

VI

TEOLOGICKÝ  
ČASOPIS

2

2008

TEOLOGICKÁ FAKULTA  
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

## Teologický časopis

Ročník VI, 2008, číslo 2

Vydáva Dobrá kniha, Štefánikova 44, P. O. Box 26, 917 01 Trnava  
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

### Redakčná rada:

doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., predseda  
prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.  
doc. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.  
doc. Dr. theol. Alžbeta Dufferová OSU, PhD.  
ThDr. Ján Ďurica SJ, PhD.  
doc. ThDr. Andrej Filipek SJ  
prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ  
prof. ThDr. Ivan Kútny, Dr.  
doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.  
Helena Panczová, PhD.  
Mgr. Terézia Sukopová  
doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD., mim. prof.  
prof. ICDr. Cyril Vasil SJ

Šéfredaktor: doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD.

Výkonná redaktorka: Mgr. Mária Fúriková

Grafická úprava: Martin Mihaľov

Technická spolupráca: Martin Mihaľov

Vychádza dvakrát ročne

Registrácia MK SR č. 3029/2003

ISSN 1336-3395

## Obsah

### ČLÁNKY, ŠTÚDIE

- Miroslav Adam OP**  
Náboženská situácia v Uhorsku za vlády Anjouovcov (1308 – 1382) ... 5
- Gloria Braunsteiner**  
K desiatemu výročiu apoštolského listu Jána Pavla II. *Dies Domini* ..... 15
- Erika Brodňanská**  
Dogmatická báseň Gregora z Nazianzu  
*O Prozreteľnosti* a Dávid ako žalmista ..... 25
- Peter Bujko SJ**  
Nazeranie na dosiahnutie lásky  
vo svetle encykliky *Deus Caritas est* ..... 33
- Rastislav Karaba**  
Pastorácia Slovákov v českom  
a moravskom pohraničí v rokoch 1945 – 1948 ..... 43
- Ctirad Václav Pospíšil OFM**  
Hymnus Flp 2,6-11 a christologie čtvrtého evangelia ..... 55
- Andrej Slodička**  
Úcta k Panne Márii v byzantskej teologickej tradícii  
v kontexte pontifikátu Jána Pavla II. (1978 – 2005) ..... 63

### RECENZIE

- Helena Panczová**  
MORDEL, Š.: Diela Apoštolských Otcov : Pojednanie o dielach  
Apoštolských Otcov a spisy zo života prvotnej cirkvi. Spišská Kapitula –  
Spišské Podhradie, 2007. 238 s. ISBN 978-80-89170-24-1 ..... 73
- Ladislav Csontos SJ**  
POSPÍŠIL, C. V.: *María – el rostro materno del Inefable*. Madrid :  
Ediciones RIALP, 2008. 104 s. ISBN 978-84-321-3687-0 ..... 75
- Michal Stríženec**  
SLANINKA, L.: *Psychológia a spiritualita : Základné  
psychologické aspekty duchovného života*.  
Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008. 95 s.  
ISBN 978-80-7162-713-5 ..... 77

### SPRÁVY

- Miroslav Karaba**  
How do We Know? Understanding in Science and Theology.  
The XIIth European Conference on Science and Theology.  
Sigtuna (Švédsko) 30. apríla – 5. mája 2008 ..... 79

**Ladislav Csontos SJ**

Rodina v súčasnom svete. Mnohohodetná rodina – bremeno,  
alebo zdroj sily? IV. ročník vedeckej konferencie.

Teologická fakulta Trnavskej univerzity,

Bratislava 21. novembra 2008 ..... 81

## Contents

**Miroslav Adam OP**

Religious Situation in Hungary  
under the Angevin Kings (1308 - 1382) ..... 5

**Gloria Braunsteiner**

To the Tenth Anniversary of the Apostolic Letter  
of John Paul II *Dies Domini* ..... 15

**Erika Brodňanská**

The Dogmatic Poem of Gregory of Nazianzus  
*On Providence* and David as Psalmist ..... 25

**Peter Bujko SJ**

Contemplation on Attaining Love in the Light  
of *Deus Caritas Est* Encyclical Letter ..... 33

**Rastislav Karaba**

Pastoral Activity of Slovaks in the Czech and Moravian  
Borderland in the Period of 1945 - 1948 ..... 43

**Ctirad Václav Pospíšil OFM**

The Hymn from the Letter to Philippians 2,6-11  
and the Christology of John's Gospel ..... 55

**Andrej Slodička**

The Worship of Virgin Mary in Byzantine Theological Tradition  
in Context of the Popedom of John Paul II (1978 - 2005) ..... 63

REVIEWS - MATERIALS ..... 73

## TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK VI, 2008, ČÍSLO 2

### Náboženská situácia v Uhorsku za vlády Anjouovcov (1308 – 1382)

MIROSLAV ADAM OP

ADAM, M.: Religious Situation in Hungary under the Angevin Kings (1308 – 1382). *Teologický časopis*, VI, 2008, 2, s. 5 – 14.

The kings of the Árpád dynasty were benevolent and tolerant towards Byzantine Christians in Hungary. In 1308 the Angevin dynasty, which kept closer ties with Apostolic See, inherited the throne of the Kingdom of Hungary. Both, kings Charles I Robert as well as his son Louis I Great made attempts of latinization in order to establish the absolute religious primacy of the Catholic Church in their kingdom.

The documents demonstrate that most of the Byzantine Slavs of Hungary were latinized, a small part of them survived under the jurisdiction of Latin bishops, and a third group continued to exist by joining the ranks of Orthodox colonists.

Reinforcement for the small Byzantine rite community that remained came from the Walachian colonization of the 14<sup>th</sup> century. The later represented a sizable influx of Christians of the Byzantine rite.

Keywords: Royal Angevin dynasty of Hungary, latinization of Eastern Christians, Walachian colonization

#### ÚVOD

Smrťou kráľa Ondreja III. v roku 1301 vymrel arpádovský rod po meči. O pretendentov na uhorský trón z radov „dedičov“ arpádovského rodu však nebola núdza. Ešte za života Ondreja III. sa s nárokmi na uhorský trón prihlásili neapolskí Anjouovci, vedľajšia vetva francúzskej kráľovskej dynastie Kapeťovcov. Manželka neapolského kráľa Karola II. z Anjou Mária bola totiž dcérou uhorského kráľa Štefana V. Dedičské práva na uhorskú korunu preniesla na svojho prvorodeného syna Karola Martela z Anjou a po jeho smrti v roku 1295 na jeho syna Karola Róberta. Dvanásťročný Caroberto, ako ho nazývali v Neapolsku, sa už od augusta 1300 zdržiaval na juhu Uhorska.

Anjouovské nároky na uhorský trón podporovala predovšetkým pápežská kúria. So zmenou dynastie pápeži očakávali, že anjouovskí králi zaujmú veľmi rozhodný postoj voči veľmožom, ktorí sa neraz obohacovali aj na úkor Cirkvi, a takisto že energicky zakročia proti nekatolíkom v krajine. Hoci v Uhorsku na začiatku 14. stor. pokračoval prechod veriacich kresťanov z byzantského obradu na latinský, z množstva východných kresťanov však neubúdalo, pretože do krajiny neustále prichádzali noví prisťahovalci byzantského obradu.

#### 1. CIRKEVNÁ POLITIKA KAROLA RÓBERTA Z ANJOU

V zmysle spomínaných očakávaní Rímskej kúrie urobil rozhodnutia národný koncil, ktorý sa zišiel v Bratislave v roku 1309 pod predsedníctvom pá-

pežského legáta kardinála Gentilisa. Deväť kánonov tohto koncilu neskôr, v roku 1342, potvrdil aj pápež Klement VI. (1342 – 1352). Ôsmy kánon tohto koncilu zakazoval všetkým katolíkom krajiny zosobášiť svoju dcéru alebo inú svoju príbuznú s nejakým pravoslávny. Nezachovanie tohto zákazu sa trestalo exkomunikáciou a odmietnutím cirkevného pohrebu.<sup>1</sup>

Kráľ Karol Róbert z Anjou (1308 – 1342)<sup>2</sup> v bojoch o uhorský trón zmužnel a všeličomu sa podučil. Na ceste ku skutočnému nastoleniu svojej moci mal dvoch veľkých spojencov: pápežskú kúriu a čas. V zápase o moc s vysokopostaveným klérom sa spoliehal na podporu nových prelátov, ktorí prišli do Uhorska spolu s ním z cudziny, na tých, ktorých vymenoval zo svojho blízkeho okolia alebo vyvolil z radov nízkeho kléru. Apoštolská stolica ochotne potvrdzovala kráľovské biskupské nominácie z radov františkánov a dominikánov, ktorí mali dobrú povest v Ríme, a takisto preto, že vďaka duchu týchto rádov františkánski a dominikánski biskupi boli zmierliví a tolerantní v oblasti platenia desiatkov. Sedmohradský biskup Benedikt, bosniansky biskup Peter, vacovský biskup Rudolf, záhrebský biskup Augustín Gazotto a čanádske biskup Mikuláš boli dominikáni; františkánmi boli nitriansky biskup Vít a sriemsky biskup Gregor.<sup>3</sup>

Pápež Ján XXII. (1316 – 1334) v roku 1319 svojím listom povzbudzoval episkopát Uhorska k ešte účinnejšiemu úsiliu o asimiláciu nekatolíkov v krajine.<sup>4</sup> Ten istý pápež v tom istom roku požiadal kráľa Karola Róberta, aby neudeloval nijaké verejné úrady a hodnosti nekresťanom a ani nekatolíkom.<sup>5</sup> Nepriamo, z listu pápeža Jána XXII., poslaného v roku 1327 provinciálovi rehole kazateľov (dominikánov) v Uhorsku, je možné zistiť, že prílev prisťahovalcov Ruténov, ktorí boli byzantsko-slovanského obradu, pokračoval, a to aj zo vzdialených oblastí Pruska a Poľského kráľovstva, pričom aspoň časť týchto prisťahovalcov sa usadila na území dnešného Slovenska. Pápež, udeliac dominikánskemu provinciálovi inkvizitorské fakulty, používa veľmi silné výrazové prostriedky, typické pre pápežskú kanceláriu tých čias: o východných ne-

<sup>1</sup> „...perpetuo prohibemus edicto, ut nullus, nostrae legationi subjectus [...] haeretico, Patareno, Gazano, schismatico [...] maxime Ruthenis, Bulgaris, Rasciis, Lituaniis... filiam, neptem, consanguineam suam connubio tradere, vel eas eis modo aliquo copulare...“ (SYNODUS NATIONALIS POSONIENSIS, a. 1309, can. VIII, Ne aliqua fidelis alicui infideli matrimonialiter jungatur. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I. Posonii 1741, s. 147.)

<sup>2</sup> V Uhorsku panoval pod menom Karol I. Verný. Prívrženec pápežskej politiky ostrihomský arcibiskup Gregor v máji 1301 po prvýkrát korunoval Karola Róberta za uhorského kráľa napochytre vyhotovenou korunou. Za uhorského kráľa ho oficiálne zvolili až v Pešti 27. novembra 1308. Potom ho slávnostne korunovali, dokonca dvakrát: v júni 1309 v Budíne novou korunou a 27. augusta 1310 v Stoličnom Belehrade, tentoraz už definitívne svätou korunou uhorských kráľov.

<sup>3</sup> Porov. EUBEL, C. (ed.): *Hierarchia Catholica medii aevi*, v. I. Monasterii 1913<sup>2</sup>, s. 142; 217; 368; 454; 492; 512; 537.

<sup>4</sup> Porov. IOANNES XXII: Epistola archiepiscopo Strigoniensi eiusque suffraganeis, ut schismatici et haeretici inter catholicos commorantes inhibendi, a. 1319. In: DELORME, F. M. – TAUTU, A. L.: *Fonti*, ser. III, v. VII, t. II, *Acta Ioannis XXII (1317 – 1334)*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1952, s. 62–63.

<sup>5</sup> Porov. IOANNES XXII: Epistola Carolo, regi Ungariae, ut infideles, haeretici et schismatici ad officia publica non admittendi, a. 1319. In: DELORME, F. M. – TAUTU, A. L.: *Fonti*, ser. III, v. VII, t. II, *Acta Ioannis XXII (1317 – 1334)*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1952, s. 266.

katolíkov píše ako o „nepriateľoch kríža“ a „heretikoch“.<sup>6</sup> Nech nás neprevapuje terminológia pápežských búl vtedajších čias. Jej dôvod treba hľadať v štýle vtedajšej pápežskej kúrie a takisto v správach dominikánskej inkvizície v Uhorsku z rokov 1227 – 1498 (*Codex Cassoviensis*). Ondrej Halaga<sup>7</sup>, citujúc maďarského autora Máté Fehéra<sup>8</sup>, uvádza, že celé osady s farármi, ktorí sa navonok zdali byť katolíkmi, po niekoľko generácií praktizovali nekatolícke obrady, nezachovávali latinský obrad, ba aj vyznávali odlišné učenia. Obyvatelia soľných baní v Marmarošskej župe vysluhovali len duchovný krst. Príkaz pokrstiť vodou týchto kresťanov aj s ich farármi vyvolal vzburu obyvateľstva.

Spomínané kráľovské zásahy boli účinné a mnohí východní kresťania prešli do latinskej cirkvi. Nové nepokoje však spôsoboval cielený prozelytizmus orgánov inkvizície, zriadených za účelom vyhľadávania a obrátenia heretikov. Dominikánski inkvizítori boli splnomocnení Apoštolskou stolicou i kráľom k tomu, aby akýmkoľvek spôsobom uľahčili pohanským Kumánom a Izmaelitom dať sa pokrstiť a pravoslávny Valachom a Ruténom prestúpiť do Katolíckej cirkvi. Keďže cirkevné desiatky boli povinné platiť len katolíci, dominikánski inkvizítori všetkým tým, ktorí boli ochotní stať sa katolíkmi, dávali záruky, že aj po vstupe do Katolíckej cirkvi budú mať výnimku z platenia desiatkov. Problém nastal vtedy, keď vysokí cirkevní hodnostári nerešpektovali tieto prísluby uhorských inkvizítorov a bez výnimky vyžadovali platenie desiatkov od práve obrátených Kumánov, Valachov i Ruténov, ktorí sa dostali pod ich jurisdikciu tým, že sa stali katolíkmi.<sup>9</sup>

Kráľ Karol Róbert oznamoval pápežovi, že mnohí Kumáni, Valasi (Rumuni), rozliční Slovania a ďalší nekatolíci v krajine po tom, ako pred časom vstúpili do Katolíckej cirkvi, teraz z nej vystupujú. Dôvodom bola neoblomnosť katolíckych farárov a biskupov, pokiaľ išlo o vyberanie predpísaných desiatkov. Pápež Ján XXII. v roku 1328 naliehal na biskupov a ďalších prelátov Uhorska, aby boli ústretoví voči konvertitom, a skôr, ako by začali vyžadovať platenie desiatkov, sa mali najprv postarať o upevnenie ich príslušnosti do Katolíckej cirkvi.<sup>10</sup> Ten istý pápež v roku 1334 udelil plnomocné odpustky *in articulo mortis*

<sup>6</sup> „...in regno Hungariae hostes crucis de remotis partibus Alemaniae et Poloniae et circumpositis regionibus Hungariae provincias frequenter et latenter invadebant et eadem haereticae pravitate inter simplices fideles catholicos illarum partium diffundere conabantur...“ (IOANNES XXII: Bulla concessionis facultates inquisitorum Priori Provinciali Fratrum Ordinis Praedicatorum in Ungaria, 1 februarii 1327. In: DELORME, F. M. – TAUTU, A. L.: *Fonti*, ser. III, v. VII, t. II, *Acta Ioannis XXII (1317 – 1334)*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1952, s. 179–182.)

<sup>7</sup> Porov. HALAGA, O. R.: Cyrilometodejské dedičstvo po príchode Maďarov. In: *Slavia*, 41, Praha 1972/3, s. 293, pozn. 42.

<sup>8</sup> Porov. FEHÉR, M. J.: *Középkori magyar inkvizíció*. Buenos Aires, 1968, s. 410–412. Kniha bola opäť vydaná pod titulom: FEHÉR JENŐ, M.: *Középkori magyar inkvizíció*. Budapest: Gede Testvérek, 1999.

<sup>9</sup> Porov. HALUŠČYNSKYJ, T. T. – WOJNAR, M. M.: *Fonti*, ser. III, v. IV, t. I, *Acta Innocentii IV (1243 – 1254)*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1962, s. 36–39; 133–134; 163–164.

<sup>10</sup> „Ex Cumanis, Alachis [Valachis] et Sclavis et aliis infidelibus ad fidem catholicam [...] converti, decimas integras nimis rigorose exigitis et etiam extorquetis ; propter quod neophyti et conversi huiusmodi, ex eo quod solvere decimas ante conversionem eorum non consueverunt [...] et multi qui ad fidem ipsam libenter converterentur, a conversione huiusmodi propterea retrahuntur [...] praecipiendo mandamus, quatenus in exigendo decimas praedictas ab huiusmodi de novo converses vos sic benigne et curialiter, quo usque converse ipsi in fide praedicta perfecti et in ea plenarie roborati fuerint...“ (IOANNES XXII: Epistola archiepiscopis

kráľovi a všetkým katolíckym veriacim Uhorska, keby boli zranení alebo keby zomreli v boji proti *schismaticos et infedeles eosdem*.<sup>11</sup> O päť rokov neskôr, v roku 1339, pápež Benedikt XII. (1334 – 1342) udelil katolíckym veriacim Uhorska odpustky za tých istých podmienok.<sup>12</sup>

## 2. APOŠTOLSKÉ DIELO ĽUDOVÍTA I. VEĽKÉHO V PROSPECH KATOLÍCKEJ CIRKVI

Zakladateľ anjouovskej dynastie v Uhorsku Karol Róbert našiel krajinu rozdelenú na strany v dôsledku občianskej vojny a na počiatku svojej vlády bol pánom len malej časti kráľovstva. Vďaka svojej trpezlivosti, vytrvalosti a prezieravej múdrosti bol však schopný získať postupne, po častiach kráľovstvo svojich arpádovských predkov a znovunastoliť kráľovskú autoritu v celej krajine.

Jeho syn Ľudovít I. vládol štyridsať rokov (1342 – 1382)<sup>13</sup> a v Uhorsku zabudli na vzbury, nespokojnosť a straníckosť. Jeho kraľovanie predstavuje jedno z najšťastnejších a najúspešnejších období uhorských dejín. Ľudovít I. nasledoval politiku svojho otca a vďaka nej sa mu v roku 1370 podarilo personálne spojiť Poľsko s Uhorskom. Záujmy Cirkvi a obrana katolíckej viery mali významné miesto v jeho zahraničnej politike. Anjouovská dynastia bola úprimne a hlboko presvedčená o svojom evanjelizačnom a náboženskom poslaní. Pre dnešného súčasníka je niekedy dosť ťažké nájsť logické odôvodnenie všetkých Ľudovítových výbojov. Duchovné i svetské príčiny jeho konania, vplyv Cirkvi, túžba po rytierskej sláve sa spájajú do pre nás dosť ťažko pochopiteľného spletenca dôvodov a presvedčenia o vyššom poverení v službe Bohu.

Ľudovít I. v rokoch 1353, 1366 a 1368 posielal listy pápežom Inocentovi VI. (1352 – 1362) a Urbanovi V. (1362 – 1370), v ktorých sa horko sťažoval na to, že mu chýbajú vzdelaní a teologicky zdatní kňazi, ktorí by boli schopní obhajovať katolícku vieru. Práve takýchto kňazov kráľ potreboval v kráľovstve, ktoré bolo z veľkej časti obkolesené nekatolíckymi alebo napoly pohanskými

---

copis, episcopis necnon abbatibus, prioribus ac aliis ecclesiarum praelatis in Regno Ungariae, 5 augusti 1328. In: DELORME, F. M. – TAUTU, A. L.: *Fonti*, ser. III, v. VII, t. II, *Acta Ioannis XXII (1317 – 1334)*, s. 199.) Tento list je príkladom toho, ako vtedajšia pápežská kancelária v širokom zmysle slova pokladala všetkých nekatolíkov za *infedeles*. V tom čase však medzi Rumunmi a ani Slovanmi nebolo nijakého pohana. (Porov. pozn. 3, ktorú napísal A. L. Tautu. In: DELORME, F. M. – TAUTU, A. L.: *Fonti*, ser. III, v. VII, t. II, *Acta Ioannis XXII, 1317 – 1334*, s. 199.)

<sup>11</sup> IOANNES XII: Bulla concessionis indulgentiam plenariam universis christifidelibus per regnum Ungariae contra schismaticos et paganos pro defensione catholice fidei pugnantibus vel decedentibus, 11 iulii 1334. In: DELORME, F. M. – TAUTU, A. L.: *Fonti*, ser. III, v. VII, t. II, *Acta Ioannis XXII (1317 – 1334)*, s. 266.

<sup>12</sup> „...pro defensione fidei catholice contra schismaticos pugnantibus et morituris plenaria indulgentia conceditur.“ (BENEDICTUS XII: Epistola universis christifidelibus per regnum Hungariae constitutis, 17 ianuarii 1339. In: DELORME, F. M. – TAUTU, A. L.: *Fonti*, ser. III, v. VIII, *Acta Benedicti XII (1334 – 1342)*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1958, s. 70–71.)

<sup>13</sup> Smrťou Ľudovíta I. v Trnave 10. septembra 1382 sa skončilo panovanie uhorských Anjouovcov v mužskej línii. Jeho prínos pre krajinu bol nesporný. Natrvalo sa zapísal do dejín ako jediný z uhorských panovníkov i jediný zo širokej dynastie Anjouovcov, ktorý si k menu vyslúžil prívlastok Veľký.



národmi.<sup>14</sup> Zo strany Ľudovíta I. Veľkého to nebola nijaká fráza. V pozadí bojov, ktoré opakovane viedol na Balkáne, bola jeho misionárska a náboženská politika. Za vyše štyridsaťročnej vlády Ľudovít I. takmer neprestajne bojoval. Podnikol výpravu na Balkán proti heretikom, ozbrojeným zásahom sa pokúsil zabrániť utvoreniu Moldavského kniežatstva a často zasahoval aj do záležitostí Valašského kniežatstva. Úspešnejší bol iba v Bosne, Srbsku a Bulharsku. Ako prvú podmienku mierovej zmluvy predkladal porazeným nekatolíckym kniežatám plné uznanie práv a rešpektovanie katolíckeho náboženstva a rímskej cirkvi. Svojimi víťazstvami nad protivníkmi a takisto podpisovaním mierových zmlúv utváral priestor a podmienky v okolitých nekatolíckych krajinách na pôsobenie katolíckych misionárov.

Pravoslávna viera bola štátnym náboženstvom krajín, ktoré na východe a na juhu susedili s Uhorskom. Po tom, ako sa Ľudovít I. stal v roku 1370 aj kráľom Poľska, začal sa venovať obrane viery a Katolíckej cirkvi aj vo svojom Ruskom vojvodstve, ktoré sa skladalo z Haliče a Vladimírska. Ľudovít I. sa podujal zjednotiť východné cirkvi s rímskou cirkvou; kráľov plán sa však nepodarilo uskutočniť pre odpor pravoslávnych kňazov a väčšiny veriacich byzantsko-slovanského obradu. Pokiaľ išlo o týchto pravoslávnych veriacich kresťanov na územiach provincií, ktoré mierovými dohodami pričlenil k Poľskému a Uhorskému kráľovstvu, kráľ Ľudovít I. ich neprenasledoval, ba dovolil im, aby slobodne vyznávali svoje náboženstvo. Podporoval však všetky snahy, aby ich získal pre katolícku vieru presvedčovaním.<sup>15</sup>

Za vlády Ľudovíta I. sa v Uhorsku začalo systematické dielo získavania Valachov a Ruténov na katolícku vieru. Na území vlastného štátu však kráľ používal celkom odlišné postupy ako v oblastiach, ktoré boli rozličnými dohodami spojené so svätoštefanskou korunou. Na území Uhorska kráľ Ľudovít I. netoleroval prítomnosť pravoslávnych kňazov, a tak všetkých Valachov a Ruténov krajiny dal pod jurisdikciu katolíckych biskupov.<sup>16</sup>

Pápež Klement VI. začal novú etapu, keď v roku 1351 navrhol, aby katolícki biskupi Uhorska dali súhlas na stavbu farských chrámov pre veriacich kresťanov východného obradu, ktorí sa postupne stávali katolíkmi pri zachovaní svojho obradu. Takisto navrhol kráľovi Ľudovítovi, aby tieto chrámy obdaril benefíciami.<sup>17</sup>

Vo všetkých oblastiach obývaných Valachmi, najmä pozdĺž východných a južných hraníc krajiny, kráľ nestrpel nijakú schizmu. Podmienkou *sine qua*

<sup>14</sup> Porov. DELORME, F. M. – TAUTU, A. L.: *Fonti*, ser. III, v. X, *Acta Innocentii VI (1352 – 1362)*. Romae 1961, s. 41; DELORME, F. M. – TAUTU, A. L.: *Fonti*, ser. III, v. XI, *Acta Urbani V (1362–1370)*. Romae 1964, s. 245–246.

<sup>15</sup> Porov. HÓMAN, B.: *Gli Angioini di Napoli in Ungheria 1290 – 1403*. Traduzione a cura di L. Zambra e R. Mosca. Roma, 1938, s. 407; 410.

<sup>16</sup> Porov. HÓMAN, B.: *Gli Angioini di Napoli in Ungheria 1290 – 1403*, s. 411.

<sup>17</sup> „...tam in certis partibus regni Ungarie quam prope ipsum regnum multi schismatici [...] pagani et alii infedele existunt, quos ipse ad sacrum baptisma et fidem catholicam suscipiendam pro posse conatur inducere, et pro eis nonnullas parochiales ecclesias in locis eis magnis accomodis, infra ipsius tamen regni limites, fundare ac sufficienter dotare proponit.“ (CLEMENS VI: *Epistola archiepiscopo Strigoniensi, episcopo Varadiensi et Zagradiensi*, 15 iulii 1351. In: THEINER, A.: *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, t. I. Romae 1859, s. 797–798.)

non na prísťahovanie do Uhorska a na získanie hodnosti predstaveného skupín kolonizátorov bolo prijatie a praktizovanie katolíckej viery. Predstavených valašských osadníkov získavali na katolícku vieru presvedčovaním alebo príslubom, že získajú šľachtické výsady a do vlastníctva lesy a iné pozemky. Jednoduchý ľud, ak trval na svojej pravoslávnej viere, bol vyňatý spod právomoci pravoslávnych biskupov v Marmaroši (Máramarossziget, Sighetu Marmatiei) a v Moldavsku (najprv v Suczawa, Suceava a neskôr v Jassy, Iasi, Jászvásár).<sup>18</sup>

Postoj uhorských katolíckych prelátov voči valašským veriacim, ktorí boli zverení do ich duchovnej starostlivosti, bol vzdialený od toho, aby upevňoval ich príslušnosť ku práve prijatej katolíckej viere. Pápež a kráľ márne vyzývali katolíckych biskupov, prepoštov a opátov, aby miernili svoju nenásytnosť po desiatkoch. Valasi sa nevedeli zmieriť s odvádzaním nanútených poplatkov, neznámych v gréckej cirkvi, a zanechávali „uhorské náboženstvo“. Tieto problémy pretrvávali, pretože aj neskôr, v roku 1421, z obce Seredné v Berežskej župe boli vyhnaní *christifideles graeco ritui adhaerentes*, lebo odmietli zaplatiť desiatky. Na ich miesto boli usadení katolícki osadníci s farárom latinského obradu.<sup>19</sup> Kvôli tomu, aby sa v budúcnosti nemuseli opakovať podobné neprístopnosti, pápež Gregor XI. (1371 – 1378) bol odhodlaný v roku 1374 zriadiť katolícke biskupstvo pre Valachov v Uhorsku,<sup>20</sup> tento projekt sa však nezrealizoval pre opozíciu uhorských katolíckych biskupov. A tak sa nemohla zrealizovať myšlienka obrátiť na katolícku vieru všetkých Valachov v Uhorsku.

### 3. VALAŠSKÁ KOLONIZÁCIA AKO DÔLEŽITÝ FAKTOR PRE NÁBOŽENSKÝ ŽIVOT V UHORSKU

Valasi sa usadili v blízkosti východných hraníc dnešného Slovenska pred rokom 1326 v Marmarošskej župe<sup>21</sup> a v roku 1364 v Berežskej župe<sup>22</sup>.

Ako dochádzalo v praxi k osídľovaniu valašskými kolonizátormi, nám dokresľuje prípad valašského vojvodu Bohdana z Marmaroša. Uhorský kráľ Karol Róbert poveril kaločského arcibiskupa Ladislava Jáнкиho, aby rokoval s Bohdanom. Rokovania sa konali v kráľovskej pevnosti Krassó v oblasti Szörény a s prestávkami trvali viac než deväť mesiacov, od sviatku Všetkých svätých v roku 1334 až do sviatku Nanebovzatia Panny Márie v roku 1335. Je samozrejmé, že kaločský arcibiskup, jeden z najvyšších politických a cirkevných hodností

<sup>18</sup> Porov. HÓMAN, B.: *Gli Angioini di Napoli in Ungheria 1290 – 1403*, s. 411–412; MAGOCSI, P. R.: *Ukraine a Historical Atlas*. Toronto, 1986, Map 12.

<sup>19</sup> Porov. DELORME, F. M. – TAUTU, A. L.: *Fonti*, ser. III, v. XIV, t. I, *Acta Martini V (1417 – 1431)*. Romae 1980, s. 457–462.

<sup>20</sup> „...certa pars multitudinis nationis Wlachonum, qui circa metas Regni Hungariae versus tartaros commorantes, secundum ritus et schisma Graecorum, prout longe maior pars eorum adhuc vivit [...] alii de multitudine ipsa faciliter converterentur [...] si in partibus eorundem Wlachorum erigeretur Ecclesia Cathedralis, et Episcopus praeficitur eidem, cum ipsi Wlachones, ut dicitur, de solo ministerio sacerdotum Ungarorum non sint bene contenti...“ (GREGORIUS XI: *Epistola Ludovici, regi Hungariae, 13 octobris 1374*. In: THEINER, A.: *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, t. II. Romae 1860, s. 152.)

<sup>21</sup> Porov. LUKINICH, E.: *Documenta historiam Valachorum in Hungaria illustrantia*. Budapest, 1941, s. 66–68.

<sup>22</sup> Porov. LUKINICH, E.: *Documenta historiam Valachorum in Hungaria illustrantia*, s. 176–177. Rumunov v Berežskej župe úplne asimilovali Rusíni.

rov kráľovstva, sa nezaoberal nepodstatnými otázkami budúceho usadenia, ale musel prediskutovať veľmi dôležité problémy. Takými bolo prijatie do krajiny veľmi veľkého množstva pastierov a roľníkov, potom zabezpečenie ich bezproblémového presunu do vyhladených oblastí cez dohodnuté trasy, náboženská príslušnosť budúcich prisťahovalcov a možnosti, za akých by boli ochotní prijať katolícku vieru, a pod. Iste to boli veľmi delikátne a neľahké otázky.<sup>23</sup>

Súčasne s prebiehajúcou valašskou kolonizáciou v Marmarošskej, Berežskej a Užskej župe, presnejšie na počiatku 14. stor. na pravom brehu Tisy v Marmarošskej župe a vo východnej časti Berežskej župy, sa začala kolonizácia ruténskych pastierov a roľníkov, ktorí pochádzali z Haliče a Podolia. Azda nie je potrebné pripomínať, že aj títo noví osadníci boli pravoslávnej viery. V týchto okolnostiach sa zrodila myšlienka vytvoriť v Uhorsku „grécke“ biskupstvo, ktoré by bolo uznané uhorskou kráľovskou kanceláriou a súčasne nezávislé od „ruského“ biskupstva v Haliči, ale aj od valašských biskupstiev v Moldavsku i v Marmaroši. Župani Satmárskej, Ugočskej a Marmarošskej župy Balk a Drág, ktorí mali valašský pôvod a boli povýšení do šľachtického stavu za vlády Ľudovíta Veľkého, hoci boli katolíkmi, obrátili sa na Konštantínopolský patriarchát so žiadosťou o menovanie igumena (opáta) pre kláštor byzantského obradu v Hruševe (Körtvélyes, Peri) v Marmarošskej župe, ktorý v roku 1391 zdedili po predkoch. V žiadosti o menovanie igumena okrem iného požadovali pre seba a svojich potomkov v budúcnosti právo menovať ďalších igumenov tohto kláštora. Patriarcha Anton IV. (1389 – 1390; 1391 – 1397)<sup>24</sup> s potešením prijal takúto žiadosť aj s ponukou, aby Kláštor sv. Michala v Hruševe vzal pod svoju bezprostrednú jurisdikciu, udelil mu stauropegijské právo, pričom listom zo 14. septembra 1391 za igumena vymenoval Pachomia. Súčasne mu udelil hodnosť biskupa a exarchu s právomocami nad Valachmi v župách Szilágyság, Satmár (Erdőd), Ugoča, Bereh, Beszterce, Belsőszolnok a Doboka (Csicsó a Bálványos), ktorí sa takto stali duchovne závislými (prakticky asi 34 obcí) od kláštora v Hruševe. Právomoci hruševského igumena a súčasne exarchu siahali až ku hraniciam Užskej a Abovskej župy na dnešnom východnom Slovensku.<sup>25</sup>

O niekoľko rokov po tejto významnej udalosti, v roku 1397,<sup>26</sup> litovský knieža Teodor Koriatovič na Černečej hore pri Mukačeve založil iný baziliánsky kláštor, ktorý dal zasvätiť sv. Mikulášovi. Litovský knieža chcel takýmto spôsobom vymaniť spod právomoci rusínskeho pravoslávneho biskupa v Przemysli veľmi početnú skupinu ruténskych osadníkov, ktorých priviedol z Podolia do Berežskej župy na svoje pozemkové majetky, čo za isté protislužby dostal do vlastníctva od kráľa Žigmunda Luxemburského, nástupcu Ľudovíta I. Veľkého. Kláštor, ktorý založil knieža Koriatovič, sa mal neskôr stať sídlom byzantsko-slovanského biskupa.

<sup>23</sup> Porov. HÓMAN, B.: *Gli Angioini di Napoli in Ungheria 1290 – 1403*, s. 269.

<sup>24</sup> Porov. FEDALTO, G. (ed.): *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis I*. Padova, 1988, s. 9.

<sup>25</sup> Porov. LUKINICH, E.: *Documenta historiam Valachorum in Hungaria illustrantia*, s. 418–421; *ἈΟἸ ἘϞ ἘΙἈἘ×Ú, ².: Ἐñòìðè ÷ àñè³ÿ ÷ àðò ú Óãðí-Ðóññèèóú, òàððàü II. Óíã ààðú 1875*, s. 64–65.

<sup>26</sup> Rok 1393 uvádza *ἸἈΟΔÍ ἈÚ, Ἀ.: Ἄðááíèéø³ÿ àðàìòú ïí èñòìð³è Ἐáðìàòìðóññèí è òáðèàè è ³àðàðð³è 1391 – 1498 ā*. Praha, 1930, s. 55.

#### 4. VALAŠSKÁ KOLONIZÁCIA S OSOBITNÝM ZRETELOM NA ÚZEMIE DNEŠNÉHO SLOVENSKA

Koncom 14. storočia nabrala na sile valašská kolonizácia v severných oblastiach dnešného východného a stredného Slovenska. Už v roku 1337 sa prví valašskí osadníci usadili na dnešnom slovenskom území v Koromli v Užskej župe<sup>27</sup> a v roku 1348 v obci Jesenov<sup>28</sup>. Slovenský archivár Ján Beňko dokumentuje prítomnosť kresťanov byzantského obradu *cum cappella Rutinorum ligneam* v obci Malá Radvaň-Belá v severnej časti Zemplínskej župy ešte pred rokom 1379. Prvé písomné správy o Ruténoch (*Olahos, Ruthenos*) v Šarišskej župe pochádzajú z roku 1357.<sup>29</sup> V druhej polovici 14. stor. sa prisťahovali osadníci byzantského obradu aj na mnohé miesta Abovskej a Spišskej župy. Túto skutočnosť potvrdzuje privilegium z 1. marca 1402, ktorým pápež Bonifác IX. (1389 – 1402) udelil také isté odpustky, ktoré bolo možné získať v Chráme sv. Marka v Benátkach na sviatok Nanebovstúpenia Pána a v Chráme Panny Márie Anjelskej v Assisi za hradbami, nazývanej tiež „Porciunkula“, všetkým tým, ktorí navštívia Chrám sv. Alžbety v Košiciach počas sviatku sv. apoštolov Filipa a Jakuba (1. mája) a v nasledujúcich troch dňoch, vyspovedajú sa tam a finančne prispedia na stavbu tohto chrámu. Pápež vo svojej bule zdôraznil dôležitosť Chrámu sv. Alžbety v Košiciach, do ktorého denne prichádzalo veľké množstvo Valachov a Ruténov, ktorí sa usadili v okolí Košíc a žiadali o prijatie do Katolíckej cirkvi.<sup>30</sup>

V ten istý deň pápež Bonifác IX. udelil prepoštovi Spišskej kolegiálnej kapituly dôležité privilegium, to znamená biskupské právomoci, na základe ktorých mohol rozhrešovať početných Ruténov a Valachov byzantského obradu usadených v okolí svojho kolegiálneho chrámu, ktorí žiadali o prijatie do Katolíckej cirkvi.<sup>31</sup>

A tak popri veľkom množstve pravoslávnych veriacich v 15. a 16. stor. v Uhorsku žilo aj isté množstvo katolíckych veriacich byzantsko-slovanského obradu. Dokumentuje to aj slávny právnik Štefan Werböczy, ktorý vydal v ro-

<sup>27</sup> Od začiatku 14. stor. až do smrti kráľa Karola Róberta z Anjou (1342) sa Rumuni usadzujú v osadách, názvy ktorých poznáme. Pokiaľ ide o územie dnešného Slovenska, v r. 1337 to bola Koromľa v Užskej župe, v ktorej sa usadili prisťahovalci rumunskej národnosti. Porov. FEKETE-NAGY, A.: L'immigrazione dei Rumeni sul territorio dell'Ungheria storica. In: *Contributi alla storia medievale dei Rumeni di Ungheria*. Budapest, 1941, s. 32–33; LUKINICH, E.: *Documenta historiam Valachorum in Hungaria illustrantia*, s. 78–79.

<sup>28</sup> Porov. IÁŌDÍ ÁÚ, Á.: *Äðääíêéø³y äðäiðü...*, s. 40.

<sup>29</sup> Porov. BEŇKO, J.: *Osídlenie severného Slovenska*. Košice, 1985, s. 174; 224; 226; 231; 244; 259.

<sup>30</sup> „...parochialis ecclesia beate Elizabeth Cassoviensis [...] et ad eam fidelium et infidelium, utopte Olachorum et Ruthenorum, inibi confinantium [...] et ipsorum infidelium nonnulli [...] ad fidem catholicam se converterunt hactenus et convertunt in dies...“ (BONIFACIUS IX: *Bulla concessionis privilegii*, 1 martii 1402. In: *Monumenta Vaticana Historiam Regni Hungariae illustrantia*, ser. I, t. IV. Budapestini 1889, s. 417.)

<sup>31</sup> „Praepositus et Plebanus in dicta ecclesia [Collegiata] [...] ex speciali privilegio et indulto Sedis Apostolicae auctoritatem habuerint absolventi universos et singulos Christifideles, ad dictam ecclesiam confluentes, in casibus dumtaxat episcopalibus [...] quapropter magna fidelium et infidelium utopte Ruthenorum et Olachorum [...] quorum multi [...] in dicta ecclesia, dimissis eorum erroribus, ad fidem catholicam se convertunt...“ (BONIFACIUS IX: *Epistola praepositis Scepusiensis*, 1 martii 1402. In: *Monumenta Vaticana Historiam Regni Hungariae illustrantia*, ser. I, t. IV. Budapestini 1889, s. 415.)

ku 1517 vo Viedni svoju zbierku zvykového práva Uhorska. Práve v tejto významnej právnej zbierke spomína, že v Uhorsku nažívali vedľa seba dve skupiny veriacich byzantského obradu: *alii nostrae fidei, alii autem Graecorum errori sunt adhaerentes*.<sup>32</sup>

Potomkovia prvých valašských-ruténskych osadníkov sa v 16. a 17. stor. pohli západným smerom, kde sa pomiešali so Slovákmi. Spôsobom života a zvykmi títo ruténski pastieri a roľníci pripomínali Valachov. Ruténski osadníci boli vítaní na majetkoch uhorskej šľachty, najmä na miestach, kde bol nedostatok pastierov a roľníkov a bolo treba obrábať pôdu, ktorá stála ladom, pretože niektoré osady sa vyludnili alebo sa ich pôvodní obyvatelia presťahovali do úrodnejších oblastí. Časom sa početní ruténski osadníci v slovenskom prostredí asimilovali.<sup>33</sup>

Zo zachovaných dokumentov vyplýva, že väčšina kresťanov byzantsko-slovanského obradu sa na území dnešného Slovenska počas stredoveku latinizovala. Jedna časť týchto veriacich prežila storočia a zachovala si svoj obrad pod jurisdikciou latinských biskupov.<sup>34</sup> Druhá časť pôvodných kresťanov byzantsko-slovanského obradu sa postupne asimilovala s početnými pravoslávnyimi prisťahovalcami toho istého obradu.<sup>35</sup>

## 5. ZÁVER

V porovnaní s arpádovskými kráľmi, ktorí boli tolerantní voči kresťanom byzantského obradu, anjouovskí králi, úzko prepojení s Apoštolskou stolicou, sa usilovali zabezpečiť absolútnu náboženskú prevahu Katolíckej cirkvi v Uhorsku. Jednoduchý ľud, ktorý sčasti patril k byzantskému obradu, vytrvalo zostával verný starému náboženstvu svojich predkov, ktoré pokladal za dobré a správ-

<sup>32</sup> *Opus Tripartitum Juris Consuetudinarii incliti Regni Hungariae*, p. III, tit. 25, § 1. In: WERBÖCZY, I.: *Hármaskönyve*. Budapest, 1897, s. 406.

<sup>33</sup> Pravoslávny biskup z Mukačeva Sergej potvrdzuje prítomnosť slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu na konci 16. stor. a na začiatku 17. stor. Vo svojom liste Tomášovi Kendimu z 3. decembra 1604 napísal, že ako biskup je predstaveným ruských (ruténskych, rusínskych), rumunských, slovenských a srbských kňazov: „...az fejedelmek attak neki az püspökség Munkacz vára mellet való, Maramarosban Hozzumezeo mellet Körtwelies neweö [...] monostorokban és claustrumokban, kokben ü felségek adomanaból és engedelmbeöl az teöb caluhoroknak és papoknak, mind oroszok, oláh, tót és rácok közeött valóknak ö a püspeokeok és elötteök járójok.“ (SERGIUS, EPISCOPUS MUNKACSIENSIS ORTHODOXUS: Epistola Thomae Kendi, 3 decembris 1604. In: HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*. Ungvár 1911, č. 38.)

<sup>34</sup> „Tum valachos, quam Hungariae Russos, qui nostris passim Rutheni dicuntur, et ex Russia pedetentim in Hungariam venerant, Graecae religioni addictos, et monachorum ejusdem ritus, qui sub potestate Dioecesanorum Latinorum erant, curae obnoxios in principio fuisse...“ (PRAY, G.: *Specimen Hierarchiae Hungariae*, v. I. Posonii et Cassoviae 1776, s. 376.)

<sup>35</sup> V jednej písomnej správe o stave mukačevského panstva z r. 1570 sa píše, že v hornatých oblastiach od Mukačeva až po Trenčín, najmä v blízkosti poľskej hranice, sa usadilo tisíce Valachov, ktorí sa prisťahovali pred mnohými rokmi väčšinou zo severu a z Poľska, ba aj z Moldavska: „Es sein die maisten dör fer mit Raissen besezt, welche vor villjarn sich aus der Reissen in diess landt begeben, sambt etlichen Wallachn, so aus der Moldau herauskhomen [...] Diese leut, welcher ain grosse anzall ist, vnnd von Munkhatsch an biss gegen Trentschyn etlich tausent starekn an dem gepürg gegen Pollen mit haus vnnd hoff sitzen...“ (HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*. Ungvár 1911, č. 23.)

ne. V 14. stor. značná časť týchto pravoslávnych veriacich rezignovala a prijala katolícku vieru.

Záchranou pre byzantský obrad v Uhorsku bola valašská kolonizácia, ktorá na území dnešného Slovenska trvala od 14. do 16. storočia. Ku zostatku veriacich byzantsko-slovanského obradu, ktorí prežili dlhodobú latinizáciu, sa pridali veľmi početní nekatolícki prisťahovalci toho istého obradu.

prof. ICDr. MVDr. MIROSLAV ADAM OP  
Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino  
Facoltà di Diritto Canonico  
Largo Angelicum, 1  
00184 Roma, Italia

## TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK VI, 2008, ČÍSLO 2

### K desiatemu výročiu apoštolského listu Jána Pavla II. *Dies Domini*

GLORIA BRAUNSTEINER

BRAUNSTEINER, G.: To the Tenth Anniversary of the Apostolic Letter of John Paul II "Dies Domini". *Teologický časopis*, VI, 2008, 2, s. 15 – 23.

Contemporary society has lost the profound theological meaning of Sunday. Life has become a struggle for time, making it impossible to "waste" time for God on Sunday. Time as a category is being evaluated even more negatively on account of various anxieties about the future. A culture of "sacred time" needs to be discovered for the sake of the theology of the Sabbath. The Sabbath is a gift not only for the Jews but for all of humanity from the beginning of creation. It is more than a rest from work, it is an entering into every dimension of God's peace in all consequences. Once understood, the spirit of the Sabbath provides an opportunity for a renewal, in terms of creation theology, of both European Church life and European society in general. As the Christian Sunday brings to mind Christ's resurrection and thus the new creation, so the peace of the Sabbath is an anticipation of the eternal peace in God.

#### KAŽDODENNÝ ČAS

*Carpe diem* – hovorí staré príslovie, upozorňujúc na drahocennú hodnotu každého dňa, a zanecháva tušenie, že o to treba stáť. Kto by nechcel využiť každú sekundu dňa? Človek si postupne uvedomuje svoju kontingentnosť a zároveň neschopnosť vedome využívať čas, plynúci bez ľudského pričinenia – Boh je Pánom času. Subjektívne možno zakúsiť odlišné trvanie podľa kvality – v utrpení alebo v šťastí: tým sa prebúdza túžba zmocniť sa prítomného okamihu, aby mohol trvať večne. Poézia plasticky vystihuje ľudskú túžbu zastaviť čas v priaznivých podmienkach, vo chvíľach zážitkov, ktoré človeka naplňujú (v modlitbe, v spoločenstve s ľuďmi, v kultúrnom zážitku, v prírode).

*Memento mori* pripomína konečnosť ľudského života a prináša potrebu seriózneho prístupu ku plynúcemu času, ktorý je nenávratný: nikdy sa nedá dvakrát vstúpiť do tej istej rieky, všetko je v pohybe a v neustálej zmene. K tomu zároveň patrí aj úcta a zodpovednosť človeka voči času darovanému sebe a druhým.

Moderný človek so strachom sleduje plynutie času, nemilosrdne plynúci proces, na ktorý nemá vplyv, ktorý nemá v moci a ktorý sa úplne vymyká z jeho kompetencie. Pocity strachu v ňom vyvoláva predovšetkým jav starnutia, so všetkými dôsledkami chorôb, slabosti a bezmocnosti, končiaci smrťou, „pre-rušením“ života a perspektívou neznáma. Životný čas mu preteká cez prsty každý rok rýchlejšim tempom, preto neraz v sebe potláča predstavu smrti. Náročnosť výzvy transformovať vlastné predstavy o hodnotnom živote – popri postupnej strate zdravia, blízkych, priateľov a podobne – niekedy presahuje vnú-

torné sily človeka, až kým v novej situácii neodhalí netušené možnosti, ktoré môže uchopiť jedine zmenou vlastného postoja (Frankl).<sup>1</sup> Prípadná vzrastajúca bezradnosť v dôsledku nespracovaných sklamaní, nedoriešené, nezmiernené vzťahy, spolu s mnohými inými dôvodmi, vyvolávajú u mnohých ľudí ambivalentný vzťah k času.

*Kohelet* múdro konštatuje, že všetko má svoj čas. Jednak všetko plynie podľa stvoriteľského poriadku, jednak si to vyžaduje disciplinovanosť ľudského konania a rešpektovanie vnútorných zákonitostí človeka a stvoreného sveta.

Prežívanie kvality času vo veľkej miere závisí od postojov a vedomia – veď iba človek ako jediný tvor sa vie myslou premiestniť do minulosti tým, že si v pamäti premietne udalosti, osoby a situácie, a takisto aj do budúcnosti,<sup>2</sup> najčastejšie vlastným plánovaním, túžbami a pozitívnym očakávaním, ale aj ustráchanosťou a starosťami vo vedomí a prežívaní.

Blahodarná kvalita času sa prejavuje v mnohorakých životných polohách, hoci človek to nie vždy ľahko prijíma; tak mohli po dlhodobých skúsenostiach vzniknúť jazykové spojenia, ako *čas hojí rany*, *čas pracuje pre nás alebo proti nám*, *naháňať čas* a pod. Trpezlivosť zvyčajne nepatrí medzi rýchlo dosiahnuteľné cnosti, preto podľa životnej múdrosti nemožno preskočiť životné fázy a vnútorné procesy premien, dozrievania v čase.

Doba prináša priveľa ponúk, človek si ťažko vyberá, ale chcel by všetko, rýchlo, okamžite a bez námahy. Preto sa stalo nepopulárnym anglické príslovie *Only one thing at a time*, ktoré na základe dlhodobej skúsenosti pouča, že tajomstvo pokoja prináša iba taký spôsob života, v akom človek nechce vykonávať viaceré činnosti naraz, súčasne, bez plnej účasti a oddanosti, teda celým srdcom.

Vďaka technike dnes už nie je problém preklenúť vzdialenosti, a tým aj čas. Predsa však sa zdá, že čím viac času človek „získa“ pre seba, úmerne tomu narastá aj jeho uponáhľanosť, nepokoj, napätie, stres a charakteristická fráza „nemám čas!“ pretrváva.

## NEDELNÝ ČAS

Neschopnosť prijímať vlastný život v zmenených podmienkach a bezmocnosť voči nemu je jedným z ukazovateľov negatívneho postoja človeka ku plynutiu času. Okrem tejto celoživotnej perspektívy je to zhon každodenného života, ktorý do istej miery vyvoláva vedomé či podvedomé prežívanie vlastnej konečnosti. Kontingentnosť ľudského bytia ženie človeka do uponáhľanej aktivity, v ktorej stráca sám seba viac než kdekolvek inde, pretože sa pritom správa nechápavo voči skutočnosti. A keďže v tomto zmysle nemôže prekonať sám seba, je povolaný do vzťahu so Stvoriteľom, ktorý ho „prekonáva“, transcenduje. Tento opakovane neúspešný pokus vyvoláva nové znechutenie v úsilí buď si pomôcť ku šťastiu „konaním podľa zákona“ (obhajovaním svojich samospravodlivých skutkov), alebo samospasiteľnými pokusmi „dokonávať svo-

<sup>1</sup> Pozri k tomu tiež FRANKL, V. E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. München : Piper Verlag, 1998; FRANKL, V. E. – KREUZER, F.: *Im Anfang war der Sinn*. München : Piper Verlag, 1997.

<sup>2</sup> Porov. AUGUSTINUS: *Confessiones* XI.



ju spásu“ (nie „s bázňou a chvením“, ako to radí apoštol Pavol) bez toho, že by človek zbadal, ako ťažko mu vlastne pripadá žiť v duchu evanjelia.

Okrem pokušenia, ktoré prináša spôsob života dnešného človeka, orientovaný na výkon, keď sa človek necíti pozitívne nesený Božou mocou, nevie sa oddať času v trpezlivosti a riadiť sa jeho prirodzeným rytmom.

No všetok čas je Boží, kozmický, pretože svojím kolobehom dáva bytiu zmysel, pričom každý živočích má svoj rytmus. Liturgia sa vzťahuje na čas, vo svätom priestore úcty k Bohu je otvorená pre čas. Tak sa priestor stáva časom a čas priestorom, poukazujúc na budúcnosť sveta, završenie dejín v definitívnom príchode Vykupiteľa. Rytmus týždňa je zameraný na sabat, prijaté židovské dedičstvo a znak zmluvy. Nová zmluva potvrdzuje vo zmŕtvychvstaní, že človek je navždy nerozlučne spojený s Bohom. Deň zmŕtvychvstania je nový sabat, ktorý prijíma do seba zmysel a obsah sabatu.<sup>3</sup>

Z hľadiska ukrižovania je to tretí deň; z hľadiska priebehu týždňa prvý; z perspektívy predošlého týždňa ôsmy<sup>4</sup> a zároveň prvý deň stvorenia. Nedela sa stala mierou času pre kresťanov.

### SVÄTÝ ČAS?

Pre kresťanov je charakteristické, že žijú nedeľne (iuxta dominicam viventem<sup>5</sup>) – hovorí slovami sv. Ignáca z Antiochie pápež Benedikt XVI. vo svojej postsynodálnej exhortácii *Sacramentum caritatis* z roku 2007. Už List Hebrejom (10,24) však obsahuje výzvu nezanedbávať zhromaždenie, z čoho možno usudzovať o absentujúcich tendenciách veriacich (samozrejme, v časoch silného prenasledovania za cenu prípadnej straty života); v dobe apoštolských a cirkevných otcov bola kresťanom ešte jasná vnútorná súvislosť sabatu a kresťanskej nedele.

Súčasná európska civilizácia má skôr tendenciu zriekať sa svojich kresťanských, a tým zároveň aj židovských koreňov. Nedela sa stala pre mnohých všedným dňom: na Slovensku sú na rozdiel od západoeurópskych krajín v nedeľu otvorené väčšie obchody (všetko je vždy prístupné). Všednosť môže vyvolávať aj civilné zamestnanie, ktoré si vyžaduje pravidelné nedeľné služby (v nemocnici, na polícii, pri žatve a pod., ale v tomto nebezpečenstve sú aj kňazi a cirkevní hudobníci atď.), alebo jednoducho iný svetonázor. Ďalšie, azda horšie alternatívy pre zovšednenie nedele sú na cirkevnom poli zakorenené v ľahostajnosti, slabej motivácii alebo v nedostatočnom liturgickom poznaní a kresťanskom vzdelaní o význame nedele. V profánnom zmysle však aj na cirkevnom živote možno pozorovať dominantný jav rastúcich pracovných požiadaviek na občanov Európskej únie. Duch výkonu neúprosne oberá o osobné voľno a pri výmene skúseností sa dostáva do popredia každodenná fráza „nestíham“. Človeku sa tým natíska do vedomia pokrivený vzťah k času, preto si ho tým väčší musí chrániť, priam uzurpovať ako veľký poklad. Darovať blížnemu, núdznemu čas, a tým aj seba, svoju prítomnosť, slobodné stretnutie

<sup>3</sup> Porov. RATZINGER, J.: *Der Geist der Liturgie*. Freiburg; Basel; Wien, 2002, s. 80–96.

<sup>4</sup> Ôsmy deň je v judaizme znakom zmluvy obriezku. Táto symbolika žije ďalej v architektúre baptistérií v tvare oktogonu. Porov. RATZINGER, J.: *Der Geist der Liturgie*, s. 80–96.

<sup>5</sup> IGNÁC Z ANTIOCHIE: Magn 9,1.2; PG 5, 670.

s priateľmi sa stáva veľkou raritou, výnimočnou udalosťou, čo vplýva na kultúrnu klímu. Väčšinu ľudí spája nový, rozšírený prvok: musia zadostučiniť nevyčerpatelným pracovným požiadavkám. Workaholizmus nie je už len choroba manažérov, nájde sa v ktorejkoľvek profesii, avšak už nespĺňa ani bežný opis diagnózy: vnútorná radosť a úžitok z práce. Workaholizmus v tejto podobe je sprevádzaný skôr nepokojom, časovým tlakom, stresom, únavou, beznádejou vzhľadom na zmenu okolností. Človek pritom stráca duševnú silu a odolnosť, často aj radosť zo života. Ak chodí tradične na nedeľné bohoslužby, ťažko v nich nachádza skutočnú obnovujúcu silu do všedných dní. Nepokojná túžba po naplnení sa vyjadruje aj v dnešnom hektickom spôsobe zaobchádzania so štipkou voľného času, ktorú má každý k dispozícii.

Ide tu o ľudí, ktorí – či už z vlastného previnenia, alebo vinou svojich nadriadených – sú v závoze pracovného preťaženia a zo strachu z prípadných dôsledkov nemajú odvahu vykročiť z tohto začarovaného kruhu, ktorý im systematicky ničí zdravie, narúša rodinné a medziludské vzťahy. Vykoristovanie, zneužívanie či mobbing a strata zamestnania v podmienkach rastúcej inflácie a boja o existenciu sú rozšírené novodobé spôsoby otroctva. Či ich obeť ešte nikdy nepočuli o dobrej zvesti tretieho prikázania Dekalógu? „Pamätaj, že si bol otrokom v egyptskej krajine a že ťa Pán, tvoj Boh, vyviedol odtiaľ mocnou pravicom a zdvihnutým ramenom: preto ti Pán, tvoj Boh, prikázal zachovávať sobotňajší deň.“ (Dt 5,15)

Popredné miesto tohto prikázania, hneď po hlavnom prikázaní úcty k Bohu a lásky k nemu, ako aj k ľuďom, svedčí o jeho dôležitosti, no vo svedomí dnešného človeka sa znesväcovanie nedele nespája nevyhnutne s hriechom. Ako previnenie a ohrozenie by pociťoval skôr to, keby v nedeľu zanedbal svoje neodkladné pracovné povinnosti.

Na inom mieste Starého zákona čítame, že neplnenie tohto prikázania prináša dôsledok smrti (Ex 31,15). Teda takýmto spôsobom chápaná práca, ktorá patrí ku dôstojnosti a právam človeka v pozitívnom zmysle, znetvorila prvý Boží obraz – človeka, preto je potrebné celý nastolený problém ukotviť do východiska teológie stvorenia (rozvedieme ju neskôr). Uvedený úryvok z Dekalógu nadobúda svoj plný zmysel až v kontexte protologického stvorenia, v ktorom sa nachádza príkaz svätiti sobotňajší deň (porov. Ex 20,8). „Lebo za šesť dní Pán utvoril nebo a zem, more a všetko, čo je v nich, v siedmy deň však odpočíval. Preto ho Pán požehnal a zasvätil ho.“ (Ex 20,11) Aj Gn 2,2 svedčí o tom, že „v siedmy deň odpočíval od všetkých svojich diel, ktoré urobil“.

Obidve formulácie tretieho prikázania obsahujú dva rôzne aspekty, ktoré majú vzťah tak k židovskému sabatu, ako aj ku kresťanskej nedeľi.

Ako by sme mohli žiť bez dňa Pána? – kladie si otázku sv. Ignác z Antiochie.<sup>6</sup> V európskej civilizácii sa, naopak, črtá skôr kríza nedele, pozitívny cirkevný príkaz slávenia sa chápe ako zvonku nariadená povinnosť, z ktorej sa treba ospravedlniť.<sup>7</sup> Význam nedele sa stal akoby vonkajšou záležitosťou, ako keby patrila k nejakej inštitúcii. Ako možno znovu nájsť jej stratený význam v nepokoji dnešného hľadania voľného času? Pápež Ján Pavol II. chcel tomu poslú-

<sup>6</sup> IGNÁC Z ANTIOCHIE: Magn 9,1.2; PG 5, 670.

<sup>7</sup> Porov. RATZINGER, J.: *Ein neues Lied für den Herrn*. Freiburg i. Br. 1995, s. 85.

žiť svojím apoštolským listom *Dies Domini*<sup>8</sup> (ďalej DD) o svätení nedele. Priznáva, že znovuobjavenie nedele je milosť (porov. DD 7). Dôvodom oslavy tohto dňa je Ježišovo zmŕtvychvstanie – pôvodné dianie kresťanskej viery (porov. DD 2). Prináša poľudštenie vzťahov a života, odpoveď na túžby. Je oslavou „nového stvorenia“: veľkonočné tajomstvo zjavuje aktívnu prítomnosť Syna pri diele stvorenia v kristocentrickej perspektíve (Kol 1,16). Sabat prvej zmluvy je predzvesť novej, definitívnej zmluvy (porov. DD 8).

Eschatologický aspekt je vyjadrený podobne na inom mieste zdôvodnením zmluvy: Príkaz o sobote v prvej zmluve pripravuje nedelu Novej a večnej zmluvy. Nie je to len disciplinárny predpis, ale v rámci Dekalógu neodňateľný prejav vzťahu k Bohu. „Takto vidia tento príkaz kresťania aj dnes.“ Závisí od viery, odhliadnuc od potreby odpočinku (porov. DD 13). Tento bod textu by mohol spôsobiť na prvý pohľad dve nedorozumenia: Prvé nedorozumenie, že prvá zmluva by nebola večná. Boh ju však neodníma od Izraela, ako sme už videli. Druhé nedorozumenie sa dotýka doslovne citovanej, predposlednej vety, ktorej slovenský preklad vyjadruje spokojnosť s prítomným stavom, a tak budí dojem, že kresťania už tento príkaz pochopili. Avšak latinský text (*denuo reperendum est*), talianska verzia (*va riscoperto*), ako aj nemecký preklad (*muss wiederentdeckt werden*) vyjadrujú dynamický moment znovuobjavovania, čo skôr zodpovedá realite. Preto sa potom zdôrazňuje aj moment viery.

Aj keď pre kresťana „prestali platiť židovské spôsoby zachovávanía soboty, prekonané svätením nedele, jednako zostávajú platné základné motívy, ktoré ukladajú svätenie Pánovho dňa“, zakotvené v Desatore, čítané vo svetle spiritualít nedele, v Deuteronomíu úzko spojené s *oslobodením* Izraela (porov. DD 62). Keďže text nemohol ďalej rozviesť, aké spôsoby zachovávanía Pánovho dňa prestali platiť, je oveľa dôležitejšie zahĺbiť sa do obsahového posolstva ducha sabatu pre kresťanstvo:

Poriadok stvorenia úzko súvisí s poriadkom spásy, preto sa vyskytuje sabat a *Boží odpočinok v kontexte stvorenia, ako aj záchrany* (porov. DD 12). Sabat je deň odpočinku preto, *lebo* ho Boh požehnal a posvätil – teda oddelil od ostatných, aby bol dňom Pána. Biblický text správy o stvorení vyznáva, že „každá skutočnosť sa *vracia* k Bohu“, lepšie povedané – *treba* ju vzťahovať na Boha. Jemu patrí čas a priestor, každý deň, on je Pán. Ak teda „zasväcuje siedmy deň osobitným požehnaním a robí ho svojím dňom“, treba to chápať v hlbokkej dynamike svadobného (snúbeneckého) dialógu zmluvy. Ján Pavol II. v tom vidí rôzne tóniny lásky, ako to obrazne opisujú aj mystici (porov. DD 14). V židovskej tradícii je práve symbolika snúbence identická so sabatom, až po personifikáciu vo vzťahu najvyššej lásky. Predstavuje teda jeden z hlavných akcentov spiritualít sabatu.<sup>9</sup> Motív tohto obrazu sa vyskytuje v bode 16, ako aj v nasledujúcom: Je to ten istý Boh, ktorý sa zjavuje voči neveste ako ženích (Oz 2,16-24; Jer 2,2; Iz 54,4-8) – táto intenzita charakterizuje vzťah tak v Starom zákone, ako aj v Novom zákone: poznáš, že ja som Pán (porov. DD 12).

<sup>8</sup> JÁN PAVOL II.: *Deň Pána*. Bratislava, 1998.

<sup>9</sup> Žiada sa poznamenať, že z priestorových dôvodov nie je možné v článku do detailov rozviesť každý načrtnutý moment, zámerom je upozorniť na bohatý, zatiaľ slabo recipovaný poklad tajomstva sabatu pre kresťanstvo.

Nadálej je vyzdvihovaná Božia aktivita: Boh nie je nečinný, neprestáva pracovať. „Môj Otec pracuje doteraz, aj ja pracujem.“ (Jn 5,17) Moment Božieho odpočinku zdôrazňuje dokonalosť zavŕšeného diela – „bolo to veľmi dobré“ (Gn 1,31). Z Božieho kontemplatívneho pohľadu, plného radostného zalúbenia, sa dá vycítiť *zásrubná* dynamika vzťahu v zmluve lásky. V eschatologickom dare Ducha vtelené Slovo rozšíri ponuku milosrdného Otca na celé ľudstvo (porov. DD 11). Pri rozšírení milosti na celé ľudstvo dokument na tomto mieste akoby prehliadol univerzálny charakter daru sabatu pre celé stvorenstvo a je príkladom možného redukovaného chápania zo strany kresťanskej teológie. Ďalší pohľad na dokument prináša typický kresťanský akcent pri chápaní Božieho obrazu: Úlohou človeka je stať sa prácou Božím *spolupracovníkom*, lebo je stvorený na Boží *obraz* (porov. DD10). Nevyváženosť tohto typu kritizuje evanjelický teológ J. Moltmann, keďže najmä západná kresťanská tradícia obyčajne hovorí o diele stvorenia ako o hexamerone a zavŕšenie stvorenia na siedmy deň sa zanedbáva alebo sa naň zabúda, ako keby Ježiš „prestúpil“ prikázanie soboty. V popredí je idea tvorivého človeka na Boží obraz. Siedmy deň, keď odpočíva Boh, ktorý požehnáva, oslavuje svoje stvorenie, teší sa z neho, a tak ho posväcuje, sa dostáva totálne do úzadia. Preto je v ľudskom vedomí život identický s prácou, a odpočinok, oslava a radosť z bytia sú, naopak, označované ako niečo neužitočné a nezmyselné.<sup>10</sup> Jeho slová v každom prípade odzrkadľujú myslenie súčasného človeka, hoci dokument poznamenáva, že podobne je príkladom pre človeka aj Boží odpočinok v antropomorfnom obraze (porov. DD 11). Židovské chápanie zdôrazňuje, že spoločnosť, ako človek môže napodobňovať Boha, je práve v sabatnom spočívnutí.<sup>11</sup>

Človek si teda má *pripomínať a svätiť* sobotu (porov. Ex 20,8), lebo *Boh odpočíval*. Preto ju požehnal a posvätil. Spomienka zahŕňa v sebe aj dielo stvorenia, pričom človek je pozvaný, aby odpočíval nielen ako Boh, ale aj v ňom. *Chvála a vďaka* posilňuje synovskú dôvernosť a snúbenecké priateľstvo (porov. DD 16).

Celý život sa má prežívať ako *vďaka a chvála* voči Stvoriteľovi. Pre tento vzťah sú potrebné aj výslovné chvíle modlitby. Tomu patrí „deň Pána“, spev Bohu sa stáva hlasom celého stvorenstva. „Preto“ je aj dňom *odpočinku*. Pre rušuje ubíjajúci rytmus zamestnania, pomáha človeku odpútať sa a uznať svoju (a kozmu) závislosť od Boha. „Všetko je Božie. (...) Sobota sa preto pôsobivo vysvetľovala ako kvalifikujúci prvok »posvätnej architektúry času«, ktorý charakterizuje biblické zjavenie.“ Sobota pripomína, že čas a dejiny sú v Božích rukách a človek nemôže byť oddaným Božím spolupracovníkom „bez ustavičného uvedomovania si tejto pravdy“. (DD 15)

Židovstvo je náboženstvo času a má za cieľ posvätenie času. Do jeho učenia patrí, že človek sa má pripútať ku svätosti času, ku svätým udalostiam, a učiť sa ich posväcovať ako svätyne. „Sabaty sú naše veľké *katedrály* a naším najsvätejším je stánok, ktorý nemohli spáliť ani Rimania, ani Nemci; ktorý nemôže zničiť ani odpad: je to deň obrátenia.“ Židovský rituál charakterizuje ako „ume-

<sup>10</sup> Porov. MOLTSMANN, J.: *Gott in der Schöpfung*. München, 1985, s. 279.

<sup>11</sup> Porov. NEUSNER, J.: *Ein Rabbi spricht mit Jesus*. Freiburg; Basel; Wien, 2007, s. 78.

nie, ktoré dáva času platné formy – je to *architektúra* času<sup>12</sup>. Všetky základné udalosti viery pozývajú k modlitbe, lebo spočívajú v dimenzii času.

Téma *spomienky* je v Dt 5,12-15 vzhľadom na dielo *oslobodenia* v spojení s *odpočinkom*. Boh ťa vyviedol, preto dodržuj sabbat. *Dva teologické aspekty* zmyslu dňa Pána sa dopĺňajú – stvorenie a záchrana, spása. Podľa dokumentu sa prikázanie nevzťahuje prvotne na *prerušenie* práce, ale na slávenie zázrakov, ktoré Boh vykonal. Význam a kvalita odpočinku človeka v deň Pána sú závislé od miery *vďačnosti a chvály* v tejto spomienke. Tak človek vchádza do dimenzie *Božieho odpočinku* a stáva sa účastným na ňom v radosťi Stvoriteľa zo svojich dobrých diel (porov. Gn 1,31). (Porov. DD 17.) Je pozoruhodné, že pápež akoby nedával rovnaký dôraz na prerušenie práce a na Božiu oslavu. Je to námet do diskusie, či to zodpovedá židovskej interpretácii tretieho prikázania, a tým aj záväzne kresťanskej.

*Odpočinok* má priniesť duchovné obohatenie, nie nudu: spoločenstvo, kultúru, obnovenie vzťahov a skutky lásky (porov. DD 68). Ponímanie židovského sabbatu vylučuje možnosť nudy, pretože má za cieľ oddať sa spočívajúcej Božej prítomnosti, pestovať vzťah s ním modlitbou a štúdiom tóry. V úvode sme však spomínali, že deň *odpočinku* potrebuje spoločenské podmienky (porov. DD 64), a dokument tiež potvrdzuje, že „aj dnes je práca pre mnohých tvrdým *otroctvom*“, sú „mnohé prípady vykorisťovania človeka človekom“. *Sloboda a odpočinok* patria k ľudskej dôstojnosti (porov. DD 66). V tejto intencii sa v jednote stretáva zámer sabbatu a nedele, úsilie o vonkajšiu a vnútornú slobodu. Kristus prišiel uskutočniť nový *exodus*: uzdravoval, je Pánom nad sobotou. Oslobodenie od *otroctva hriechu* je v Kristovej krvi (porov. DD 63).

Jedným z hlavných zámerov pokoja sabbatu a zároveň jeho ovocím je vrastanie do pozitívnej, radosnej závislosti od Stvoriteľa: *Odpočinok* je posvätný, *potrebný* pre človeka, aby sa mohol vytrhnúť z vyčerpávajúceho kolobehu povinností a znovu si uvedomiť, že všetko je *Božie dielo*. Je pokúšaný mocou, ktorú dostal od Stvoriteľa, *zabúdať*, kto je *Stvoriteľ* (porov. DD 65). Boh dal človeku veľkú moc nad stvorenstvom, nad matériou a vecami tohto sveta, preto je človek v pokušení pokladať sa za tvorca a pána sveta, a v deň sabbatu musí aspoň raz do týždňa zostúpiť z trónu svojej namyslenej slávy. To je zmysel, prečo sa má v sobotu zdržiavať práce. Človek má vedieť, že nie on je Stvoriteľ, a má to aj ukázať.<sup>13</sup>

Sobota nechce človeku dávať ďalšie bremeno, ale chce mu pomôcť, aby vnímal svoju *závislosť* od Stvoriteľa, a zároveň ho povoláva ku spolupráci. *Človek nachádza seba v tom, že si uctí Boží odpočinok*. Tým sa preňho stane ten deň požehnaním a je „obdarovaný určitým druhom *plodnosti*“ – „v oživovaní a rozmnožovaní času, lebo so spomienkou na živého Boha vzrastá v človeku aj radosť žiť a túžba podporovať a dávať život“ (DD 61).

Moltmannovo chápanie sa v tomto kontexte striktnie zdržiava pojmu *plodnosti* a pútavým spôsobom ho pripisuje len práci:

<sup>12</sup> HESCHEL, A. J.: *Der Schabbat*. Hamburg, 2001, s. 7.

<sup>13</sup> Porov. DE VRIES, S. Ph.: *Jüdische Riten und Symbole*. Hamburg, 1996, s. 72.

Rozdiel je v tom, že čas požehnáva Boh svojim pokojom, *odpočinkom*, nie činnosťou. Preto netreba očakávať požehnanie pre činnosť. Toto požehnanie na základe sabatného odpočinku je niečo jedinečné a neporovnateľné – tu nedáva požehnanie stvorenstvu, aby prinášalo vlastné ovocie, ale vo svojom odpočinku dáva dňu silu, aby každý jeho tvor mohol vojsť do pokoja. Menuha je nestvorená milosť Božej prítomnosti pre celé stvorenstvo. V Božej prítomnosti spočíva požehnanie ich bytia.<sup>14</sup>

Jednako je možné chápať intenciu dokumentu na tomto mieste, keď pápež hovorí o rozmnožovaní a oživovaní času v duchovnom zmysle.

Ovocie sabatu je vnútorná premena: „Prostredníctvom nedeľného *odpočinku* môžu nájsť svoj *správny rozmer aj každodenné starosti a úlohy*. Osoby znovu nadobúdajú svoju *pravú tvár*.“ Prírodu možno znovu objaviť v kráse. V nedeľu sa môže človek zmieriť s Bohom, so sebou a s ľuďmi, pričom je dôležité nezabúdať na eucharistiu. (Porov. DD 67.) J. Neusner podotýka, že sabat posväcuje a premieňa človeka, robí z neho iného, než aký má o sebe obraz.<sup>15</sup>

Dokument na viacerých miestach potvrdzuje *legitímnosť* a *dôležitosť* vnútorného spojenia sabatu a nedele: Vo vedomí spásnych Božích diel vyjadrených v treťom prikázaní, zvolili *kresťania* nedeľu za deň spomienky, deň po sobote, deň Kristovho zmŕtvychvstania. Veľkonočné tajomstvo zjavuje začiatok, vrchol a anticipuje konečné zavŕšenie sveta v parúzii. V Kristovi sa uskutočňuje *naplno duchovný význam soboty* (Gregor Veľký: Za pravú sobotu považujeme Krista). (Porov. DD 18.) Aj rabbi J. Neusner, ktorého Benedikt XVI. pokladá za najdôležitejšieho súčasného predstaviteľa židovsko-kresťanského dialógu, pri svojom štúdiu Nového zákona chápe Ježiša ako identického so sabatom.<sup>16</sup> Nadpis na začiatku tohto bodu (DD 18) *namiesto soboty nedeľa* znie v origináli *od soboty k nedeľi* – čo ešte lepšie umožňuje pochopiť ich kontinuitu, a nie zlom.

Dovŕšenie soboty spočíva v spojení starozákonnej soboty so *stvorením* a *exodóm*: „Kresťan je povolaný ohlasovať nové stvorenie a Novú zmluvu.“ „Oslava stvorenia sa tým neruší, len sa upevňuje v kristocentrickej perspektíve“, s cieľom v Kristovi zjednotiť všetko (Ef 1,10). „*Nedeľa je viac ako náhrada soboty*, je jej dokonalou realizáciou a v istom zmysle jej rozšírením a dokonalým vyjadrením smerovania cesty dejín spásy, ktoré má svoje zavŕšenie v Ježišovi Kristovi.“ (DD 59) V tomto bode je možné vyčítať jemné protirečenie, napriek celkovo badateľnej snahe prezentovať kresťanstvu pricipiálnu platnosť sabatu (okrem starozákonných kultových predpisov a dátumu). Nemecký preklad (lat. *potius*, tal. *più*) vyjadruje citovanú vetu v zmysle, že nedeľa nechce nahrádzať sobotu (*weniger ihre Ersetzung*), ale prerastá do zavŕšenej realizácie v Kristovi – čo zároveň zachováva ostatný tón dokumentu. Dosvedčuje to napokon aj ďalší bod:

Biblická teológia soboty je užitočná pre nedeľu a *nezmenšuje* jej charakter. Umožňuje vnímať čas ako milosť, ako otvorený pre večnosť, ktorý nie je

<sup>14</sup> Porov. MOLTSMANN, J.: *Gott in der Schöpfung*, s. 284.

<sup>15</sup> Porov. NEUSNER, J.: *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, s. 84.

<sup>16</sup> Porov. NEUSNER, J.: *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, s. 90.

uzavretý v sebe (porov. DD 60). Veď posvätný priestor úcty k Bohu je už sám osebe otvorený času.<sup>17</sup>

Úplnú zhodu s mentalitou sabatu, keď všetky ostatné dni smerujú k nemu, možno nájsť v nedeli: Tak sa nedela stáva *dušou* ostatných dní, podporuje kresťanský život (porov. DD 83).

#### POSVÄTNÝ ČAS A DÔVERA

„Pokoľ vám, prijmite Ducha Svätého!“ (Porov. Jn 20,19-23.) Vzdychajúce stvorenie (Rim 8, 22) v ňom spoznalo nový exodus ku slobode Božích detí (Rim 8,15; Gal 4,6). Tak sa obohacuje a znovu nadobúda svoj význam tretie prikázanie v sláve tváre zmŕtvychvstalého Krista (porov. DD 18).

Dar pokoja v mesiánskej dobe nadväzuje na početné starozákonné prísluby:

Putujúcemu ľudu Boh poskytol odpočinok po zajatí (Ex 33,14; Dt 3,20; 12,9; Joz 21,41-2; Ž 95,11) – v novom svetle večného odpočinku (Hebr 4,9) máme vojsť v synovskej poslušnosti, ako aj Kristus vošiel. „Preto je potrebné znovu a znovu čítať veľkú stránku stvorenia a prehlbovať teológiu »soboty«, aby sme dospeli k plnému pochopeniu nedele.“ (DD 8)

Invitatórium k liturgii hodín, žalm 95 citovaný v Liste Hebrejom vyjadruje s bázňou a túžbou, aby sme si nezatvrdzovali srdcia – ani v osobnom, ani v sociálnom rozmere – pri počúvaní Slova, pozývajúceho k nesmiernemu daru Božieho pokoja.

Dr. theol. GLORIA BRAUNSTEINER, PhD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

<sup>17</sup> Porov. RATZINGER, J.: *Der Geist der Liturgie*, s. 81. K šabatu pozri tiež BRAUNSTEINER, G.: *Teológia domova*, In: NANIŠTOVÁ, E. a kol.: *Domov ako priestor bytia*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2008, s. 62–69.





## Dogmatická báseň Gregora z Nazianzu O Prozreteľnosti a Dávid ako žalmista

ERIKA BRODŇANSKÁ

BRODŇANSKÁ, E.: The Dogmatic Poem of Gregory of Nazianzus *On Providence* and David as Psalmist. *Teologický časopis*, VI, 2008, 2, s. 25 – 31.

In his last years Gregory of Nazianzus tried to admonish, encourage and warn people of important theological issues through his poems. Since every homily is educational and persuasive and it is based on the Bible we can see some parallels between the Gregory's verses and the homily itself. In his poem on Providence St. Gregory managed to link his advice with Psalm 72; the words mutually correspond, although only 8 out of 116 verses of the poem refer directly to the Psalmist David. David's Psalm is based on facts; it is a prayer for justice and at the same time it is celebration of the Awaited Saviour. It is David's personal creed and evidence of his trust in God's might. Gregory's poem is also evidence of faith but from the perspective of New Testament. It suggests that it is not necessary to wait for Messiah anymore because we got a lamb as a gift sacrificed for our sins. Gregory does not pray but he "preaches" – he points out the importance of human trust in God's Providence, and persuades us that God really looks after us and that God has prepared a lot of good for us.

Písaniu poézie sa sv. Gregor z Nazianzu (329/330 – 389/390) venoval najmä v posledných rokoch svojho života. Zachovalo sa nám viac ako 16 000 jeho veršov, ktoré sú prístupné vo dvoch zväzkoch diela *Patrologia Graeca* (PG).<sup>1</sup> Ich záber je veľmi široký. Časť z nich má teologický obsah, pričom sa venuje témam so vzťahom k dogmatike a morálke, časť má zas obsah historický a vzťahuje sa na samotného Gregora, či iných ľudí.

*Poemata dogmatica* (PG 37, 397-522), ako naznačuje už samotný názov, sa zaoberajú výkladom článkov viery. Z pera Gregora Nazianskeho sa nám ich zachovalo 38 a v rámci usporiadania v diele PG sú zaradené na prvé miesto. Zaoberajú sa ťažkými teologickými otázkami, akými sú napr. Najsvätejšia Trojica, duša, vtelenie Ježiša Krista, ale venujú sa aj témam stvorenia človeka, Mojžišových Desatoro Božích prikázaní, podobenstiev a zázrakov Ježiša Krista.

<sup>1</sup> Celé dielo Gregora Nazianskeho je sústredené a vydané v súbornom diele *Patrologiae cursus completus*, accurate J. P. Migne, series graeca (PG) 35 – 38. Poézia sa nachádza vo zväzkoch 37 a 38. *Patrologia Graeca* delí vo zväzku 37 Gregorovu poéziu do dvoch kníh (poemata theologica, poemata historica), čo súvisí s obsahovou náplňou jednotlivých básní. Obe knihy sa ešte ďalej členia na dve menšie časti: I, I *Poemata dogmatica* (PG 37, 397-522); I, II *Poemata moralia* (PG 37, 521-968); II, I *Poemata de se ipso* (PG 37, 969-1452); II, II *Poemata quae spectant ad alios* (PG 37, 1451-1600). Zväzok 38 obsahuje *Epitaphia* (PG 38, 11-82) a *Epigrammata* (PG, 81-130).

*Poemata moralia* (PG 37, 521-968), ktorých je 40, tvoria druhú knihu súborného diela. Sv. Gregor v nich porovnáva svetský a duchovný život, zamýšľa sa nad cnosťou človeka, hovorí o mravnej čistote, ostýchavosti, trpezlivosti, venuje sa ľudskej prirodzenosti, povahe, ale nevyhýba sa ani otázke falošných priateľov, hnevu alebo iných ľudských slabostí.

Najbohatšia, vzhľadom na počet básní, je tretia kniha – *Poemata de se ipso* (PG 37, 969-1452). Gregor v nej hovorí o svojom vlastnom živote,<sup>2</sup> o pravidlách, ktorými sa v živote riadi, ale i o svojich smútkoch a nešťastiach. Nevynecháva ani svoj pobyt v Konštantínopole, kam ho v roku 379 pozvalo malé nikajské spoločenstvo, aby urovnal cirkevné záležitosti hlavného mesta. Tu predniesol aj *reči o Najsvätejšej Trojici*, ktoré mu priniesli meno Teológ. Vo svojich básňach nezabúda ani na udalosti po návrate domov, dokonca tu môžeme nájsť jeho osobné modlitby.

Štvrtú knihu, ktorá obsahuje osem básní, vytvárajú *Poemata, quae spectant ad alios* (PG 37, 1451-1600). Sv. Gregor sa v nich prihovára známym ľuďom (napr. Nikobulovi st. i ml.<sup>3</sup>, Olympiade<sup>4</sup>, Nemesiovi<sup>5</sup>), zväčša nie vo svojom mene, a dohovára im pre rôzne príčiny, usiluje sa riešiť najrozličnejšie otázky z ich každodenného života.

Už sme spomínali, že na čele poetického diela Gregora z Nazianzu vo vydání PG stojí dogmatická poézia. Ak by sme chceli byť presnejší, museli by sme spomenúť osem básní (I,I,1-5, 7-9; PG 37, 397-429, 438-464), ktoré sú označované aj ako „*Poemata Arcana*“. Tieto básne spolu formálne aj obsahovo súvisia. Sú zložené daktylským hexametrom a venujú sa ústredným témam kresťanskej viery.<sup>6</sup> Ako šiesta v poradí je medzi ne neskoršími vydavateľmi vsu-

<sup>2</sup> Gregor Nazianský sa narodil v Arianze pri Nazianze v Kappadócií ako syn biskupa Gregora. Študoval najprv v kappadóckej, potom i v palestínskej Cézarei, v Alexandrii a v Aténach. Túžil ujsť z tohto sveta a venovať sa myšlienkam na Boha. V roku 362 ho otec povolal domov, aby mu pomáhal spravovať nazianské biskupstvo. Takmer proti svojej vôli prijal kňazskú vysviacku. Pri najbližšej príležitosti sa však utiahol do samoty. V roku 364, keď jeho otec podpísal poloariánsku teologickú formulu, Gregor mu pomohol napraviť omyl a s ním spojené pobúrenie pravoverného duchovenstva. Okolo roku 372, keď sv. Bazil založil niekoľko nových biskupstiev, vymenoval Gregora za arcibiskupa v Sasime. Gregor síce prijal biskupské sviatenie, ale na určené miesto nikdy nenastúpil. Odišiel do Nazianzu, aby pomáhal otcovi. Po jeho smrti v roku 374 sa utiahol do Kláštora sv. Tekly v isaurskej Seleucii. V roku 379 bol pozvaný do Konštantínopolu, kde ho počas jeho pobytu Theodosius vyhlásil za carihradského biskupa. Túto hodnosť mu priznal i všeobecný cirkevný snem zasadajúci v Konštantínopole v roku 381. Istý čas tomuto snemu i predsedal. Nepodarilo sa mu však odstrániť rozkol v Antiochii, zriekol sa preto hodnosti carihradského biskupa i predsedu snemu a vrátil sa do rodného Arianzu. Tam aj zomrel.

<sup>3</sup> Nikobulos st. pochádzal z bohatej a vázenej rodiny, stal sa manželom Gregorovej sestry Alypiany. Nikobulos ml. bol ich synom. Gregor dozeral na jeho výchovu i vzdelanie, najmä po smrti Nikobula st. – viac pozri: DAM, Raymond van: *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*. Philadelphia, 2003, s. 56–59.

<sup>4</sup> Olympias (sv. Olympia) bola vznešenou Konštantínopolčankou. Jej tuteur sa priatelil s Gregorom z Nazianzu a nie je vylúčené, že Gregor mal istú účasť na jej výchove v čase, keď bol konštantínopolským arcibiskupom (379 – 381). – Viac pozri: Sv. Makrina, Melánia a Olympia. Ed. Helena Panczová. Bratislava, 2008, s. 149–154.

<sup>5</sup> Nemesios z Emesy bol biskupom. Napísal rozpravu *O prirodzenosti človeka*.

<sup>6</sup> I,I,1 *De Patre* (PG 37, 397-401); I,I,2 *De Filio* (PG 37, 401-408); I,I,3 *De Spiritu sancto* (PG 37, 408-415); I,I,4 *De mundo* (PG 37, 415-423); I,I,5 *De Providentia* (PG 37, 424-429); I,I,7 *De substantiis mente praeditis* (PG 37, 438-446); I,I,8 *De anima* (PG 37, 446-456); I,I,9 *De*

nutá<sup>7</sup> báseň zložená v jambickom trimetri. PG ju uvádza pod názvom *De eodem argumento* (PG 37, 430-438). Keďže nasleduje za básňou I,I,5 *De Providentia*, o jej obsahu niet pochýb.

Báseň I,I,6 nie je príliš obsiahla (116 veršov). Hovorí o Božej prozreteľnosti a je možné rozčleniť ju na štyri časti:

1. Úvod (verše 1 – 23)<sup>8</sup>: Úvodné verše sú výzvou, aby zhynuli tí, ktorí popierajú Boha a jeho starostlivosť o všetko, čo stvoril, a tiež tí, ktorí všetko pripisujú náhode. Autor v nich zdôrazňuje, že Boh riadi celý svet a robí to múdro, hoci často sa môže zdať, že „nie všetko sa otáča správne“.

2. Alúzia na Dávida ako žalmistu (verše 24 – 40)<sup>9</sup>: Sv. Gregor priamo nadväzuje na úvodné verše a konštatuje, že stále sa nájdu mnohí, ktorí neustávajú v stonaní nad nerovnosťou, a pýta sa, či je nevyhnutné ich počúvať. Usiluje sa upriamiť pozornosť na žalmistu Dávida a jeho zmýšľanie. Hovorí, že nie je dôležité rozumieť všetkému, čo nás obklopuje a čo sa deje okolo nás. Veď ak by sme všetko chápali, kde by bola viera, ktorá je jednoduchým prisvedčením.

3. Napomínanie o spravodlivosti (verše 41 – 74)<sup>10</sup>: Nazianský v týchto veršoch pripomína, že Boh nám nesľubuje bohatstvo a bezstarostnosť tu na zemi, ale blažený život a dobrá lepšie ako tie, ktoré zažívame teraz. Hovorí, že nie je spravodlivé mať v rukách predanú vec i zisk z predaja súčasne,<sup>11</sup> že je nevyhnutné zbaviť sa nenásytosti a vzdať sa nečestného zisku. To, čo má cenu, je stáť si za slovom. Zároveň upozorňuje, že v otázkach spravodlivosti nie je dobré odvolávať sa na starozákonných ľudí. Tam totiž veľké hriechy bývali odpustené a menšie potrestané. V tejto súvislosti spomína opäť Dávida, avšak nie ako toho, kto velebí Pána. Tentoraz je Dávid v úlohe toho, kto sa veľmi prehrešil<sup>12</sup> a za viny nebol potrestaný dostatočne. Naproti nemu je postavený Mojžiš, ktorý, hoci sám hovoril s Bohom, vyviedol ľud z otroctva a dal mu zákon, predsa musel zomrieť pred hranicami zaslúbenej zeme. Na treťom mieste sa v Gregorových veršoch spomína Elizeus, ktorý si dovolil privolať na chlapcov nesmierny trest len za to, že sa mu posmievali.<sup>13</sup>

4. Napomínanie na cestu pokory (verše 75 – 116)<sup>14</sup>: Zákon, o ktorom sv. Gregor hovoril v predchádzajúcich veršoch, bol temný, pretože ľudia ešte nemali ten veľký dar, ktorý spočíva „v utrpení Boha a v Baránkovi obetovanom za naše hriechy“ (I,I,6,76-77). Napomína nás, aby sme sa nevydávali po ceste blahobytu, pretože býva zrázna. Prostredníctvom obrazu dvoch volov –

*Testamentis et Adventu Christi* (PG 37, 456-464). Viac pozri: MORESCHINI, C. – SYKES, D. A.: *St. Gregory of Nazianzus : Poemata Arcana*. Oxford, 1997. 312 s.

<sup>7</sup> Porov. KEYDELL, R.: Ein dogmatisches Lehrgedicht Gregors von Nazianz. In: *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*. 2. Reihe: *Forschungen zu Gregor von Nazianz*. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1983, s. 315.

<sup>8</sup> PG 37, 430-431.

<sup>9</sup> PG 37, 431-432.

<sup>10</sup> PG 37, 432-435.

<sup>11</sup> Alúzia na Epiktetovu myšlienku v 25. kapitole jeho učebnice filozofie *Ἐγχειρίδιον* (Rukoväť):  
*”Αδίκος οὖν ἔσῃ καὶ ἄπληστος, εἰ μὴ προέμενος ταῦτα, ἀνθ’ ὧν ἐκεῖνα πιπράσκειται, προῖκα αὐτὰ βουλήσῃ λαμβάνειν.*

<sup>12</sup> 2 Sam 11 (Dávid a Betsabe).

<sup>13</sup> 2 Kr 2,23-24.

<sup>14</sup> PG 37, 435-438.

jedného tučného a určeného na zabitie a druhého biedneho a opotrebovaného jarmom – sa pýta, kto je šťastnejší. Odpoveď by bola jednoznačná: ten druhý. Napriek tomu však v živote preferujeme hojnosť a za prospešnejší pokladáme sladký liek, hoci mnohých často zachránil práve trpký. Tak ako život Jóna, aj ten náš môže byť zmietaný v rôznych skúškach, máme ho však prijať, pretože Boh napokon privedie loď nášho života do pokojného prístavu.

Je zaujímavé sledovať, ako Gregor Nazianský vedel v tejto básni sklbiť poučenie o Božej prozreteľnosti ako ceste, ktorá vedie k dokonalosti, s jedným z kráľovských žalmov, ktorý je predovšetkým volaním po spravodlivej vláde a po práve pre úbohých a nato je naplnený nádejou z očakávaného mesiášskeho kráľovstva. Obe témy, teda obsah básne i žalmu, sa navzájom prelínajú a dopĺňajú. Vo veršoch I,I,6,24-33 (PG 37, 431-432) sv. Gregor hovorí: „Aj mnohí z najmúdrejších stonajú nad nerovnosťou vecí, ako kedysi, tak aj dnes. Či je potrebné, aby všetci hovorili? Mňa pozorne počúvaj, ako zmýšľa Dávid. Vidí zlých, že sa im dobre vodí, (ako sa zdá), a veľmi sa trápi, aby niekto nepripísal prirodzenosť vecí náhode, akoby nikto nestál nad nami. On sám však poznal riešenie: Pozoruj koniec všetkého – hovorí – ako veľmi je opačný.“<sup>15</sup> *Aké semeno si zasial, taký budeš žať aj klas.* Tieto slová sú alúziou na žalm 72 (71).<sup>16</sup> Gregor z Nazianzu vo svojich veršoch poukazuje na Dávida trápiaceho sa pre nerovnosť a nespravodlivosť medzi ľuďmi, ale len preto, aby jedným dychom mohol ponúknuť nádej v slovách o opačnom konci a úrode, ktorú sme zasiali. Tie korešpondujú so slovami žalmistu: „Prisúdi právo ľuďom úbohým, poskytnie pomoc deťom bedára a krivditeľa pokorí.“<sup>17</sup> „V jeho dňoch bude prekvitať spravodlivosť.“<sup>18</sup>

Nazianský nielen poukazuje na Dávida a jeho zmýšľanie, pričom využíva slová žalmu na zdôraznenie svojho presvedčenia,<sup>19</sup> ale v istom zmysle sa v nasledujúcich veršoch stáva aj komentátorom jeho slov. Vrávi: „Ak ty nepoznáš tieto slová, Slovo ich pozná; veď ak ty nerozumieš obrazu, neznamená to, že mu nerozumie maliar; ak ty nerozumieš čiaram, neznamená to, že im, rovnako ako ty, nerozumie zememerač; to, čo si pochopil, múdro nasleduj v inom.“ (I,I,6,34-37; PG 37, 432) Vzápätí zdôrazňuje, že vlastnosťou rozumného je načúvať slovu, pretože, ako sme už spomínali, viera je jednoduchým prisvedčením, a kde by bola, ak by všetko bolo jasné.<sup>20</sup> Pripomína tiež, že ľuďom nebolo sľúbené bohatstvo, bezstarostnosť, sila či slávne potomstvo, ale nádej na

<sup>15</sup> Kto je na zemi boháčom a pôžitkárom, po smrti takým nebude. a naopak (napr. boháč a Lazár).

<sup>16</sup> Žalm 72 (= Ž 71 LXX) sa začína výzvou k Bohu, aby udelil panovníkovi dar spravodlivosti, pretože ten je podstatný pre dobré vládnutie. Spravodlivosť vyžaduje najmä vo vzťahu k chudobným. Žiada právo a pomoc pre úbohých a pokoru pre tých, čo krivdia. Po výklade o dare spravodlivosti sa rozširuje pohľad žalmu na mesiášske kráľovstvo, ktoré je kráľovstvom pokoja a plodnosti, zahŕňa celý svet a je trvalo prítomné v dejinách. Viac pozri VIDÉKY, Juraj: Žalm 72. Mesiášova kráľovská moc. [on line] [Citované 8. 4. 2008] Dostupné na: <[http://www.breviar.sk/include/kat\\_z72.htm](http://www.breviar.sk/include/kat_z72.htm)>

<sup>17</sup> Ž 72 (71),4. Všetky tu uvedené citáty a súradnice vychádzajú zo slovenského vydania Svätého písma z roku 1995: *Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Rím, 1995. 2 623 s.

<sup>18</sup> Ž 72 (71),7a.

<sup>19</sup> Gregor Nazianský zdôrazňuje skutočnosť, že stvorenie sveta a jeho chod nie je dielom náhody, ale že za tým všetkým stojí Boh. Takisto Boh je tým sudcom, ktorý bude súdiť spravodlivých i nespravodlivých.

<sup>20</sup> I,I,6,38-40; PG 37, 432.

blažený život.<sup>21</sup> Odporúča preto zbaviť sa nenásytnosti po peniazoch a rozdať to, čo nebolo získané čestne,<sup>22</sup> odporúča tiež nechváliť horlivo blahobyť, pretože cesta pohodlia je zrázna na obidvoch stranách.<sup>23</sup> Tieto myšlienky nielen evokujú v mysli mnohé citáty zo Svätého písma, ktoré sa vzťahujú na bohatstvo, ale zdôrazňujú a rozvíjajú i slová žalmu: „On vyslobodí bedára, čo volá k nemu, i chudobného, ktorému nikto nepomáha. Zmiluje sa nad chudobným a bedárom, zachráni život úbožiakom.“<sup>24</sup>

V závere svojej básne kladie sv. Gregor rečnícku otázku, ako zvládnuť ťažkosti a životné zápasy, ktoré môžu v mnohom pripomínať Jóba? Kladie otázku a prináša odpoveď: „Toto si prespevuj a bude ti ľahšie, dosiahneš úľavu bolesti, vďakou zozbieraš nádej.“<sup>25</sup> „Treba prijímať každý obrat kormidla, ktorým zo zápasu i z búrky vyvádza Boh, kým zakotví loď v pokojnom prístave; nezmietal loď nadarmo, ale do dobrého a priaznivého konca.“<sup>26</sup> Povzbudzujúce slová, ich paralelu opäť nachádzame u žalmistu, keď ospevuje Mesiaša prinášajúceho pokoj a spravodlivosť: „Ako dážď spadne na trávu a ako voda, čo zem zavlažuje. V jeho dňoch bude prekvitať spravodlivosť a plnosť pokoja, kým mesiac nezhasne.“<sup>27</sup> „Na zemi bude hojnosť obilia, bude sa vlniť až po temená hôr. Jeho ovocie bude ako Libanon a mestá rozkvitnú ako poľná tráva.“<sup>28</sup> „V ňom budú požehnané všetky kmene zeme, zvelebovať ho budú všetky národy.“<sup>29</sup>

Dávidov žalm 72 (71) vychádza z reálií, je modlitbou za spravodlivosť, zároveň je aj oslavou očakávaného Spasiteľa. Je Dávidovým osobným vyznaním a svedectvom jeho dôvery v Božiu moc. Báseň *O Prozreteľnosti* je takisto svedectvom viery, avšak už z pohľadu Nového zákona. Nazianský síce odkazuje na žalmistu Dávida, súčasne však pripomína, že viac nie je nutné čakať na Mesiaša, pretože sme do daru dostali Baránka obetovaného za naše hriechy. Gregor sa nemodlí, ale „káže“ – poukazuje na dôležitosť dôvery človeka v Božiu prozreteľnosť, presviedča nás o skutočnosti, že Boh sa naozaj stará.

Báseň so žalmom viac či menej korešponduje napriek tomu, že na Dávida a jeho žalm sa priamo vzťahuje len malý počet veršov (8 zo 116; konkrétne verše 26 – 33). V tejto súvislosti treba spomenúť, že by nebolo prekvapujúce, keby Gregor Nazianský pri písaní svojej poézie siahal po žalmoch a ich veľkou bohatstvom často. Opak je však pravdou, hoci prvotná Cirkev ich pokladala za prameň a výraz svojej nábožnosti a tešili sa obľube. Na žalmistu sa sv. Gregor odvoláva v rámci svojej poézie len tento jediný raz.<sup>30</sup>

Je všeobecne známe, že sv. Gregor z Nazianzu bol predovšetkým mysliteľom a vynikajúcim rečníkom. Žil v období neskorej antiky a raného kresťanstva súčasne. V priebehu vývoja od pohanskej antiky ku kresťanstvu strácali mnohé pojmy svoj pôvodný zmysel a prijímali nový kresťanský spirituálny obsah.

<sup>21</sup> I, I, 6, 42-45; PG 37, 433.

<sup>22</sup> I, I, 6, 46-52; PG 37, 433.

<sup>23</sup> I, I, 6, 83-86; PG 37, 436.

<sup>24</sup> Ž 72 (71), 12-13.

<sup>25</sup> I, I, 6, 107-109; PG 37, 438.

<sup>26</sup> I, I, 6, 112-116; PG 37, 438.

<sup>27</sup> Ž 72 (71), 6-7.

<sup>28</sup> Ž 72 (71), 16.

<sup>29</sup> Ž 72 (71), 17b.

<sup>30</sup> DEMOEN, Kristoffe: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen*. Brepols, 1996, s. 447.

Pri vášnivých polemických diskusiách so svojimi pohanskými protivníkmi boli totiž predstavitelia kresťanského učenia nútení siahť po „klasickej“ myšlienkovvej výzbroji. U kappadóckych cirkevných otcov (Bazil Veľký, Gregor z Nazianzu, Gregor Nyský) nadobudlo tak napríklad slovo filozofia význam „kresťanský spôsob života“, ktorý vedie k pripodobneniu človeka k Bohu. A hoci rané kresťanstvo spočiatku odmietalo snahu o umelecké stvárnenie slovného prejavu, sv. Gregor, ktorý mal grécke vzdelanie a absolvoval ešte školu pohanských rétorov, si veľmi dobre uvedomoval význam literárneho a rečnickeho výcviku pre úspešnú propagáciu kresťanstva. Spolu so sv. Bazilom Veľkým a sv. Jánom Zlatoústym patrí ku predstaviteľom tzv. „druhej sofistiky“, ktorá sa vyznačuje snahou vrátiť sa ku starým antickým vzorom v oblasti rečníctva. V ich literárnej pozostalosti sa nám zachovali súbory listov, ktoré boli písané podľa štylistických zásad antickej epistolografie a sú neoceniteľným kultúrno-historickým prameňom svojej doby, zachovali sa tiež doklady ranokresťanskej homiletiky, ktorej dali formálnu podobu skúsenosti a technika sofistického rečnickeho umenia. Zatiaľ čo kappadócki otcovia pociťovali ešte nutnosť obhajovať svoje stanovisko voči antickej vzdelanosti, Ján Zlatoústý ju už v kazateľskej praxi používal ako samozrejmu výzbroj vzdelanca.<sup>31</sup> U Kappadóčanov i u Chryzostoma došlo ku vzájomnému prepojeniu tradícií i literárnych foriem antiky s novým kresťanským učením a majú svoje nezastupiteľné miesto tak v rétorike, ako aj v homíliách 4. storočia.

Nazianzský vo svojej próze smelo využíval obraznú reč i rôzne rečové figúry, vďaka čomu mala poetický nádych.<sup>32</sup> Poznal diela antickej literatúry, ich formy a aj sám ich vo svojom diele uplatňoval. Ako výborný rétor vedel, že je potrebné venovať pozornosť tomu, čo povie a akým spôsobom to povie. Vedel, že ak chce zaujať, jeho reč by sa mala vyznačovať živým spádom a brilantnými jazykovými ozdobami. Ako hovorí Cicero, toto nie je u básnika to najpodstatnejšie, hoci tým viac chvály si zasluhuje, ak napriek záväznému tlaku verša siaha po prednostiach rečníka.<sup>33</sup> Prednosti a skúsenosti rečníka vedel sv. Gregor zúročiť i vo svojej poézii. V básni I,1,6 ich navzájom prepojil s poetickými vlastnosťami jambických veršov, ktoré sa Grékom zdali byť veľmi vhodné na rozprávanie, pretože sa najviac podobali bežnej reči.<sup>34</sup> Jambické metrum je totiž prirodzeným rytmom gréčtiny, ktorá kladie prízvuk vždy na jednu z posledných troch slabík slova. Okrem toho sú jambické trimetre ľahko prispôbitel'né rôznym náladám. Vďaka svojej vzostupnosti sú živé a svižné, vďaka dĺžke vážne a pokojné.<sup>35</sup>

Nazianzský využíva poetiku jambického trimetra, jeho slová však nestrácajú na názornosti, zreteľnosti a presvedčivosti. Všetko sú to požiadavky vzťahujúce sa aj na homíliu, lebo jej reč by mala byť jasná, jednoduchá, zrozumiteľná

<sup>31</sup> DOSTÁLOVÁ, Růžena: *Byzantská vzdělanost*. Praha, 2003, s. 102–126.

<sup>32</sup> CHRIST, Wilhelm: *Geschichte der griechischen Literatur*. München, 1924, s. 1 414.

<sup>33</sup> Nec tamen id est poetae maximum, etsi est eo laudabilior quod virtutes oratoris persequitur, cum versu sit astrictior. (M. Tullii Ciceronis *Orator ad M. Brutum* XX.67.)

Preklad prevzatý z: CICERO, Marcus Tullius: *Rečník : Reči proti Catilinovi : Filipiky a iné*. Bratislava, 1982, s. 27.

<sup>34</sup> WYSS, Bernhard von: *Gregor von Nazianz : Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts*. In: *Museum Helveticum*, 1949. Vol. 6, s. 192.

<sup>35</sup> KRÁL, Josef: *Řecká a římská metrika*. Zv. 1. Praha, 1906, s. 308.

teľná, pestrá, s príslušnou gradáciou a pátosom.<sup>36</sup> Vlastnosťami každej homílie by mali byť tiež náučnosť a persuzívnosť a jej podkladovým materiálom by mala byť Biblia ako príklad alebo dôkaz pravdivosti kazateľových slov.<sup>37</sup>

Tieto prvky nie sú cudzie poézii Gregora Nazianskeho, a preto vidíme určité paralely medzi jeho veršami a homíliou ako takou. A hoci báseň *O Prozreteľnosti* v jambických trimetroch nemožno v pravom zmysle slova pokladať za homíliu k žalmu 72 (71), predsa je vo svojom kontexte šíriteľkou jeho duchovného a náboženského posolstva.

ERIKA BRODŇANSKÁ, PhD.  
Inštitút románskych a klasických filológií  
Prešovská univerzita v Prešove  
Filozofická fakulta  
Ul. 17. novembra 1  
080 78 Prešov  
e-mail: brodnan@unipo.sk  
brodkovia@gmail.sk

---

<sup>36</sup> STANČEK, L.: *Kňaz rétor*. [on line] [Citované 8. 4. 2008] Dostupné na: <<http://www.grkatpo.sk/publikacie/?zobrazit=text&id=169>>.

<sup>37</sup> PANCÁKOVÁ, Katarína: Žánre náboženského štýlu : Homília. In: *Slovenská reč*, roč. 71, 2006, č. 3, s. 137.





## Nazeranie na dosiahnutie lásky vo svetle encykliky *Deus Caritas est*

PETER BUJKO SJ

BUJKO, P.: Contemplation on Attaining Love in the Light of *Deus Caritas Est* Encyclical Letter. *Teologický časopis*, VI, 2008, 2, s. 33 – 41.

Benedict XVI dedicated his first encyclical letter to a confession: *Deus Caritas est*. Pope speaks about love which we are embraced with by God and we ought to give it out to others. In this study we try to compare the first part of the encyclical letter *Deus Caritas est* with the text from the Spiritual exercises of St. Ignatius Loyola which we call *Contemplation on attaining love*. We find this prayer in the book of *Spiritual Exercises* of St. Ignatius Loyola as a concluding exercise. It is a climax, synthesis of the Spiritual exercises and a special bridge between the time spent in retreat and everyday life after the retreat. St. Ignatius introduces in four points of contemplation so called summa of his understanding of God. God is introduced in this contemplation as the one who in creation, salvation and in special gifts gives Himself and is in a loving way present in everything. St. Ignatius sees as God labours in everything for a man. He is an origin and source of everything what a man possesses and who he is. God not only loves but is Love himself. This article looks at common points of the encyclical letter *Deus Caritas est* and *Contemplation on attaining love*. Holy Father Benedict XVI presented to the Church in his encyclical *Deus Caritas est* a precious text. This encyclical letter directs us at what is most substantial, summing up the Testament and the Prophets and what is the core of Christian faith, namely that God is Love and to love Him and our neighbour is the fulfillment of law (cf. Mk 12:28-34). Studying and meditating on the text of encyclical may very much enrich our spiritual lives. In attempt to grow in a knowledge and deepening our relationship with God who is Love, the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola may also help us, especially *Contemplation on attaining love*.

### ÚVOD

Keď sa taký významný teológ ako Joseph Ratzinger stal hlavou Katolíckej cirkvi, nielen väčšina teológov s napätím očakávala jeho prvú encykliku. Akou témou sa bude zaoberať? Bude to reakcia na niektorý z problémov dnešného sveta a Cirkvi, alebo sa bude venovať otázkam medzináboženského dialógu, alebo výkladu niektorých vieroučných právd? Pre niekoho možno trocha prekvapujúco, Benedikt XVI. venoval svoju prvú encykliku, tak ako to sám vyjadril aj v názve, vyznaniu: *Deus Caritas est*, a tým samotnému „jadru kresťanskej viery“ (*Deus Caritas est*, 1).<sup>1</sup> Pápež chce v encyklike hovoriť o láske, ktorou nás Boh zahŕňa a ktorú my máme odovzdávať druhým.

V našej štúdiu sa chceme zamerať na prvú časť tejto encykliky, ktorú sám Benedikt XVI. označuje za viac špekulatívnu, a porovnať ju s jedným veľmi

<sup>1</sup> BENEDIKT XVI.: *Deus Caritas est*. Trnava : SSV, 2007.

hodnotným textom kresťanskej spirituality. Je to text z *Duchovných cvičení* sv. Ignáca z Loyoly, ktorý sa nazýva „Nazeranie na dosiahnutie lásky“.<sup>2</sup> Veríme, že toto porovnanie môže čitateľom ešte viac pomôcť pochopiť krásu a hĺbku pápežových úvah a priblížiť im zaujímavý text sv. Ignáca. Predpokladáme, že čitateľom je encyklika Benedikta XVI. *Deus Caritas est* známa, preto po tomto úvode v krátkosti predstavíme iba „Nazeranie na dosiahnutie lásky“.

#### NAZERANIE NA DOSIAHNUTIE LÁSKY

Nazeranie na dosiahnutie lásky nájdeme v knihe *Duchovných cvičení* sv. Ignáca z Loyoly ako záverečné cvičenie celých *Exercícií*. Ono je akýmsi vyvrcholením, syntézou celej cesty duchovných cvičení a zároveň istým mostom medzi časom exercícií a všedným životom po duchovných cvičeniach. Toto nazeranie má viesť a zacvičiť exercitanta do kontemplatívneho postoja srdca a uschopniť ho hľadať a nachádzať Boha vo všetkom. Pre niektorých komentátorov *Duchovných cvičení* je toto nazeranie centrom a srdcom celej ignaciánskej spirituality. Samotné nazeranie sa skladá z dvoch úvodných poznámok, dvoch predohier a štyroch bodov.

V prvej poznámke hovorí sv. Ignác, že „láska sa musí klásť viac do skutkov než do slov“ (DC 230), a v druhej poznámke podáva akúsi vlastnú definíciu lásky: „Láska pozostáva vo vzájomnom obojstrannom darovaní, t. j. milujúci dáva a podelí sa s milovaným o to, čo má, alebo z toho, čo môže a má, a tak aj naopak milovaný milujúcemu: takže keď jeden má vedu, dá ju tomu, čo ju nemá, takisto aj česť a bohatstvo. Tak jeden druhého obohacuje.“ (DC 231)

Nasledujúce dve predohry sú z metodologického hľadiska prípravnými krokmi na samotnú modlitbu. Prvá predohra, „Compositio loci“, ako ju Ignác nazýva, spočíva v tom, že vidím očami obrazotvornosti hmotné miesto, na ktorom sa nachádza vec, na ktorú chcem nazeráť (hmotné miesto, ako napr. chrám alebo vrch, na ktorom je Ježiš Kristus alebo Panna Mária, podľa toho, na čo chcem nazeráť). V tomto prípade „je to vidieť, ako stojím pred Bohom, našim Pánom, pred anjelmi a svätými, ktorí za mňa orodujú“. Pre ignaciánsky spôsob modlitby je typické, že si vyžaduje účasť celého človeka. Nie iba jeho vôľa, rozum a pamäť, ale rovnako aj jeho obrazotvornosť majú pomôcť exercitantovi. S malými modifikáciami sa táto predohra objavuje v najdôležitejších okamihoch duchovných cvičení. Často býva tento obraz používaný ako scéna súdu (porov. DC 74). V tomto prípade celý nebeský dvor prosí pred Bohom za exercitanta. Tak je predstavené celé *communio sanctorum*, s dvoma „prostredníkmi“ na čele. Prosiace spoločenstvo svätých, predovšetkým však prítomnosť Pána tvorí „scénu“, ktorá je naplnená atmosférou dôvery, nevyhnutnou pre vzťah lásky.

V druhej predohre prosí exercitant o to, čo chce dosiahnuť v rozjímaní. V tomto prípade je to „prosba o vnútorné poznanie toľkých a takých veľkých dohier, ktoré som dostal od Boha, aby som, uznávajúc to úplne, mohol vo všetkom milovať jeho božskú Velebnosť a jej slúžiť“ (DC 233). Prosba spája predloženú látku s vnútorným hnutím exercitanta a určuje cieľ, ktorý sa má

<sup>2</sup> Porov. SVÄTÝ IGNÁC Z LOYOLY: *Duchovné cvičenia*. Trnava : Dobrá kniha, 2005. (Ďalej iba DC s uvedením príslušného bodu z knihy *Duchovných cvičení*.)

dosiahnuť.<sup>3</sup> Cieľ sa dá načrtnúť v troch bodoch: spoznať, uznať, odpovedať. Tieto tri kroky tvoria dynamiku, ktorá je rozpoznateľná v nasledujúcich štyroch bodoch nazerania.

Exercitant spoznáva od začiatku exercícií, že celkom bez vlastnej zásluhy a napriek všetkej hriechnosti je nepochopiteľne obdarovaný Božou láskou, a to v takej bohatej miere, že nemôže zostať bez odpovede. V postoji vďačnosti, premožený touto plnosťou lásky do krajnosti, chce exercitant svojou láskou, ktorá sa vyjadruje v službe, dať Bohu svoju odpoveď. V štyroch bodoch nazerania predstavuje Ignác akoby sumu svojho chápania Boha. Boh je v tomto nazeraní predstavený ako ten, ktorý vo stvorení, vykúpení a v osobitných daroch daruje seba samého a je vo všetkom milujúco prítomný. Ignác vidí, ako sa Boh namáha vo všetkom pre človeka. On je pôvod a prameň všetkého, čo človek vlastní a čím je. On nielen miluje, ale On sám je Láska. Transcendentný a nedosiahnuteľný Boh má byť v tomto nazeraní v štyroch rôznych pohľadoch objavený vo svojej imanencii ako darca, pôvodca každého života a bytia.

Prvý bod predstavuje Boha ako vo všetkom sa darujúcu lásku. Centrálnym pojmom prvého bodu je dávanie, alebo dar. „Uvediem si na pamäť dobrodenia, ktoré som dostal stvorením, vykúpením, a iné dary a s veľkou vrúcnosťou budem uvažovať, koľko vykonal pre mňa Boh, náš Pán, a koľko mi dal z toho, čo má. Ďalej, ako ten istý Pán túži dať mi samého seba, nakoľko je to možné, podľa jeho božského riadenia.“ (DC 234)

Láska, ktorá má byť v tejto fáze nazerania odhaľovaná, je vo svojej podstate darom, darovanie sa je jej podstatnou vlastnosťou. Boh, ktorý sa zjavil ako láska, je vo svojej podstate a vo svojom bytí láska (1 Jn 4,8) a všetko, čo koná alebo dáva, je činom alebo darom lásky.

V druhom bode sa má exercitant pozeráť, ako Boh prebýva vo stvorení. „Pozorovať, ako Boh prebýva vo stvoreniach: v živloch tým, že im dáva bytie; v rastlinách tým, že im dáva rásť; v živočíchoch, že im dáva cítiť, a v človekovi, že mu dáva rozumieť: a tak prebýva vo mne tým, že mi dáva byť, žiť, cítiť a rozumieť, že ma robí svojím chrámom, keďže som stvorený na podobu a obraz jeho božskej Velebnosti. Podobne to obrátim na seba tak ako v prvom bode, alebo nejakým iným spôsobom, ktorý mi bude lepšie vyhovovať. Takisto urobím pri každom nasledujúcom bode.“ (DC 235) Exercitant sa má učiť dívať na stvorenie Ježišovými očami (porov. Mt 6,25-33) a skrze neho mať účasť na milujúcom Otcovom pohľade (Mt 6,32). Tak odhalí celé stvorenie ako sviatosť (znak, symbol) Božej lásky, ako „sakramentálne médium“ pre skúsenosť s Bohom.<sup>4</sup>

Láska sa musí prejavovať viac v skutkoch ako v slovách (DC 231). Ignác ukazuje v treťom bode, že vo stvorení možno odhaliť takúto činnú Božiu lásku. „Uvážim, ako je Boh pre mňa činný a pracuje pre mňa vo všetkých stvorených veciach na zemskom povrchu – *id est habet se ad modum laborantis* – ako osoba, ktorá pracuje; ako napr. vo vesmíre, v živloch, v rastlinách, v plodoch, v stádach atď.; dávajúc im bytie, udržiavajúc ich, dávajúc im vzrast, cítenie atď.

<sup>3</sup> Porov. LEFRANK, A.: *Exerzitien als Umwandlungsprozeß*. In: *GuL*, 71, 1991, s. 262.

<sup>4</sup> Porov. GRESHAKE, G.: *Gott in allen Dingen finden : Schöpfung und Gotteserfahrung*. Freiburg : Herder, 1986, s. 37.

Potom to obrátim na seba.“ (DC 236) Ignác prezentuje v treťom bode Božiu lásku, ktorá sa zdieľa v činnosti, v skutkoch. Sväté písmo používa veľa obrazov ľudskej činnosti a sveta práce, aby vyjadrilo nasadenie a angažovanosť Boha pre človeka.<sup>5</sup> Boh „pracuje“ tvrdo a neúnavne pre človeka a pre jeho spásu. V práci a námahe Božej sa zjavuje hĺbka jeho lásky, ktorá dosahuje svoj vrcholný bod v Ježišovi Kristovi, milovanom Synovi Otca.

Štvrtý bod „Nazerania na dosiahnutie lásky“ predstavuje Boha ako lásku zostupujúcu zhora. „Venujem pozornosť tomu, ako všetky dobrá a všetky dary zostupujú zhora; napr. ako moja obmedzená schopnosť závisí od zvrchovanej a nekonečnej zhora; takým istým spôsobom aj spravodlivosť, dobrota, nábožnosť, milosrdenstvo atď., tak ako zo slnka vychádzajú lúče, z prameňa voda atď. Potom ukončím nazeranie, obrátiac to na seba samého, ako už bolo povedané. Zakončím rozhovorom a Otčenášom.“ (DC 237)

Po každom bode nazerania na dosiahnutie lásky má exercitiant obrátiť pohľad na seba samého. Exercitiant spoznáva seba samého ako adresáta nezmerateľnej Božej lásky, ktorá mu v toľkých rozličných podobách bola darovaná.<sup>6</sup> Táto reflexia vyúsťuje do spontánneho rozhodnutia dať adekvátnu odpoveď na túto prijatú lásku. Svoju túžbu odpovedať na Božiu lásku svojou láskou vyjadruje exercitiant v modlitbe Suscipe.

„Potom obrátim myšlienky na seba a dobre si uvážim, koľko by som podľa rozumu a spravodlivosti mal zo svojej strany ponúknuť jeho božskej Velebnosti ja, t. j. všetko, čo mám, a k tomu samého seba, ako ten, ktorý ponúka čosi s veľkou láskou:

Vezmi, Pane, a prijmi celú moju slobodu, moju pamäť, môj rozum a celú moju vôľu. Všetko, čo mám a čo vlastním, ty si mi to dal. Tebe, Pane, to vraciam; všetko to je tvoje, nakladaj s tým celkom podľa svojej vôle. Daj mi len svoju lásku a milosť, lebo tá mi stačí.“ (DC 234)

#### SPOLOČNÉ BODY *DEUS CARITAS EST* A „NAZERANIA NA DOSIAHNUTIE LÁSKY“

Svätý Otec vyjadruje v úvode encykliky názor, že výrok sv. Jána: „Spoznali sme lásku, akú má Boh k nám“ (1 Jn 4,16) je akoby syntetickou zásadou kresťanskej existencie (*Deus Caritas est*, 1). Človek potrebuje spoznať, ako veľmi je milovaný, iba tak môže Bohu vo viere odpovedať. Nazeranie sv. Ignáca má pomôcť exercitiantovi spoznať v štyroch bodoch lásku, ktorou je zahrnutý a nesený jeho život. Sú to akoby štyri podoby, štyri tváre lásky, v ktorých sa zjavuje Boh sám ako darujúca sa láska (porov. DC 234), ako vo všetkom prítomná láska (porov. DC 235), ako pre nás namáhajúca sa láska (porov. DC 236) a ako láska, ktorá zostupuje zhora (DC 237). Spoznať, ako veľmi sme milovaní, nie je až takou samozrejmosťou, preto Ignác na úvod nazerania vkladá prosbu „o vnútorné poznanie toľkých a takých veľkých dobier, ktoré som dostal od Boha“ (DC 233). Svätý Otec vyjadruje, že človek žijúci vo vernosti jedinému Bohu vníma seba samého ako toho, kto je milovaný Bohom (*Deus Caritas est*,

<sup>5</sup> Porov. AUGUSTYN, J.: *Učiteľ, kde bývaš?* Trnava : Dobrá kniha, 1998.

<sup>6</sup> Porov. RUHSTORFER, K.: *Das Prinzip ignatianischen Denkens : Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola.* Freiburg : Herder, 1998, s. 334.

9). Ignác takisto používa na vyjadrenie vzťahu lásky medzi človekom a Bohom pojmy milujúci a milovaný (porov. DC 231). Boh je neustále týmto milujúcim. Svätý Otec potvrdzuje, že Boh je vášnivo milujúcim (porov. *Deus Caritas est*, 10). Poznanie prijatej lásky prebúdza v človekovi túžbu odpovedať a vedie ho k celkom konkrétnej odpovedi v službe. Človek je stále milovaným, ale túži byť rovnako milujúcim. V tomto duchu pokračuje Ignácova prosba: „...aby som, uznávajúc to úplne, mohol vo všetkom milovať jeho božskú Velebnosť a jej slúžiť“ (DC 233). Poznanie lásky nemôže zostať bez odpovede. V Ignácovej prosbe rozoznávame trojstupňovú dynamiku: poznať – uznať – odpovedať. Takisto Svätý Otec svojou encyklikou chce „položiť dôraz na niektoré základné prvky a tým vyvolať vo svete obnovený dynamizmus v úsilí dať ľudskou láskou praktickú odpoveď na Božiu lásku“ (*Deus Caritas est*, 1).

S poznaním veľmi úzko súvisí chápanie lásky, čo sa prejavuje v praxi. Preto Svätý Otec hneď v úvode prvej časti vyjadruje, že téma tejto encykliky sa sústreďuje na otázku chápania a praxe lásky vo Svätom písme a v tradícii Cirkvi. K tejto tradícii Cirkvi patrí aj sv. Ignác, ktorý si bol dobre vedomý toho, že človek si často môže myliť lásku so sebeckom, sebahľadanim, sebaláskou, preto úplne na úvod dáva dve poznámky, čo nenájde pri nijakej inej meditácii v *Duchovných cvičeniach*, ktoré majú ozrejmiť jeho chápanie lásky. Pre sv. Ignáca je veľmi dôležité mať jasno v tom, ako treba rozumieť lásku. Podľa Ignáca „láska sa musí klásť viac do skutkov než do slov“ (porov. DC 230) a „láska pozostáva vo vzájomnom obojstrannom darovaní...“ (DC 231).

Svätý Otec postupuje vo svojej úvahe analýzou rôzneho chápanie lásky v gréckom a pohánskom svete až k očistenému pojmu biblickej lásky, ktorá prechádza od sebeckého privlastnenia si toho druhého a prekonáva egoistický charakter tým, že sa stáva starostou o druhého a pre druhého. Nehľadá viac seba, hľadá šťastie milovaného: stáva sa zriekaním, je pripravená na obeť, ba dokonca ju vyhľadáva (porov. *Deus Caritas est*, 3 – 6).

Ten istý postoj nezištnosti a túžby sebadarovania nachádzame v Ignácovej definícii lásky. Pre Ignáca je láska obojstranným sebadarovaním, keď „milujúci dáva a podelí sa s milovaným o to, čo má, alebo z toho, čo môže a má, a tak aj naopak milovaný milujúcemu“ (DC 231). Postoj totálneho odovzdania sa, sebadarovania a obetovania nachádzame aj v modlitbe *Suscipe: Vezmi, Pane, a prijmi celú moju slobodu, moju pamäť, môj rozum a celú moju vôľu ... všetko to je tvoje, nakladaj s tým celkom podľa svojej vôle.* (DC 234)

Svätý Otec potvrdzuje tento rozmer lásky, keď ju označuje ako „extázu v zmysle cesty ako neustáleho exodu z »ja«, uzatvoreného do seba samého, k jeho oslobodeniu v darovaní sa a práve tým aj v znovunájdnení sa“ (*Deus Caritas est*, 6).

V siedmom bode svojej encykliky Svätý Otec hovorí o zostupujúcej a vystupujúcej láske. Ako zostupujúca láska bola označovaná v dejinách nezištná láska agapé a ako vystupujúca túžobná, žiadostivá láska, eros. Často boli dávané do protikladu. Svätý Otec vyjadruje, že obe, aj keď v rozličných dimenziách, nachádzajú správnu jednotu v jedinej skutočnosti lásky (porov. *Deus Caritas est*, 7).

Vo štvrtom bode svojho nazerania hovorí sv. Ignác o láske, ktorá zostupuje zhora. V mystickom omilostení intenzívneho zážitku v Manréze zakúsil, že všetko zostupuje zhora, od Boha. Od Manrézy sa slovo „de arriba“ – „zhora“

stalo Ignácovým obľúbeným slovom.<sup>7</sup> Dá sa povedať, že ono je kľúčovým slovom *Exercícií*.<sup>8</sup> Tento výraz nájdeme v *Duchovných cvičeniach* na troch dôležitých miestach (DC 184; 237; 338). Vždy sa nachádza v súvislosti s Božou láskou, ktorá zostupuje zhora, alebo s láskou človeka k Bohu, ktorá bola najprv očistená a prijatá do zostupujúceho pohybu Božieho sebadarovania. Vo štvrtom bode „Nazerania na dosiahnutie lásky“ má exercitiant ešte raz v pohľade viery a s pomocou obrazotvornosti vidieť (porov. DC 112), ako všetky dobrá a dary zostupujú zhora. Na túto lásku zostupujúcu zhora odpovedá exercitiant svojou láskou, očistenou láskou „zhora“.

Svätý Otec zdôrazňuje, že „človek nemôže žiť výlučne v darujúcej sa láske, zostupujúcej láske. Nemôže stále iba dávať, musí aj prijímať. Kto chce dávať lásku, sám ju musí prijať ako dar“ (*Deus Caritas est*, 7). Pretože Boh ako prvý miloval nás, sme aj my schopní milovať. Keď Ignác hovorí o láske ako obojstrannom sebadarovaní (v španielskom origináli ako o komunikácii z oboch strán), vyzdvihuje tento dialogický charakter lásky.

Svätý Otec si v úvode encykliky kladie otázku, či všetky formy lásky, o ktorých bežne hovoríme, sú rozdielne skutočnosti, alebo napriek rôznorodosti prejavov je láska napokon jediná skutočnosť (*Deus Caritas est*, 2). V ôsmom bode nachádzame odpoveď na túto otázku: „Láska je vo svojej podstate jediná skutočnosť, i keď má rôzne dimenzie, z ktorých môže raz vyniknúť jedna, inokedy druhá.“ (*Deus Caritas est*, 8) Sv. Ignác vyjadril v „Nazeraní na dosiahnutie lásky“ štyri dimenzie Božej lásky, ktoré nám hovoria o tom, že stále žijeme z daru Božej milosti, Boh ako láska je neustále prítomný a konajúci v našom živote. On nie je len pôvodca milosti, ale milosť a láska sám v sebe.

V Ježišovi Kristovi sa nám zjavila dobrotivosť a láskavosť nášho Boha. Ježiš nám v plnosti zjavuje pravú tvár Boha, On nám v plnosti zjavuje Otcovu lásku. Ukazuje nám, ako miluje Boh a čo v skutočnosti znamená milovať. Svätý Otec vyjadruje, že v Ježišovi Kristovi sám Boh hľadá „stratenú ovcu“, trpiace a zblúdené ľudstvo (*Deus Caritas est*, 12). Ježišove podobenstvá o stratenej ovci, o žene, ktorá hľadá drachmu, a otcovi, ktorý vybehne v ústrety márnotravnému synovi objímajúc ho, nie sú podľa Svätého Otca iba slová, ale stávajú sa výkladom bytia a konania samého Boha (porov. *Deus Caritas est*, 12). *Duchovné cvičenia* sú z väčšej časti kontemplovaním tajomstiev Ježišovho života a tým kontemplovaním tajomstva Božej lásky, ktorá sa nám zjavuje v Ježišovom živote, v jeho slovách a činoch. Ježišov život, prítomnosť a konanie je slovami Svätého Otca „výkladom bytia a konania samého Boha“ (*Deus Caritas est*, 12). Ignác vo svojom mystickom nazeraní Krista a stvorenia, ktoré nesie pečať Večného Slova, lebo skrze neho bolo všetko stvorené, odhalil v Kristovi a skrze neho aj vo stvorení túto „prítomnosť a výklad“ samého bytia Boha. Túto mystickú skúsenosť vložil do svojho nazerania. Aj jemu ide o „výklad bytia a konania“ samého Boha a podstatou jeho bytia a konania je láska.

<sup>7</sup> Porov. RAHNER, H.: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg : Herder, 1964, s. 225.

<sup>8</sup> Porov. RAHNER, H.: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, s. 218.

## MYSTIKA NAJSVÄTEJŠEJ SVIATOSTI

Ježiš Kristus nám zjavil lásku do krajnosti v akte sebaobetovania na kríži. Tomuto aktu dal Ježiš trvalé sprítomnenie založením Eucharistie počas Poslednej večere. Benedikt XVI. vyjadruje, že Eucharistia nás vtahuje do aktu Ježišovej obety (*Deus Caritas est*, 13). Eucharistické sebadarovanie Boha utvára jednotu medzi človekom a Bohom, ktorá presahuje každú formu zjednotenia na tejto zemi. Svätý Otec hovorí o „mystike Najsvätejšej sviatosti“ (*Deus Caritas est*, 13), v ktorej sa dáva zostupujúca láska. Štyri Ignácove dimenzie lásky môžeme aplikovať aj na Eucharistiu, čo nám môže pomôcť hlbšie pochopiť mystiku Najsvätejšej sviatosti.

Podľa prvého bodu „Nazerania na dosiahnutie lásky“ môžeme vnímať Eucharistiu ako dar, v ktorom sa koncentrujú všetky „dary a milosti stvorenia, vykúpenia a osobitné dary Božie“ (DC 234). V Eucharistii slávime a sprítomňujeme tajomstvo stvorenia a vykúpenia a dostávame osobitný Boží dar, chlieb života a kalich spásy, samotného Božieho baránka.

Druhý bod „Nazerania na dosiahnutie lásky“ nás učí vnímať prítomnosť Boha, jeho lásky vo stvorení. Eucharistia nám sprostredkováva reálnu, skutočnú prítomnosť Krista. Eucharistickú prítomnosť Krista odhalí iba ten, kto sa díva na Eucharistiu očami viery. Rovnako odhaliť Boha prítomného vo stvorení je schopný ten, kto hľadá na svet vo svetle viery. Toto „dívanie sa“ je čosi viac ako len obyčajné zmyslové vnímanie. Ide o veriace vnímanie celej stvorenej skutočnosti. Pretože stvorenia poukazujú na Stvoriteľa a dosvedčujú jeho lásku, priazeň a starostlivosť, a tým, že disponujú človeka na prijatie Božej milosti, možno o stvorení hovoriť ako o „sviatosti Božej skúsenosti“.<sup>9</sup> Už v akte stvorenia, ale najmä v inkarnácii Večného Slova získalo celé stvorenie sakramentálny význam. Stvorenia majú „sviatostný charakter“, ony sprostredkujú v zmyslovo vnímateľných znakoch, podľa princípu nepodobnej podobnosti, skúsenosť niečoho, čo v podstate presahuje všetky skúsenosti.<sup>10</sup> Stvorenia nielen znakovo odkazujú na Stvoriteľa. Ony sú „nesené“ jeho prítomnosťou. Stvoriteľ prebýva v nich. Táto skutočnosť zdôvodňuje chápanie spojitosti skúsenosti sveta (vnútrosvetskej skúsenosti) a skúsenosti Boha.<sup>11</sup> Stvorené veci sprostredkujú skúsenosť Boha, nie akoby samy osebe boli božské, alebo že by zo seba samých boli účinnými nositeľmi milosti, ale pretože dávajú „zakúsiť“ niečo z Božej slávy, Božej moci a dobroty vo stvorení. Stvorenie sa preto stáva pre veriaceho človeka „médiom skúsenosti Boha“.

<sup>9</sup> Ak hovoríme o stvorení ako o sviatosti, potom pojem sviatosti treba rozumieť v širšom zmysle, ako ho používa napr. Augustín v *Sermo 272* (PL 38, 1247): *Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur*; *De civ. D, X, 5* (BA 34, 440): *Visibile invisibilis ... sacramentum, id est sacrum signum*. W. Pannenberg neprijíma toto chápanie. Podľa jeho názoru sa pri zovšeobecňujúcej reči o sakramentalite prírody stráca eschatologický rozmer a vzťah, ktorý je obsiahnutý v špecificky chápanom pojme sviatosti. Porov. PANNENBERG, W.: *Systematische Theologie*. Bd. II. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, s. 162n.

<sup>10</sup> Porov. SEDELMAYR, H.: *Verlust der Mitte : Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*. Frankfurt a. M. : Ullstein, 1988, s. 167.

<sup>11</sup> Ak hovoríme v súvislosti so skúsenosťou stvorenia o kresťanskej skúsenosti Boha, je dôležité si ujasniť, že v tomto prípade nejde o skúsenosť v empirickom zmysle, ale o skúsenosť vo viere (porov. GADAMER, H. G.: *Hermeneutik I : Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. Aufl. Tübingen : Mohr, 1990.

Tretí bod „Nazerania na dosiahnutie lásky“ hovorí o možnosti odhaľovať Božiu činnosť, Božiu námahu vo stvorení. Boh „pracuje“ tvrdo a neúnavne pre človeka a pre jeho spásu. V práci a námahe Božej sa zjavuje hĺbka jeho lásky, ktorá dosahuje svoj vrcholný bod v Ježišovi Kristovi, milovanom Synovi Otca. Eucharistia sprítomňuje tajomstvo kríža. Kríž predstavuje vrchol Božej námahy. Koncentrácia na kríž nemá umenšiť stále prítomnú námahu a prácu Božiu vo stvorení, práve naopak. Exerçant a každý, kto kontempluje tajomstvo Eucharistie, môže v námahe kríža zreteľne spoznávať, ako veľmi sa Boh preňho namáha a pracuje preň vo všetkom.

Štvrtý bod „Nazerania na dosiahnutie lásky“ predstavuje Boha ako prameň každej milosti. Zjavuje Boha v jeho podstate ako lásku. Eucharistia je prameňom posvätenia, prameňom milosti. V konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu *Sacrosanctum concilium* o posvätnnej liturgii môžeme čítať: „Z liturgie a najmä z Eucharistie sfa z prameňa prúdi do nás milosť a čo najúčinnejšie sa dosahuje to posväcovanie ľudí a oslavovanie Boha v Kristovi, ku ktorému ako k svojmu cieľu smeruje všetka ostatná činnosť Cirkvi.“ (SC 10) Eucharistia ako pokrm sprostredkováva nielen spásanosnú milosť, ale samého Spasiteľa. Rovnako aj dogmatická konštitúcia o Cirkvi *Lumen gentium* hovorí o Eucharistii ako o prameni a vrchole celého kresťanského života (porov. LG 11). Štyri Ignácove pohľady na lásku nám osvetľujú a umožňujú hlbšie pochopiť Eucharistiu ako dar, prítomnosť, konanie a prameň Božej lásky.

Svätý Otec vyjadruje, že táto mystika Najsvätejšej sviatosti má sociálny charakter (*Deus Caritas est*, 14). Vo sviatostnom prijímaní sa zjednocujeme s Pánom tak ako všetci ostatní prijímajúci, teda zjednotenie s Kristom zároveň znamená zjednotenie sa so všetkými, ktorým sa dáva (*Deus Caritas est*, 14). Preto Eucharistia, ktorá sa nepremietne do konkrétnej lásky, je znehodnotená sama osebe (*Deus Caritas est*, 14). Môžeme povedať, že mystika Najsvätejšej sviatosti nemá iba kontemplatívno-statický rozmer, ale aj aktívno-dynamický rozmer služby. Dôverné zjednotenie s Kristom v eucharistickom prijímaní, teda láska k Bohu, vedie človeka k službe, teda k láske k bližnému. Po záverečnom požehnaní sme poslaní zdieľať prijatú milosť v eucharistickom slávení a sami sa máme stávať chlebom pre druhých. Máme sýtiť bližných svojou láskou. A Svätý Otec zdôrazňuje, že bližným je ktokoľvek, kto ma potrebuje, a ja mu môžem pomôcť (*Deus Caritas est*, 14). Celá druhá časť encykliky hovorí o konkrétnom uskutočňovaní lásky, o konkrétnej službe v Cirkvi ako spoločenstve lásky.

Nazeranie na dosiahnutie lásky vrcholí v modlitbe *Suscipe* v akte sebaobetovania, ktorý je spojený s túžbou slúžiť, lebo ona je najlepším spôsobom, ako odpovedať Bohu na jeho lásku. Je to základný postoj obetovania sa Bohu, jeho vôli, znamená hľadať Boha vo všetkom, ponúknuť seba celkom jeho službe. Ignácovi, keď hovorí o odovzdaní sa, o sebaobetovaní a keď povzbudzuje k tomu exerçantov, nejde o prechod k nejakému pasívnemu stavu, ktorý týmto odovzdaním sa má byť dosiahnutý. Odovzdanie, darovanie slobody, rozumu, pamäti a vôle nepredstavuje akýsi stav pasivity, nečinného pokoja,<sup>12</sup> ale znamená pre Ignáca dať seba samého k dispozícii a vložiť sa aktívne do služ-

<sup>12</sup> Porov. SUDBRACK, J.: Gott in allen Dingen finden. Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund. In: *GuL*, 65, 1992, s. 363.



by. Ak eucharistické prijímanie predstavuje najintenzívnejšie zjednotenie človeka s Bohom v podmienkach tohto sveta, pre Ignáca toto zjednotenie neprestáva ukončením eucharistickej slávnosti. Ignác nenachádza zjednotenie s Bohom iba v pasívnom nazeraní, alebo iba v eucharistickom prijímaní, ale rovnako v službe s Bohom a pre Boha. U Ignáca sa od začiatku spája mystika a služba. Možno povedať, že pre Ignáca láska znamená vždy činnú, slúžiacu, sebadarujúcu lásku; a ak hovorí o službe, potom ona vychádza zo základnej sily jeho života, z lásky.<sup>13</sup> Byť zjednotením s božskou láskou je najhlbšou Ignácovou túžbou a cestu k tomuto zjednoteniu nachádza v obetovaní seba samého v službe Bohu. Priestor, v ktorom chce Ignác realizovať svoju službu, je Cirkev.

#### ZÁVER

Svätý Otec Benedikt XVI. daroval Cirkvi vo svojej encyklike *Deus Caritas est* vzácny text. Táto encyklika nás upriamuje na to najpodstatnejšie, čo je zhrnutím celého Zákona a Prorokov a čo je jadrom kresťanskej viery, že Boh je láska a milovať ho a bližneho je naplnením Zákona (porov. Mk 12,28-34). Štúdium a meditovanie tejto encykliky môže veľmi obohatiť náš duchovný život. V úsilí rásť v poznaní a prehľbovať náš vzťah k Bohu, ktorý je láska, nám môžu pomôcť aj *Duchovné cvičenia* svätého Ignáca, a najmä „Nazeranie na dosiahnutie lásky“.

ThDr. PETER BUJKO SJ  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

---

<sup>13</sup> Porov. STIERLI, J.: *Ignatius von Loyola – „Gott suchen in allen Dingen“*. Olten : Walter, 1981, s. 195.



## Pastorácia Slovákov v českom a moravskom pohraničí v rokoch 1945 – 1948

RASTISLAV KARABA

KARABA, R.: Pastoral Activity of Slovaks in the Czech and Moravian Borderland in the Period of 1945 – 1948. *Teologický časopis*, VI, 2008, 2, s. 43 – 53.

The purpose of this paper is to focus on problems of pastoral activity aimed at Slovaks living in the Czech and Moravian borderland on the ground of to this day unpublished archive material. Regions settled by Slovak colonists after the World War II struggled with huge problems in the social, moral and religious area. The bishops of Slovakia decided to send priests from their dioceses to borderland since the lack of local clergy. Although the number of these priests have not been big and their mission was usually short however they helped to preserve and develop moral and religious life. Open hostility from the side of communist regime and successive ejection of Slovak people from the borderland after the 1948 precluded every pastoral activity from the side of Slovak priests in the Czech and Moravian border areas.

### ÚVOD

Česko-slovenská republika sa po druhej svetovej vojne obnovovala na nových základoch. Jej prvá vláda vyhlásila vo svojom programe z 5. apríla 1945 rozsiahle a hlboké reformy v politickej, sociálnej, ekonomickej a kultúrnej oblasti. Väčšinu z nich v priebehu pol roka zrealizovala a vytvorila nový spoločenský režim, nazývaný ľudovodemokratický.<sup>1</sup> Aj katolícka cirkev a katolicizmus vôbec sa ocitli v nových podmienkach a vstupovali na novú pôdu. Vláda na jednej strane proklamovala slobodu náboženského vyznania, na druhej strane však sa niektoré uskutočňované reformy nepriaznivo dotýkali cirkvi a jej dovtedajšej činnosti.<sup>2</sup>

Povojnová ČSR mala byť vybudovaná na princípe národného štátu Čechov a Slovákov. Národnostné menšiny mali byť odsunuté alebo odnárodnené. Všetky politické strany, ktoré sa zúčastňovali na povojnovej výstavbe republiky, prijali už v odboji princíp národného štátu, ktorý sa zároveň stal aj dôležitým bodom vládneho programu z apríla 1945. V ďalších mesiacoch vláda niekoľkokrát proklamovala odhodlanie presadiť svoj zámer. Počas jedného roku sa uskutočnil organizovaný odsun viac ako dvoch miliónov občanov nemeckej národnosti. Predchádzal ho „divoký odsun“ bezprostredne po vojne, sprevá-

<sup>1</sup> „V najtesnejšej spolupráci so SSSR budujeme ľudovo-demokratickú a sociálne spravodlivú Československú republiku, ako spoločný domov rovnoprávneho národa slovenského a českého.“ *Obežník Poverenictva SNR pre školstvo a národnú osvetu* č. 14. Košice 19. marca 1945.

<sup>2</sup> Porov. KAPLAN, K.: *Stát a církev v Československu v letech 1948 – 1953*. Brno : Doplněk, 1993, s. 11–13.

dzaný mnohými prípadmi násilia a krutosti. Odsun mal značné vnútropolitické a ekonomické dôsledky, zmenil aj sociálnu štruktúru obyvateľstva a na niekoľko rokov ovplyvnil jej vývoj.<sup>3</sup>

Po odsune Nemcov bolo potrebné kolonizovať české pohraničie.<sup>4</sup> Výzva: „Budujeme pohraničie“ sa stala jedným z mnohých hesiel dňa. Našli sa aj idealisti, ktorí túto výzvu poslúchli a išli do pohraničia dobrovoľne a s čistými úmyslami.<sup>5</sup> Mnohí tam však išli s vidinou, že dostanú pôdu, hospodárstvo, živnosť alebo úrad. Pusté a chátrajúce budovy bolo treba opraviť a pôdu rekultivovať. Problémom však bol nedostatok ľudí.<sup>6</sup> Keďže sa už v roku 1946 ukázalo, že osídlenie pohraničia nezvládne len domáce české obyvateľstvo, program tretej vlády Národného frontu počítal pri osídľovaní pohraničia s návratom krajanov zo zahraničia, reemigrantov a v neposlednom rade aj s príchodom Slovákov zo Slovenska.<sup>7</sup>

### OSÍDĽOVANIE POHRANIČIA ČESKÝCH KRAJÍN SLOVÁKMI

Pohraničie českých krajín nikdy netvorilo – ani z geografickej, ani z hospodárskej a ani z národnostnej stránky – jednotný a homogénny celok. Na rozdiel od iných krajín, kde bolo pohraničie predovšetkým geografickým pojmom, ktorý predstavoval relatívne úzky pás istého územia pozdĺž štátnej hranice, v ČSR sa určujúcim momentom nestal geografický, ale národnostný faktor. Preto keď hovoríme o pohraničí v zmysle osídľovania tohto územia slovenským obyvateľstvom, ide o oblasti, z ktorých bolo nemecké obyvateľstvo po druhej svetovej vojne odsunuté na základe rozhodnutia víťazných mocností na Postupimskej konferencii, o oblasti, ktoré začiatkom októbra 1938 okupovala Hitlerova tretia ríšou, a to bez ohľadu na pôvodnú a aj skutočnú národnostnú hranicu.<sup>8</sup>

Podľa štatistických materiálov osídľovacieho úradu prišlo v rokoch 1945 – 1947 do pohraničných oblastí Čiech, Moravy a Sliezska asi 110 tisíc Slovákov.<sup>9</sup> Najviac Slovákov, okolo 30 tisíc, sa usadilo v oblasti severozápadných

<sup>3</sup> Porov. KAPLAN, K.: *Nekrvavá revoluce*. Praha : Mladá fronta, 1993, s. 35–39.

<sup>4</sup> Na základe dekrétu prezidenta republiky č. 27 z 11. júla 1945 o vnútornom osídlení a dekrétu prezidenta republiky č. 28 z 20. júla 1945 o osídlení poľnohospodárskej pôdy Nemcov, Maďarov a iných nepriateľov štátu českými, slovenskými a inými slovanskými roľníkmi. Porov. JECH, K., KAPLAN, K.: *Dekrety prezidenta republiky 1940 – 1945 : Dokumenty I*. Brno : Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1995, s. 33–34.

<sup>5</sup> V liste slovenského robotníka pracujúceho v Kladne čítame: „Prišiel som sem dobrovoľne, aby som svojou prácou prispel na znovuvybudovanie našej vlasti.“ *Trnavská rodina*, roč. 4, 1947, č. 1, s. 8.

<sup>6</sup> Porov. VAŠKO, V.: *Neumlčená : Kronika katolíckej cirkve v Československu po druhej svetovej válce I*. Praha : Zvon, 1990, s. 131.

<sup>7</sup> ŠRAJEROVÁ, O.: Migrácia Slovákov do českých krajín po roku 1945. In: *Česko-slovenská ročenka 1996*. Brno : Masarykova univerzita, 1996, s. 46.

<sup>8</sup> Porov. DVOŘÁK, J.: Jižní Čechy v období 1945 – 1946. In: *Česko-slovenská ročenka 1996*, s. 59–60.

<sup>9</sup> Počet slovenských robotníkov a kolonistov v roku 1947 odhadovali niektorí až na 180 – 200 tisíc. Presný počet sa však nedal zistiť, pretože sa sťahovali z miesta na miesto, ich odchod zo Slovenska nebol organizovaný a mnohí odchádzali bez vedomia úradov. Archív Rímskokatolíckeho arcibiskupského úradu (ARKABÚ) Trnava, fond (f.) Apoštolská administratúra trnavská (AAT), číslo (č.) 1821/46, signatúra (sign.) INT 18/626. Všeobecná správa o slovenských robotníkoch v Čechách a na Morave. Veľká Franková 12. januára 1947.

Čiech, v priemyselných okresoch Ústí nad Labem, Teplice a Litvínov; o poľnohospodársky okres Litoměřice bol omnoho menší záujem. Osídľovanie západočeského pohraničia prebiehalo pomalším tempom. Osídlencov lákali najmä úrodné a rentabilné okresy Kadaň a Podbořany. V roku 1947 tam žilo asi 27 tisíc Slovákov. Severné a severovýchodné Čechy osídlilo približne 23 tisíc slovenských obyvateľov. Slováci mali veľký podiel na osídľovaní najsevernejších okresov Rumburk a Frýdlant, podkrkonošských okresov Vrchlabí a Trutnov, ako aj okresu Liberec. V oblasti východných Čiech, severnej Moravy a Sliezska žilo v tomto období asi 22 tisíc Slovákov. Najmenej slovenských vysťahovalcov bolo v oblasti južných Čiech a južnej Moravy. Pohraničie tu bolo úzke a bez väčších priemyselných podnikov, preto bolo osídľované prevažne domácim českým obyvateľstvom.<sup>10</sup>

Slovenskí migranti prichádzali z rôznych častí Slovenska. Išlo predovšetkým o oblasti najviac postihnuté vojnou, o oblasti s prevahou poľnohospodárstva a bez väčších priemyselných výrobní. Hlavným cieľom bolo získať vhodné zamestnanie a tak zlepšiť svoje zlé sociálne podmienky. O trvalom presídlení a vytvorení nového domova v pohraničí ešte nemali konkrétne predstavy a časť z nich sa po zarobení určitej sumy peňazí vracala späť na Slovensko. Sociálna skladba Slovákov migrujúcich do českých krajín bola veľmi pestrá. Dve tretiny predstavovali nekvalifikovaní maloroľníci, ktorí tam nachádzali uplatnenie ako pomocní robotníci v priemysle, v stavebníctve a na poľnohospodárskych hospodárstvach, ženy aj ako pomocníčky v domácnosti. V ostravskej oblasti tvorili určitú časť slovenských robotníkov aj baníci. Len malú skupinu predstavovali drobní remeselníci. Slováci migrujúci v tomto období do českých krajín nevytvorili úplnú sociálnu štruktúru, keďže medzi nimi absentovala vrstva inteligencie.<sup>11</sup> Hoci Slováci išli do pohraničia českých krajín dobrovoľne, v konečnom dôsledku v ďalšom historickom vývoji to pre mnohých z nich malo za dôsledok asimiláciu s českým prostredím.<sup>12</sup>

#### SOCIÁLNE A MRAVNOSTNÉ POMERY SLOVÁKOV V POHRANIČÍ

Sociálne postavenie Slovákov v českom a moravskom pohraničí nebolo priaznivé. Niektoré slovenské rodiny bývali hromadne v domoch po Nemcoch, pričom platili vysoké nájomné. Mnohí boli zas ubytovaní v špinavých barakoch po vojnových zajatcoch. Často sa v jednej malej miestnosti tlačilo šesť až osem ľudí. V lete tam bola neznesiteľná horúčava a hmyz, v zime chlad. Veľkým problémom bola aj preprava slovenských robotníkov do práce a z práce domov. Vyskytli sa prípady, keď boli prevážaní v nákladných vlakoch, v absolútne nevyhovujúcich hygienických podmienkach, o hlade a mraze.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> ŠRAJEROVÁ, O.: Migrácia Slovákov do českých krajín po roku 1945. In: *Česko-slovenská ročenka 1996*, s. 46.

<sup>11</sup> ŠRAJEROVÁ, O.: Migrácia Slovákov do českých krajín po roku 1945. In: *Česko-slovenská ročenka 1996*, s. 47.

<sup>12</sup> Porov. ŠUTAJ, Š.: Nútená výmena, resp. vysídlenie Maďarov zo Slovenska : Plány a skutočnosť. In: *Vynútený rozchod : Vyhnanie a vysídlenie z Československa 1938 – 1947 v porovnaní s Poľskom, Maďarskom a Južosláviou*. Zost. Detlef Brandes a Edita Ivaničková. Bratislava : Veda, 1999, s. 211.

<sup>13</sup> Porov. *Katolícke noviny*, roč. 62, 1947, č. 9, s. 5.

Najnižšie zárobky boli v poľnohospodárstve, čo malo za následok nedostatok poľnohospodárskych robotníkov, ktorý bol v Čechách a na Morave ešte výraznejší ako na Slovensku. Hneď za poľnohospodárskymi robotníkmi boli členovia uhoľných brigád. Hoci ich platy boli o niečo lepšie, práca bola veľmi ťažká a nebezpečná, niektorí baníci boli zle oblečení a obutí. Zamestnanie v uhoľných brigádach bolo obvykle prechodné. Mzdy v továrňach boli rozdielne. Ženy pracovali väčšinou v textilnom a muži v ťažkom priemysle. Hoci Slováci tvorili v mnohých továrňach 80 – 90 % zamestnancov, na vedúcich miestach boli zvyčajne Česi.<sup>14</sup> Na druhej strane pracovná morálka slovenských robotníkov bola oveľa lepšia ako českých. Slovenský robotník bol pokladaný za pracovitého a svedomitého, s dobrým výkonom, čo bolo všeobecne uznávané v Čechách aj na Morave. Na mnohých miestach však slovenského robotníka pokladali za menejcenného. Urážky Slovákov, nadávanie do blbcov, fašistov a kolaborantov, boli na dennom poriadku.<sup>15</sup> Problémy v zamestnaní niekedy spôsobovala aj jazyková bariéra, keď slovenskí robotníci nerozumeli príkazom a robili pravý opak, začo dostávali výpovede. Úrad práce ich potom nemohol umiestniť na nové miesto a nechcel ich ani pustiť naspäť domov. Celé rodiny žili v zúfalstve, ako zabezpečiť svoju existenciu, najmä pred zimou.<sup>16</sup>

Zlú sociálnu situáciu Slovákov v pohraničí sa usilovali riešiť aj slovenskí politici. V klube poslancov Demokratickej strany bol zriadený šesťčlenný výbor, ktorý mal špeciálne na starosti problémy slovenského robotníctva v Čechách a na Morave.<sup>17</sup> Predseda Slovenskej národnej rady Jozef Lettrich poukázal sumu 100 tisíc korún na starostlivosť o Slovákov v českých krajinách, keďže tejto pomoci prikladal veľký význam nielen z hľadiska sociálneho a národného, ale aj mravného a náboženského.<sup>18</sup>

České a moravské pohraničie zaznamenalo po druhej svetovej vojne značný mravnostný úpadok. Na dennom poriadku boli početné krádeže, motivované túžbou po rýchlom zbohatnutí. Majetok po odsunutých Nemcoch nebol úradne zabezpečený, čo potom viedlo k jeho rozkrádaniu, pretože policajný a bezpečnostný aparát situáciu nezvládal. Väzenia v pohraničí boli preplnené rôznymi zlodejmi a podvodníkmi. Zlé sociálne pomery, nevhodné ubytovanie, nedostatok stravy a v neposlednom rade aj zúfalstvo a túžba po domove viedli mnohých kolonistov k alkoholizmu. Odlúčenosť rodín prispela zas k rozšíreniu konkubinátov, počtu nemanželských detí a šíreniu pohlavných chorôb.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Porov. *Katolícke noviny*, roč. 62, 1947, č. 8, s. 5.

<sup>15</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 3452/47, sign. INT 18/63. Všeobecná správa o slovenských robotníkoch v Čechách a na Morave. Veľká Franková 12. januára 1947.

<sup>16</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 9539/47, sign. INT 10/202. Hlásenie o ceste v českom pohraničí. Salka 23. septembra 1947.

<sup>17</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 3452/47, sign. INT 18/63. Všeobecná správa o slovenských robotníkoch v Čechách a na Morave. Veľká Franková 12. januára 1947.

<sup>18</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 9397/47, sign. INT 18/87. List J. Lettricha apoštolskému administrátorovi Ambrózovi Lazíkovi. Bratislava 10. septembra 1947.

<sup>19</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 1821/46, sign. INT 18/626. Všeobecná správa o slovenských robotníkoch v Čechách a na Morave. Veľká Franková 12. januára 1947.

## NÁBOŽENSKÉ POMERY SLOVÁKOV V POHRANIČÍ

Zo Slovákov v českom a moravskom pohraničí najväčšie percento tvorili katolíci, evanjelikov augsburského vyznania bolo málo, väčší počet bol len v okolí Ašu, kam prišli z Myjavy. Treba však poukázať na rozdiel medzi náboženskými pomermi na Morave a v Čechách. Morava mala dobrú katolícku tradíciu, kostoly boli hojne navštevované, katolícke povedomie bolo silné a katolícky spolkový život čulý. Najslabší náboženský život bol práve v pohraničí. Ak sa hovorilo, že v Prahe chodí do kostola malé percento obyvateľstva, tak v pohraničí to bolo ešte horšie, išlo len o asi 1 %. V niektorých farnostiach Česi nielenže nenavštevovali bohoslužby, ale urážali veriacich Slovákov a vysmievali sa im. Treba však zdôrazniť, že aj medzi Čechmi sa našli vzorní veriaci, tak medzi inteligenciou, ako aj medzi jednoduchým ľudom. Veľké rozmery nadobudlo v pohraničí znesväcovanie nedeľ. Slovenskí robotníci boli mnohokrát nútení pracovať aj v nedele a sviatky. Ak sa tomu vzopreli, boli označovaní za fašistov a vyhrážali sa im vyhodnením z práce.<sup>20</sup> Kvôli sväteniu nedele boli mnohí robotníci ochotní zrieknuť sa aj 50-percentného príplatku za nedeľnú prácu.<sup>21</sup>

Najväčšou prekážkou pre náboženskú obrodu bol veľký nedostatok kňazov. Napríklad v Litoměřickej diecéze bolo neobsadených vyše 300 farností, v Českobudějovickej diecéze vyše 30 %. Vo Varnsdorfe, kde žilo asi 12 tisíc obyvateľov, z toho asi 300 slovenských robotníkov, bol jeden kňaz, ktorý mal okrem toho na starosti ešte aj ďalších päť farností. Na mnohých miestach jedinou oporou českých kňazov boli práve slovenskí veriaci, ktorí pravidelne navštevovali bohoslužby a pristupovali ku sviatostiam. Na mnohých miestach boli Slováci dokonca jedinými návštevníkmi chrámu. Napríklad v Novosedliciach pri Tepliciach sa pri omši spievalo vždy len po slovensky.<sup>22</sup>

No aj slovenskí kolonisti boli pod vplyvom svojho okolia čoraz viac náchylní k zanedbávaniu náboženského života. Po dlhšom pobyte v pohraničí začali zanechávať rodnú reč, zbožnosť a dobré mravy.<sup>23</sup> Kňaz Štefan Dúbravec sa na svojej pastoračnej ceste v pohraničí stretol s takou náboženskou ľahostajnosťou Slovákov, že sa nezúčastnili na bohoslužbách dokonca ani na sviatok Narodenia Pána.<sup>24</sup> Českí kňazi ani pri najlepšej vôli nemohli pastoračnú Slovákov v pohraničí zvládnuť. Preto bolo potrebné čím skôr vyslať za nimi kňazov zo Slovenska.

## PASTORÁCIA SLOVÁKOV V POHRANIČÍ

Biskupský zbor Slovenska nebol v otázke pomoci Slovákom v Čechách a na Morave jednotný. Spišský biskup Ján Vojtaššák ľudí vystahovaných do

<sup>20</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 1821/46, sign. INT 18/626. Všeobecná správa o slovenských robotníkoch v Čechách a na Morave. Veľká Franková 12. januára 1947.

<sup>21</sup> Porov. *Trnavská rodina*, roč. 4, 1947, č. 16 – 17, s. 134.

<sup>22</sup> Porov. *Katolícke noviny*, roč. 62, 1947, č. 7, s. 3.

<sup>23</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 7528/48, sign. INT 10/83. Správa o práci medzi Slovámi v seročeskom pohraničí. Modlany 28. júla 1948.

<sup>24</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 1272/49, sign. INT 10/110. Správa o pastoračnom zájazde do českého pohraničia. Nitra 31. januára 1949.

českého pohraničia pokladal za „hmotárov, ktorí hľadajú zemský raj“. Bol proti vysielaniu slovenských kňazov na stálu pastoráciu v Čechách, lebo

- ani jedna diecéza nemala nadbytočný počet kňazov; ani jeden biskup nemohol prinútiť kňaza ísť do pastorácie v Čechách;

- ani jeden biskup si nechcel rozbiť diecézu a vyvolať v nej chaotické pomery;

- kňazi zo Slovenska sa stretávali v Čechách s istou nevraživosťou a žiarlivosťou zo strany českého duchovenstva;

- mesačná kongrua slovenských kňazov stačila na život v Čechách sotva na desať dní.

Biskup Ján Vojtaššák bol presvedčený, že „táto otázka sa musí úplne zlikvidovať a aspoň sa k nám vrátiť domov ešte tí ľudia lepšieho ducha, ktorí nemôžu vydržať v Čechách práve pre tie duševné mizérie“<sup>25</sup>. Ostatní biskupi však nepokladali za vhodné riešiť otázku pastorácie Slovákov v Čechách, pretože kvôli splneniu dvojročného hospodárskeho plánu mali byť do pohraničia vysťahovaní ešte ďalší Slováci a „aj medzi slovenskými robotníkmi bol značný počet nábožensky slušných ľudí, ktorí odišli z biedy za lepším kusom chleba“. Preto mala biskupská konferencia za úlohu vybrať istý počet kňazov, hoci aj nie dostatočný, ktorí mali byť vyslaní do pohraničia na základe dobrovoľnosti.<sup>26</sup> O výlohy sa mali postarať jednotlivé ordinariáty, ak by ich nestačila uhradiť Ústredná katolícka kancelária v Bratislave.<sup>27</sup>

Arcibiskup Karol Kmeťko vyzval provinciálnych predstavených františkánov, redemptoristov, saleziánov, jezuitov a verbistov, aby zo svojich radov uvoľnili jedného až dvoch pátrov na pastoráciu Slovákov v českom pohraničí. Iba provinciál Spoločnosti Božieho Slova uvoľnil na túto prácu Alojza Lazického, provinciál jezuitov prisľúbil kňaza na príležitostnú výpomoc. To však nestačilo, preto arcibiskup K. Kmeťko apeloval aj na všetkých slovenských ordinárov, aby každý poslal do pohraničia aspoň jedného duchovného, napriek nedostatku kňazov na Slovensku, s ktorým museli zápasiť.<sup>28</sup> Trnavský biskup a apoštolský administrátor Pavol Jantausch žiadal svojich kňazov, aby veriacim odchádzajúcim za prácou do Čiech a na Moravu venovali zvýšenú pozornosť, a to najmä aby

- ich pred odchodom upozornili na pomery, do akých odchádzajú, a apelovali na nich, aby išli so zodpovedným predákom;

- nadviazali styky s gazdom a požiadali ho, aby sa svedomito staral o zverených robotníkov a „nahradil im prísnych otcov a mamy“;

- si vybrali z každej skupiny dôverníka, ktorý by ich informoval o pomeroch v pohraničí;

<sup>25</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 6957/47, sign. INT 18/637. List biskupa J. Vojtaššáka slovenským ordinariátom. Spišská Kapitula 12. júla 1947.

<sup>26</sup> Ústredná katolícka kancelária neskôr žiadala biskupov, aby do pohraničia boli posielaní len kňazi „naozaj po každej stránke vzorní, lebo pri voľnom hlásení máme prípady i opačné“. ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 1666/47, sign. INT 18/58. List riaditeľa Ústrednej katolíckej kancelárie arcibiskupovi K. Kmeťkovi. Bratislava 10. februára 1947.

<sup>27</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 7026/47, sign. INT 18/287. List biskupa J. Čárskeho slovenským ordinariátom. Košice 16. júla 1947.

<sup>28</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 1168/47, sign. INT 18/415. List arcibiskupa K. Kmeťka všetkým ordinariátom. Nitra 28. januára 1947.



- písali listy pracujúcim v pohraničí, aby aj oni vedeli, že sa na nich ne-zabudlo;
- napísali duchovnému správcovi miesta, kam robotníci išli, aby sa o slovenských ľudí staral, všimal si ich a venoval im pozornosť;
- požiadali odchádzajúcich, aby sa hlásili na fare miesta svojho príchodu a informovali sa o bohoslužbách;
- sa postarali o posielanie katolíckych časopisov do pohraničia;
- sa zaujímali o tých, ktorí sa vracia späť domov, o spôsob ich života a práce;
- ak to okolnosti dovoľia, navštevovali svojich veriacich v pohraničí.<sup>29</sup>

Na uľahčenie pastorácie veriacich na prácach v českých krajinách žiadal biskup P. Jantausch všetkých farárov, ktorí mali svojich veriacich v pohraničí, aby zostavili ich adresár a poslali ho Ústrednej katolíckej kancelárii v Bratislave, aby mohla dať bližšie informácie odchádzajúcim kňazom. Podobne vyzval kňazov vracajúcich sa z pastorácie v pohraničí, aby Ústrednej katolíckej kancelárii v Bratislave podali správu, kde a kedy boli navštíviť svojich veriacich, aby bolo možné zistiť, kde ešte nebol kňaz a kde by bol najpotrebnejší.<sup>30</sup>

Čechy a Morava boli rozdelené na desať oblastí<sup>31</sup> tak, aby jednotlivé oblasti boli komunikačne čo najľahšie prístupné a aby podľa možnosti boli na území jednej diecézy. Jeden kňaz mal dostať na starosť jednu oblasť, prípadne, ak by sa prihlásilo viac kňazov, väčšia oblasť mala byť rozdelená na menšie. Pri Ústredí katolíckej charity v Prahe sa zriadil Odbor pre starostlivosť o robotníctvo zo Slovenska, ktorý bol zároveň aj odbočkou Ústrednej katolíckej kancelárie v Bratislave. Na jeho čele mal stáť slovenský kňaz menovaný Ústrednou katolíckou kanceláriou. Odbor mal plniť viacero úloh:

- viesť v evidencii všetkých robotníkov a zamestnancov, ako aj iné osoby prichádzajúce zo Slovenska do Čiech a na Moravu;
- založiť a viesť kartotéku všetkých miest, kde pracujú osoby zo Slovenska;
- starať sa o týchto ľudí z náboženskej a mravnej stránky a zabezpečiť ich pastoráciu kňazmi vyslanými jednotlivými ordinariátmi Slovenska;
- starať sa o tých, ktorí boli ohrození zo sociálnej alebo zdravotnej stránky;
- vyvíjať medzi slovenskými kolonistami kultúrnu činnosť.

Odbor mal byť zložený z troch referátov – pre nábožensko-mravnú výchovu a pastoráciu, sociálno-charitatívnu činnosť a kultúrnu starostlivosť.<sup>32</sup> V roku 1947 pôsobilo v českých krajinách trinásť slovenských kňazov.<sup>33</sup> Okrem

<sup>29</sup> Porov. *Litterae circulares Ordinariatus Tyrnaviensis*, 1947, č. 7, s. 53–54.

<sup>30</sup> Porov. *Litterae circulares Ordinariatus Tyrnaviensis*, 1947, č. 13, s. 92.

<sup>31</sup> 1. Zlín, Ostrava; 2. Chomutov, Most, Teplice; 3. Aš, Cheb, Mariánske Lázně, Karlove Vary; 4. Praha a okolie; 5. Brno a okolie; 6. Ústí nad Labem, Děčín, Litoměřice; 7. Varnsdorf, Mladá Boleslav, Česká Lípa; 8. Liberec, Jablonec, Friedland; 9. České Budějovice a okolie; 10. Hradec Králové, Pardubice, Náchod, Trutnov.

<sup>32</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 3452/47, sign. INT 18/63. Dohoda medzi Ústredím katolíckej charity v Prahe a Ústrednou katolíckou kanceláriou v Bratislave. Praha 3. marca 1947.

<sup>33</sup> Jozef Vojtas a Štefan Precner zo Spišskej diecézy, Štefan Kalina, Andrej Paldan, Jozef Cibala a Teodor Ferenczy z Nitrianskej diecézy, Imrich Füzy z Banskobystrickej diecézy, Juraj Timko z Košickej diecézy, Ján Csáji z Rožňavskej diecézy, Afonz Štepko, Ludovít Lenár a Ladislav Burián z Apoštolskej administratúry trnavskej a salezián František Proft. Kláštor tešiteľov v Prahe prisľúbil uvoľniť jedného kňaza, ktorý sa mal venovať výlučne pastorácii medzi slovenskými robotníkmi. ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 3452/47, sign. INT 18/63. Referát o pastorácii medzi veriacimi vysťahovanými do českých krajín.

nich však chodievali na pastoračiu Slovákov v českých krajoch na kratšie pobyty kňazi tých farností, z ktorých slovenskí veriaci odišli.<sup>34</sup>

Prvou podmienkou na to, aby kňaz mohol začať s pastoračiou v pohraničí, bolo skontaktovať sa s príslušným farským úradom alebo písomne oznámiť najbližším farským úradom svoj príchod. Miestny farár mal potom oznámiť slovenským kolonistom príchod slovenského kňaza a poskytnúť kartotéku veriacich. Ak kartotéka nepostačovala, kňazi sa mali obrátiť na príslušné štátne orgány.<sup>35</sup> Slovenský kňaz sa mal zúčastňovať na rekolekciách miestneho českého kňazstva, aby mohli navzájom koordinovať pastoračiu. Potom si mal kňaz nájsť horlivých jednotlivcov ako dôverníkov, ktorí ho mali zaviesť do tovární a závodov. V okolí pôsobenia týchto dôverníkov sa potom tvorili malé strediská veriacich. V týždni mali kňazi vykonávať návštevy jednotlivcov. Veľký význam sa prikladal aj veľkoleposti bohoslužieb. Bolo vhodné, aby sa medzi Slovákmí v pohraničí našiel človek, ktorý vedel hrať na organ alebo aspoň správne spievať piesne z Jednotného katolíckeho spevníka. Pri návštevách veriacich im mali kňazi dávať rôzne obrázky, katolícku tlač a literatúru.<sup>36</sup> Na všetky farské úrady v Čechách a na Morave, kde boli slovenskí kolonisti, sa malo zadarmo posielat niekoľko exemplárov *Katolíckych novín* a iných slovenských náboženských časopisov.<sup>37</sup> Spolok sv. Vojtecha v Trnave mal zas bezplatne poskytnúť určitý počet kalendárov a podielových kníh, čím mala byť pripravená pôda pre zakladanie pobočiek Spolku sv. Vojtecha v Čechách a na Morave.<sup>38</sup> Ústredná katolícka kancelária vyzvala prostredníctvom *Katolíckych novín* širokú slovenskú verejnosť, aby darovala staré knihy a časopisy pre krajanov v českých krajinách. Táto výzva sa stretla s pomerne veľkým ohlasom.<sup>39</sup>

Slovenskí kňazi v českých krajinách bývali vystavení aj tlakom štátnych orgánov, stali sa nepohodlnými a svoju činnosť museli ukončiť. Ministerstvo

<sup>34</sup> Od 16. apríla do 17. mája 1947 pôsobil medzi robotníkmi na Morave a v Čechách Teodor Vida, kaplán zo Svätého Jura; od 24. mája do 5. júna 1947 pôsobil v libereckom okrese Štefan Dúbravec, profesor teológie z Nitry; 6. až 13. septembra 1947 navštívil svojich farníkov v českom pohraničí Július Drozdy, farár zo Salky; od 3. do 20. marca 1948 viedol misie v meste Dvůr Králové nad Labem Jozef Psársky, správca farnosti Lehota pri Nitre; od 12. júla do 12. augusta 1948 pôsobil v Čeradiciach, Kašticiach a Žaboklikách Karol Goda, kaplán z Dolnej Krupej; od 1. do 31. augusta 1948 pôsobil v severočeskom pohraničí Ignác Belica, farár z Bučian. ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 5477/47, sign. INT 10/911; č. 6085/47, sign. INT 18/185; č. 9539/47, sign. INT 10/202; č. 2536/48, sign. INT 10/726; č. 8286/48, sign. INT 18/175; č. 7528/48, sign. INT 10/83. Správy o pastoračnej činnosti na Morave a v Čechách.

<sup>35</sup> S miestnymi štátnymi úradmi mávali slovenskí kňazi rôzne skúsenosti. Kaplán T. Vida sa stretol s neochotou Okresného úradu ochrany práce a Okresného národného výboru v Přerove vydať mu údaje o počte pracovných síl zo Slovenska, preto bol odkázaný len na vlastný adresár svojich farníkov. Kaplán Karol Goda nemal so štátnymi orgánmi nijaké problémy, usiloval sa postupovať priamo a úradnou cestou. Keď sa hlásil u referenta bezpečnosti na Okresnom národnom výbore v Podbořanoch, veľmi milo ho privítali a vyjadrili radosť z príchodu slovenských kňazov. ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 5477/47, sign. INT 10/911; č. 8286/48, sign. INT 18/175. Správy o pastoračnej činnosti na Morave a v Čechách.

<sup>36</sup> Porov. *Duchovný pastier*, roč. 27, 1948, č. 8, s. 290–292.

<sup>37</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 3452/47, sign. INT 18/63. Všeobecná správa o slovenských robotníkoch v Čechách a na Morave. Veľká Franková 12. januára 1947.

<sup>38</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 3452/47, sign. INT 18/63. Všeobecná správa o slovenských robotníkoch v Čechách a na Morave. Veľká Franková 12. januára 1947.

<sup>39</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 1271/47, sign. INT 18/59. List riaditeľa Ústrednej katolíckej kancelárie Jánovi Pöštényimu, správcovi Spolku sv. Vojtecha. Bratislava 1. februára 1947.

vnútra v Prahe v decembri 1947 informovalo pražského arcibiskupa Jeseфа Berana o nežiaducej činnosti slovenského kňaza L. Buriana v českom pohraničí. V dôsledku toho Ústredný zväz katolíckej charity v ČSR mu už nemohol ďalej poskytovať pomoc v jeho činnosti, ktorá už nemohla byť zaradená do kompetencií Odboru pre starostlivosť o robotníctvo zo Slovenska. Preto musel byť L. Burian zo svojej pastorácie odvolaný a vrátil sa späť na Slovensko.<sup>40</sup>

Kvôli lepšiemu rozvoju pastorácie Slovákov v pohraničí kňazi žiadali, aby s každým z nich prišlo aj niekoľko rehoľných sestier, ktoré by vykonávali pomocné služby, ako cvičenie spevu, obstarávanie modlitbových knižiek, časopisov, devocionálií a pod. Sestry by bývali v opustených farách a viedli by aj mariánske kongregácie dievčat, miništrantov a pod. Ak by každá kongregácia vyslala niekoľko svojich sestier, problém s pastoráciou by sa mohol vyriešiť aj bez väčšieho počtu kňazov.<sup>41</sup> K tomu však rehoľné kongregácie nepristúpili.

Slováci usadení v Čechách a aj českí kňazi neustále žiadali Ústrednú katolícku kanceláriu o posielanie slovenských kňazov. Ak sa kňazi zo Slovenska dobrovoľne hlásili, boli pastoračne zadelovaní do tých miest, respektíve oblastí, v ktorých bolo najviac Slovákov a kde slovenských kňazov najviac potrebovali. No v roku 1948 počet kňazov hlásiacich sa na pastoráciu Slovákov v českých krajinách klesol, dokonca ani cez letné prázdniny nebolo možné obsadiť všetky oblasti. Preto sa pastorácia mala zamerať na vedenie misií, ktoré sa osvedčili už aj v predchádzajúcom období. Misie sa mali konať v advente a v pôste vo väčších strediskách Slovákov a mali ich viesť dvaja-ťaja kňazi z jednej diecézy, prípadne rehole. Jednotlivé misie mali spolu aj s prípravami trvať dva týždne, čo by nebolo až také zaťaženie ani pre uvoľnených kňazov, ani pre diecézy.<sup>42</sup> Takto na misiách medzi slovenskými robotníkmi v českom pohraničí pôsobil v decembri 1948 Andrej Ďuriš, farár z Veľkého Zálužia.<sup>43</sup> Počas vianočných sviatkov 1948 opäť pôsobil v českom pohraničí kňaz Š. Dúbravec. Pôsobil u troch farárov<sup>44</sup>, ktorí spravovali viacero fár s početnými filiálkami. Dúbravec na bicykli navštevoval Slovákov na jednotlivých dedinách, spovedal, slúžil sväté omše a zaopatroval chorých.<sup>45</sup>

Komunistická moc v ČSR sa po februárových udalostiach v roku 1948 v duchu protináboženského programu usilovala postupne zamedziť pôsobeniu slovenských kňazov v pohraničí. Začiatkom roku 1949 vydalo Povereníctvo školstva, vied a umení prípis o pastorácii Slovákov v Čechách a na Morave. Povereníctvo konštatovalo, že jednotlivé biskupské úrady Slovenska zaviedli nejednotnú prax pri vysielaní duchovných na pastoráciu veriacich slovenskej

<sup>40</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 12540/47, sign. INT 10/128. List Ústredného zväzu katolíckej charity v ČSR trnavskému apoštolskému administrátorovi Ambrózovi Lazíkovi. Praha 15. decembra 1947.

<sup>41</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 7528/48, sign. INT 10/83. Správa o práci medzi Slovákami v severočeskom pohraničí. Modlany 28. júla 1948.

<sup>42</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 10169/48, sign. INT 10/600. Odpis výzvy Ústrednej katolíckej kancelárie v Bratislave. Nitra 11. októbra 1948.

<sup>43</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 2121/49, sign. INT 18/54. List farára Andreja Ďuriša trnavskému ordinariátu. Veľké Zálužie 4. marca 1949.

<sup>44</sup> Teplíce nad Metují, Poříčí u Trutnova a Žacléř.

<sup>45</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 1272/49, sign. INT 10/110. Správa o pastoračnom zájazde do českého pohraničia v dňoch 22. decembra 1948 – 10. januára 1949. Nitra 31. januára 1949.

národnosti, a uviedlo prípady duchovných, ktorí odišli z pohraničných území do cudziny alebo sa dopustili protištátnej činnosti, a tak sa neosvedčili vo svojej funkcii. Preto Povereníctvo školstva, vied a umení striktne žiadalo všetky biskupské úrady:

- aby oznámili, ktorí duchovní z ich diecézy pôsobia v českých krajinách;
- aby duchovní vyslaní na túto pastoráciu boli štátoobčiansky a ľudovo-demokraticky spoľahliví;
- aby všetky dispozície duchovných na túto pastoráciu vydávali príslušné cirkevné vrchnosti až po predbežnom súhlase štátnej kultovej správy.<sup>46</sup>

Na začiatku roku 1949 nepôsobil v pastorácii Slovákov v českých krajinách už ani jeden kňaz z Apoštolskej administratúry trnavskej.<sup>47</sup> Koncom marca 1949 mal do českého pohraničia odísť na pár týždňov Alfonz Ščepko, dekan a farár zo Starej Turej.<sup>48</sup> Či do českého pohraničia naozaj odišiel, nevieme. Z nasledujúceho obdobia už nenachádzame nijaké dokumenty o vysielaní kňazov do pohraničia a ich pastorácii medzi slovenskými kolonistami.

#### ZÁVER

Po druhej svetovej vojne nastáva v ČSR hromadný, či už dobrovoľný alebo politickými okolnosťami vynútený, pohyb obyvateľstva. Migrácia Slovákov nadobudla dôležitosť po vysídlení Nemcov, a preto povojnová vlna sťahovania slovenského obyvateľstva smerovala do českého a moravského pohraničia. Slováci prichádzajúci do českých krajín sa výrazne odlišovali nielen svojím teritoriálnym pôvodom, ale aj životnou úrovňou a dosiahnutým stupňom zachovávanía vlastnej kultúry a náboženských prejavov. Neboli kompaktní a neutvorili ani ucelenú komunitu. Otázka slovenských kolonistov v pohraničí sa stala vážnym, nielen národným a sociálnym, ale aj mravnostným a náboženským problémom. V dôsledku zlých sociálnych pomerov sa pohraničie stalo akýmsi centrom úpadku. Krádeže, podvody, alkoholizmus a nemravnosť tu boli na dennom poriadku.

Náboženský život v pohraničí, najmä českom, bol veľmi slabý. Takmer všetko domáce obyvateľstvo bolo nepraktizujúce. Príčinou toho bol aj veľký nedostatok kňazov, ľudia neprišli do styku s kňazom často aj niekoľko mesiacov. Pastorácia tam bola veľmi ťažká a vyčerpávajúca. Väčšiu časť Slovákov prichádzajúcich do pohraničia tvorili praktizujúci veriaci. Na mnohých miestach to boli práve slovenskí kolonisti, ktorí zaplňali chrámy a udržiavali duchovný život vo farnosti, ale časom aj niektorí z nich pod vplyvom prostredia svoju vieru strácali a stávali sa ľahostajnými. Pretože českí kňazi nemohli pastoráciu sami zvládnuť, do pohraničia prichádzajú slovenskí kňazi, aby sa venovali prisťahovalcom zo Slovenska. Napriek tomu, že aj slovenské diecézy trpeli nedostatkom kňazov a aj medzi slovenskými biskupmi vládli rôzne názory

<sup>46</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 1274/49, sign. INT 10/16. List Povereníctva školstva, vied a umení AAT. Bratislava 2. februára 1949.

<sup>47</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 1274/49, sign. INT 10/16. List generálneho vikára AAT Povereníctvu školstva, vied a umení. Trnava 11. februára 1949.

<sup>48</sup> ARKABÚ Trnava, f. AAT, č. 2656/49, sign. INT 10/604. List A. Ščepku AAT. Stará Turá 24. marca 1949.

ry na túto problematiku, biskupský zbor rozhodol o vysielaní kňazov ku Slovákom v pohraničí.

Práca slovenských kňazov v pohraničí bola veľmi náročná. Ich základnou úlohou bolo zorientovať sa v oblastiach, kde sa slovenskí kolonisti nachádzali, zistiť ich počty a miesta pobytu. Na to museli využiť pomoc miestnych farských úradov a mnohokrát aj štátnych inštitúcií. Slovenskí kňazi prichádzali do pohraničia väčšinou bez vlastného dopravného prostriedku, preto návštevy veriacich roztrúsených po okolí museli vykonávať peši, prípadne na bicykli, a to za každého počasia. Ich hlavnou úlohou bolo slúžiť svätej omše, vysluhovať sviatosti, zaopatrovať chorých, rozširovať slovenskú náboženskú tlač a literatúru. Na to, aby sa pastorácia mohla úplne rozvinúť, bola potrebná dlhšia doba pôsobenia kňazov v pohraničí, pretože len zorientovanie sa v prostredí trvalo istý čas. Pobyty kňazov boli však len viactýždňové, prípadne cez prázdniny dvoj-trojmesačné. Po februári 1948, keď komunistická strana prevzala moc v ČSR a začala sa verejne presadzovať protináboženská politika, zhoršili sa aj možnosti pastorácie Slovákov v českých krajinách a kňazov odchádzajúcich do pohraničia bolo čoraz menej. Rok 1949 znamenal ukončenie pastorácie slovenských kolonistov, čo súviselo nielen s odchodom Slovákov späť domov a s ich postupnou asimiláciou, ale aj, a najmä, s už otvoreným protináboženským bojom.

PhDr. RASTISLAV KARABA  
Spartakovská 4  
917 00 Trnava  
e-mail: rastokaraba@yahoo.com



# TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK VI, 2008, ČÍSLO 2

## Hymnus Flp 2,6-11 a christologie čtvrtého evangelia

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL OFM

POSPÍŠIL, C. V.: The Hymn from the Letter to Philippians 2,6-11 and the Christology of John's Gospel. *Teologický časopis*, VI, 2008, 2, s. 55 - 62.

In this study the author pays attention to relationships between a famous hymn from the Letter to Philippians 2, 6-11 on one side and the Christology of John's gospel on the other side, e.g. a theme of descent etc. It even exists a patristic text about a notion of this relationship. Augustin in his Commentary to the John's Gospel is interpreting a text about washing of the feet by help of the hymn. However, this thinking relationship is not an argument sufficient enough to proclaim John as author of this hymn.

Mezi novozákonní texty, které svou nádherou, myšlenkovou hloubkou a záhadností provokovaly a stále provokují maximální zájem interpretů, patří bezesporu v titulu uvedený christologický hymnus, zejména pak jeho první část (Flp 2,6-8), v níž se hovoří o Kristově sestupu, dobrovolném sebeponížení, kenózi a smrti na kříži. V tomto příspěvku není možno pojednat o všech otázkách spojených s interpretací hymnu, protože takový podnik by si vyžadoval mnohem větší prostor. Můj záměr je poněkud skromnější. Na následujících řádcích bych se rád pokusil o téměř detektivní vyšetřování ohledně toho, kdo je vlastně pravým autorem zmíněného hymnu.

### 1. PŘEDPAVLOVSKÝ HYMNUS?

Jako první si vážně položil otázku autorství našeho hymnu E. Lohmeyer, když v roce 1928 publikoval své slavné dílo *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11* (Heidelberg 1928; Darmstadt 1961), v němž uvádí závažné argumenty ve prospěch své vlastní hypotézy, podle níž autorem hymnu není pisatel listu Filipánům. Následně Lohmeyer tvrdí, že Pavel do svého listu vkomponoval hymnus, který Filipáné dobře znali a používali při liturgii. Zmíněné argumenty lze shrnout následovně:

1. Jazyk hymnu se výrazně liší od slovníku, který používá Pavel. Mnohá slova jsou *hapax legomena* (*hapagmon*, *hyperypsósen*, *katachthonión*). Další výrazy jsou užity v daném christologickém významu pouze jednou v celém Novém zákoně. Jedná se především o klíčový výraz *heauton ekenósen*, vypovídající o Kristu. Zajímavé je, že výraz *einai isa Theó* nachází jedinou paralelu v Jn 5,18.

2. Další argumenty mají spíše myšlenkovou a teologickou povahu. V pavlovském epistoláři není Ježíš nikdy popisován jako *doulos*. Na počátku hymnu je Kristus popisován jako rovný Bohu, zatímco Pavel klade spíše důraz na pr-

voťnost Boha (srov. např. 1 Kor 15,28). Idea Kristova povýšení se nachází zejména u Jana (srov. Jn 3,14; 8,28; 12,32.34), zatímco u Pavla není snadno dokumentovatelná. Trojdílné členění kosmu v části Flp 2,9-11 nemá u Pavla paralelu.

Vedle toho v hymnu scházejí typické pavlovské způsoby vyjadřování, protože Pavel v souvislosti s Kristovou smrtí vždy užívá *hyper hémón* (srov. 2 Kor 5,14n; 1 Sol 5,10; Gal 1,4; Ef 5,2), v hymnu tento soteriologický rozměr smrti na kříži není ani naznačen. V hymnu není zmínka o vzkříšení, což je pro Pavla ústřední téma (srov. 1 Kor 15).

3. Další argumenty mají povahu strukturální. Lohmeyer člení hymnus do šesti strof. Na tomto základě pak vyčleňuje výraz *thanatou de staurou* jako Pavlovu vsuvku do předchozího harmonického uspořádání celého hymnu.

Jak byla Lohmeyerova argumentace přijata? Lze říci, že v zásadě všichni němečtí biblisté jsou s Lohmeyerem zajedno v otázce předpavlovského původu hymnu. Naproti tomu především anglofonní, frankofonní a někteří italští autoři vyslovují k zmíněné hypotéze určité výhrady.<sup>1</sup> Je tedy třeba konstatovat, že hypotéza předpavlovského původu výrazně převažuje, avšak daná otázka není rozhodně ještě definitivně vyřešena.<sup>2</sup> Jestliže se dnes zmíněná otázka dostává opět na přetřes, neobjevují se nové argumenty, ale v zásadě se stále diskutuje o přijatelnosti Lohmeyerových důvodů pro vyslovení teorie o předpavlovském původu hymnu.<sup>3</sup>

Rozhodnutí pro nebo proti Lohmeyerovi s sebou pochopitelně nese otázku, zda hymnus má být interpretován v kontextu listu Filipánům, anebo také mimo tento kontext. Je zřejmé, že uznání předpavlovského původu hymnu určitě nevylučuje jeho četbu v kontextu listu, ale zároveň ukládá i četbu druhou, tedy mimo kontext listu. Odchytky v obou četbách pak rozhodně nejsou zanedbatelné.

S vědomím, že otázka předpavlovského původu není zatím zcela jednoznačně vyřešena, se spolu s většinou biblistů přikláním k Lohmeyerovým argumentům a domnívám se, že hymnus existoval dříve než list Filipánům. Jestliže zmíněný list vznikl v roce 55 nebo na začátku 60. let,<sup>4</sup> pak dotyčný hymnus musel vzniknout podstatně dříve, neboť byl pravděpodobně užíván církevními obcemi při jejich liturgii.<sup>5</sup> Od sepsání díla je pochopitelně třeba

<sup>1</sup> Srov. FURNESS, J. M.: The Authorship of Phil. 2,6-11. In: *The Expository Times*, 70, 1958/59, s. 240-243; LUPIERI, E.: La morte di croce: Contributi per un'analisi di Flp 2,6-11. In: *Rivista Biblica Italiana*, 27, 1979, s. 271-311; CERFAUX, L.: *Cristo nella teologia di san Paolo*. Roma, 1979, s. 317.

<sup>2</sup> Srov. MARTIN, R. P.: *Carmen Christi: Philippians 2,5-11 in Recent Interpretation and the Setting of Early Christian Worship*. Cambridge, 1967, s. 99-133, zde s. 61.

<sup>3</sup> V roce 1983 J. Heriban tvrdil, že v následujících letech se zastánci jedné i druhé strany stále zaštiťovali těmi argumenty, které v minulosti přinesli jak zastánci, tak odpůrci Lohmeyerovy teorie. Srov. HERIBAN, J.: *Retto fronein e kénosis: Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*. Roma, 1983, s. 71-73. Pokud je mi známo, to samé je možno tvrdit i dnes. Srov. např. KENNEL, G.: *Frühchristliche Hymnen?* Neukirchen, 1995, s. 184-224.

<sup>4</sup> Srov. TICHÝ, L.: *Úvod do Nového zákona*. Svitavy, 2003, s. 201.

<sup>5</sup> V dané věci jsou biblisté vzácně zajedno. Srov. GRELOT, P.: Deux notes critiques sur Philippiens 2,6-11. In: *Biblica*, 54, 1973, s. 169-186, zde s. 175; STRECKER, G.: Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 66, 1964, s. 63-78, zde s. 65; ZIMMERMAN, M.: Formen und Gattungen im Neuen Testa-



určité doby, než dojde k jeho rozšíření. Platí-li to, co jsme doposud řekli, pak by hymnus měl vzniknout pravděpodobně před rokem 50 zřejmě v Palestině. Kdo je ale adeptem na autorství tohoto skvostného textu? Pozornému čtenáři jistě neuniklo, že již v Lohmeyerových argumentech se objevily přinejmenším dva náznaky určité souvislosti myšlenkových struktur hymnu s janovskou christologií a teologií. Právě tyto náznaky bych si dovolil v další části rozvinout a připojit také další argumenty ve prospěch souvislosti mezi hymnem a janovským myšlením.

## 2. HYMNUS FLP 2,6-11 A JANOVSKÁ CHRISTOLOGIE

Ani jedna z níže uvedených souvislostí pochopitelně nemůže představovat jednoznačný argument, na jehož základě bychom mohli s nezvratnou jistotou vznést tvrzení, že autorem hymnu je pisatel čtvrtého evangelia, nicméně jejich souhrn určitý probativní význam má.

### 2.1. SOUVISLOST MEZI FLP 2,6-9 A JN 1,14

Zahledíme-li se do dějin interpretace či využití především první části našeho hymnu v teologické argumentaci, zjišťujeme, že starší církevní otcové četli hymnus tak, jako kdyby verše Flp 2,6-7 hovořily o již vtěleném Kristu,<sup>6</sup> což by znamenalo, že především kenóze by byla projevem mentality pozemského, předvelikonočního Ježíše. Situace se radikálně změnila pod vlivem velkých herezí. Zřejmě první, kdo začal číst zmíněnou pasáž tak, jako kdyby hovořila o mentalitě preexistujícího Slova, byl Tertullian, když textu používal proti dokétismu. Zcela jasně volí zmíněnou lekturu Ambrož a Ambroziaster při svém zápolení s arianismem.<sup>7</sup> Následně došlo k tomu, že starší způsob četby upadl do zapomnění, a tak mnozí autoři ještě v relativně nedávné době považovali inkarnacionistickou interpretaci za jedinou možnou.<sup>8</sup>

---

ment. In: SCHREINER, J. (ed.): *Einführung in die Methoden der neutestamentlichen Methodenlehre*. 1968, s. 149–182, zde s. 180; KRAMER, W.: *Christos – Kyrios – Gottessohn*. Zürich; Stuttgart, 1963, s. 66; MARTIN, R. P.: *Carmen Christi : Philippians 2,5-11 in Recent Interpretation and the Setting of Early Christian Worship*, s. 82.

<sup>6</sup> Srov. HORVÁTH, A.: *Exegesis Patrum de Phil 2,5-8 eiusque momentum*. Excerptum ex Dissertatione ad Lauream. Pontificium Atheneum Anselmianum. Collegeville (Minnesota), 1956, s. 63.

<sup>7</sup> Srov. GRELOT, P.: La traduction et l'interprétation de Ph 2,6-7 : Quelques éléments d'enquête patristique. In: *Nouvelle Revue Théologique*, 93, 1971, s. 897–922, 1009–1026, zde s. 900n, 1015n.

<sup>8</sup> Srov. FRIEDRICH, G.: La lettera ai Filippesi. In: FRIEDRICH, G. (ed.): *Le lettere minori di Paolo*. Brescia, 1980, s. 177–245; SCHNACKENBURG, R.: Der Christushymnus Phil 2,6-11. In: FEINER, J., LÖHLER, M. (ed.): *Mysterium Salutis 3/1*. Einsiedeln; Zürich; Köln, 1970, s. 309–322; CERFAUX, L.: *Cristo nella teologia di San Paolo*. Roma, 1979, s. 327; CIPRIANI, S.: *Le lettere di Paolo*. Assisi, 1991, s. 607–611; CASALINI, N.: *I misteri della fede*. Jeruzalém, 1991, s. 362–364. Pokud bychom měli jmenovat systematické teology, kteří se chovají v zásadě stejně jako právě uvedení biblisté, výčet by byl neúměrně dlouhý. Stačí vzpomenout pouze jedno velké jméno: Han Urs von Balthasar. Postoj, který nebere v úvahu i druhou možnost interpretace Flp 2,6-7, kritizují např. MARTIN, R. P.: *Carmen Christi : Philippians 2,5-11 in Recent Interpretation and the Setting of Early Christian Worship*, s. 99–133; O'CONNOR, J. M.: Christological Anthropology in Phil II,6-11. In: *Revue Biblique*, 83, 1976, s. 25–50, zde s. 31.

Dnešní stanovisko většiny biblistů lze shrnout následovně: Není možno rozhodnout jednoznačně, která lektura je z hermeneutického hlediska ta správná, a proto jsou přípustné obě interpretace. Zároveň se ale projevuje stále jasnější upřednostňování první lektury, tedy té, která vztahuje verše Flp 2,6-7 k pozemskému Ježíši.

Z hlediska systematické teologie, která staví na zásadní jednotě mezi imanentní a ekonomickou Trojicí, nemá spor tak dramatickou podobu, protože mentalita Ježíše Krista v době jeho pozemského života přece pravdivě vypovídá o „mentalitě“ věčného Slova. Na tomto základě pak není problém harmonicky sladit obě možné lektury.<sup>9</sup> To se ovšem netýká myslí lidského pisatele, nýbrž samotného tajemství, o němž text pojednává.

Z toho, co jsme řekli, je zřejmé, že v dějinách interpretace a působnosti našeho textu se objevila silná tendence propojovat Flp 2,6-7 s notoricky známou Janovou výpovědí o vtělení Slova v Jn 1,14. Tato souvislost se může opřít o velmi zajímavé strukturální souvislosti mezi oběma texty či christologickými hymny:

1. Jak Flp 2,6-7, tak Jn 1,14 vnukají ideu sestupu. Jak Flp 2,6, tak Jn 1,1 určitým způsobem vyjadřují Kristovu rovnost s Bohem a následně hovoří o Kristově lidství (Flp 2,7; Jn 1,14).

2. Ještě markantnější je však jiná podobnost, totiž podobnost hymnu jako celku a struktury Jn 1,14. Již jsme se zmínili o tom, že autor hymnu nezmiňuje přímo Kristovo vzkříšení a od jeho ponížení ve smrti přechází přímo k povýšení (Flp 2,9-11). Così podobného ale nalzáme i v Jn 1,14, kde se přímo říká: „A Slovo se stalo tělem (srov. Flp 2,6-7a) a přebývalo mezi námi (srov. Flp 2,7b-8). Spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn (srov. Flp 2,9-11).“ Stejně východisko spjaté s Kristovým lidstvím, případně jeho přijetím. V obou případech následuje popis pozemského Ježíšova života. Následuje oslavení a povýšení, bez zmínky o samotné události vzkříšení. Mělo by být jasné, že Jan vnímá jako povýšení Krista již jeho kříž a že neodděluje slávu kříže od slávy nedělního rána (srov. Jn 17,1.4-5).

3. Jestliže má pravdu Lohmeyer, a Flp 2,8b („a to k smrti na kříži“) je vlastní Pavlova vsuvka do staršího textu, pak by to opět plně odpovídalo janovské christologii původního znění hymnu. Je totiž dobře známo, že Jan záměrně opomíjí ty výpovědi, které by mohly na Ježíše vrhat jakýkoli stín, proto také je vlastní úkon Ježíšova křtu v Jordánu zmíněn jen nepřímou, vypravuje o něm Jan Křtitel (srov. Jn 1,19-34), nehovoří se o Ježíšových pokušeních na poušti a podobně. Vynechání zmínky o kříži by tudíž opět ukazovalo na Jana jako na hypotetického autora textu.

4. Janova teologie Slova úzce souvisí s textem Iz 55,11 Lxx, což se projevuje nejen v Prologu (srov. Jn 1,1.14), ale také v Jn 16,28 a Jn 19,30 („Dokonáno jest“ – *tetelestai*). Nezapomínejme, že Boží slovo v Iz 55,11 se navrácí zpět až poté, co dokoná vše, co Bůh chce (*syntelesthé*). Tato spojitost ukazuje na kruhové schéma pohybu vyjítí od Otce a návratu k Otci,<sup>10</sup> čímž by se dala vysvětlit

<sup>9</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 2. vyd. Praha, 2002, s. 194–199.

<sup>10</sup> „Všel jsem od Otce a přišel jsem na svět, teď svět opouštím a vracím se k Otci – Jan, šestnáctá [kapitola] [16,28]. Na způsob cílového zaměření jistého pomyslného kruhu popisuje zde Kristus své vyjítí od Otce při věčném plazení, svůj příchod na svět díky přijetí těla, svůj odchod ze svě-

vat také jednotlost, či dokonce možná „kruhovitost“, Kristova „putování“ od Boha a návrat k Bohu Otci ve Flp 2,6-11. Nezapomínejme, že přechod od smrti na kříži k vyvýšení – oslavení je zcela bezprostřední, jelikož nenacházíme žádnou zmínku o úkonu vzkříšení jako takovém.

## 2.2. SOUVISLOST MEZI FLp 2,6-8 A JN 13,1-20

Jednou z četných zvláštností našeho hymnu je také to, že o Kristu se hovoří jako o „otroku“ (*morfén doulou labón* – Flp 2,7b). Jistě existuje spojitost mezi výrazy „otrok“ a „služebník“, což se projevuje ve většině moderních překladů Flp 2,7, jenomže spojitost neznamena totožnost. Chceme-li nalézt určité paralelní místo k Flp 2,7b, pak se opět nabízí janovský text, čehož si povšiml Augustin z Hippo. Tento autor komentuje epizodu mytí nohou z Jn 13,1-20 následujícími slovy: „Jaký div, že se zvedl od stolu a odložil šat ten, který, ač způsobem bytí roven Bohu, zřekl se sebe sama? A jaký div, že vzal plátno a opásal se jím ten, který na sebe vzal podobu služebníka a stal se navenek jako každý jiný člověk?“<sup>11</sup>

Epizodu mytí nohou popisuje pouze evangelista Jan. Je náhodné, že mezi popisem zmíněné události a tím, co nacházíme v hymnu z listu Filipanům existuje zřetelná souvislost? Nezájímavé není ani to, že kontext je v obou případech opět totožný. Ježíš v Janově evangeliu o svém počínání říká: „Jestliže tedy já, Pán a Mistr, jsem vám umyl nohy, i vy máte jeden druhému nohy umývat.“ (Jn 13,14) Pavel zařazuje hymnus do parenetické části svého listu, a proto text hymnu uvozuje slovy: „Nechť je mezi vámi takové smýšlení, jako v Kristu Ježíši...“ (Flp 2,5)

## 2.3. HYPÉKOOS VE FLp 2,8; JN 5,19

### A NEVYJÁDŘENÝ SOTERIOLOGICKÝ VÝZNAM KRISTOVY POSLUŠNOSTI A SMRTI

Toho podivuhodného a překvapivého, co nedá exegetům a biblickým teologům ve Flp 2,6-8 spat, je velmi mnoho. Autor textu tvrdí, že Ježíš se stal „Poslušný až k smrti“. Nevyjádří ale ani náznakem, vůči komu se Kristus stal „Poslušný“. Je pochopitelné, že mínění exegetů má mnoho odstínů a že převažuje názor, podle něhož se v zásadě jedná o poslušnost vůči Otci. Proč to ale autor hymnu výslovně neříká?

Podle mého soudu v hymnu padá důraz na Krista, na jeho jednání a na jeho identitu. Ona totiž není poslušnost jako poslušnost. Jiná je poslušnost otroka, ta je motivována strachem; jiná je poslušnost kupce, ta je motivována touhou po vlastním prospěchu; jiná je poslušnost Syna, která je motivována láskou<sup>12</sup> a vědomím vlastní identity.

ta skrze utrpení kříže, svůj návrat do nebe při vzkříšení a nanebevstoupení.“ BONAVENTURA Z BAGNOREGIA: *Dom. V post Pascha Sermo II, Op. Om. IX*, 313b–314a; BOUGEROL: *De Tem*, č. 230, s. 315. Pro podrobnější informace ohledně této četby janovských textů odkazují na POSPÍŠIL, C. V.: *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. Brno, 2002, s. 47–50.

<sup>11</sup> AUGUSTIN: *Tractatus in Ioannis evangelium*, 55; PL 35, 1787.

<sup>12</sup> Srov. BAZIL VELIKÝ: *Regulae fusiis tractatae*. PG 31, 889–1052, zde 896.

K hlubšímu porozumění tajemství Ježíšovy poslušnosti bezesporu přispívá myšlenkový odkaz Maxima Vyznavače, který na základě rozvinuté trinitární nauky dochází ke konstatování, že Mistrova poslušnost přísluší výhradně jeho lidské vůli, přičemž se nejedná pouze o poslušnost vůči Otci, ale také o věrnost sobě, tedy vlastní totožnosti Slova, neboť poslušnost lidské vůli Kristovy se vztahuje k jediné vůli Boží, která je společná všem osobám Trojice. Z řečeného vyplývá, že o vtěleném Synu můžeme vypovídat nejen jako o Slovu, ale také jako o Poslušném, poslušnost je totiž operativním a existenciálním přepisem jeho osobní totožnosti, neboť sjednocení lidské vůle s jedinou vůlí Boží v rovině jednání a smýšlení vyjadřuje a realizuje sjednocení přirozeností na ontologické rovině hypostatické unie. Nezapomínejme, že sjednocení a zároveň diference mezi Kristovými přirozenostmi je základem vztahu mezi imanentní a ekonomickou Trojicí, a proto nezbyvá než dodat, že na operativní a existenciální rovině je tato jednota v odlišnosti a odlišnost v jednotě garantována především Kristovou synovskou poslušností. Právě na této jednotě tudíž stojí celé zjevení realizované Kristem. Z takto pojaté poslušnosti proto můžeme vyvodit, že Otec nikdy svému Synovi a ani synům v Synu neukládá nic, co by nesměřovalo k jejich co nejplnější seberealizaci.<sup>13</sup>

Kristus jakožto Poslušný je tedy v první řadě věrný sobě, věrný poslání, které bylo vloženo na jeho bedra, věrný věci Otce, věrný věci naší spásy.<sup>14</sup> Tato věrnost nemá v našem hymnu nápravný charakter, jak to vnímá Pavel (srov. např. Řím 5,19), ale především charakter zjevitelský, což odpovídá následujícím myšlenkám z páté kapitoly Janova evangelia: „Amen, Amen, pravím vám: Syn nemůže sám od sebe činit nic než to, co vidí činit Otce. ... Amen, Amen, pravím vám, kdo slyší mé slovo a věří tomu, který mě poslal, má život věčný a nepodléhá soudu, ale přešel již ze smrti do života.“ (Jn 5,19.24)

Opět stojíme před podivuhodnou souvislostí s hymnem z listu Filipánům. Ačkoli v Janově evangeliu na tomto místě nezazní výraz „poslušnost“, přece se o ní hovoří, a to ve smyslu věrnosti vlastní totožnosti. Zajímavé je rovněž to, že není uváděn nějaký nápravný význam této poslušnosti jako u Pavla, neboť je kladen důraz na její zjevitelský význam. Nezapomínejme, že pro Jana spása spočívá v tom, že člověk pozná jediného pravého Boha a toho, koho Otec poslal (srov. Jn 17,3). Nyní by mohlo být jasné, proč v našem hymnu chybí onen typický Pavlův výraz *hyper hémón*. V hymnu je totiž položen důraz na zjevitelskou sílu zcela pravdivého Kristova jednání, jak se to posléze projevuje ve verších Flp 2,9-11, kde se hovoří o trojí adoraci oslaveného Pána, tedy na nebi ve slávě, na zemi ve víře, v podsvětí z donucení Boží silou.

### 3. JANOVSKÁ IRONIE VE FLP 2,8-11?

Pozornému čtenáři hymnu neunikne, že záhadný výraz *en morfé Theou* na počátku celého hymnu a závěrečný výraz *eis doxan Theou Patros* jsou v určitém napětí. Podle mého skromného soudu je zde ve hře naše představa lidí o Bohu před realizací Ježíšova zjevitelského díla a poznání Boha vírou po naplnění

<sup>13</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 2. vyd. Praha, 2002, s. 156–160.

<sup>14</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *L'obbedienza di Gesù secondo Fil 2,8 e nell'ambito della teologia della croce*. Dissertatio ad Licentiam. Università Pontificia Antonianum, Roma 1992, s. 82.

tohoto díla. Naskytá se tedy otázka, zda nestojíme před určitým výrazem tak zvané „janovské ironie“.

Připomeňme si, co tato „janovská ironie“ obnáší. Jan vědomě rozehrává svoje popisy epizod Ježíšova života a jeho dialogy na dvou rovinách zároveň. Na té viditelné a všem přístupné se věci jeví určitým způsobem, na duchovní rovině přístupné víře je ale vše zcela jinak, dochází k inverzi rolí. Jako příklad můžeme uvést Jn 4,1-42, kde se setkáváme s Mistrovým rozhovorem se Samařankou. Ježíš na viditelné rovině žádá ženu, aby mu dala napít (srov. Jn 4,7). Následně ale vychází najevo, že Ježíš je ten, kdo dává živou vodu (srov. Jn 4,10), což je v janovské řeči symbol Ducha svatého (srov. Jn 7,37-39). Dalším příkladem může být verš Jn 19,13, jehož výstižný překlad by měl znít asi následovně: „Když to Pilát uslyšel, dal vyvést Ježíše ven a nechal zasednout k soudu na místě zvaném Na dláždění, hebrejsky Gabatha.“ Tato formulace umožňuje záměrně dvojí čtení: jednak na viditelné rovině, Pilát tedy nechal zasednout k soudu nad Ježíšem; jednak na rovině víry, jako kdyby došlo k inverzi rolí a jako kdyby k soudu zasedl sám Ježíš.<sup>15</sup>

V případě hymnu z listu Filipánům jde o to, že Ježíš se v době svého pozemského života nechoval tak, jak bychom čekali od toho, kdo je „v postavení Boha“, jak zní zřejmě nejpravděpodobnější výkladový překlad počátečních slov hymnu. Ve skutečnosti ale Kristus svým jednáním v době svého pozemského putování a možná i vtělením vyjadřuje pravý obraz Boha, který je pro nás nový a zcela nečekaný. Na viditelné rovině se tedy Ježíš zřekl svého božského statutu, ve skutečnosti je všechno zcela jinak, protože Ježíš tento svůj božský statut zcela dokonale vyjádřil a realizoval. Nežřekl se tedy svého božství, které je však v dramatickém protikladu k tomu, jak jsme si Boha doposud představovali. Jak jinak by samotné Ježíšovo sebeponížení, jeho kenóze a poslušnost až k smrti, a to k smrti na kříži, tedy celoživotní Ježíšův postoj projevující se v událostech jeho pozemského života mohl obsahovat tu slávu, kterou mu nakonec prokazuje celý kosmos? Právě skutečnost, že sláva Krista jako Pána je obsažena již v jeho sestupu, dobrovolném ponížení a smrti, opět ukazuje na Jana, který popisoval hodinu ukřížování jako Kristovo povýšení (srov. např. Jn 3,14; Jn 12,32-33). Hodnota Ježíšova díla odpovídá hodnotě jeho slávy, je jeho slávou, která se projevuje v tom, že lidé poznávají pravého Boha a toho, koho on poslal. Stojíme tak opět před zjevnými myšlenkově strukturálními souvislostmi hymnu a čtvrtého evangelia.

#### 4. ZÁVĚR

Můžeme na základě odhalených souvislostí říci, že autorem hymnu je pisatel čtvrtého evangelia, který by toto dílo vytvořil někdy ve 40. letech prvního století v Palestině? Kdo jiný by mohl tak hluboký, nádherný a myšlenkově fascinující text vytvořit? Přes všechny indicie musíme zůstat pevně nohama na zemi a pamatovat také na druhou alternativu, totiž že právě tímto prastarým křesťanským liturgickým textem, který mohl být sepsán také někým jiným, se nechal v mnohém na sklonku prvního století inspirovat při svém díle autor čtvrtého evangelia. Jedna věc je ale zcela jistá: Souvislosti mezi hymnem

<sup>15</sup> Srov. DE LA POTTERIE, I.: *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*. Milano, 1988, s. 94.

Flp 2,6-11 a christologií Janova evangelia jsou četné a jako celek rozhodně určitou vypovídací hodnotu mají. Ukazuje se také, že celá řada záhadných prvků obsažených především v první části hymnu (srov. Flp 2,6-8) nachází právě díky vědomí tohoto propojení nové a poměrně uspokojivé vysvětlení, a to rozhodně není málo.

prof. CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL Th.D.  
Cyrilometodějská teologická fakulta  
Univerzity Palackého  
Univerzitní 22  
771 11 Olomouc  
Česká republika

## TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK VI, 2008, ČÍSLO 2

### Úcta k Panne Márii v byzantskej teologickej tradícii v kontexte pontifikátu Jána Pavla II. (1978 – 2005)

ANDREJ SLODIČKA

SLODIČKA, A.: The Worship of Virgin Mary in Byzantine Theological Tradition in Context of the Popedom of John Paul II (1978 – 2005). *Teologický časopis*, VI, 2008, 2, s. 63 – 71.

In the Byzantine liturgy, in all the hours of the Divine Office, praise of the Mother is linked with praise of her Son and with the praise which, through the Son, is offered up to the Father in the Holy Spirit. In the Anaphora or Eucharistic Prayer of St. John Chrysostom, immediately after the epiclesis the assembled community sings in honor of the Mother of God: "It is truly just to proclaim you blessed, O Mother of God, who are most blessed, all pure and Mother of our God. We magnify you who are more honorable than the Cherubim and incomparably more glorious than the Seraphim. You who, without losing your virginity, gave birth to the Word of God. You who are truly the Mother of God." These praises, which in every celebration of the Eucharistic Liturgy are offered to Mary, have moulded the faith, piety and prayer of the faithful. In the course of the centuries they have permeated their whole spiritual outlook, fostering in them a profound devotion to the "All Holy Mother of God".

Keywords: Theotokos, Virgin Mary.

Panna Mária, Rodička Ježiša Krista, je rovnako milovaná na kresťanskom Východe, ako aj na kresťanskom Západe. Veriaci uznávajú v Márii Matku Vykupiteľa a Cirkvi, syntézu a vrchol zázrakov od Boha pre človeka.<sup>1</sup> V našom článku budeme analyzovať mariánsku úctu najmä v cirkvách konštantínopolskej tradície a chceme poukázať na tie dokumenty Jána Pavla II., v ktorých toto dedičstvo predložil všetkým veriacim Katolíckej cirkvi ako vzácnu perlu.

Na podporu posvätenia Božieho ľudu Cirkve odporúča veriacim zvláštnu úctu ku presvätej vždy Panne Márii, Božej Matke, ktorú Kristus ustanovil za matku všetkých ľudí.<sup>2</sup> Najmä východné cirkvi preukazujú patričnú úctu Matke Pána a Spasiteľa. Východné cirkvi (katolícke a pravoslávne) s láskou oslavujú Bohorodičku. Dogma o Božom Slove, ktoré sa narodilo z Bohorodičky, bola vyhlásená na Východe. Vo svojej liturgii východní kresťania velebia Bohorodičku prekrásnymi chválospevmi. Východní kresťania pozerali vo svojich krížoch a trápeniach vždy s dôverou na Pánovu Matku. Oslavovali ju chválospevmi a modlili sa k nej. Utiekali sa pod jej ochranu s vierou, že v nej nájdu

<sup>1</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Príhovor na Anjel Pána. In: GIOVANNI PAOLO II.: *Angelus fra Oriente e Occidente*. Vaticano, 2000, s. 11–12, 21–22.

<sup>2</sup> Porov. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Vaticano, 1990, kán. 884.

účinnú pomoc. Cirkvi, ktoré prijali Efezský koncil, ju vyznávajú ako skutočnú Božiu Matku, lebo Božský Spasiteľ sa narodil z Panny Márie, Božej Matky, ako človek. Na Východe rozjímali o Márii vo svetle Božieho Slova, ktoré sa stalo človekom, a usilovali sa preniknúť do puta, ktoré spája Máriu s Kristom a s Cirkvou. Bohorodička je stále prítomná v tajomstve spásy.

Boží sluha Ján Pavol II. spomínal sv. Cyrila Alexandrijského, ktorý zaviedol koptské a etiópske tradície o tajomstve Márie, a sv. Efréma, lýru Svätého Ducha, ktorý prináša sýrsku tradíciu. Arménsky sv. Gregor z Narku ospevuje Bohorodičku, keď rozjíma o rozličných aspektoch vtelenia. V starobylých východných cirkvách existujú mnohé sviatky a hymny. V byzantskej liturgii sa vo všetkých hodinkách časoslova oslavuje Božia Matka spolu so svojim Synom. Rímsky biskup Ján Pavol II. citoval modlitbu k Bohorodičke počas Eucharistie: „Dôstojné je velebiť teba, Bohorodička, vždy blažená a nepoškvrnená Matka nášho Boha. Čestnejšia si ako cherubíni a neporovnateľne slávnejšia ako serafíni, bez porušenia si porodila Boha Slovo, opravdivá Bohorodička, vebíme ťa.“ Táto oslava Bohorodičky vyjadrovala vieru, zbožnosť a modlitbu veriacich k úplne svätej Božej Matke.

Podľa Siedmeho všeobecného snemu v Nicei (787) ikony Bohorodičky majú čestné miesto v cirkvách a domoch.<sup>3</sup> Presvätá Bohorodička je na ikonách predstavovaná ako Boží trón, ktorý nesie Pána a dáva ho ľuďom (*Theotókos*), a ako cesta, ktorá ukazuje Krista a vedie ku nemu (*Odigidria*), ako modliaca sa (*Deisis*), ako ochrankyňa (*Pokrov*), ako milosrdná a nežná (*Eleousa*). Obyčajne je znázorňovaná so svojim Synom, niekedy ho objíma (*Glykofilousa*), inokedy kontempluje Pána dejín. Pápež Ján Pavol II. spomenul v cirkevnom dokumente Vladimírsku ikonu, ktorá sprevádzala starú Rus. Iné ikony pod rozličnými titulmi sa uctievali na Ukrajine, v Bielorusku i v Rusku. Ľud týchto krajín si vždy uvedomoval prítomnosť Bohorodičky. Na týchto ikonách presvätá Bohorodička žiari ako obraz Božskej krásy, prítok večnej Múdrosti, pravzor kontemplácie. Vzácna je ikona Bohorodičky vo večeradle v očakávaní Ducha. Ona je znamením nádeje. Tu sa veľmi pekne ukazuje, že svätá Cirkev dýcha obidvoma pľúcami.<sup>4</sup> Ikona *Deisis* predstavuje Matku Vykupiteľa, ktorá

<sup>3</sup> Porov. DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi : Stredovek*. Bratislava : Aloisianum, 1997, s. 83.

<sup>4</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II.: *Redemptoris Mater*. Vaticano, 1987, čl. 29, 31–34. Podobné slová vyslovil už Druhý vatikánsky koncil, keď tvrdí, že východní kresťania vedia krásnymi chválospevmi Máriu (porov. *Unitatis redintegratio*, čl. 15). Po koncile pápež Pavol VI. v encyklike *Mariialis cultus* opisuje, že na Východe existuje osobitná láska ku slávnej Bohorodičke, a nazýva ju Nádejou kresťanov. Pobožnosti k Márii sú plné vynikajúceho poetického nadchnutia a hlbokých myšlienok. Porov. *Mariialis cultus*. Vaticano, 1974. O priznaní titulu *Theotokos* pre Máriu na koncile v Efeze v roku 431 porov. JÁN PAVOL II.: Prihovor na Anjel Pána. In: GIOVANNI PAOLO II.: *Angelus fra Oriente e Occidente*, s. 11–12. Hodigitria drží na ľavej ruke vteleného Syna, ktorý žehná, a pravou rukou na neho ukazuje, akoby chcela povedať, že on je cesta, pravda a život (Jn 14,6). Ikona *Znamenie* predstavuje Bohorodičku modliacu sa s rozopätými rukami, typu orantky, ktorý je známy z katakomb. Na prsiach má v kotúči takisto sa modliaceho Krista. Mária sa modlí spolu s Kristom, aby zostúpil Duch na Cirkev, zdokonalil ju, posvätil, očistil. Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Ve službě Slova, cyklus C*. Olomouc, 1992, s. 169–172. *Regiae quasi continuati semitae, sequentesque divinitus inspiratum sanctorum Patrum nostrorum magisterium, et catholicae traditionem Ecclesiae, definimus in omni certitudine ac diligentia, sicut figuram pretiosae ac vivificae crucis, ita venerabiles ac sanctas imagines proponendas congruenter in sanctis Dei ecclesiis, domibus et viis: tam videlicet imaginem Domini Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi, quam intemeratae Dominae nostrae sanctae Dei genitricis.* (DS 600.)



s pokorou ukazuje na svojho Syna a Pána, ktorá neprestajne opakuje, aby ľudia urobili to, čo im Kristus povie (Jn 2,5).<sup>5</sup> Mariánsku úctu rozširovali mnísi. A ako Mária súhlasom, ktorý dala Gabrielovmu posolstvu, nič nestratila zo svojej ľudskosti a slobody, tak ani filozofické myslenie prijatím výzvy, ktoré k nemu dolieha z pravdy evanjelia, ne stráca nič zo svojej autonómie, ale vidí, že všetko jeho bádanie speje k najvyššiemu naplneniu. Túto pravdu dobre pochopili svätí mnísi kresťanského staroveku, keď Máriu nazývali duchovným stolom viery, ako píše Pseudo-Epiphanius.<sup>6</sup>

Knieža Jaroslav Múdry si vyvolil Máriu ako Matku a Vládkyňu celej Rusi. Mária vzala vtedy celú cirkev a ľud Kyjevskej Rusi pod svoju ochranu na svojej ceste do nebeskej vlasti.<sup>7</sup> Mária bola prítomná aj pri narodení cirkvi Kyjevskej Rusi. Pápež chce duchovne putovať pred obraz Bohorodičky z Vladimíra, ktorá sprevádzala na ceste viery národy starej Rusi. Známy je tiež obraz modliacej sa Bohorodičky v Katedrále svätej Múdrosti.<sup>8</sup>

Kresťanský Východ priniesol do bohatstva všeobecnej Cirkvi teologickú náuku o Bohorodičke; túto náuku vysvetlili mnohí otcovia a bola definovaná na koncile v Efeze v roku 431<sup>9</sup> a v Chalcedone v roku 451, hoci kresťanská viera ju prijala od začiatku. Koncil postavil do pravého svetla význam materstva Panny Márie proti mienke Nestora, ktorý Máriu pokladal iba za matku Ježiša ako človeka. Svätý Gregor Divotvorca hovorí, že Mária žiari jasom svetla v najvyššom duchovnom kráľovstve. V nej je oslávený Otec, ktorý je bez počiatku, jeho moc ju zatienila; v nej sa dáva poklona Synovi, ktorého porodila podľa tela; v nej je oslávený Svätý Duch, ktorý v jej lone spôsobil narodenie veľkého Kráľa. Cez Milostiplnú mohla byť vo svete poznaná Svätá Trojica. Podľa cirkevných otcov prvé zjavenie Trojice v Novej zmluve bolo pri radostnom zvestovaní. Podobne konštatuje svätý Andrej Krétsky. Prirovanie Evy k Márii je stále prítomné v úvahách o poklade viery prijatej z Božieho zjavenia a jednou z najobľúbenejších tém otcov, cirkevných spisovateľov. Z východných otcov spomínal Ján Pavol II. svätého Ireneja a jeho dielo *Adversus haereses*, svätého Jána Zlatoústeho, svätého Cyrila Jeruzalemského, svätého Jána Damaského, Ezychia Jeruzalemského. Mária je podľa svätého Cyrila Alexandrijského predobrazom Cirkvi. Vzťah Márie a Cirkvi opisuje Klement Alexandrijský.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Porov. JAN PAWEŁ II: Homília Papeža podczas mszy św. odprawionej w obecności patriarchy Dimitriosia I, 6 grudnia 1987 r. In: *L'Osservatore Romano*, roč. 8, 1987, č. 11 – 12, s. 16 (poľ. vyd.).

<sup>6</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II: *Fides et ratio*. Vaticano, 1998, čl. 108.

<sup>7</sup> Porov. JOHANNES PAUL II.: Ansprache an die Teilnehmer der 5. Synode der ukrainischen Bischöfe am 29. September 1987. In: LORENZ, K.: *Die ukrainische katholische Kirche*. Eichstätt, 1989, s. 87–91.

<sup>8</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II: *Magnum baptismi donum*. Vaticano, 1988, čl. 4–5, 8; JOHANNES PAUL II.: Botschaft an die ukrainischen Katholiken zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus von Kiew. In: LORENZ, K.: *Die ukrainische katholische Kirche*, s. 8–9.

<sup>9</sup> Už na prvej sesii bol prijatý patristický dôkaz titulu *Theotokos*. Porov. DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi : Kresťanský starovek*. Bratislava : Aloisianum, 1996, s. 206.

<sup>10</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II: *Mulieris dignitatem*. Vaticano, 1998, čl. 3–4, 11, 22. Koncil v Efeze o Márii: *Ita sancti Patres non dubitaverunt sacram Virginem Deiparam appellare, non quod Verbi natura ipsiusve divinitas ortus sui principium ex sancta Virgine sumpserit, sed quod sacrum illud corpus anima intellegente perfectum ex ea traxerit, cui et Dei Verbum, secundum hypostasim unitum, secundum natum dicitur.* (DS 251.) Koncil v Chalcedone o Márii: *Jesus Christus in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter nostram salutem ex Maria virgine Dei*

Podľa Jána Damaského samotné meno Bohorodička (gr. *Theotokos*) obsahuje celé tajomstvo ekonómie spásy. Podľa Tradície posvätenie Panny života v chráme a jej láska k Bohu dosiahla v nej takú hĺbku a takú intenzitu, že počatie Syna ju preniká ako Božia odpoveď. Podľa pravoslávnych Panna Mária organicky participuje na Adamovom páde, zostáva však čistá od osobnej poškrvny, všetko zlo v nej stratilo svoju účinnosť vďaka postupujúcemu očisťovaniu jej predkov, vďaka zvláštnemu pôsobeniu Ducha a vďaka jej vlastnému slobodnému úsiliu. Pravoslávna teológia, ktorá vyznáva jej večné panenstvo, neprijíma názor, že bola ochránená od prvotného hriechu.<sup>11</sup>

Mária patrí do dejín spásy. Pápež Ján Pavol II. často opakoval, že východný kresťan zvoláva: *Je dôstojné a správne velebiť Bohorodičku*. S východnými kresťanmi nás spája viera v *Theotokos*. Mariánsky kult, rozdielny vo vyjadrovaní, je spoločný katolíkom a pravoslávny. Ján Pavol II. poukazoval na Máriu ako na *Odigitriu*, ktorá ukazuje cestu k jednému Pánovi.<sup>12</sup> Pri božskej liturgii v arménskom obrade v mariánskom roku pápež spomenul Gregora z Nareku, ktorý oslavuje Bohorodičku. Máriu vybral Boh, Mária je anjel pochádzajúci z ľudí, cherubín oblečený viditeľným telom, kráľovná neba, čistá ako svetlo. Podľa arménskej liturgie Mária je zjednotená s eucharistickým tajomstvom. Skrze Máriu sú dané nesmrteľný chlieb a čaša radosti.<sup>13</sup> V sýrsko-maronitskej liturgii je Mária opísaná ako tá, ktorá prebýva v božskom svetle, ktorá je schopná premeniť a očistiť ťažkosť ľudskej temnoty.<sup>14</sup> Podľa Božieho sluhu Jána Pavla II. skúsenosť východných liturgií na počesť Bohorodičky počas mariánskeho roku nemá upadnúť do zabudnutia. Treba zachovať pamäť na východné slávenie mariánskeho roku.<sup>15</sup>

Ján Pavol II. vyslovil v Kanade myšlienku, že mu spôsobuje veľkú radosť oddanosť slovenských gréckokatolíkov v Kanade voči Panne Márii. Je to zjavné aj v ich liturgii a prejavuje sa to už i vo vydávaní časopisu s názvom *Mária*.<sup>16</sup> Cyril a Metod dali národom vzor trpiaceho človeka, presvätú Bohorodičku. Slovanskí vierozvestovia prešli občianskou a náboženskou školou v Konštantínopole, kde dostala mariánska úcta v prvých kresťanských storočiach nejedno objasnenie.<sup>17</sup>

---

*genetrice secundum humanitatem.* (Porov. DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau, 1965, čl. 301.)

<sup>11</sup> Porov. EVDOKIMOV, P.: Pravoslávna eklesiologie. In: *Pravoslávny teologický zborník VI*. Praha, 1979, s. 38–42.

<sup>12</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II.: Omelia, Celebrazione lucernario bizantino 8. 9. 1987. In: *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987–1988*, s. 36–39.

<sup>13</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II.: Omelia, Divina liturgia in rito armeno : Presentatione al tempio della santa Madre di Dio 21. XI. 1987. In: *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987–1988*, s. 142–146.

<sup>14</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II.: Omelia, Divina liturgia in rito siro-maronito : Ingresso di Cristo al Tempio 2. 2. 1998. In: *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987–1988*, s. 322–326.

<sup>15</sup> Porov. MARINI, P.: Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'anno mariano 1987–1988. In: *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987–1988*, s. IX–XIX.

<sup>16</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Kázeň v Marhame 15. 9. 1984. In: HNILICA, J.: *Cyrl a Metod*. Bratislava, 1990, s. 168–169.

<sup>17</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Homília v Slovenskom ústave svätého Cyrila a Metoda v Ríme 8. 11. 1981. In: LACKO, M.: *Svätý Cyrl a Metod*. Rím, 1992, s. 5–6.

Všetky staré mariánske sviatky vznikli na Východe, odtiaľ sa rozšírili na Západ cez východných mníchov. Narodenie Bohorodičky sa slávi na Východe už vo 4. storočí, do Ríma prišiel tento sviatok v 7. storočí. 1. októbra slávi Východ sviatok *Pokrova*, Ochrany presvätej Bohorodičky. Uvedenie Bohorodičky do chrámu sa slávi 21. novembra. O sviatku existuje zmienka už v 5. storočí. Na Západe sa rozšíril koncom 14. a začiatkom 15. storočia. Sviatok Počatia svätej Anny je uvedený v typikone svätého Sávu z 5. storočia. V 8. storočí svätý Andrej Krétsky zložil službu na tento sviatok. Okolo 10. storočia prešiel tento sviatok na Západ. 26. decembra sa na Východe slávi Zbor presvätej Bohorodičky. Sviatok Radostného zvestovania sa slávi na Východe už od 5. storočia. Z Východu sa dostal v rokoch 660 – 680 aj na Západ. Liturgická úcta k Bohorodičke sa začína od snemu v Efeze. Zosnutie sa začalo sláviť už po tomto koncile. Na Západe bol sviatok prijatý za pápeža Sergeja (687 – 701). V byzantskom obrade je so sviatkom Zosnutia spojená spomienka na uloženie rúcha Bohorodičky v Blacherne 2. júla a Uloženie jej pása v Chalkopratei 31. augusta.<sup>18</sup> Mariánska úcta prišla z Východu na Západ. Východ slávil počatie Márie pred Západom; na Východe svätý Ignác Antiochijský už v 2. storočí učil o panenstve Márie; Mária je oslovovaná ako Bohorodička už vo 4. storočí v Egypte; sviatok Zosnutia sa na Východe slávil už v 6. storočí.<sup>19</sup>

Podľa Losského mariológie nie je odborom teológie, tajomstvo Bohorodičky je podstatnou súčasťou kristológie. Východní teológovia poukazujú na to, že nedostatok mariánskej úcty vedie ku strate pravej viery. Ak sa zabúda na ľudský prvok v Kristovom diele, jeho poslanstvo sa stáva len akousi programovou náukou. Podľa Origena každá kresťanská duša má funkciu Bohorodičky, pripravuje totiž definitívny príchod Spasiteľa na tento svet. Podstatou kresťanskej viery je stretnutie Boha s človekom, ktoré vyvrcholilo v Nazarete. Svätý Ján Zlatoústý nazýva sviatok Radostného zvestovania sviatkom koreňa, lebo otvára novú éru, a preto je mariológia organickou časťou kristológie.<sup>20</sup>

Mária je vzorom bohoľudského života. Podľa ruského teológa Sergeja Bulgakova Bohočlovek sa prirodzene narodil z Márie. Skutočnosť, že nejaká ľudská osoba zrodí Boha na zemi, je vrchol Božskej milosti voči nám. Na druhej strane však Boh určil našu ľudskú prirodzenosť, aby sa stala božskou, aby sa zúčastňovala na Božom živote. V Márii dosiahla ľudská prirodzenosť uskutočnenie povolania byť spolupracovníčkou Božieho diela na zemi. Východné vyjadrenie vzťahu medzi Máriou a jej Synom možno nájsť na Vladimírskej ikone Bohorodičky. Mária drží Dieťa s bolestným výrazom, akoby už s materskou predtuchou zaznamenala budúce utrpenie a budúce odlúčenie. V tej chvíli sa však Božie dieťa privinie k Matke a usiluje sa ju utešovať. Ich pohľady sa stretávajú, nie priamo, ale v diaľke, vo viere a v budúcej nádeji.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Porov. BOHÁČ, V.: *Liturgika*. Košice, 1993, s. 122–123, 128–129, 138–139, 141–143, 148–149, 158–160, 171–174; KÖSTER, M. H.: Marienverehrung. In: *LfThK 7*. Freiburg im Breisgau, 1968, s. 78–80.

<sup>19</sup> Porov. MINÁŘÍK, M.: *Mariánska dogmata*. Kostelní Vydří, 1991, s. 5, 13, 24, 31.

<sup>20</sup> Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Duše Ruska*. Kostelní Vydří, 2000, s. 14–15. Teológia koreňa, ktorú vytvoril Ján Zlatoústý, sa nachádza v tropári sviatku Zvestovania: „Dnes je počiatkom našej spásy. Dnes sa uskutočňuje večné tajomstvo. Syn Boží sa stáva Synom Panny.“ Porov. *Hore srdcia : Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, 2002, s. 368.

<sup>21</sup> Porov. ŠPIDLÍK, T.: *My v Trojici*. Velehrad, 2000, s. 134–142.

Rozdielny aspekt mariánskej úcty na Východe a na Západe môžeme vidieť na zobrazovaní Zosnutia Bohorodičky na byzantských ikonách. Mária leží na lôžku úplne bezvládne, bez života, bez sily. Je tu zobrazená smrť v celej svojej slabosti, no v jej prípade sa deje niečo zvláštne. Ikonograficky sa to vyjadruje údivom na tvárach apoštolov. Objavuje sa tu Kristus, aby vzal do svojich rúk dušu svojej Matky tak, ako ona vzala do rúk jeho telo. Kristus zostúpil, aby Mária vystúpila. Bulgakov vidí v zosnutí Bohorodičky charakteristiku kresťanského Východu. Východný človek sa nepozera ani tak na začiatok, ale skôr na koniec. Aký význam to má mať v budúcnosti a vo večnosti, kde sa skončí život Bohorodičky? Viera odpovedá, že bola vzatá do neba. O posledných okamihoch života Márie nevieme nič z Písma, ale z apokryfov. Človek bol stvorený na Boží obraz a podobu, tak bol stvorený na počiatku, k podobenstvu dorastie až na konci vekov.<sup>22</sup>

Na počesť Bohorodičky, Márie vždy Panny, zložila byzantská liturgia hymnus akatist.<sup>23</sup> Ježiš, jediný Prostredník, je cesta našej modlitby; Mária, jeho a naša Matka, ho dáva úplne presvitať: ona „ukazuje cestu“ (po grécky *Horodigitria*) a podľa tradičnej východnej ikonografie je jej znakom.<sup>24</sup> Mesto Konštantínopol bolo ako prvé mesto v dejinách kresťanstva zasvätené Márii. Stalo sa tak v roku 330, keď cisár svätý Konštantín preniesol tam svoje sídlo.<sup>25</sup> Otcovia Východu nazývajú Máriu celá svätá (gr. *Panhagia*), uchránená od škvrny hriechu, Svätým Duchom stvrnená, utvorená ako nové stvorenie. Z Božej milosti Mária počas celého svojho života zostala čistá od akéhokoľvek hriechu. Mária je eschatologická ikona Cirkvi. Už oslávená s telom a dušou je obrazom a počiatkom Cirkvi.<sup>26</sup> Panna Mária nás predchádza na ceste zbožštenia. Z nej vypučala ratolesť z pňa Jesseho (Iz 11,1). Ona má zvláštne miesto v Cirkvi. Ona nie je len Matkou, ale aj najčistejšou Pannou, je obrazom Cirkvi, predzvestou skrze milosť vykúpeného ľudstva, vzorom a istou nádejou pre všetkých, ktorí kráčajú po ceste k nebeskému Jeruzalemu.<sup>27</sup> Východná Cirkev prináša bohatstvo mariánskeho kultu na Západ. Na Západe sa v ostatnom čase šíri akatist k Bohorodičke, ktorý sa spieval aj pri stretnutí pápeža Jána Pavla II. s gréckokatolíckmi na Slovensku.<sup>28</sup>

Akatist nás učí, ako nerozlučne je udalosť Božej Matky spätá s vnútornou ekonómiou spásy. Tento vznešený hymnus kontempluje život Márie, radost-

<sup>22</sup> Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Ve službě Slova, cyklus B. Velehrad*, 2000, s. 169–172, 181–184.

<sup>23</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Príhovor ku gréckokatolíckym veriacim. In: *Gréckokatolícky kalendár 1997*. Michalovce, 1996, s. 37.

<sup>24</sup> Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2007, čl. 2674.

<sup>25</sup> Porov. HNILICA, M. P.: Spomienka na spolubrata Michala Lacku SJ. In: HNILICA, J.: *Cyril a Metod*, s. 242–250.

<sup>26</sup> Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, čl. 493, 972. Mária sa na Východe uctieva ako jedna ľudská osoba ľudsky zbožštená, ktorú sv. Gregor Palamas nazýva hranicou medzi stvoreným a nestvoreným svetom. Najväčšou slávou Márie podľa Losského je eschaton, uskutočnený v jednej stvorenej osobe ešte pred stvorením sveta. V predrevolučnom Rusku uctievali asi tisíc ikon s rôznymi názvami, ako „naša Útecha, Obmäkčenie našich zlých srdc“. Ikona *Pokrov* (Ochrana) predstavuje Pannu, ktorá pokrýva svojím plášťom celý svet. Ikona *Znamenie* opisuje Máriu v postoji orantky, ktorá nesie vo svojom lone Božie Slovo. Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského Východu*. Velehrad, 1995, s. 70–71.

<sup>27</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II.: *Orientale lumen*. Vaticano, 1995, čl. 6.

<sup>28</sup> Porov. TIMKOVIČ, A. G.: Kútik teológa. In: *Blahovistnik*, roč. 34, 1998, č. 11, s. 287–291.

né zvestovanie, narodenie, pozdrav pastierov, príchod mudrcov, útek do Egypta. V týchto výnimočných udalostiach histórie spásy sa zjavuje netušená hĺbka a odvážne odpovede. V Márii je naznačovaná Cirkev. História Panny je históriou vykúpených. Východní Slovania milovali tento hymnus.<sup>29</sup> Akatist sa spieval aj v Jubilejnom roku 2000 pri stretnutí Jána Pavla II. s veriacimi byzantského obradu v bazilike Santa Maria Maggiore (8. decembra). Po úvodnej procesii sa začal akatist pred ikonou Bohorodičky *Salus populi Romani*. Akatist sa spieval v šiestich jazykoch. Spievali zbory ukrajinského, gréckeho a ruského kolégia a dva zmiešané zbory z Maďarska a z Rumunska.<sup>30</sup>

Na Východe litániová forma akatistu a paraklézy zostala bližšie chórovému oficiu v byzantských cirkvách, zatiaľ čo arménska, koptská a sýrska tradícia dali prednosť chválospevom a ľudovým piesňam k Bohorodičke.<sup>31</sup> Aj východné nezjednotené cirkvi si hlboko ctia osobnosť Bohorodičky. Na Východe sú špeciálne bohoslužby k tejto neobyčajnej žene. Tie cirkvi učia, že Mária je Bohorodička a vždy Panna. Už Origenes, sv. Dionýz Alexandrijský, sv. Atanáz Veľký, sv. Cyril Alexandrijský, Leontios Byzantský, sv. Gregor Bohoslovec ju nazývajú Bohorodičkou.<sup>32</sup>

Mária je veľká, tak tvrdia pravoslávni, lebo dala súhlas ku vteleniu Božieho Syna. Mária sa vlastnou poslušnosťou a s Božou pomocou pričiniť o svoju spásu i spásu celého ľudského pokolenia. Pre pravoslávnych je problémom nepoškvrnené počatie Panny Márie. Poukazujú na antropológiu, že každý človek sa rodí v padlom stave. Pravoslávni oslavujú Máriu preto, že porodila Spasiteľa sveta. Vyznávajú, že bola bez osobného hriechu. Podľa nich to vyjadrujú termíny ako najsvätejšia, najčistejšia a nepoškvrnená.<sup>33</sup> No iný názor má pravoslávny teológ O. Clemént, keď číta sv. Jána Damaského, ktorý vysvetľuje, že Joachim a Anna počali Máriu *apathos* (bez vášne). Aký je v tom rozdiel? Ide o slovné hračky. Na Západe sa hovorí o hriechu podľa Augustína, a to priviedlo k dogme o Nepoškvrnenom počatí, na Východe sa opisuje stav padlého ľudstva a je spojený viac s témou smrti. Vykúpenie sa chápe na Západe anzelmovsky, na Východe patristicky, viac spojené so vzkriesením, Východ nepoznal pojmy zadostučinenie a odčinenie.<sup>34</sup>

Biblicky sa táto pravda nedá zdôvodniť priamymi dôkazmi. Božie vyvolenie zahrnuje zodpovedajúcu prípravu. To je biblické jadro pre dogmu. Už

<sup>29</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II: Omelia, Mattutino con L'Akathistos in rito bizantino-slavo nella festa della Annunziazione alla santissima Madre di Dio di Santa Maria sopra Minerva. In: *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987-1988*, s. 466-469. Celá homília je preplnená citátmi z akatistu.

<sup>30</sup> Porov. MEDVIĎ, M.: Jubileum byzantských cirkví. In: *Misionár*, 2001, č. 1 s. 23-24.

<sup>31</sup> Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2678.

<sup>32</sup> Porov. BELEJKANIČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I*. Prešov, 1995, s. 153-161.

<sup>33</sup> Porov. BELEJKANIČ, I.: *Katolícky katechizmus z pohľadu pravoslávnej teológie*. Prešov, 1998, s. 41, 49-55. Samotní pravoslávni si protirečia. Niektorí tvrdia, že mala osobné hriechy. Cituje sa Ján Zlatoústý, ktorý hovorí o hriechu daromnosti pri prvom zázraku. Porov. AGHIORGOUSSIS, M.: *Wiara Kościoła*. In: LEŚNIEWSKI, K. - LEŚNIEWSKA, J.: *Prawosławie*. Lublin, 1997, s. 41.

<sup>34</sup> Porov. CLÉMENT, O.: *Pohledy do budoucnosti*. Velehrad, 1998, s. 63. *Casta enim et sancta conversatione vestra virginitatis monile protulistis, eam quae ante partum virgo foret atque in partu virgo nec non virgo post partum*. (JÁN DAMASKÝ: *Oratio 6, in Nativitatem B. Mariae V.*, 2. 4. 6: PG 96, 663. 667. 670.)

Irenej spomína, že Mária bola pri radostnom zvestovaní očistená Svätým Duchom. Augustín nepoznal oslobodenie od dedičného hriechu u Márie, lebo podstatu dedičného hriechu kládol do nezriadenej žiadostivosti a pohlavnú túžbu videl ako prenášací faktor, ktorý vypadol pri Kristovi. Tomáš Akvinský nechce pripustiť, že Mária bola svätá od svojho počatia. Františkán Duns Scotus presadzoval náuku, že Mária bola uchránená od dedičného hriechu na základe vykúpenia. Na Východe sa už v 7. storočí slávi Počatie Márie. Východná cirkev nepestuje mariologický systém. O Márii sa hovorí v kristológii, pneumatológii a ekleziológii. Viera v Máriu sa prejavuje silnejšie v liturgii a v kulte ako v reflektovanej teológii, je v spojitosti s patristikou, ktorá je pre ňu vo veľkej miere normatívna.<sup>35</sup>

Modlitba *Raduj sa, Bohorodička* má starodávny pôvod. Na Východe je známa už vo 4. storočí. Bola súčasťou anafory liturgie svätého Jakuba. Podobný text sa nachádza aj v liturgii svätého Marka evanjelistu.<sup>36</sup> Východný kresťan často nádhernými chválospevmi velebí presvätú Bohorodičku, Pannu a Matku Božieho Slova. V grécko-slovanskej liturgii nachádza Bohorodička čestné miesto. Vidieť to vo všetkých pobožnostiach, v krátkych strofách – irmosoch, zvaných *theotokia* (bohorodičník), ktoré vyjadrujú úzke spojenie medzi Bohorodičkou a jej božským Synom. Časté obracanie sa na Máriu vyjadruje vieru v účinnosť jej príhovoru. Tak často opakované: *Najsvätejšia Bohorodička, spas nás!* vyznieva silnejšie ako latinské: *Ora pro nobis*. Najslávnostnejšie pôsobí spev na jej počesť po premenení: „Je dôstojné velebiť teba, Bohorodička.“<sup>37</sup>

V auguste sa slávi sviatok Nanebovzatia, ktorý sa na Východe nazýva Zosnutie a je tam najväčším sviatkom. Veriaci sa pripravujú na tento sviatok dvojtýždenným pôstom a modlitbou. Práve v zosnutí Márie vidieť aspekt kresťanskej vízie, ktorú pestuje Východ: človek je stvorený na Boží obraz a podobu a Mária, plná milosti, je Bohu najpodobnejšia. Ikona *Znamenie* nám hovorí, že Mária nielen porodila Božie Slovo, ale aj zachovávala Božie slovo vo svojom srdci. Známy hymnus Akatist o Božej Matke predstavuje Máriu ako kompendium pravdy o Kristovi. Najsvätejšia Matka je modelom Cirkvi, živou ikonou jej tajomstva.<sup>38</sup> Ikona *Znamenja* predstavuje modliacu sa Pannu, ktorá má Božie slovo vyryté na srdci. Cez ňu zrodené Vtelené Slovo zostáva vždy v jej srdci.<sup>39</sup>

V liturgii sv. Jána Zlatoústeho nachádzame mariológiu v kontexte kristológie a ekleziológie. Už v proskomídi sa celebrant utieka k Panne Márii a prosí ju, aby nám otvorila bránu milosrdenstva. V proskomídi pri spomínaní na svätých má Panna Mária prvé miesto medzi svätými. Liturgické prosby (jekténie) sa zakončujú spomínaním na presvätú, prečistú, preblahosladenú a slávnú Vládkyňu našu, Bohorodičku Máriu, vždy Pannu (takéto zakončenie sa nachádza v liturgikone štyrikrát). Gréckokatolíci každý deň opakujú Nicejské vy-

<sup>35</sup> Porov. COURTH, F.: Erbsündenfreiheit. In: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau, 1987, s. 123–126; COURTH, F.: Mariologie. In: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, s. 361–363.

<sup>36</sup> Porov. TIMKOVIČ, J.: Bohorodice Divo. In: *Blahovistnik*, roč. 32, 1996, č. 7–8, s. 191.

<sup>37</sup> Porov. LICHAREWA, Z.: *Duch liturgii uschodniej*. Oriens, 1936, s. 139–142.

<sup>38</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Prihovor na Anjel Pána. In: GIOVANNI PAOLO: *Angelus fra Oriente e Occidente*, s. 21–22.

<sup>39</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II.: *Euntes in mundum*. Vaticano, 1998, čl. 16.

znanie viery, kde sa poukazuje na vtelenie Božieho Syna, ktorý si mocou Svätého Ducha vzal telo z Panny Márie a stal sa človekom. Po anamnéze a epikléze prvé miesto patrí spomienke na presvätú Bohorodičku. Samotné zakončenie liturgie obsahuje príhovor prečistej Matky Krista.<sup>40</sup> Podobná mariánska štruktúra modlitieb sa nachádza aj v liturgii sv. Bazila Veľkého. V samotnej anafore sa poukazuje na skutočnosť vtelenia zo svätej Panny. V byzantskej liturgii sa často zdôrazňuje skutočnosť, že presvätá Bohorodička je vždy Panna. Podobnú mariánsku štruktúru má aj liturgia vopred posvätených darov.<sup>41</sup> Všetky tri byzantské liturgie pre gréckokatolíkov boli schválené za pontifikátu Božieho sluhu, rímskeho pápeža Jána Pavla II.

Aj v liturgickej knihe na vysluhovanie svätých tajomstiev (trebník) nachádzame mnohé odvolávky na presvätú Bohorodičku. Narodenie každého dieťaťa sa chápe v kontexte narodenia Ježiša Krista z našej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny. Podobné myšlienky sa nachádzajú v modlitbách po narodení dieťaťa. Pri modlitbe na označenie dieťaťa znamením kríža sa pred ikonou Bohorodičky hovorí tropár: „Raduj sa, milostiplná Bohorodička Panna, lebo z teba zažiarilo Slnko spravodlivosti, Kristus, náš Boh...“ Modlitby nad ženou-rodíčkou po štyridsiatich dňoch obsahujú spomienku na udalosť, keď panenská Mária priniesla na štyridsiaty deň Ježiša do chrámu.<sup>42</sup>

Najsvätejšia Božia Matka má teda na kresťanskom Východe absolútne privilégium. Mária, celá svätá, mala podstatnú úlohu v časoch spásy. Na Východe sa vždy spája s tajomstvom Krista. Prameň jej uctievania spočíva v tom, že priniesla svetú Syna.<sup>43</sup>

doc. ThDr. PaedDr. ANDREJ SLODIČKA, PhD.  
Katedra filozofie a religionistiky  
Gréckokatolícka teologická fakulta  
Prešovská univerzita v Prešove  
Ul. Biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov  
e-mail: andrejslg@unipo.sk

<sup>40</sup> Porov. *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Petra, 1998, s. 4, 9, 20, 49, 56, 74.

<sup>41</sup> Porov. *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého*. Prešov : Petra, 2005, s. 4, 8, 17, 41, 46, 51, 72; *Svätá božská služba vopred posvätených darov*. Prešov : Petra, 2005, s. 90–93, 118.

<sup>42</sup> Porov. *Malý trebník – I. časť*. Prešov : Petra, 2006, s. 5, 10, 14.

<sup>43</sup> Porov. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI: *Il grande giubileo del duemila e le chiese orientali cattoliche*. Vaticano, 1999, s. 19.





**MORDEL, Š.: Diela Apoštolských Otcov. Pojednanie o dielach Apoštolských Otcov a spisy zo života prvotnej cirkvi. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie, 2007. 238 s. ISBN 978-80-89170-24-1**

Keď v roku 2004 Štefan Mordel publikoval svoju *Patrológiu*, slovenská odborná verejnosť ju privítala so zdesením. Išlo totiž len o mierne upravenú starú Špirkovu *Patrológiu*, kde-tu prešpikovanú textami z breviára, ktorú autor bez bázne a hany publikoval pod svojím menom, a to ešte ako nesmierny prínos pre celú vedeckú obec na Slovensku. Odborníci vtedy zvolili zdvorilý postoj mlčanlivého ignorovania, azda v nádeji, že sa už podobný prešlap nebude opakovať a na tento lapsus sa zabudne. Minulý rok však priniesol ďalšiu Mordelovu publikáciu podobnej, ak nie ešte nižšej úrovne. Teraz už nemožno mlčať.

Charakteristiku a hodnotenie tejto publikácie by sme mohli začať hneď pri nadpise. Je totiž silne zavádzajúci. Už zbežné prelistovanie tejto knihy nám povie, že nejde o nijakú vedeckú rozpravu či štúdiu, ale o súbor prekladov diel apoštolských otcov s krátkymi úvodmi. Š. Mordelovi asi chýbajú základné znalosti klasifikácie publikácií, ak túto svoju prácu vydáva za vedeckú monografiu. (Alebo je za tým práve výborná znalosť hodnotenia publikačnej činnosti, ktorá dláždi cestu k profesúre?) Možno teda silne pochybovať o oprávnenosti toho, aby Š. Mordel uvádzal svoje meno ako jej autor. V najlepšom prípade by si mohol nárokovať post editora. Realita je však ešte horšia.

Ak sa prenesieme cez neadekvátny nadpis a sporné autorstvo a pokúsime sa ignorovať podivnú ortografiu v nadpise a použitie nespisovného slova „povedanie“, ďalší – a to dosť závažný – šok nás čaká v úvode (*Úvod*

*né slovo autora*). Tu sa dočítame, že „autor“ tohto súboru nie je dokonca ani prekladateľom! To, čo nám predkladá, nie je jeho preklad týchto najstarších kresťanských spisov, ktorých pôvodným jazykom je gréčtina, ale kompilát jedného slovenského samizdatového prekladu (od Jozefa Kulu), dvoch českých a dvoch nemeckých prekladov. Kam sa podela vedecká zásada práce s prameňmi, ktorej sa svetová odborná verejnosť pridíža od čias renesancie? Azda na severnom Slovensku prestala byť nevyhnutnosťou? Zrejme áno, lebo autor sa nehanbí priznať, že jediný spis (zo šestnástich, ktoré tvoria tento súbor), ktorý videl aj v gréckom origináli, je Didaché.

Podrobnejšie preskúmanie tejto publikácie nám dá nepriamu odpoveď, prečo autor nepracuje s prameňmi – neovláda ich jazyk. (Prečo sa pri takomto výraznom hendikepe púšťa do patrológie, pre nás ostáva záhadou.) Nepochopiteľné je aj to, prečo autor cituje grécke slová a výrazy, keď je jeho znalosť gréčtiny taká slabá. Výsledkom je totiž nesmierne množstvo chýb. Z obsahovej stránky môžeme uviesť napríklad citát hneď z 1. strany: *Krestania ... označili sa ako „ľud patriaci Bohu“* (Ἕλλησι καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ) – prvé dve slová do tohto citátu nepatria. Pravopisných chýb je v celom diele také množstvo, aké nespácha ani celá trieda študentov v priebehu dvoch semestrov. Ak odhliadneme od absencie prídychov a prízvukov, ktorá je vo vedeckom texte neospravedliteľná, nachádzame až príliš častú zámenu omikron a ómega (napr. διδαχη του δεκα αποστολων, s. 4 – štyri slová, tri chyby!, απο του τεσσαρον αιμων, s. 12), epsilon a éta (σμειον, s. 17, ποιμειν, s. 135), ypsilon a iota (κριακος, s. 1, nachádzame dokonca Χριστιανψμοσ, s. 2), ignorovanie osobitného zna-

ku pre koncové sigma (napr. už spomenuté κριακος, s. 1). Dokonca aj v spise, ktorý mal náš autor údajne v origináli, nachádzame chybný prepis gréckych slov (ευχαριστεσατε namiesto ευχαριστήσατε, s. 12, ψευδοπροφეტες – jedno slovo, tri chyby! – namiesto ψευδοπροφήτης s. 13). A to sme ani zďaleka nevyčerpali bohatstvo chýb, ktoré obsahuje predkladaná publikácia.

Pravopisné omyly však nachádzame nielen v gréčtine. Množstvo chýb vo vlastných menách (napr. Lightfoolt, Harnak, Muratory namiesto Lightfoot, Harnack, Muratori) vzbudzuje podozrenie, že sa autor nevyzná nielen v gréčtine, ale má medzery aj v základnej sekundárnej patristickej literatúre. Výber niektorých slov, ktoré sa nenachádzajú v spisovnej norme slovenského jazyka (napr. „pojednanie“), chyby v dĺžňoch (napr. „katolícká“, ktoré svieti hneď v záhlaví titulnej strany: „Katólícká univerzita“), chaos v používaní veľkých písmen vo vlastných menách a v apelatívach, písanie malých písmen na začiatku poznámok pod čiarou, chýbajúce bodky na konci poznámok, používanie spojovníka namiesto pomlčky v celom texte – to všetko svedčí o tom, že táto publikácia neprešla slovenskou jazykovou korektúrou. A to je prejavom značnej neúcty k vzdelanému slovenskému čitateľovi.

Pochybnosti o autorovej odbornosti vznikajú aj pri pohľade na zoznam použitej literatúry – obsahuje len desať položiek. (Toto by chcela byť monografia!?) A z týchto desiatich položiek je jedna (Novákov český preklad apoštolských otcov) uvedená dokonca dvakrát (raz ako „Novák“, raz ako „Spisy apoštolských otců“!). Okrem štyroch prekladov (Kulov samizdat ani nespomína) tento zoznam obsahuje práce ako Špirkova *Patroló-*

*gia* a Kraftov *Slovník starokresťanskej literatúry* – to sú síce dobré knihy, ale pre študentov. Je smiešne, ak ich medzi použitú odbornú literatúru uvedie docent. A je naozaj trápne, že na takúto publikáciu dali svoje *placet* traja lektori ozdobení množstvom akademických titulov...

Treba spomenúť ešte jeden veľmi smutný aspekt tejto nešťastnej publikácie. Š. Mordel v úvode tvrdí, že na Slovensku doteraz chýbalo súborné vydanie týchto vzácnych spisov. To nezodpovedá pravde. Už v r. 1955 evanjelici vydali väčšinu týchto spisov (*Apoštolskí otcovia*. Preložil Dr. Karol Gábris. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1955). V roku 2004 vyšlo ich skompletizované vydanie (*Spisy apoštolských otcov*. Preložil Dr. Karol Gábris, doplnené texty preložil Mgr. František Ábel. Bratislava : Evanjelická bohoslovenská fakulta Univerzity Komenského, 2004). Táto druhá publikácia je ľahko dostupná pre každého, kto má záujem.

Okrem tohto súborného vydania by bolo zdvorilé aspoň spomenúť aj preklady, ktoré vyšli časopisecky – GABRIŠ, K.: List Diogenétovi. Úvod a preklad. In: *Teologický zborník*. Ed. I. Peres. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 1995, s. 23 – 34. GÁBRIŠ, K.: Martýrium Polykarpa – List zo zboru v Smyrne. Úvod a preklad. In: *Teologický zborník*. Ed. I. Peres. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 1995, s. 35 – 47. HORKA, R.: Didaché: história, súčasnosť a slovenský preklad spisu. In: *Disputationes Scientificalae Universitatis Catholicae in Ružomberok*, 2/2002, č. 2. s. 54 – 69. Mordelovo ignorovanie práce slovenských bádateľov je naozaj fenomenálne.

Hodnotenie tejto knihy by sa stručne dalo zhrnúť do dvoch slov – škoda papiera. Žiaľ, nie sú to len naše lesy, kto utrpel škodu. Je to poleno pod nohy pre všetkých seriózných vedcov,

ktorí sa usilujú zabezpečiť teologickým disciplinám dôstojné miesto medzi vedami na Slovensku. Po štyridsiatich rokoch komunizmu a obviňovania Cirkvi z tmárstva táto úloha naozaj nie je ľahká. Ak sa za takýchto okolností objaví publikácia, v ktorej absentujú základné zásady vedeckej práce, a vyjde pod hlavičkou Katolíckej univerzity, je to smutné. Dúfame, že naša recenzia prispeje k tomu, aby sa v budúcnosti niečo podobné už nestalo, teda aby slová „katolícky“ a „nevedecký“ neboli synonymá.

HELENA PANCZOVÁ, PhD.  
Teologická fakulta  
Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

**POSPÍŠIL, C. V.: *María – el rostro materno del Inefable*. Madrid : Ediciones RIALP, 2008. 104 s. ISBN 978-84-321-3687-0**

Profesor Ctirad Václav Pospíšil OFM, Th.D., z Cyrilometodskej teologickej fakulty Univerzity Palackého v Olomouci je známy svojimi publikáciami z dogmatickej teológie a teologickej metodológie nielen v Českej republike, ale i na Slovensku. Jeho nedávno publikovaná kniha *María – el rostro materno del Inefable* je zaujímavá z viacerých aspektov. Je prepracovanou verziou jeho monografie *Maria – mateřská tvář Boha*, ktorú publikoval v Karmelitánskom nakladateľstve v roku 2004 pri príležitosti 150. výročia vyhlásenia dogmy o nepoškvrnenom počatí Panny Márie. Je to jeho prvá monografia, ktorú publikoval v zahraničí v jednom z kongresových jazykov. Nie je to kniha veľkého rozsahu, ale významného obsahu. Autor je odborníkom predovšetkým v trojičnej teológii a v kristológii, preto sa usiluje predstaviť túto dogmu práve v tejto perspektíve. Poukazuje na úzku súvislosť medzi mariológiou a kristológiou i trojičnou teológiou, ktoré dávajú hlbšie pochopiť dogmu o nepoškvrnenom počatí Panny Márie. Z jeho personálnej bibliografie možno vidieť, že sa tejto problematike venuje už viac rokov a veľmi silno sa inšpiruje dokumentom Medzinárodnej teologickej komisie *Matka Páně – památka, přítomnost, naděje*, ktorý vyšiel v českom preklade v Karmelitánskom nakladateľstve v roku 2003.

V úvode knihy autor vysvetľuje samotný titul knihy a dôvody, ktoré ho viedli k jej napísaniu. Opisuje jej zaujímavú genézu. Názov *Inefable*, Nevýslovný, nie je len titul monoteistického biblického Boha, ale oveľa viac je to sama Najsvätejšia Trojica, ta-

jomstvo všetkých tajomstiev. Autor predkladá mariológiu z pohľadu trojičnej teológie. Ako uvádza Eduard Krumpolc, španielsky výraz *Inefable* je rovnako tvarom mužského i ženského rodu, a teda v sebe obsahuje tak mužský, ako aj ženský aspekt tajomstva Najsvätejšej Trojice, a tak poukazuje na tú, ktorá vo svojom lone nosila a porodila Vtelené Slovo Ježiša Krista.

Kniha má dvadsaťdva krátkych kapitol, v ktorých postupne rozoberá niektoré črty tajomstva Panny Márie, a to z pohľadu trojičnej teológie, kristológie a teologickej antropológie. Autor v knihe poznamenáva, že jeho predložené úvahy nie sú ničím definitívnym alebo tematicky vyčerpávajúcim, ale sú to skôr námety, čo majú vyvolať plodnú diskusiu, ktorá by viedla ku prehĺbeniu ponúknutej látky. Pritom z každej kapitoly je jasné, že autorovi ide o vyváženú mariológiu, ktorá by prispela ku prekonaniu predsudkov u jedných a ku kultivovaniu mariánskej úcty u druhých. Takto koncipovaná mariológia by sa mohla stať účinnou protilátkou proti niektorým formám polarizácie vo vnútri Katolíckej cirkvi, mohla by otvoriť nové perspektívy a umožniť úprimný ekumenický dialóg.

Obsah a metodické spracovanie knihy opäť potvrdzujú hlbokú erudíciu a skúsenosti autora, ktorý veľmi starostlivo reflektuje študovanú problematiku, nachádza nové paralely a súvislosti, upozorňuje na nesprávne chápania a slepé uličky, do ktorých sa niektorí autori dostávajú. Bohatý kritický aparát, početné citácie a hodnotenie práce iných odborníkov sú dokladom ukotvenia tvrdení autora v súčasnej teológii a v kontexte súčasného vedeckého poznania a cirkevnej praxe.

Na záver sa autor zamýšľa nad významom mariológie ako teologickej disciplíny. Prichádza k záveru, že mariológia obsahuje pôvodné a nenahraditeľné poslanstvo trojičného tajomstva, ktoré sa uskutočňuje dvojitým vydaním jediného Božieho obrazu v ľudských osobách, ktoré sú obdarené identitou muža a identitou ženy. V Ježišovi Kristovi, ktorý nám zjavuje Boha Otca, ale zároveň aj v Márii, ktorá nám zjavuje materinskú tvár prvej Božskej osoby. Tým sa potvrdzujú základné intuície Božieho ľudu, ktorý od apoštolských čias prejavuje Pannu Máriu osobitnú úctu. V mariológii sa odzrkadľujú všetky tajomstvá kresťanskej viery, takže táto disciplína má veľký význam pre kristológiu, soteriologiu, teologickú antropológiu, teológiu náboženstiev, ekzeziológiu, ekumenickú teológiu, eschatológiu, spirituálnu i liturgickú teológiu. Autor tu hovorí o akomsi tematickom prenikaní jednotlivých teologických traktátov a disciplín. Mariológia je pritom veľmi náročná disciplína, lebo musí neustále hľadať rovnováhu medzi trojičným a zjavitelským tajomstvom Márie, zapojením Márie do nadprirodzenej antropológie v jej absolútnej podriadenosti tajomstvu Vteleného Slova. Tak sa napokon mariológia stáva doxológiou, ustavičným Magnificat Bohu Otci, Synovi i Duchu Svätému, ale aj súcitnou láskou k človeku a službou jeho duchovným potrebám.

Monografia *Maria – el rostro materno del Inefable* profesora Pospíšila je nielen impulzom pre rozvoj teológie, ale aj nasledovania hodným príkladom pre mnohých slovenských teológov publikovať svoje práce v kongresových jazykoch v zahraničných vydavateľstvách. Práca bude možno inšpiráciou pre doktorandské témy z mariológie na Slovensku, kde je marián-

ska úcta veľmi živá, no nie vždy dostatočne teologicky prehĺbená. Mariánska úcta náležite teologicky reflektovaná môže napomôcť aj ekumenický dialóg.

prof. RNDr. LADISLAV CSONTOS SJ,  
PhD.  
Teologická fakulta  
Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

**SLANINKA, L.: *Psychológia a spiritualita : Základné psychologické aspekty duchovného života.***

**Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008. 95 s.**

**ISBN 978-80-7162-713-5**

V posledných rokoch nielen problémy duchovného života, ale aj oficiálne dokumenty Katolíckej cirkvi poukazujú na dôležitosť psychologických poznatkov v súvislosti s religiozitou a spiritualitou. Dokladom záujmu o spiritualitu aj v bežnom živote bola napr. medzinárodná konferencia o spiritualite, ktorá sa uskutočnila v roku 2007 na pôde Katolíckej teologickej fakulty v Prahe.

Autor recenzovanej publikácie Leopold Slaninka v úvode poukazuje na možné prispenie psychológie pri rozvinutí zrelého duchovného života.

V prvej kapitole rozvádza otázku súvislosti psychológie a duchovného života. Zaoberá sa napr. transcenciou v ľudskom živote, sebapoznáním, prínosom psychológie pre kňazský a rehoľný život.

Druhá kapitola zachytáva stanoviská ku psychológii v dokumentoch Cirkvi (dušpastierska činnosť, kňazská formácia a pod.).

Otázkam hodnôt a motivácie je venovaná tretia kapitola (hierarchia hodnôt, roviny transcencie, vnútorné postoje, zvnútornenie hodnôt).

Štvrtá kapitola je zameraná na túžby a ich miesto v duchovnom živote (rozlišovanie túžob, akceptovanie limitov, spytovanie svedomia).

Ťažiskom publikácie je posledná kapitola, v ktorej sa analyzujú pocity a citová zrelosť ako dynamický aspekt ľudskej motivácie (klady a záporny emócií, prínosy psychoterapeutického rozhovoru, spoznávanie vlastného emotívneho sveta, charakteristiky ľudskej citovej zrelosti).

V závere autor uvádza, že poznatky a skúsenosti uvedené v jeho knihe využívajú výsledky bádání Inštitútu psychológie Pápežskej Gregorovej univerzity v Ríme (autor je jeho prvým slovenským absolventom).

Zoznam literatúry obsahuje prevažne talianske a anglické pramene.

Na publikácii L. Slaninku treba oceniť najmä snahu oboznámiť verejnosť s využitím psychologických poznatkov dotýkajúcich sa spirituality (aj keď pochopiteľne nie v celej šírke tejto problematiky) v oblasti duchovného života. Prínosom v našich pod-

mienkach je i oboznámenie s názormi talianskych autorov, ktorí sú na Slovensku málo známi. Pre prax duchovného života i pre pastorálnu teológiu sú závažné najmä poznatky o ľudských emóciách a motivácii.

Knihu možno odporučiť nielen širšej odbornej verejnosti, ale i laikom, ktorí majú záujem o skvalitnenie svojho duchovného života.

doc. PhDr. MICHAL STRÍŽENEC, DrSc.  
Teologická fakulta  
Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173  
814 99 Bratislava

## How do We Know? Understanding in Science and Theology. The XII<sup>th</sup> European Conference on Science and Theology. Sigtuna (Švédsko) 30. apríla – 5. mája 2008

Už tradične každé dva roky organizuje Európska spoločnosť pre štúdium vedy a teológie (European Society for the Study of Science and Theology – ESSSAT) medzinárodnú konferenciu orientovanú na problematiku vzájomného vzťahu vedy a náboženstva. V tomto roku pripravila spoločnosť konferenciu v spolupráci s univerzitami v Lunde a v Uppsale v starobylom švédskom meste Sigtuna. Väčšina z viac ako 160 účastníkov konferencie boli zástupcovia z európskych univerzít. Silné zastúpenie z mimoeurópskych krajín mali USA, Kanada a JAR.

Program konferencie bol rozdelený na tri časti. V prvej z nich odzneli štyri plenárne prednášky s koreferátmi a diskusiou. V prvej prednáške nazvanej *The Dynamic Nature of Theology* priniesla Noreen Herzfeld zaujímavý pohľad na interpretáciu zjavenia v kvakerskej a islamskej tradícii. Veľmi kontroverzne vyznela prednáška Lewisa Wolperta (*The Origins of Science and Religion*), v ktorej za jediný pôvod náboženstva označil snahu človeka o kauzálne vysvetlenia aj mimo oblasti hmoty. Z evolučného hľadiska je podľa neho jedinou pôvodnou funkciou mozgu kontrola pohybu a interakcie s okolím. Herzfeld prezentoval náboženskú vieru ako výhodu, ktorá sa presadila v evolučnom procese, a za rovnakú výhodu označil aj príslušnosť k náboženskej komunite. V konečnom dôsledku však poprel akúkoľvek racionalitu filozofického a teologického poznania. Peter Gärdenfors v prednáške *The Role of Understanding in Human Nature* analyzoval kognitívne procesy ako hľadanie vizuálnych vzorov. Charakteristickým pre ľudské myslenie je myslenie v čase a hľadanie príčin. Pozornosť venoval aj úlohe mýtov a narácií pri odovzdávaní poznania o kauzálnych vzťahoch. Posledná plenárna prednáška s názvom *Is Religion and Science about Understanding?* (Willem B. Drees) analyzovala paralely medzi poznaním v náboženstve a vo vede. Drees zdôraznil potrebu otvoriť teológiu aj vedu hodnoteniu „zvonka“, a nielen „zvnútra“, ako sa to dialo doteraz.

Druhú časť konferencie tvorilo asi 80 prihlásených príspevkov; ich prezentácia prebiehala vo viacerých paralelných sekciách (napr. Poznanie vo vede a v teológii; Zjavenie a veda; Teológia a evolúcia; Náhodnosť vo vede a v teológii; Fenomenológia a skepticizmus; Naturalizmus vo vede a v náboženstve atď.). V rámci konkrétnej sekcie mal autor každého príspevku vyhradených 10 minút na stručnú prezentáciu svojho príspevku (kompletné texty prednášok boli pre všetkých účastníkov konferencie vopred prístupné na webovej stránke ESSSAT-u) a nasledovala polhodinová diskusia. Miroslav Karaba ako reprezentant Teologickej fakulty TU predniesol svoj príspevok s názvom *Analogy in Science and Religion : Convergence or Divergence*. Štúdia prináša pohľad na

používanie modelov a analógií v prírodných vedách a v teológii, pričom ich vzájomne porovnáva a opisuje základné oblasti ich vzájomnej konverencie, ale i divergencie. Nebezpečenstvo náboženských modelov spočíva najmä v nemožnosti ich priameho testovania a v eventuálnej sterilite. Po prezentácii príspevku sa rozvinula živá debata, v ktorej najmä niektorí prírodovedci poukazovali na podľa ich názoru značné divergencie v mechanizme vytvárania a testovania modelov v oblasti prírodných vied a teológie.

Tretou časťou konferencie bolo samostatné sympóziu s názvom *Beyond Hedenius : Changing Conceptions of Knowledge*. Sympóziu, ako už z názvu vyplýva, bolo reakciou na myšlienky známeho švédskeho filozofa a kritika organizovaného kresťanstva Hedeniusa (1908 – 1982). Per Arvid Ingemar Hedenius pôsobil ako profesor filozofie na Univerzite v Uppsale a známym sa stal najmä svojou knihou *Belief and Knowledge* (1949). Práve publikovanie tejto knihy odštartovalo jednu z najvýznamnejších kultúrnych debát vo Švédsku a dotýkalo sa postavenia kresťanskej teológie vo vzdelávacom systéme aj v spoločnosti vo všeobecnosti. Hedenius vo svojej knihe predstavil tri postuláty, s ktorými teológia nie je v zhode, aby ukázal, že v jadre nie je možná racionálna diskusia o náboženstve. Preto teda podľa neho nemožno teológiu klasifikovať ako vedecké poznanie a vždy zostane iba pseudovedou. Prednášky v rámci sympózia sa usilovali reflektovať túto debatu z pozície filozofie vedy (*From Positivism to Postmodern Conceptions of Knowledge – Where do We Stand Today?*; *Science is the Best and Correct Way to Understand the World*; *The Scientific Project – Knowledge without Meaning?*) a teológie (*Faith, Science and Postmodernity*).

Na záver sympózia aj celej konferencie sa uskutočnili ekumenické bohoslužby v bývalom dominikánskom kostole a v konvente Mariakyrkan, ktoré celebrowali kňazi a pastori viacerých kresťanských denominácií.

PhDr. MIROSLAV KARABA, PhD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173  
814 99 Bratislava



**Rodina v súčasnom svete.  
Mnohodetná rodina – bremeno, alebo zdroj sily?  
IV. ročník vedeckej konferencie.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity,  
Bratislava 21. novembra 2008**

Štvrtý ročník konferencie o rodine v súčasnom svete s podtitulom „Mnohodetná rodina – bremeno, alebo zdroj sily?“ usporiadala 21. novembra 2008 Teologická fakulta Trnavskej univerzity so sídlom v Bratislave, v spolupráci s občianskym združením Priatelia Aloisiana. Konferencia o rodine na konci liturgického roku sa už stala tradíciou Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Stretávajú sa na nej odborníci z vysokých škôl i z praxe, aby diskutovali o dôležitej téme početnej rodiny. V minulosti bola rodina na Slovensku nielen viac-generačná, ale aj početná, čo sa prejavilo aj v priaznivej demografickej situácii. V súčasnosti sa pod vplyvom druhej demografickej revolúcie veľkosť rodiny znižuje a čoraz viac sa uplatňujú aj rozličné spôsoby kohabitácie bez uzavretia manželského zväzku. Rozpady manželstiev patria k najaktuálnejším problémom súčasnosti. Bolestnú skúsenosť s nimi má podľa štatistik asi 40 percent rodín na Slovensku. Výnimkou nie sú ani kresťanské rodiny. V ostatných rokoch sa tento jav intenzívne premieta do negatívneho demografického vývoja, ktorý sa nedarí zvrátiť. Preto si treba položiť otázku tak radikálne, ako ju kladie tohtoročná téma konferencie: Je početná rodina prínosom, alebo prekážkou rozvoja človeka?

Zvykli sme si hodnotiť mnohé skutočnosti predovšetkým kvantitatívnymi meraniami, ba aj kvalitu sme sa pokúšali nahradiť kvantitou, lebo tá sa nám ľahšie meria. Osobitne tu ide o posúdenie a meranie životnej úrovne človeka, ktorá sa meria spotrebou rozličných dobieh na jednu osobu. Už tu nemá nijaké miesto kvalita medziludských vzťahov, ktorá má prinajmenšom rovnaký význam pre šťastie človeka ako dostatok materiálnych dobieh. Nestačí len dostatok spotrebného tovaru – potravín, oblečenia, obuvi, kozmetiky, elektroniky, liekov atď. – na to, aby bol človek spokojný. Práve tento nasýtený a materiálne zabezpečený človek má najviac ľudských problémov, lebo mu neraz chýba zmysel života. To je, ako hovorí V. E. Frankl, rozhodujúce pre zvládnutie života vo všetkých životných situáciách.

Na konferencii sa zúčastnilo sto účastníkov, vysokoškolských učiteľov, študentov, vedeckých pracovníkov, odborníkov z praxe a záujemcov o problematiku rodiny. Ako naznačil podtitul konferencie, príspevky sa zamerali predovšetkým na problematiku stability manželstva ako základu zdravej rodiny. Konferencia nechcela byť len plačom nad rozliatym mliekom, ale chcela poukázať aj na možné východiská z tejto zložitej situácie, ktoré sa už črtajú ako svetlá nádeje.

V prvom bloku referátov odznali štyri príspevky. Doc. PhDr. Rastislav Bednárík, CSc., vo svojom príspevku *Materiálne riziká mnohodetných rodín* pred-

stavil situáciu početnej rodiny v súčasnej sociálnej situácii. Ing. Stanislav Trnovec, CSc., vo svojom referáte, príznačne nazvanom *Sú deti príčinou chudoby, alebo bohatstva?*, nastolil radikálnym spôsobom tému tohtoročnej konferencie. Prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD., sa vo svojom referáte *Každé stvorenie je darom a požehnaním, osobitne človek* venoval filozofickému a teologickému konceptu stvorenia v teologickej reflexii Emila Krapku, ktorý dáva pochopiť základ bytostného a osobného príbuzenstva ako stvoriteľského daru. Z tohto daru vyrastá základná dynamika lásky, v ktorej sa človek stáva človekom. Ivan Podmanický, PhD., vo svojom referáte *Mnohodetná rodina ako fungujúce výchovné spoločenstvo* predstavil rodiny ako prirodzené výchovné prostredie.

Takisto bohatý bol aj obsah druhého bloku. Ako prvý mal odznieť referát prof. ThDr. Ivana Kútneho, PhD., na tému *Špecifiká náboženskej slobody v súčasnej rodine*, v ktorom predstavuje svoje chápanie slobody a jej vplyv na stabilitu rodinného života. Pre ochorenie nemohol referát predniesť, ale text jeho štúdie je k dispozícii v zborníku konferencie. Doc. PhDr. Jana Levická, PhD., mim. prof., predniesla referát *Súčasná slovenská viacdtná rodina – mýty a realita*. Vyvrátila v ňom štyri mýty súčasnej slovenskej spoločnosti o viacdtnej či mnohodetnej rodine, ktoré tvrdia, že viacdtná či mnohodetná rodina je: 1. odchýlka od normálu, 2. výsledok nezodpovedného správania rodičov, 3. rómska rodina, 4. rodina, ktorá predstavuje sociálny problém. Na ňu nadviazala svojím referátom PhDr. Eva Mydlíková, PhD., svojím referátom nazvaným *Rómska rodina ako skupinový klient sociálnej práce*. Upozornila, že v rómskej populácii má rodina prvé miesto v rebríčku hodnôt. V minulosti boli rómske deti často násilne umiestňované do ústavných zariadení.

V popoludňajšom rokovaní odznel referát študenta šiesteho ročníka katolíckej teológie Mateja Kasana SJ *Celistvosť osoby ako meradlo kvality života v rodine*. Po ňom nasledoval referát manželov Mgr. Richarda Kucharčíka a Mgr. Márie Kucharčíkovej *Pochopiť zmysel plodnosti*. Poukázali na podstatu problému, čo spočíva v pochopení lásky, ktorej uskutočnením je plodnosť, a to nielen v manželstve a v rodine, ale plodnosť človeka vôbec. Referát dvojice manželských párov Predáčovcov a Schindlerovcov mal názov *Mnohodetné rodiny a prirodzené plánovanie rodičovstva*. Manželia Ing. Igor Miština a Ing. Mária Mištinová zaujali svojím svedectvom *Deti – bohatstvo a sila našej rodiny*. Konferenciu uzavrel svojím príspevkom *Mnohodetnosť v kontexte rodinnej resilience* Mgr. Martin Šarkan, PhD. Predstavil v ňom výsledky výskumov, ktoré poukazujú na fakt, že v mnohodetných rodinách, ktoré majú pevný spirituálno-religiózný horizont, je badateľná významne silnejšia odolnosť voči stresu. Poukázal na zistenie, že medzi mnohodetnosťou a neadekvátnou záťažou nie je nijaký priamy vzťah. Konferencia celkom jasne poukázala na skutočnosť, ktorú veľké svetové náboženstvá formulovali v téze, že deti sú Božím požehnaním.

Ku predneseným referátom bola bohatá diskusia, ktorá sa preniesla i do kuloárov, kde najmä študenti diskutovali s referujúcimi. Všetky referáty prednesené na konferencii sú publikované v zborníku, ktorý si účastníci konferencie mohli kúpiť v deň jej konania. Záujemcovia o zborník sa môžu obrátiť

priamo na vydavateľstvo Dobrá kniha, Štefánikova 44, P. O. Box 26, 917 01  
Trnava, aj prostredníctvom internetovej stránky: [www.dobrakniha.sk](http://www.dobrakniha.sk).

prof. RNDr. LADISLAV CSONTOS SJ, PhD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

