorom sa nemusí veľa hovoriť a písať, pretože za neho hovoria jeho skutky.

---

---

<sup>1</sup> Svätý Ignác z Loyoly: *Duchovné cvičenia*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 29 – 30.

Keď ma oslovil dekan Teologickej fakulty Trnavskej univerzity doc. Miloš Lichner, či by som napísal príspevok do zborníka k životnému jubileu prof. Cson-tosa, bol som na dovolenke vo Vysokých Tatrách a moja manželka mi v chate na Popradskom plese práve ukazovala tabuľku s mottom: „*Tie najdôležitejšie veci v živote nie sú veci.*“ To mi vnuklo myšlienku zamerať svoj príspevok na moju obľúbenú tému, ktorou je katolícka sociálna náuka. V súvislosti s touto témou je potrebné zdôrazniť, že katolícka sociálna náuka má byť chápaná najmä ako syn-téza kresťanského poslstva a sociálnej teórie. Možno ju definovať ako „*Učiteľ-ským úradom Cirkvi potvrdenú aplikáciu kresťanských noriem viery a správania na spoločenské vzťahy, ktorej výsledkom je dynamický súhrn princípov myslenia, kritérií hodnotenia a smerníc konania a ktorej cieľom je ľudskejšia spoločnosť.*“<sup>2</sup>

Katolícka sociálna náuka prešla od encykliky *Rerum novarum* pomerne dlhým a zložitým vývojom a v minulosti bola zneužívaná aj na rôzne politické ciele. Vzhľadom na tieto negatívne skúsenosti je neustále potrebné zdôrazňovať, že si nenárokujeme na neomylnosť, netvorí žiaden monolitný blok, nepredkladá vlastné politické a ekonomické programy a chce si uchovávať slobodu i voči politickým režimom a inštitúciám. Označuje učenie pápežov, koncilov, synod a biskupov o sociálnych otázkach a na ňom založenú odbornú vedeckú činnosť, vykonávanú duchovnými i laikmi. Vo svojej argumentácii je primerane orientovaná filozoficky a bolo by naivné myslieť si, že je všeliakom na vyriešenie súčasných problémov. Ponúka však inšpiráciu pre uplatnenie spravodlivejšieho rozvoja ľudského spoločenstva, ako aj hodnoty, ktoré nie sú odtrhnuté od reálneho života. Aj preto sa už od Jána XXIII. pápeži obracajú na katolíkov i nekatolíkov, na kresťanov i nekresťanov a k horlivosti povzbudzujú „*všetkých ľudí dobrej vôle*“ (PT).<sup>3</sup>

Sociálna náuka Cirkvi, ktorá sa rozvíja v konfrontácii so stále novými situáciami, odmieta politické presadzovanie sa Cirkvi a nemá žiadne ideologické ciele. To jasne zdôrazňuje i pápež Benedikt XVI., podľa ktorého Cirkev: „*chce len poslúžiť formácii svedomia v politike a prispieť, aby vzrastala jasnosť pravých požiadaviek spravodlivosti a zároveň ochota riadiť sa podľa nich aj vtedy, keby to protirečilo osobným záujmom. To znamená, že vytvorenie spravodlivého štátneho a spoločenského poriadku, prostredníctvom ktorého je každému dané to, čo mu patrí, je základná úloha, ktorej musí znova čeliť každá generácia. Keďže ide o politickú úlohu, nemôže byť bezprostrednou úlohou Cirkvi. Ale pretože zároveň ide o prvoradú úlohu človeka, Cirkev má povinnosť ponúknuť prostredníctvom očisty rozumu a prostredníctvom*

<sup>2</sup> Košč, S.: *Katolícka sociálna náuka. Historický náčrt* (Tretie vydanie, upravené a rozšírené). Ružomberok : Verbum, 2011, s. 6 – 8.

<sup>3</sup> Ján XXIII.: *Pacem in Terris*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997, s. 309. Pozri tiež Ján Pavol II.: *Centesimus annus*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997, s. 654.

*etickej formácie svoj osobitný vklad, aby sa požiadavky spravodlivosti stali pochopiteľné a politicky realizovateľné“ (DCE 28).<sup>4</sup>*

Sociálne učenie Katolíckej cirkvi nepreferuje ani žiadnu „tretiu cestu“ a „Nie je ani ideológiou, ale dôkladnou formuláciou výsledkov pozornej úvahy o zložitých skutočnostiach ľudského života v spoločnosti a v medzinárodnom súvisi, a to vo svetle viery a cirkevnej tradície. Hlavným cieľom jej učenia je vysvetľovať tieto skutočnosti, skúmať, v čom sa zhodujú alebo líšia od hlavných bodov učenia evanjelia o človeku a jeho pozemskom a zároveň aj transcendentnom povolani; cieľom jej učenia je teda usmerňovať kresťanské správanie. Preto toto jej učenie nepatrí do oblasti ideológie, ale skôr do oblasti teológie a osobitne do oblasti morálnej teológie“ (SRS 41).<sup>5</sup> Úlohou Cirkvi nemá byť teda ani predkladanie vlastných modelov politického a hospodárskeho zriadenia. „Reálne a skutočne úspešné modely sa môžu zrodiť len za rôznych historických situácií v úsilí zodpovedných činiteľov riešiť konkrétne problémy vo všetkých ich úzko previazaných spoločenských, hospodárskych, politických a kultúrnych aspektoch“ (CA 43).<sup>6</sup>

V encyklike *Centesimus annus* Ján Pavol II. jasne odmieta totalitný štát, ktorý sa „usiluje o to, aby do seba pohltil národ, spoločnosť, rodinu, náboženské spoločenstvo i jednotlivých ľudí“ (CA 45).<sup>7</sup> Tak ako nemôže existovať sloboda človeka bez mravnej zodpovednosti, nemôže existovať ani mravná zodpovednosť bez slobody.<sup>8</sup> A preto je samozrejmé, že v tejto sociálnej encyklike, uverejnenej krátko po páde komunizmu v krajinách strednej a východnej Európy, poukazuje pápež na to, že Rímskokatolícka cirkev „si veľmi váži demokraciu ako systém, ktorý zabezpečuje občanom účasť na politických rozhodnutiach a podriadeným zaručuje možnosť svojej vlády voliť a kontrolovať a tam, kde je to potrebné, pokojnou cestou ich odvolávať. Nemôže preto schvalovať utváranie úzkych vládnucich skupín, ktoré pre vlastné záujmy alebo ideologické ciele strhávajú na seba štátnu moc“ (CA 46).<sup>9</sup>

Demokratická spoločnosť prináša neustále nové výzvy a inšpirácie a katolícka sociálna náuka by v pluralitnom prostredí mohla patriť k ťažiskovým „ukazovateľom, ponúkajúcim hodnotové orientácie aj mimo vlastných hraníc. Zoči-voči napredujúcemu rozvoju je potrebné tieto orientácie brať do úvahy v dialógu s tými, ktorí majú vážnu starosť o človeka a jeho svet“ (DCE 27).<sup>10</sup> Cirkev musí byť síce opatrná, aby neskĺzla vo svojich sociálnych aktivitách do pozície sociálnej agentúry

<sup>4</sup> Benedikt XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006, s. 41.

<sup>5</sup> Ján Pavol II.: *Sollicitudo rei socialis*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997, s. 551.

<sup>6</sup> Ján Pavol II.: *Centesimus annus*, s. 630 – 631.

<sup>7</sup> Ján Pavol II.: *Centesimus annus*, s. 634.

<sup>8</sup> Guardini, R.: *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 54.

<sup>9</sup> Ján Pavol II.: *Centesimus annus*, s. 635.

<sup>10</sup> Benedikt XVI.: *Deus caritas est*, s. 39.

či inej svetskej organizácie, ale záujmu o sociálne otázky sa nemôže nikdy vzdať. Nesmie uniknúť pred sociálnou skutočnosťou aj preto, lebo „*sa stále zreteľnejšie ukazuje, že veľmi veľa politických a hospodárskych otázok má morálnu dimenziu*“.<sup>11</sup> Dnes, keď spoločenská a politická kultúra nie je naklonená hodnotám, by sme síce nemali mať prehnané očakávania, ale nesmieme ani rezignovať na vlastnú spoluzodpovednosť za stav a vývoj našej spoločnosti, a preto musíme zdôrazňovať význam pevnejšej väzby na hodnotové princípy. Ťažiskovými sociálnymi princípmi katolíckej sociálnej náuky, ktorá je orientovaná na dôstojný život každého človeka a jeho humanizáciu, sa v jej postupnom vývoji stali princípy personality, solidarity, subsidiarity a spoločného dobra,<sup>12</sup> ktoré by mali stále patriť k dôležitým témam každej hodnotovej spoločnosti.

---

Človek ako jedinečný Boží tvor je subjekt, stred a vrchol spoločnosti, je bytosťou povolanou uskutočniť vlastné predurčenie mnohorakou činnosťou podľa svojich schopností a možností. Kto sa riadi myšlienkou ľudskej dôstojnosti a s ňou neoddeliteľne spojenými individuálnymi a sociálnymi ľudskými právami, ten v praktickom živote prezentuje princíp personality a podporuje spoločnosť, ktorá nie je samoučelná, ale je formou a predpokladom personálneho bytia. V tomto pohľade sa uprednostňujú záujmy a iniciatíva jednotlivca a spoločenských skupín a štátny i spoločenský poriadok má človeku zaručovať osobnú slobodu. Ako osoba je teda človek spoločnosti nadradený vo všetkom, čo sa týka jeho vlastných práv na základe absolútnych hodnôt mravnosti, duchovnosti a slobody. Pápež Ján XXIII. v encyklike *Mater et Magistra* píše, že z princípu, „*ktorý chráni posvätnú dôstojnosť ľudskej osoby*“, Učiteľský úrad Rímskokatolíckej cirkvi v spolupráci s kňazmi i laikmi „*vypracoval sociálne učenie, ktoré jasne ukazuje bezpečné cesty na usporiadanie spolunažívania podľa všeobecných kritérií, zodpovedajúcich prirodzenosti a rozličným oblastiam časného poriadku, ako aj charakteristikám súčasnej spoločnosti, takže sú prijateľné pre všetkých*“ (MM 204).<sup>13</sup>

Zmyslom hodnotovej spoločnosti nie je politický režim či ideológia, ale človek, ktorému bola „*zverená zem*“. Je síce časťou materiálnej prírody, prevyšuje ju však vo svojej seabavedomej rozumnej duchovnosti, čím sa principiálne odlišuje od všetkých ostatných živočíchov, a pretože vidí zmysel svojej osobnosti sám v sebe, je nehumánne chápať ho ako obyčajný prostriedok, využívaný spoloč-

<sup>11</sup> Ockenfels, W.: *Malá katolícka sociálna náuka. Ordo socialis*. Bratislava : Lúč, 1995, s. 75.

<sup>12</sup> Pozri Piwowarski, W. a kol.: *Slovník katolíckej sociálnej náuky*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 53. Tiež Jakab, K. – Piteková, J.: *Katolícka sociálna náuka ako jeden zo zdrojov formovania novej ekonomickej teórie*. In: *Národohospodársky obzor*, roč. 6., č. 1., 2006, s. 37 – 39. Dostupné na: <http://is.muni.cz/do/1456/soubory/aktivita/obzor/6182612/7667845/05JakabPitekova.pdf> (7.8.2017).

<sup>13</sup> Ján XXIII.: *Mater et magistra*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997, s. 294.

ností. Cieľom sociálnej praxe môže byť v tomto pohľade len osoba, ktorej je umožnená slobodná sebarealizácia. Je však samozrejmé, že všade, kde ľudia žijú v spoločnosti, majú k sebe navzájom i ako jedinci voči celku určité práva i povinnosti. Zákonné obmedzenia slobody jednotlivca majú význam v tom, aby boli chránené práva a sloboda druhého a aby bolo zabezpečené pokojné spolunažívanie všetkých. Pre slobodné chápanie demokracie a jej konkrétne praktické uplatňovanie je najdôležitejšie úzke prepojenie demokratických ideí s ideou ľudských a občianskych práv.

Vedomie zmyslu vlastnej hodnoty nás i napriek prepracovaným ideologickým stratégiám, či narastajúcemu častokrát otravnému vplyvu médií nesmie zbavovať záujmu o to, čo sa deje okolo nás. Nesmieme podliehať manipulácii a v súlade s princípom personalitu musíme mať pod kontrolou svoje myšlienky, postoje a skutky, čo si od každého vyžaduje dennodenne veľké úsilie. Aj preto sa pápež František v Krakove 30. júla 2016 prihovril mladým z celého sveta týmito otázkami: „*Chcete byť uspatými, omámenými, ohlúpnutými mladými? Chcete, aby iní rozhodovali o budúcnosti za vás? Chcete byť slobodní? Chcete byť bdeli? Chcete zápasit o svoju budúcnosť?*“ Po týchto otázkach ich upozornil na to, že je mnoho ľudí, ktorí chcú, aby „*boli ohlúpnutí, omámení, uspatí, ale nikdy nie slobodní.*“ A mladých z celého sveta vyzval, aby si bránili svoju slobodu, aby si neplietli šťastie s pohodlnosťou, aby nežili „*v stave vegetovania*“, aby si zo života neurobili „*gauč*“, aby nenechali iných rozhodovať o svojej budúcnosti, ale aby boli sami „*protagonistami dejín*“.<sup>14</sup>

Človek sa často necháva manipulovať rôznym vidinám šťastia a dobra, podlieha politickým ideológiám a režimom, ktoré mu sľubujú lepší zajtrašok a dobrovoľne sa zbavuje svojej slobody. Príkladom odvahy, na ktorý sa v súčasnosti veľmi rýchlo zabúda aj v prostredí Katolíckej cirkvi, sú pre nás tí, ktorí ani v neslobode nestratili svoju vnútornú slobodu. Keď sme spolu s Teologickou fakultou v roku 2003 zorganizovali odborný seminár o perzekúciách cirkví na Slovensku v 50. rokoch 20. storočia, mohli sa študenti našej univerzity dozvedieť o mnohých kresťanoch, ktorých nezlomila ani brutalita totalitných režimov, ktorí sa postavili zlu násilia otvorene a v záujme obhajoby ľudskej dôstojnosti a spravodlivejšej spoločnosti boli odhodlaní podstúpiť i riziko väzenia, ba dokonca i smrti. Od nás sa v súčasnej demokratickej pluralitnej spoločnosti takéto radikálne svedectvá viery síce neočakávajú, ale sme postavení pred náročnú úlohu svedčiť svojim životom tak, aby sme štafetu viery neodovzdávali budúcim generáciám ako muzeálny exponát.

---

<sup>14</sup> *Slová pápeža Františka mladým pri modlitbovej vigílii SDM.* Dostupné na: [http://sk.radiovaticana.va/news/2016/07/31/slov%C3%A1\\_p%C3%A1pe%C5%BEa\\_franti%C5%A1ka\\_mlad%C3%BDm\\_pri\\_modlitbovej\\_vig%C3%ADlii\\_sdm/1248303](http://sk.radiovaticana.va/news/2016/07/31/slov%C3%A1_p%C3%A1pe%C5%BEa_franti%C5%A1ka_mlad%C3%BDm_pri_modlitbovej_vig%C3%ADlii_sdm/1248303) (7.8.2017).

Pod vplyvom udalostí z prelomu osemdesiatych a deväťdesiatych rokov 20. storočia sa americký politológ Francis Fukuyama vo svojej knihe *Koniec dejín a posledný človek*<sup>15</sup> zamýšľal nad tým, že politické víťazstvo liberálnej demokracie by mohlo znamenať „koniec dejín“. Koniec Studenej vojny otváral v Európe vízie o tom, že sa oslobodzuje od dedičstva minulosti a že konečne prišiel čas naplnenia predstáv o mieri, skutočnej sociálnej spravodlivosti, integračnej sile starého kontinentu a celosvetovej príťažlivosti západného modelu liberálnej demokracie. Politická sloboda má v našej historickej situácii demokratickú formu a človeku poskytuje demokracia veľký priestor pre individuálne rozhodovanie sa. Ale i samotný Fukuyama pod vplyvom reality musel neskôr konštatovať, že individualizmus, „základná cnosť moderných spoločností, začína postupne prechádzať z hrdej sebestačnosti slobodných ľudí na akýsi druh uzavretého sebestva, kde sa cieľom samým osebe stáva zvyšovanie osobnej slobody na najvyššiu možnú mieru, bez ohľadu na zodpovednosť voči druhým.“<sup>16</sup> Zvyšovanie osobnej slobody na najvyššiu možnú mieru však neznamená, že sme aj vnútorne slobodnými. Sloboda môže byť nielen darom, ale aj záhubou a, ako pripomína kardinál Ján Chryzostom Korec, človek môže svoju slobodu „*premárniť, môže sa ňou znetvoriť a znetvoríť i spoločenstvo a ľudstvo*“.<sup>17</sup>

Neoddeliteľným rysom ľudskej identity je nielen sloboda, ale i zodpovednosť a človek vo svojej slobode sa nesmie zbaviť ani sociálnej zodpovednosti. Vychádzajúc zo sociálnej prirodzenosti osobnosti človeka, katolícka sociálna náuka zdôrazňuje, že ak chce človek zaručiť človeku dôstojnú, sociálne spravodlivú spoločnosť, musí si najskôr uvedomiť hodnotu a nedotknuteľnú dôstojnosť každého človeka bez ohľadu na jeho rasu, národ, pohlavie, pôvod, orientáciu, kultúru alebo ekonomické postavenie. V dokumente Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* sa požaduje, aby bolo človeku sprístupnené všetko, „*čo potrebuje, aby mohol žiť naozaj ľudským životom, teda výživu, šatstvo, bývanie, právo na slobodnú voľbu životného stavu, na založenie rodiny, na výchovu, na prácu, na dobré meno a úctu, na primeranú informovanosť, právo konať podľa správnej normy vlastného svedomia, právo na ochranu súkromného života a na spravodlivú slobodu, a to aj v náboženskej oblasti*“ (GS 26).<sup>18</sup> Pápež Benedikt XVI. posúva túto problematiku ešte ďalej, keď spomína, že „*téma rozvoja sa dnes silno spája aj s povinnosťami,*

<sup>15</sup> Fukuyama, F.: *Koniec dejín a posledný človek*. Praha : Rybka Publishers, 2002.

<sup>16</sup> Fukuyama, F.: *Veľkých rozvrat. Ľudská prirodzenosť a opätovné nastolenie spoločenského poriadku*. Bratislava : Agora, 2005, s. 63.

<sup>17</sup> Korec, J. Ch.: *Sloboda ako dar – či záhuba?1*. Bratislava : Lúč, 2006. Pozri tiež Šulík Ivan: Skutočná sloboda je zakotvená v pravde. In: *Katolícke noviny*, 12. novembra 2014. Dostupné na: <http://www.katolickenoviny.sk/46-2014-skutocna-sloboda-je-zakotvena-v-pravde/> (7.8.2017).

<sup>18</sup> *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 229.



*ktoré vyplývajú zo vzťahu človeka s prírodným prostredím. Boh ho daroval všetkým a jeho používanie pre nás predstavuje zodpovednosť voči chudobným, voči budúcim generáciám i celému ľudstvu“ (CHV 48).<sup>19</sup>*

Kresťanstvo je náboženstvom lásky k blížnemu. To nehovorím preto, aby som ho nadradoval ako exkluzívne náboženstvo. Skôr by malo byť životom vo viere bez toho, aby sme sa ňou nechali slepo spútať a zotročiť, malo by byť vierou v slobode a pravde, ktorá oslobodzuje. Kresťanstvo nesmie byť odtrhnuté od tradície, nie je však idealizovaním dávnej minulosti a nie je ani o držaní ovečiek v košiari, ktorý je izolovaný od skutočného sveta. Kresťanská viera musí spoločnosť naplňovať nádejou i odvahou k zodpovednému spolupôsobeniu na jej usporiadaní, ale i vedomím, že dejiny ľudstva nemôžeme doviesť do konečného štádia definitívneho bezchybného poriadku. Kresťania nie sú stvorení pre skostnatelú domýšľavosť o svojej jedinečnosti či duchovnej nadradenosti. Ak si chceme úprimne nastaviť zrkadlo historickej pravdy, nesmieme pripisovať deformácie svetových vojen a totalitných politických režimov, ako i prehlbujúcej sa sociálnej nespravodlivosti „*len na vrub nejakých degenerácií alebo malých skupín*“. Ich pôvod, ako to vo svojej štúdii *Európska kultúra v mnohosti kultúr* zdôrazňuje aj Ladislav Csonotos, treba hľadať „*v neporiadkoch a v otravách, ktoré účinkovali už dlho.*“<sup>20</sup> Zrodili sa v Európe, ktorá bola v minulosti kresťanskou. Mali by sme sa preto poučiť z chýb minulosti, aby sme ich už nemuseli opakovať. Keďže tieto deformácie majú nielen svoje ekonomické a právne, ale aj kultúrne a etické rozmery, malo by byť prioritou politickej angažovanosti kresťanov premieňanie princípov viery na ľudské hodnoty „*pre spoločenstvo ľudí tak, aby sa tieto hodnoty stávali viditeľnými a prítlačlivými aj pre ostatných v čo najlepšom súhlase a porozumení*“.<sup>21</sup>

---

Náš individuálny život nie je izolovaný od prostredia, v ktorom žijeme, a keďže je človek súčasne individuálnou i sociálnou bytosťou, jeho individuálnosť a sociálnosť sa navzájom podmieňujú. Praktické ľudské konanie je konanie v medziach situácií a v spoločnosti, a preto únik pred sociálnou a politickou skutočnosťou by znamenal nezmyselné prenechávanie priestoru nehumánnym silám. Izolácia človeka pred hmotným svetom je idealistická, ale nekresťanská.<sup>2</sup> Kresťanská nádej nie je zameraná len na druhý, ale aj na tento svet a uvoľňuje sily na zlepšenie pozemských a spoločenských pomerov.<sup>3</sup> Vychádzajúc z princí-

<sup>19</sup> Benedikt XVI.: *Caritas in veritate* (Láska v pravde). Dostupné na: [http://sk.radiovaticana.va/storico/2009/09/18/caritas\\_in\\_veritate\\_\(l%C3%AAska\\_v\\_pravde\)/slo-317391](http://sk.radiovaticana.va/storico/2009/09/18/caritas_in_veritate_(l%C3%AAska_v_pravde)/slo-317391) (7.8.2017).

<sup>20</sup> Csonotos, L.: *Európska kultúra v mnohosti kultúr*. Dostupné na: <http://www.jezuiti.sk/admin/dok/47fed7d6cc6e.pdf> (7.8.2017).

<sup>21</sup> *Kresťan, aktívny tvorca politiky*. Prebraté z: Bartolomeo Sorge, *Per una civiltà dell'amore Queriniana*, Brescia, 1997. Preložil: Bernard Mišovič SJ, Ivanka pri Dunaji, 2004.



pu personality možno teda poukázať i na zásadný predpoklad ľudsky dôstojnej spoločnosti, v ktorej sa človek ako sociálna bytosť nachádza v komunikácii a kooperácii s inými ľuďmi.

Skutočnosť, že sa človek rozvíja vo vzťahu k iným ľuďom, nám pomáha priznať aj ich jedinečnú hodnotu. Princíp solidarity musí mať teda svoj zmysel v umožnení osobného rozvoja každého člena spoločnosti a zbavovaní sa prízemných sebeckých postojov. Je základom pre všetky zložky spoločnosti počnúc rodinou až po spoločenstvo národov a možno ho vnímať ako ústrednú hodnotu kresťanského ponímania spoločnosti.<sup>22</sup>

Už z princípu personality vyplýva, že i keď sú si všetci ľudia rovní, každý človek ako osoba je jedinečný a od iných odlišný. Ten, kto nepristupuje k človeku abstraktne, ale zaoberá sa ním konkrétne, vidí, že popri rovnosti mnohých kvalít sa v ľuďoch nachádzajú mnohé vlastnosti, ktorými sa jednotlivci navzájom odlišujú. Navzájom sa odlišujeme svojimi prirodzenými danosťami, rodinným zázemím, zdravotným stavom, pohlavím, vzhľadom, farbou pleti a pod. Jednou z dôležitých tém posledného obdobia sa stáva, ako to už bolo spomenuté, problematika medzigeneračnej solidarity a medzigeneračných vzťahov, ktorá má zásadný význam pre fungovanie sociálnej štruktúry každej ľudskej spoločnosti. Dôverný ľudský dialóg a pocit úprimnej solidarity – založenej nielen na prijímaní, ale aj dávaní a obetovania sa – by mal totiž zostať i v budúcnosti nevyhnutnou výbavou človeka a ľudskej komunity, pretože osamotenosť je „tragédiou ľudského ducha“.<sup>23</sup>

---

Keďže rodina patrí k ťažiskovým témam katolíckej sociálnej náuky, ako aj výskumu prof. Csontos, nemôžem ani túto tému obísť bez povšimnutia. Podľa sociológa Zygmunda Baumana sa dnes rodinné tradície zakaľujú, rozdeľujú alebo rozplývajú. Zväzky sa udržiavajú tak dlho, dokiaľ obom partnerom prinášajú očividne prechodné uspokojenie. Bauman hovorí o „tekutej modernite“ a do štádia tekutosti prechádzajú „i vzorce závislosti a vzájomného pôsobenia“.<sup>24</sup> V tejto súvislosti hovorí o zmiznutí a oslabovaní, rozpade a rozklade ľudských zväzkov, komunit a partnerstiev, pretože záväzky typu „pokiaľ nás smrť nerozdelí“ sa menia na kontrakty typu „dokiaľ spojenie trvá“. V dnešnej dobe totiž existuje silná tendencia zaobchádzať i so vzťahmi a partnerstvom ako s vecami.<sup>25</sup>

Rodina však nemá rovnocennú alternatívu, na čo poukazuje katolícka sociálna náuka aj v súvislosti s princípom solidarity. Napriek tomu, že sa ocitla v kríze,

<sup>22</sup> Spiazzi, R.: *Sociálny kódex Cirkvi*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, s. 59 – 63.

<sup>23</sup> Powell, J.: *Kto prvý hodí kameňom*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 13.

<sup>24</sup> Bauman, Z.: *Tekutá modernita*. Praha : Mladá fronta, 2002, s. 19.

<sup>25</sup> Bauman, Z.: *Tekutá modernita*, s. 259. Tiež Bauman, Z.: *Individualizovaná spoločnosť*. Praha : Mladá fronta, 2004, s. 285.

patrí k primárnym inštitúciám, ktoré by mali vydávať pozitívne svedectvo o kultúre života a medziľudských vzťahov. S rodinou, v ktorej sa rešpektuje osobná dôstojnosť jej členov a v ktorej sú bremená rozdelené primerane silám a možnosťami jej jednotlivých členov, je spájané dôverne známe prostredie naplnené úprimnou vďačnosťou ako darom hlbokého vzťahu v ľudskom živote. Toto prostredie možno definovať ako domov, „ako miesto vytvárania silných a bezpečných vzťahov, centrum intenzívnych emocionálnych zážitkov s atmosférou porozumenia, kde sú akceptované názory každého človeka“.<sup>26</sup> Skutočnou živou a úprimnou láskou, ktorá sa v medziľudských vzťahoch rozvíja najmä v rodinnom prostredí a „ktorá – ako viera – predpokladá odvahu k dôvere..., poskytujeme druhým slobodný príchod intimitou nášho domova“.<sup>27</sup>

Osobnosť človeka, ako i jeho kresťanská viera musí najskôr a predovšetkým rásť z dôveryhodného svedectva. Takýto pohľad na domov a rodinu je v súčasnosti oslabovaný mnohými nezanedbateľnými faktormi, ako sú zvyšujúca sa nestabilita rodinných väzieb, vysoká rozvodovosť. Dnes, keď základnou jednotkou prestáva byť rodina a stal sa ňou jednotlivec, sa ľudia vo zvýšenej miere orientujú na svoj osobný blahobyť a oslabujú svoje väzby na svoje okolie. Nechávajú sa unášať túžbou po „dokonalej slobode“, ktorú si však, ako zdôrazňuje Bauman, možno predstaviť (nie však realizovať) len ako „úplnú samotu a teda totálne zrušenie komunikácie s inými ľuďmi“. Ale práve v komunikácii „prichádza k potvrdeniu nášho výberu a naša činnosť dostáva zmysel“.<sup>28</sup>

Spisovateľ Pavol Tomašovič hovorí, že sme osireli a že sa stávame samotármi vo vlastnom štáte, v meste i v rodinách. „Prehľbujeme vzdialenosť medzi sebou. Nepomáhajú ani čoraz inteligentnejšie prostriedky dorozumenia. Nemôžu. Dorozumenie nie je vecou techniky. Stojí a padá na ochote počúvať a na neustálej snahe korigovať vlastnú skúsenosť s inými. Nedá sa vytrhávať zo životných príbehov, inak stratí podstatu, podobne ako fakty bez súvislostí. Rozumieť si s inými predpokladá spoločné prežívanie sveta. Súvisí s ochotou nájsť si na seba čas, stretávať sa a počúvať žité príbehy iných, pretože človek je stvorený pre dialóg. Je to cesta v protismere uzatvárania sa medzi štyrmi stenami i v rozpore s mocenským uzurpovaním si pravdy či násilným uplatňovaním vlastnej interpretácie.“<sup>29</sup>

A situácia sa zhoršuje aj tým, že vo verejnom priestore sa stráca kritické myslenie a podceňuje sa význam humanitných a spoločenských vied. Kritické poznanie a porozumenie v súvislostiach riešenia jednotlivých spoločenských problémov

<sup>26</sup> Naništová, E.: Psychológia domova: kontexty a teoretické východiská. In: Naništová, E. a kol.: *Domov ako priestor Bytia*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2008, s. 130.

<sup>27</sup> Pozri Halík, T.: *Co je bez chvění, není pevné*. Praha : Nakladatelství Lidové Noviny, 2002, s. 360 – 361.

<sup>28</sup> Bauman, Z.: *Svoboda*. Praha : Argo, 2003, s. 66.

<sup>29</sup> Tomašovič, P.: *Bezčasie*. Trnava : SSV, 2010, s. 138 – 139.

vychádza z faktografických informácií a osvojovania si intelektuálnych a praktických zručností, ktoré by mali prispievať k formovaniu osobnej identity človeka. Formovanie osobnosti s vlastným názorom však určite začína v rodine a pokračuje v škole. Človek si to ťažko pripúšťa, ale osobnostne sa rozvíja otváraním sa vplyvu iných. Táto skutočnosť prináša i riziká, ponúka však nádej pre kresťanstvo otvorené dialógu, kresťanstvo osobností snažiacich sa úprimne a nefalšovane žiť svoju vieru, ktorá sprostredkúva silu nádeje.

Podpora vzdelávania a výchovy patrí k najväčším investíciám pre rozvoj osobnosti človeka a formovanie jeho vzťahu k realite každodenného života. Formovanie osobnosti sa však nepodarí, pokiaľ sa vzdelávanie bude stále viditeľnejšie stávať obchodným artiklom, resp. pokiaľ bude slúžkou krátkodobých a krátkozrakých záujmov mocenských politických elít, ktoré spolu s médiami dávajú podpásové údery humanitným a spoločenským vedám. Pápež František adresoval niekoľko dôležitých otázok ľuďom z univerzitného prostredia, ktoré si dovoľím pripomenúť: „*Chráňte svojich študentov tým, že im pomáhate rozvíjať kritického ducha, otvoreného ducha, ktorý je schopný starať sa o dnešný svet? Ducha, ktorý je schopný nachádzať nové odpovede na početné výzvy, ktoré pred nás predkladá spoločnosť? Ste schopní motivovať ich, aby nestrácali záujem o realitu, ktorá ich obklopuje?*“ Tu podľa pápeža nevystačia len analýzy, „*oveľa dôležitejšie je nachádzať kreatívne riešenia súčasných problémov, podporovať 'autentický výskum' a uplatňovať myslenie v súvislostiach*“. Jednou zo závažných otázok, ktorou sa pápež František na nás obracia, je táto: „*Ako zapalujeme a ako sprevádzame konštruktívnu diskusiu, ktorá vystupuje z dialógu o ľudskejšom svete?*“<sup>30</sup>

Kritické myslenie s vedomím vzájomných povinností by malo vyplývať už z našej vzájomnej závislosti a uchovaní si vnútornej slobody. Solidarita neupiera nikomu jeho práva na vlastné názory a prináša aj protirečenia rôznych záujmov. Tie však musia rešpektovať „*pravidlá spoločenskej hry*“, predpísané vo forme zákonov, ktoré majú povinnosť všetci dodržiavať. Tie sú totiž nevyhnutne potrebné na organizované spolužitie. Poslušnosť občanov voči zákonom je aj formou prejavu ich vzájomnej solidarity, bez ktorej sa zdravo fungujúca spoločnosť nemôže zaobiť. Aj preto nám nemôže byť ľahostajné, v akom stave sa naša spoločnosť nachádza. K presadeniu pozitívnych zmien v spoločnosti je potrebné kritické myslenie, konštruktívne spolupodieľanie sa na rozhodovacích procesoch, efektívna kontrola, ako aj občianska odvaha, úprimná snaha a uvedomovanie si toho, že v demokracii sa skutočne jedná o vytváranie spoločnosti, ktorá otvára svojim občanom priestor na ich dôstojné postavenie a všestranný rozvoj. Demokracia je

<sup>30</sup> Papst an Studenten: „Diese Erde schreit zum Himmel“, 8. júla 2015. Dostupné na: <http://www.vatican-history.de/wordpress/?p=10655> (7.8.2017).

síce priestorom rôznych konfliktov, ktoré sa líšia v zdrojoch, intenzite, časovom trvaní, v priebehu riešení i dôsledkoch a trpí mnohými deficitmi, ale ponúka možnosti pre pozdvihnutie kultúry spoločenského života a pre aktívne zodpovedné pôsobenie všetkých ľudí dobrej vôle.

V súvislosti s touto témou nemožno ignorovať ani generačnú previazanosť so sociálnymi, ekonomickými i ekologickými problémami. Integrálny rozvoj človeka je podľa pápeža Benedikta XVI. „úzko spojený s povinnosťami vyplývajúcimi zo vzťahu človeka k prírodnému prostrediu. Toto prostredie treba chápať ako dar od Boha pre všetkých a jeho používanie predpokladá spoločnú zodpovednosť voči celému ľudstvu, zvlášť voči chudobným ľuďom a budúcim generáciám.“ Vo svojom Posolstve k Svetovému dňu pokoja z 1. januára 2010 hovorí Benedikt XVI. o tom, že „je skutočne najvyšší čas dospieť k čestnej solidarite medzi generáciami. Náklady plynúce z využívania spoločných prírodných zdrojov, nemôžu ísť na úkor budúcich generácií.“<sup>31</sup> Pripomína i slová svojho predchodcu Pavla VI., ktorý v encyklike *Populorum progressio* zdôrazňoval hodnotu každého človeka ako člena spoločnosti, ktorý prináleží celému ľudstvu. „Na tento úplný rozvoj sú povolani všetci ľudia, a nie iba ten alebo onen človek. Civilizácie sa rodia, rastú a umierajú. Ale ako vlny prílivu prenikajú pozvoľna stále viac na pobrežie, tak aj ľudstvo kráča napred cestou dejín. Sme dedičmi predchádzajúcich pokolení a máme účasť na dobrodeniach práce našich súčasníkov, a tak máme povinnosti voči všetkým a nemôžeme nestarať sa o tých, čo prídu po nás rozšíriť kruh ľudskej rodiny. Všeobecná spolupatričnosť skutočne jestvuje a je pre nás dobrodením, ale aj povinnosťou“ (PP 17).<sup>32</sup>

---

Princíp spoločného dobra je predmetom veľkých sporov, pretože mnohí ho nazývajú len prázdnu formulou, zneužívanou záujmovými skupinami na propagandistické účely. Katolícka cirkev odmieta tak bezbrehý individualistický liberalizmus, ako aj kolektivistický marxizmus, sociálna náuka cirkvi však na význame princípu spoločného dobra trvá. Základná myšlienka obsiahnutá v princípe spoločného dobra je opäť myšlienka personálnej existencie v individuálnom a sociálnom rozmere. Na dosiahnutie vlastného dobra potrebujeme iných a väčšinu hodnôt, ktoré patria k ľudskej existencii, sme schopní utvoriť iba spoločne. Je len prirodzené, že po skúsenostiach s totalitnými režimami existuje obava z prílišnej koncentrácie moci v rukách štátu. Preto štát nemá uskutočňovať široko chápané spoločné dobro, ale musí skôr prehodnotiť potrebu svojej spoločenskej úlohy a vzdať sa nadbytočnosti svojich kompetencií. Inštitúcie, o ktoré sa demokratický

<sup>31</sup> Benedikt XVI.: *Posolstvo k Svetovému dňu pokoja 1. január 2010*. Dostupné na: [http://dcza.sk/application\\_data/bu/uploads/Data/posolstvo\\_k\\_svetov%C3%A9mu\\_d%C5%88u\\_pokoja.pdf](http://dcza.sk/application_data/bu/uploads/Data/posolstvo_k_svetov%C3%A9mu_d%C5%88u_pokoja.pdf) (7.8.2017).

<sup>32</sup> Pavol VI.: encyklika *Populorum progressio*. In: *Dokumenty pápežov*. Dostupné na: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/populorum-progressio> (7.8.2017).

štát opiera, by však nemali byť spochybňované, čo ale neodporuje tomu, že ich úlohou by malo byť najmä zabezpečenie organizačno-politických predpokladov, na základe ktorých sa môžu ľudia všestranne rozvíjať.

V posledných desaťročiach sa v katolíckej sociálnej náuke venuje významnejšia pozornosť aj problematike „humánnej ekológie“ a klimatickým zmenám, ktoré sú globálne. Ján Pavol II. v tejto súvislosti zdôrazňuje význam „ochrany morálnych podmienok autentickej 'humánnej ekológie'“, čo odôvodňuje slovami, že „nielen zem daroval Boh človeku, aby ju užíval, rešpektujúc pôvodný cieľ, pre ktorý mu bola darovaná ako dobro, ale človek dostal od Boha ako dar aj seba samého“ (CA 35 – 38).<sup>33</sup> Ján Pavol II. už vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis* hovoril o ohrozeniach človeka zo strany jeho „vlastných výtvorov“, ktoré „odcudzujú človeka jeho vzťahom k prírode a odvracajú ho od nej. Zdá sa, akoby človek často nevidel nijaký iný význam prírodného prostredia ako ten, čo mu slúži na bezprostredný úžitok a spotrebu“ (RH 15).<sup>34</sup>

Problematike ekológie sa detailne venoval pápež František vo svojej encyklike *Laudato si'*. Kritizuje v nej okrem iného „vychýlený antropocentrizmus“ a „technokratickú paradigmu“, ktorá sa snaží ovládnuť ekonomiku a politiku (LS 109).<sup>35</sup> Jeho encyklika preniknutá spiritualitou stvorenia otvára taktiež problém konzumizmu. Hovorí o „obsesívnom konzumizme“, ktorý František považuje za „subjektívny odraz technicko-ekonomickej paradigmy“, nahovárajúcej človeku, že je slobodný, kým si uchová domnelú slobodu konzumovať. Podľa Františka „Máme privela prostriedkov pre primálo cieľov, aj to pokrivených“ (LS 203).<sup>36</sup>

V súvislosti s princípom spoločného dobra sa sociálne encykliky venujú, ako jednej z ťažiskových tém, významu odborových organizácií a ich zápasu proti absolútnej nadvláde kapitálu nad osobnou subjektivitou ľudskej práce. Tu už môžeme hovoriť taktiež o princípe subsidiarity. Tento princíp nachádza svoj základ v dôstojnosti a slobode ľudskej osoby, ktorá prevyšuje spoločnosť. Základným stavebným kameňom princípu subsidiarity je teda občan, pretože jeho uplatnenie závisí nielen od ochoty vyšších celkov presúvať kompetencie na nižšie celky, ale i od úsilia občanov o spoločenský vplyv a pôsobenie na rozhodovanie o veciach verejných. Od občana by sa mala odvíjať moc všetkých vyšších inštitúcií.

V tomto pohľade je subsidiarita zakotvená v reálnom živote najlepšou prevenciou proti aplikácii totalitnej politiky. Zmyslom princípu subsidiarity nie je

<sup>33</sup> Ján Pavol II.: *Centesimus annus*, s. 619 – 625.

<sup>34</sup> Ján Pavol II.: *Encyklika Redemptor hominis* „Vykupiteľ človeka“. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997. Dostupné na: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov> (7.8.2017).

<sup>35</sup> Pozri bližšie František: *Encyklika Laudato si'* „o starostlivosti o spoločný dom“. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2015, s. 68.

<sup>36</sup> František: *Encyklika Laudato si'*, s. 122 – 123.

vytváranie alternatívnej mocenskej štruktúry, ale ochrana autonómie jednotlivca, ktorá nielenže zaistuje vysokú mieru spoločenskej a politickej angažovanosti občana, ale garantuje tiež kultúrnu svojbytnosť jednotlivcov a nižších prirodzených celkov. Subsidiarita vyžaduje spolupôsobenie v spoločenských aktivitách, organizované zdola nahor, ktoré Lothar Roos objasňuje tromi vetami: 1. Každá jednotlivá osoba a menšia spoločenská jednotka (napr. rodina) má nielen právo, ale aj povinnosť všetko, čo zodpovedá jej silám, vykonávať samostatne (subsidiárna kompetencia). 2. Ak sa tieto sily (predbežne) ukážu ako príliš slabé, potom jej má asistovať nadriadená spoločenská úroveň cez ciele „pomoc k svojpomoci“, s cieľom podporiť jej vlastné schopnosti výkonu, aby sa mohla postaviť opäť na vlastné nohy (subsidiárna asistancia). 3. Keď táto „pomoc k svojpomoci“ dosiahla svoj cieľ poskytnúť v núdzi „subvenciu“ a podnietiť jej vlastné regeneračné sily, potom sa musí opäť stiahnuť (subsidiárna redukcia).<sup>37</sup>

Princíp subsidiarity teda riadi vzťah spoločenského celku k jednotlivcovi alebo jednotlivým skupinám. Tento princíp, ako zdôrazňuje Wolfgang Ockenfels, upravuje oprávnenosť všetkých sociálnych konaní tak, aby sa jednotlivci alebo skupiny rozvíjali čo najslobodnejšie: „*Im má, nakolko je to nutné, pomôcť k svojpomoci vždy tá väčšia spoločenská jednotka a až nakoniec štát.*“ Tým sa nesmie štát zbavovať zodpovednosti, ale „*iba týmto spôsobom zdola nahor sa často pripomínaná 'báza' berie skutočne vážne a aj zodpovedne*“<sup>38</sup>.

Spoluúčasť na riešení sociálnych, hospodárskych, ale i ďalších otázok, týkajúca sa konkrétnych tém, ktoré sa občana priamo dotýkajú, napomáha k tomu, aby prelomil svoju uzavretosť, aby sa stával lepšie informovanejším, vedel sa samostatnejšie rozhodovať, brániť si svoju slobodu a aby sa v slobode sebaurčenia mohol spoločensky angažovať. Dôstojnosť ľudskej osoby si vyžaduje, ako to zdôrazňuje pápež Ján XXIII., „*aby každý mohol konať slobodne a na vlastnú zodpovednosť. Preto každý má v občianskom živote uplatňovať svoje práva, plniť svoje povinnosti a družne spolupracovať s inými na nespočetných dielach, predovšetkým z vlastnej iniciatívy a z vlastného rozhodnutia, teda podľa svojho presvedčenia, úsudku a vedomia vlastnej zodpovednosti a nie pod hrozbou trestov alebo zvlášť na vonkajší nátlak. Veď spoločnosť vybudovaná na násilí nemá v sebe nič ľudského: obmedzuje sa v nej osobná sloboda, namiesto toho, aby sa vhodne napomáhal nehatený rozvoj a zdokonaľovanie ľudskej osobnosti.*“ (PT 15).<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Roos, L.: Eine verantwortungsbereite Bürgergesellschaft. In: *Kirche und Gesellschaft*, č. 266, s. 6 – 7.

<sup>38</sup> Ockenfels, W.: *Malá katolícka sociálna náuka*, s. 53.

<sup>39</sup> Ján XXIII.: *Pacem in Terris*, s. 320 – 321.



V prostredí pluralitnej demokratickej spoločnosti stále pomerne neznáma a skrytá katolícka sociálna náuka, ktorá by podľa môjho skromného názoru mala byť súčasťou vzdelanostného rozhľadu každého kresťana a v podstate všetkých ľudí dobrej vôle, nám ponúka mnohé podnety k formovaniu a rozvoju ľudskej osobnosti, k spoznávaniu seba samých ako zodpovedných za vedenie svojho života, k odvahe odmietať akékoľvek formy manipulácie, neizolovať sa a nestavať múry, učiť sa v slobode osvojovať si hodnoty a chrániť medziosobné spolunažívanie a ľudské vzťahy, budovať mosty, napomáhať sociálnej spravodlivosti a prevziať svoj podiel zodpovednosti za vývoj našej spoločnosti. Aj preto som veľmi rád využil možnosť venovať sa vo svojom príspevku do zborníka k životnému jubileu môjho vzácneho priateľa prof. Ladislava Csontososa práve tejto dôležitej téme.





## **Viera a kultúra cestou človeka**

Jubilejník k 65. narodeninám slovenského filozofa a teológa  
Ladislava Csontos SJ

Zostavil: Miloš Lichner SJ

Prvé vydanie

Návrh obálky: Ing. arch. Peter Gvozdják  
Technický redaktor: Ivan Janák  
Zodpovedná redaktorka: Mgr. Anna Dirbáková

Vydala Dobrá kniha  
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity  
ako svoju 1 316. publikáciu, na Slovensku 1 058.

Dobrá kniha  
P. O. Box 26  
Štefánikova 44, 917 01 Trnava  
tel.: 033 / 59 34 211  
fax: 033 / 59 34 226  
[www.dobrakniha.sk](http://www.dobrakniha.sk)

Strán 554 – AH 37,06

ISBN 978-80-8191-099-9