

IX

TEOLOGICKÝ
ČASOPIS

1
2011

TEOLOGICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

Teologický časopis

Ročník IX, 2011, číslo 1

Recenzovaný časopis

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

Redakčná rada:

prof. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., predseda

prof. ThDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

prof. ThDr. MUDr. Ján Ďáčok SJ, PhD.

ThDr. Ján Ďurica SJ, PhD.

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ, PhD.

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

prof. ThDr. Ivan Kútny, Dr.

doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

Helena Panczová, PhD.

Mgr. Terézia Sukopová

prof. ICDr. Cyril Vasiľ SJ

Šéfredaktor: prof. 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. 3841/09

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Cyril Šesták SJ 39. list sv. Atanáza Alexandrijského	5
Cyril Šesták SJ Deciove libelli libellaticorum	19
Peter Ikhardt Niektoré výzvy pre katechézu na Slovensku v kontexte pokoncilového Magistéria.....	31
Pavol Turza Niektoré aspekty teológie pastorácie mládeže	45
Ladislav Csontos SJ Bude na Slovensku veľa neplatných katolíckych manželstiev?	61

RECENZIE

Helena Panczová TIŇO, Jozef: <i>King and Temple in Chronicles : A Contextual Approach to their Relations</i> . [Kráľ a chrám v Knihách kroník : Kontextový prístup k ich vzťahom.] Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Band 234. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. 183 s. ISBN 978-3-525-53096-2	71
---	----

SPRÁVY

Jozef Kyselica SJ, Ján Ďurica SJ Prednáškový pobyt učiteľov TF TU na zahraničnej univerzite v rámci programu Erasmus. Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Uniwersytet Katolicki Stefana Wyszyńskiego. Varšava 8. - 14. mája 2011	73
--	----

Contents

Cyril Šesták SJ 39th Letter of Saint Athanasius of Alexandria	5
Cyril Šesták SJ Decian Libelli Libellaticorum	19
Peter Ikhardt Some Challenges for the Catechesis in Slovakia in Context of After-Second-Vatican-Council Magisterium	31
Pavol Turza Some Aspects of Pastoral Theology of Young People	45
Ladislav Csontos SJ Will There Be Many Void Catholic Marriages in Slovakia?	61
REVIEWS – MATERIALS	71

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK IX, 2011, ČÍSLO 1

39. list sv. Atanáza Alexandrijského

CYRIL ŠESTÁK SJ

ŠESTÁK, C.: 39th Letter of Saint Athanasius of Alexandria. *Teologický časopis*, IX, 2011, 1, s. 5 – 18.

The 39th Festal Letter (or „Easter Letter“) is a milestone in the evolution of the canon of New Testament books. In it, for the first time, we find the list of 27 New Testament books as we know them today. Athanasius as the „Father of Orthodoxy“ by having included the Epistle to the Hebrews as well as John’s Apocalypse in the list, put a definite end to the discussion over their canonicity. Moreover, his canon had influence also on saint Augustine and thus on the entire Western Church.

Veľký východný cirkevný otec sv. Atanáz Alexandrijský (asi 295 – 373) patrí bezpochyby k najväčším osobnostiam cirkevných dejín 4. storočia.¹ Známy je predovšetkým ako neoblomný obranca Prvého nicejského koncilu (325) s jeho kľúčovým kristologickým pojmom „ὁμοούσιος“, ktorým sa definovala bytostná jednota Syna s Otcom. Ariáni, ktorí mali istý čas vplyv na cisársky dvor v Konštantínopole, najmä na Constantia II. (317 – 361), sa zaslúžili o to, že Atanáz počas svojej dlhej biskupskej služby strávil mnohé roky vo vyhnanstve.² Jeho literárne dielo je veľmi rozsiahle a prevažujú najmä dogmatické spisy.³ Najznámejším a hlavným dielom sú tri reči proti ariánom (*Orationes contra Arianos*). Z jeho exegetických diel sa zachovalo veľmi málo, a aj to viac-menej fragmentárne.

Medzi Atanáзовými spismi však vyniká 39. list⁴, ktorý sa osobitne spomína vo všetkých patrologických učebniciach.⁵ Tento list z roku 367 patrí do sú-

¹ Sv. Gregor Naziánsky nazval sv. Atanáza „Stĺpom Cirkvi“ („ὁ στῦλος τῆς ἐκκλησίας“ *In laudem Athanasii* 26, orat. 21. In: PG 35, 1112 B¹) a sv. Bazil „Lekárom chorôb, na ktoré trpí Cirkev“ („ἰατρος τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίας ἀρρωστημάτων“ Epistula 82. In: COURETONNE, Y. (ed.): *Saint Basile: Lettres I*. Paris 1957, s. 184).

² Podľa „Indexu k veľkonočným listom“ v sýrskom preklade a Atanáзовho antického životopisu z 5. stor. (*Historia acephala*) bol biskupom 45 rokov. Z toho bol päťkrát poslaný do vyhnanstva, preto strávil spolu sedemnást rokov v exile (prvý exil v rokoch 335 – 337 v Trevíre; druhý exil: 339 – 346 v Ríme; tretí exil: 356 – do februára 362 v Egypte; štvrtý exil: od októbra 362 – 364; piaty exil: 5. 10. 365 – 1. 2. 366).

³ K rukopisnej tradícii Atanáзовho korpusu porov. OPITZ, H.-G.: *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*. Berlin; Leipzig, 1935. V súčasnosti pracuje patristický tím v Bochume (die patristische Arbeitsstelle Bochum der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften) pod vedením M. Tetza na vydávaní dogmatických diel.

⁴ Číslo „39“ je poradové a vyjadruje 39. rok biskupskej služby sv. Atanáza v roku 367. Atanáza zvolili za biskupa po smrti jeho predchodcu Alexandra v roku 328. Označenie tohto listu ako „39. list z roku 367“ vychádza z predslovu (indexu) k sýrskemu prekladu veľkonočných listov

boru veľkonočných listov (*Epistulae festales/Epistulae heortasticae*)⁶, ktoré alexandrijský biskup Atanáž písal každoročne, tak ako už jeho predchodcovia, aby oznámil slávenie Veľkej noci v danom roku.⁷ Tieto listy adresoval cirkevným obciam a mníšskym komunitám v Egypte, v Líbyi a ostatným kresťanským komunitám, ktoré patrili pod alexandrijské metropolitné biskupstvo. Atanážove veľkonočné listy boli už krátko po jeho smrti zozbierané,⁸ no žiaľ nezachovali sa nám v originálnom gréckom znení takmer vôbec,⁹ a aj zo samotného 39. listu sa zachoval len fragment, ktorý bol vybratý do zbierky byzantských cirkevných zákonov. Preto sú pre nás veľmi cenné ich preklady do sýrčiny¹⁰ a koptčiny¹¹.

a pridrižiava sa tradície (porov. Histoire „Acéphale“ et Index syriaque des lettres festales d’Athanasie d’Alexandrie. Ed. A. Martin, M. Albert. In: SC, 317, 1985, s. 270–271; OPITZ, H.-G.: *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*. Berlin und Leipzig 1935, s. 270–271; ZAHN, Th.: Der Osterfestbrief des Athanasius vom 367. In: *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II*. Erlangen; Leipzig, 1890, s. 203–210, tu hlavne s. 206–208). Vedeckú chronológiu Atanážových veľkonočných listov vypracoval začiatkom 20. stor. E. Schwartz, no ani táto sa nepresadila a dodnes je neistá (porov. pozn. 10).

⁵ Porov. QUASTEN, J.: *Patrology III: The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Utrecht; Antwerp, ¹1963, s. 52–55; ALTANER, B., STUIBER, A.: *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, ⁸1978, s. 277.

⁶ Od čias sv. Dionysia Alexandrijského († 264/265) máme doložené tieto pastoračné listy, ktoré písali jeho nástupcovia každoročne, krátko po sviatku Epifánie, a oznamovali v nich egyptským cirkevným obciam deň slávania Veľkej noci a aj s tým súvisiaci začiatok pôstneho obdobia. Nie je isté, či boli napísané počas prenasledovaní kresťanov za Decia, Valeriana a Diocletiana, ktoré sa zameriavali na klérus. Tieto listy sa v staroveku zbierali do súborov a slúžili kresťanom v mnohých otázkach ako určité príručky. Často sa totiž okrem hlavnej témy oznámenia sviatku Veľkej noci biskupi vyjadrovali aj ku prakticko-pastoračným otázkam a listy obsahovali aj exegetické výklady Svätého písma.

⁷ V odborných kruhoch sa dlho diskutovalo o tom, či biskup Atanáž napísal veľkonočné listy aj v rokoch, keď musel ísť do vyhnanstva do Trevíru a do Ríma. Starší výskum predpokladal, že Atanáž počas exilu veľkonočné listy nenapísal a celkove ich mohol napísať len 33 alebo 36 počas svojej 45-ročnej biskupskej služby (porov. ZAHN, Th.: Der Osterfestbrief des Athanasius vom 367. In: *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II*. Erlangen; Leipzig, 1890, s. 203–210, tu s. 207–208). Novší autori sú toho názoru, že Atanáž ich písal aj v rokoch vyhnanstva a že aj túto korešpondenciu využil na to, aby mohol svojich veriacich informovať o svojej situácii („Gerade auch während der Exilsjahre hat Athanasius daran festgehalten und diese Briefe stets mit seelsorgerischen, situationsbezogenen Ansprache verknüpft.“ HEIL, U.: Athanasius von Alexandrien. In: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Ed. S. Döpp, W. Geerlings. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, ³2002, s. 69–76, tu s. 74).

⁸ Hieronymus ich spomína vo svojom katalógu kresťanských spisovateľov ako „ἐφορταστικὰ ἐπιστολάε“ (*De viris illustribus* 87).

⁹ Zachovali sa nám len malé zlomky, ktoré cituje alexandrijský učenc a cestovateľ zo 6. stor. Kosmas Indicopleustes vo svojom diele *Kresťanská topografia* (10. kniha). (Porov. WINSTEDT, E. O.: *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*. Cambridge 1909, s. 295–298; WOLSKA-CONUS, W.: *Cosmas Indicopleustes: Topographie chrétienne III*. In: SC, 197, Paris 1973, s. 241–253; *Clavis Patrum Graecorum II*, č. 2102, s. 17.)

¹⁰ V sýrskom preklade sa nám zachovalo trinásť listov aj s prológom (v odbornej literatúre označovaný aj ako index). Edícia sýrskych listov: LEBON, J. (ed.): CSCO, 101, 1952, s. 293–295; CSCO, 102, 1952, s. 216 sq. (translatio; starší preklad zo sýrčiny do latinčiny je publikovaný v Migneho edícii: PG 26, 1351–1444). Na podklade týchto listov vypracoval E. Schwartz ich chronológiu, ktorá sa však nepresadila a dodnes je neistá (ku problematike chronológie veľkonočných listov z ich sýrkeho prekladu pozri SCHWARTZ, E.: Zur Geschichte des Atha-

Z teologického hľadiska má 39. veľkonočný list výnimočné miesto v zložitom procese utvárania kánonu novozákonných spisov a predstavuje jeho zavŕšenie. V ňom sa už definitívne podáva zoznam 27 novozákonných spisov, totožný s obsahom a usporiadaním biblických kníh vo Vatikánskom kódexe.¹² Atanáz ako „otec ortodoxie“ prispel svojou autoritou k zakončeniu dlhých diskusií a sporov o tom, ktoré spisy patria medzi apoštolské, a teda kánonické. Ide o kánon novozákonných kníh alexandrijskej cirkvi 4. storočia. Právom nás však môže prekvapiť Atanázovo vylúčenie deuterokánonických starozákonných kníh z kánonu (Múdrosť Šalamúnova, kniha Sirachova, kniha Tobiášova, ba aj kniha Ester!), ako aj to, že vôbec nespomína knihy Machabejcov.¹³ Atanáz v 39. liste robí delenie do troch skupín¹⁴, a to 1. kánonické (κανονιζόμενα), 2. apokryfné (ἀπόκρυφα) a 3. tie, ktoré sú síce vhodné na súkromnú lektúru a katechézu, ale nie na liturgické slávenie (ἀναγιγνωσκόμενα – dosl. „tie, čo sú určené na čítanie“). Do tretej skupiny zaraďuje spisy Hermov Pastier a Didache, veľmi obľúbené v mnohých cirkevných komunitách, ktoré ich pokladali za kánonické spisy. Treba zdôrazniť aj tú skutočnosť, že tým, že Atanáz začlenil do kánonu

nasius I. In: *Nachrichten v. d. Kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1904, s. 333–356, tu s. 345–353; LOOFS, F.: Die chronologischen Angaben des sog. „Vorberichts“ zu den Festbriefen des Athanasius. In: *Sitzungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin 1908, s. 1013–1022). O výnimočnosti a cennosti sýrskych prekladov Atanázových spisov porov. OPITZ, H.-G.: Das syrische Corpus Athanasianum. In: *ZNW*, 33, 1934, 18–31, tu hlavne s. 25. (K vedeckej literatúre k sýrskym, koptským a arménskym prekladom Atanázových veľkonočných listov porov. CPG II, č. 2102, s. 17.)

¹¹ Celkom osobitný význam má pre nás koptský preklad 39. listu, lebo je na rozdiel od gréckeho fragmentu takmer kompletný. Pretože sa dá predpokladať, že vznikol časovo skôr ako zbierka byzantských cirkevných zákonov, sú pre nás zaujímavé aj „malé“ rozdielnosti v poradí novozákonných spisov. Tie nevyplývajú z nedbalosti prekladateľa, ale svedčia skôr o skutočnosti, že aj samotný grécky originál bol pri zaraďovaní do byzantskej zbierky podrobený neskorším úpravám a korektúram. Ako dôkaz tejto hypotézy je neprehliadnuteľné miesto listu Hebrejom v koptskom texte. Na rozdiel od gréckeho a sýrskoho textu, ktoré ho spomínajú na desiatom mieste v korpuse Pavlových listov, koptský preklad ho cituje už na štvrtom mieste, hneď za listom Rimanom a dvoma listami Korintanom. A pretože sa list Hebrejom od čias Origena tešil v alexandrijskej cirkvi veľkej vážnosti (porov. Eusebius, *Hist. eccl.* VI. 25), C. Schmidt predpokladal, že práve koptská verzia 39. listu dosvedčuje pôvodné, Atanázovo zaradenie listu Hebrejom v Pavlovom korpuse (porov. SCHMIDT, C.: Der Osterfestbrief des Athanasius vom J. 367. In: *Nachrichten der königlichen Gesellschaft d. Wissenschaften*. Göttingen 1898, s. 167–203, tu s. 185). K tomu porov. pozn. 17 v texte.

¹² Porov. „Acéphale“ et *Index syriaque des lettres festales d’Athanasie d’Alexandrie*. Ed. A. Martin, M. Albert. In: *SC*, 317, 1985, s. 302, pozn. 102. Vatikánsky kódex (*Codex Vaticanus*; skr. B) pochádza zo 4. stor. a podáva tzv. „alexandrijský text“ Svätého písma, ktorý bol rozšírený v Egypte už okolo roku 200. (K tomu porov. ALTANER, B., STUIBER, A.: *Patrologie*. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, ⁸1978, s. 277; QUASTEN, J.: *Patrology III*. Utrecht; Antwerp, ²1963, s. 54.)

¹³ Je to o to zaujímavejšie, že Origenes ich má vo svojom kánone. (Porov. pozn. 12 v preklade listu.)

¹⁴ Aj Origenes delil novozákonné biblické spisy do troch skupín, a to: (1) kánonické (= protokánonické, nazýva ich „ὁμολογούμενα“), menovite spomína štyri evanjeliá, Skutky apoštolov, prvý Jánov list, prvý Petrov list a Zjavenie sv. Jána, ďalej (2) neisté (= deuterokánonické, „ἀντιλεγόμενα“), do tejto skupiny zaraďuje Jakubov a Júdov list, druhý Petrov list, ako aj druhý a tretí Jánov list. Poslednú skupinu (3) tvoria nepravé spisy (= τὰ νοθᾶ) a zaraďuje sem Skutky Pavlove, Pastiera, Petrovu Apokalypsu, Barnabášov list, Náuku apoštolov (Didache), Evanjelium Hebrejom. K Origenovmu deleniu biblických kníh porov. EUSEBIOS, *Historia ecclesiastica III*. 25, 1–5.

aj List Hebrejom a Zjavenie sv. Jána, o ktorých kánonicite sa v staroveku veľmi dlho diskutovalo, našli natrvalo svoje miesto v cirkevnom kánone posvätných kníh.¹⁵

Pre zaujímavosť predkladáme na porovnanie Atanázov zoznam 27 novozákonných spisov a najstarší zoznam kánonických kníh Nového zákona v Muratoriho fragmente (okolo roku 200 po Kr.).

39. list	Muratoriho kánon¹⁶
<i>Evanjeliá:</i>	
Matúšovo evanjelium	-----
Markovo evanjelium	-----
Lukášovo evanjelium	Lukášovo evanjelium
Jánovo evanjelium	Jánovo evanjelium
Skutky apoštolov	Skutky apoštolov
<i>7 katolíckych listov:</i>	
Jakubov list	nepomína
dva Petrove listy	nepomína
tri Jánove listy ¹⁷	
Júdov list	
<i>Súbor 14 Pavlových listov:</i>	<i>Súbor Pavlových listov:¹⁸</i>
list Rimanom	dva listy Korintňanom
dva listy Korintňanom	list Efezanom
list Galaťanom	list Filipanom
list Efezanom	list Kolosanom
list Filipanom	list Galaťanom
list Kolosanom	dva listy Solúnčanom
dva listy Solúnčanom	list Rimanom
list Hebrejom	list Filemónov
dva listy Timotejovi	list Títovi
list Títovi	dva listy Timotejovi
list Filemónovi	

¹⁵ K tomu porov. v texte pozn. 17 k listu Hebrejom a pozn. 18 k Jánovej Apokalypse.

¹⁶ Fragmentum Muratorianum. In: *Enchiridion Patristicum*. Ed. M. J. Rouët de Journel. Barcinone; Friburg Brig. : Herder, ²³1965, s. 105–107. Zmienka o prvých dvoch evanjeliách chýba v Muratoriho fragmente, no z kontextu sa jednoznačne predpokladá. Muratoriho kánon nespomína list Hebrejom, 1. a 2. list Petrovi a ani list Jakubov. Po dvoch Jánových listoch spomína Múdrost Šalamúnovu a k Jánovej Apokalypse priraduje aj Apokalypsu Petrovu, no dodáva, že ju niektorí kresťania odmietajú. Výlučne odmieta ako Pavlove spisy list adresovaný laodicejskej a alexandrijskej cirkvi. Spomína aj obľúbený spis u skorých kresťanov Hermovho pastiera, o ktorom píše, že je vhodný na súkromnú lektúru, ale nie na liturgické predčítanie, lebo bol napísaný až po apoštolskej dobe.

¹⁷ K počtu Jánových listov pozri poznámku 15 v texte.

¹⁸ Pre autora Muratoriho kánonu bolo veľmi dôležité podať správu o Pavlových listoch, a to v súvislosti s Markionom a jeho prívržencami.

list Júdov
dva listy Jánove¹⁹

Zjavenie sv. Jána

Zjavenie sv. Jána

POUŽITÉ SKRATKY

- CPG Clavis Patrum Graecorum, vol. II, ed. M. Geerard, Brepols-Turnhout 1974; *Supplementum*, ed. M. Geerard, J. Nret, Brepols-Turnhout 1998
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain
- DH Denzinger, H., Hünermann, P.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Enchiridion der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch. Freiburg i. Breisgau; Basel; Rom; Wien, ³⁷1991*
- NkGW Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen, philologisch-historische Klasse
- PG Patrologia Graeca, ed. J.-P. Migne, Paris
- PL Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne, Paris
- SC Sources Chrétiennes, Paris
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin
- ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin u.a.

EDÍCIE 39. VELKONOČNÉHO LISTU

Grécky text

Epistula XXXIX in collectione canonum. In: *Fonti IX: Discipline générale antique (IV^e–IX^e s.), tom. II. Les canons des Pères Grecs. Ed. PP. Joannou. Roma 1963, s. 71–76 (použité v našej edícii).*²⁰

Koptský preklad 39. veľkonočného listu

S. Athanase. *Lettres festales et pastorales en copte. Ed. L. Th. Lefort. In: CSCO, 150, 1955, s. 1–72 (textus); CSCO, 151, 1955, s. 1–54 (translatio).*²¹

BRÄKKE, David: *A New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festal Letter: Heresy, Apocrypha, and the Canon. In: Harvard Theological Review, 103, 2010, 1, s. 47–66.*

¹⁹ Počet Jánových listov nie je jasne vyslovený v Muratoriho kánone. Po Jánovom evanjeliu cituje prvý verš z prvého Jánovho listu (porov. *Mur. can.* 29–30) a na inom mieste spomína dva listy pripísané Jánovi („superscripti Iohannis duae“, *Mur. can.* 68–69). Ku problematike počtu Jánových listov a k osobe apoštola Jána a iného Jána, kňaza, pozri pozn. 15 v texte.

²⁰ *Clavis Patrum Graecorum, Supplementum*, č. 2102 (2), udáva už aj novšiu edíciu: SAKKOS, A.: Ἡ λθ' ἑορταστικὴ ἐπιστολὴ τοῦ Μ. Ἀθανασίου, MANTZARIDES, I.: Τόμος ἑορτιος χιλιοστῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Ἀθανασίου (373–1973), Thessaloniki 1974, s. 129–196 (prim e coptico retrouersa), ktorá je však veľmi ťažko dostupná.

²¹ Ďalšiu literatúru porov. *Versio coptica* in: CPG II, č. 2102.

Sýrsky text a index k veľkonočným listom²²

The Festal Letters of Athanasius. Ed. W. Cureton. London 1848. (V latinskom preklade: PG 26, 1351–1432.)

Histoire „Acéphale“ et Index syriaque des lettres festales d’Athanasie d’Alexandrie. Ed. A. Martin, M. Albert. In: SC, 317, 1985.

OSTATNÁ PRIMÁRNA A SEKUNDÁRNA LITERATÚRA

BASILIIUS CAESARIAENSIS: Epistula 82. In: COURETONNE, Y. (ed.): *Saint Basile: Lettres I*. Paris 1957.

EUSEBIUS CAESARIAENSIS: *Historia ecclesiastica* III. 25, 1–5. In: SC, 31, Paris 1952.

Fragmentum Muratorianum. In: *Enchiridion Patristicum*. Ed. M. J. Rouët de Journel. Barcinone; Friburg Brisg. etc. : Herder, ²³1965, s. 105–107.

GREGORIUM NAZIANZENUS: In laudem Athanasii 26, orat. 21. In: PG, 35, 1112 B¹.

HIERONYMUS: De viris illustribus 87. In: GEROLAMO: *Gli Uomini De viris illustribus*. Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Firenze 1988.

WINSTEDT, E. O.: *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*. Cambridge 1909, s. 295–298.

WOLSKA-CONUS, W.: *Cosmas Indicopleustes : Topographie chrétiennes III*. In: SC, 197, Paris 1973, s. 241–253.

ALTANER, B., STUIBER, A.: *Patrologie : Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, ⁸1978.

CAMPLANI, A.: *Le lettere festali di Atanasio de Alessandria*. Rome 1989.

HEIL, U.: Athanasius von Alexandrien. In: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Ed. S. Döpp, W. Geerlings. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, ³2002.

KANNENGIESSER, C.: The Homiletic Festal Letters of Athanasius d’Alexandrie. In: *Preaching in the Patristic Age : Studies in Honour of Walter J. Burgardt SJ*. Ed. D. Hunter. New York 1989, s. 229–242.

OPITZ, H.-G.: Das syrische Corpus Athanasianum. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 33, 1934, s. 18–31.

OPITZ, H.-G.: *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*. Berlin; Leipzig, 1935.

QUASTEN, J.: *Patrology III : The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Utrecht; Antwerp, ²1963.

ZAHN, Th.: Der Osterfestbrief des Athanasius vom 367. In: *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II*. Erlangen; Leipzig, 1890, s. 203–210.

PREHLAD NOVŠEJ BIBLIOGRAFIE K ATANÁZOVÝM VEĽKONOČNÝM LISTOM

LEEMANS, J.: Thirteen Years of Athanasius Research (1985 – 1998) : A Survey and Bibliography. In: *Sacris erudiri : A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, 39, 2000, s. 105–217, k bibliografii „Festal Letters“, s. 163–167.

²² Ďalšiu literatúru porov. Versio syriaca in: CPG II, č. 2102.

39. list sv. Atanáza

ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ
ΕΚ ΤΗΣ ΛΘ΄. ΕΟΡΑΣΤΙΚΗΝ
ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ

Περὶ τῶν θείων γραφῶν.

Ἄλλ' ἐπειδὴ περὶ μὲν τῶν αἰρετικῶν ἐμνήσθημεν ὡς νεκρῶν, περὶ δὲ ἡμῶν ὡς ἐχόντων πρὸς σωτηρίαν τὰς θείας γραφάς, καὶ φοβοῦμαι μήπως, ὡς ἔγραψε Κορινθίοις Παῦλος, ὀλίγοι τῶν ἀκεραίων ἀπὸ τῆς ἀπλότητος καὶ τῆς ἀγνότητος πλανηθῶσιν ἀπὸ τῆς πανουργίας τῶν ἀνθρώπων, καὶ λοιπὸν ἐντυγχάνειν ἑτέροις ἄρξονται τοῖς λεγομένοις ἀποκρύφους, ἀπατώμενοι τῇ ὁμωνυμίᾳ τῶν ἀληθῶν βιβλίων, παρακαλῶ, ἀνέχεσθε, εἰ περὶ ὧν ἐπίστασθε, περὶ τούτων καὶ γὰρ μνημονεύων γράφω διὰ τε τὴν ἀνάγκην καὶ τὸ χρήσιμον τῆς ἐκκλησίας. Μέλλων δὲ τούτων μνημονεύειν, χρήσομαι πρὸς σύστασιν τῆς ἐμαυτοῦ τόλμης τῷ τύπῳ τοῦ εὐαγγελιστοῦ Λουκᾶ, λέγων καὶ αὐτός: Ἐπειδὴ πέρ τινες ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι ἑαυτοῖς τὰ λεγόμενα ἀπόκρυφα καὶ μῖξαι ταῦτα τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ, περὶ ἧς ἐπληροφορήθημεν, καθὼς παρέδοσαν τοῖς πατράσιν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε καμοί, προτραπέντι παρὰ γνησίων ἀδελφῶν καὶ μαθόντι ἀνωθεν ἐξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα, πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία, ἵνα ἕκαστος, εἰ μὲν ἠπατήθη, καταγνῶ τῶν πλανησάντων, ὁ δὲ καθαρὸς διαμείνας χαίρη πάλιν ὑπομνησκόμενος. Ἔστι τοίνυν τῇ

Z 39. veľkonočného listu¹

O svätých Písmach

...Teda, keďže sme spomenuli hereetikov² ako mŕtvych³ a nás ako tých, ktorí majú sväté Písma ku spásu, obávam sa, aby niektorí jednoduchí – ako napísal Pavol Korinťanom⁴ – neboli vo svojej snahe o úprimnosť a čistotu oklamaní zákernosťou určitých ľudí a aby sa preto nedostali ku spisom, ktoré sa nazývajú apokryfy, a sú klamne nazvané rovnako ako pravé biblické spisy.⁵ Prosím, počúvajte to, aj keď je vám to známe, ale píšem to z nutnosti a na osoh Cirkvi. Chcem na to upozorniť a poslúžim si ako príkladom na podopretie toho, čo tvrdím, evanjelistom Lukášom⁶. On sám hovorí, že mnohí sa pokúsili pre seba napísať takzvané apokryfy a zmiešať ich s inšpirovaným Písmom⁷, ktoré sa nám s istotou naplnilo, ako to očití svedkovia a služobníci slova odovzdali ocom. A preto sa aj mne zdalo potrebné, keď ma vyzvali pravoverní bratia a keď som bol poučený, aby som v poradi predstavil knihy, ktoré sú kánonizované, tradované a o ktorých sa verí, že sú Božie. A aby každý, kto sa dá pomýliť, mohol zavrhnúť to, čo ho zviadlo, ten však, kto zostane čistý, aby sa mohol radoval, keď sa mu to pripomenie. Všetkých kníh Starého zákona je počtom dvadsaťdva, toľko, koľko je podľa tradície aj písmen v hebrejskej abecede.⁸ Toto je každá jedna podľa

ς μὲν παλαιᾶς διαθήκης βιβλία τῶ ἀριθμῶ τὰ πάντα εἰκοσιδύο, τσαῦτα γάρ, ὡς ἤκουσα, καὶ τὰ στοιχεῖα τὰ παρ' Ἑβραίοις εἶναι παραδέδοται, τῇ δὲ τάξει καὶ τῶ ὀνόματι ἔστιν ἕκαστον οὕτως· πρῶτον Γένεσις· εἶτα Ἔξοδος· εἶτα Λευιτικόν· καὶ μετὰ τοῦτο Ἀριθμοί· καὶ λοιπόν, τὸ Δευτερονόμιον· ἐξῆς δὲ τούτοις ἔστιν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ· καὶ Κριταί· καὶ μετὰ τοῦτο ἡ Ῥούθ· καὶ πάλιν ἐξῆς, Βασιλειῶν βιβλία τέσσαρα· καὶ τούτων τὸ μὲν πρῶτον καὶ δεύτερον εἰς ἓν βιβλίον ἀριθμεῖται, τὸ δὲ τρίτον καὶ τέταρτον ὁμοίως εἰς ἓν· μετὰ δὲ ταῦτα, Παραλειπομένων πρῶτον καὶ δεύτερον, ὁμοίως εἰς ἓν βιβλίον πάλιν ἀριθμούμενα· εἶτα Ἔσδρα πρῶτον καὶ δεύτερον ὁμοίως εἰς ἓν· μετὰ δὲ ταῦτα, βίβλος Ψαλμῶν· καὶ ἐξῆς Παροιμίαι· εἶτα Ἐκκλησιαστής· καὶ Ἄσμα ἁσμάτων· πρὸς τούτοις ἔστι καὶ Ἰώβ· καὶ λοιπόν, Προφῆται, οἱ μὲν δώδεκα εἰς ἓν βιβλίον ἀριθμούμενοι, εἶτα Ἡσαΐας, Ἰερεμίας, καὶ σὺν αὐτῶ Βαρούχ, Θρηνοὶ καὶ ἐπιστολή, καὶ μετ' αὐτὸν Ἰεζεκιήλ καὶ Δανιήλ. Ἄχρι τούτων τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης ἴσταται.

Τὰ δὲ τῆς καινῆς πάλιν οὐκ ὀκητέον εἰπεῖν· Ἔστι γὰρ ταῦτα· Εὐαγγέλια τέσσαρα, κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν καὶ κατὰ Ἰωάννην· εἶτα μετὰ ταῦτα Πράξεις ἀποστόλων, καὶ ἐπιστολαὶ καθολικαὶ καλούμεναι τῶν ἀποστόλων ἑπτὰ, οὕτως· Ἰακώβου μὲν μία, Πέτρου δὲ δύο, εἶτα Ἰωάννου τρεῖς, καὶ μετὰ ταύτας Ἰούδα μία· πρὸς τούτοις Παύλου ἀποστόλου εἰσὶν ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες, τῇ τάξει γραφόμεναι

jej poradia a podľa mena: prvá je Genesis, potom Exodus, potom Leviticus, po tejto Numeri a naostatok Deuteronomium. Po nich nasleduje Josue (syn) Navov⁹ a Sudcovia a po tejto Rút. Ďalej po nich štyri knihy Kráľovstiev, z ktorých sa prvá a druhá počítajú ako jedna, tretia a štvrtá sa takisto počítajú za jednu. Po nich nasleduje prvá a druhá kniha Kronik, ktorá sa tiež počíta za jednu; potom prvá a druhá kniha Ezdrášova¹⁰, ktorá sa rovnako počíta za jednu, po nich nasleduje kniha Žalmov. Ďalej sú Príslovia, potom Kazateľ a Pieseň piesní a po týchto je Jób. A naostatok sú proroci. Dvanásti proroci sú počítaní za jednu knihu, potom Izaiáš, Jeremiáš, s ním Baruch, Náreky a List¹¹; po ňom Ezechiel a Daniel. Tu sa končí Starý zákon¹².

Bez váhania treba vymenovať aj spisy Nového zákona. Tie sú nasledujúce: štyri evanjeliá, podľa Matúša, podľa Marka, podľa Lukáša a podľa Jána, po nich sú Skutky apoštolov a sedem takzvaných katolíckych apoštolských listov,¹³ a to: jeden Jakubov, dva Petrove¹⁴, ďalej tri Jáno-ve¹⁵ a po nich jeden Júdov. Okrem nich je štrnásť listov apoštola Pavla,¹⁶ ktoré boli napísané v nasledujúcom poradí: prvý Rimanom, potom dva

οὕτως· πρώτη, πρὸς Ῥωμαίους, εἶτα πρὸς Κορινθίους δύο, καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς Γαλάτας, καὶ ἕξης πρὸς Ἐφεσίους, εἶτα πρὸς Φιλιππησίους, καὶ πρὸς Κολοσσαεῖς, καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς Θεσσαλονικεῖς δύο, καὶ ἡ πρὸς Ἑβραίους, καὶ εὐθὺς πρὸς μὲν Τιμόθεον δύο, πρὸς δὲ Τίτον μία, καὶ τελευταία ἡ πρὸς Φιλήμονα μία· καὶ πάλιν Ἰωάννου Ἀποκάλυψις.

Ταῦτα πηγαὶ τοῦ σωτηρίου, ὥστε τὸν διψῶντα ἐμφορεῖσθαι τῶν ἐν τούτοις λογίων· ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται· μηδεὶς τούτοις ἐπιβαλλέτω, μηδὲ τούτων ἀφαιρείσθω τι. Περὶ δὲ τούτων ὁ κύριος Σαδδουκαίους μὲν ἐδυσώπει, λέγων· *Πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν, τοῖς δὲ Ἰουδαίοις παρήνει· Ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς, ἅτι αὐταὶ εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.*

Ἄλλ' ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι καὶ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως, ὡς ἅτι ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἕξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· Σοφία Σολομώντος καὶ Σοφία Σιράχ καὶ Ἐσθήρ καὶ Ἰουδῖθ καὶ Τωβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμὴν.

Καὶ ἄμως, ἀγαπητοί, κάκεινων κανονιζομένων, καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων, οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη, ἀλλὰ αἰρετικῶν ἔστιν ἐπίνοια, γραφόντων μὲν ἅτε

Korintanom a po nich Galatanom. Po nich nasleduje Efezanom, potom Filipanom a Kolosanom a po nich dva (listy) Solúnčanom a (list) Hebrejom¹⁷ a hneď nato dva Timotejovi, jeden Títovi a posledný je jeden Filemónovi a ďalej Zjavenie Jána¹⁸.

Toto sú pramene spásy, aby sa smädný mohol týmito spásonosnými slovami osviežiť. Jedine v nich sa ohlasuje náuka o zbožnosti. Nech k nim nikto nič nepridáva a ani nič neodoberá. O takých hovoril Pán, keď zahabnil saducejov: „Mýlite sa, lebo nepoznáte Písma a ani ich význam.“¹⁹ A Židom dôrazne odporúčal: „Skúmajte Písma, že aj oni svedčia o mne.“²⁰

Kvôli väčšej úplnosti musím dodať k môjmu listu aj toto: že sú ešte okrem týchto aj iné spisy, síce nekánonizované, ale otcami odporúčané na čítanie, pre tých, ktorí sa chcú teraz pridať a chcú byť katechizovaní v zbožnej náuke: Múdrosť Šalamúnova a Múdrosť Sirachova, Ester²¹, Judit, Tobiaš,²² takzvaná náuka apoštolov – Didache²³ a Pastier²⁴.

A tak milovaní, hoci tie prvé sú kánonizované a tie druhé vhodné na čítanie, no na nijakom mieste sa nespomínajú apokryfy.²⁵ Ved' tieto sú výmyslom heretikov,²⁶ ktorí ich pí-

θέλουσιν αὐτά, χαριζομένων δὲ καὶ προστιθέντων αὐτοῖς χρόνους, ἵνα ὡς παλαιὰ προφέροντες, πρόφασιν ἔχωσιν ἀπατᾶν ἐκ τούτου τοὺς ἀκεραίους.

šu, kedy sa im zachce, a podľa svojej ľubovôle ich datujú, a to preto, aby ich mohli ako staré predkladať, no skutočný dôvod je, aby nimi mohli jednoduchých mylíť...

¹ Kritický text *Epistula XXXIX* in collectione canonum. In: Fonti IX: Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.), tom. II. Les canons des Pères Grecs. Ed. P. Joannou. Roma 1963, s. 71-76. Z originálneho gréckeho textu sa nám zachoval len fragment, t. j. samotný kánon tak, ako sa dostal do byzantskej zbierky cirkevných zákonov. (Staršie edície in: PG 26, 1436-1440; ZAHN, Th.: *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II*. Erlangen; Leipzig, 1890, s. 210-212; PREUSCHEN, E.: *Zur Kanongeschichte. Analecta 2*. Tübingen 1910.)

² V koptskom preklade 39. listu, ktorý sa nám zachoval skoro kompletný (CSCO 150, 1955, s. 15-22; franc. prekl. CSCO 151, 1955, s. 31-40, ed. L.-Th. Lefort), sa v predchádzajúcom kontexte spomínajú heretici, ku ktorým sa pridali aj meletiniáni, ktorí opustili prameň života a blúdiť vo vyprahnutých miestach (porov. Jer 2,13; Lk 11,24). O pár riadkov ďalej pripája sv. Atanáž k meletiniánom aj ariánov (fragment 4, in: CSCO 150, 1955, s. 17, p. 7; p. 15-16).

³ V koptskom preklade nie je označenie heretikov ako „mŕtvych“, ale ako „bláznivých“ (porov. frag. 4, in: CSCO 150, 1955, s. 17, p. 30). K tomu pozri aj franc. prekl. a diskusiu o variantoch, ktoré pripúšťajú namiesto „νεκρῶν“ pravdepodobnejšie varianty „κενῶν“ alebo „σαθρῶν“ in: CSCO 151, 1955, s. 34.

⁴ Porov. 2 Kor 11,3.

⁵ To platilo hlavne o mnohých apokryfných spisoch, ktoré boli pomenované „evanjelium“, či „skutky a listy apoštolov“. Eusebius sa zmieňuje výslovne o tom, že Origenes pokladal jedine štyri evanjeliá: Matúšovo, Markovo, Lukášovo a Jánovo za tie, ktoré patria do cirkevného kánonu („τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα, μόνα τέσσαρα εἶδέναι μαρτύρεται“ Eusebius, *Hist. eccl.* VI, 25.3). Okrem týchto evanjelií spomína aj „Evanjelium Hebrejom“, ktoré sa tešilo veľkej vážnosti u kresťanov židovského pôvodu (Eusebius, *Hist. eccl.* III, 25). Geláziov dekrét, ktorý je záverom dejín kánonických novozákonných spisov, výslovne spomína tieto skutky apoštolské ako apokryfné: *Actus nomine Andreae apostoli, Actus nomine Thomae apostoli, Actus nomine Petri apostoli, Actus nomine Philippi apostoli*. Ako apokryfné evanjeliá udáva: *Evangelium nomine Mathiae, evangelium nomine Barnabae, evangelium nomine Iacobi minoris, evangelium nomine Petri apostoli, evangelium nomine Thomae quibus Manichei utuntur, evangelia nomine Bartholomaei, evangelia nomine Andreae, evangelia quae falsavit Lucianus, evangelia quae falsavit Hesychius: apocrypha* (Decretum Gelasianum V, in: TU 38.4, 1912, s. 49-51). Od roku 1945, keď sa podarilo objaviť v Nag Hammadi veľké zvyšky koptskej gnostickej knižnice, sa rozšíril zoznam apokryfnej literatúry.

⁶ Porov. Lk 1,1-4. Variant „τινες ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι ἑαυτοῖς τὰ λεγόμενα ἀποκρυφα καὶ μῖζαι ταῦτα τῇ θεοπνύσθῳ γραφῇ“ sa nenachádza v kánonickom texte. Výraz „ἀνατάσσομαι“ sa vyskytuje v novozákonnej gréčtine len na tomto mieste a teologicky znamená u Lukáša zosumarizovať a písomne zachytiť ústnu tradíciu o Ježišovi, ktorý je Kristom. Tento výraz je aj u Atanáza len na tomto mieste, no dostáva iný kvalitatívny zmysel.

⁷ Doslova „θεόπνευστος γραφή“ značí Písmo, ktoré má Božieho Ducha, teda inšpirované.

⁸ Atanáž sa tu odvoláva na židovskú tradíciu, ktorá bola v Alexandrii známa aj vďaka Jozefovi Fláviovovi z jeho spisu proti alexandrijskému gramatikovi Apionovi (*Contra Apionem = De Iudaeorum vetustate*; Josephus Flavius v ňom zdôrazňuje, že židia nemajú tisíce nesúvislých, vyprodukovaných kníh, ale že, ako veria, bolo napísaných dvadsaťdva kníh („...οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εὐκοῖσι βιβλία τοῦ παντός ἔχοντα χρόνον τὴν ἀναγραφὴν, τὰ διαίως πεπιστευμένα“ *Contr. Apion.* I, 38). Atanáž tu však skoro doslovne cituje Origena, ktorý píše, že podľa tradície židov je 22 biblických

kníh, ktoré zodpovedajú počtu písmen hebrejskej abecedy („οὐκ ἀγνοητέον δ' εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, δύο καὶ εἴκοσι, ἄσος ἀριθμὸς τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν“). Eusebius, *Hist. eccl.* VI, 25). Nato potom Origenes vymenováva kánon starozákonných kníh.

- ⁹ Kniha Jozue sa v Septuaginte nazýva Kniha Jozueho syna Naveho (Ἰησοῦς Ναυή). Ide však o chybu, pretože LXX preložila chybné meno „Nun“ ako „Nauh“, namiesto „Naun“. Aj vo Vulgáte sa nazýva táto kniha Kniha Jozueho syna „Navovho“, a nie syna „Nunovho“. No sv. Hieronym upozorňuje na hebrejský variant a v predslove k tejto knihe píše: „Tandem finita Pentateucho Mosi, velut grandi fenore liberati, ad Iesum filium Nave manum mittimus, quem Hebraei Iosue Bennun id est Iosue filium Nun vocant...“ (Pozri predslov ku knihe Jozue vo Vulgáte: *Liber Iosue Bennun id est Iesu Nave.*)
- ¹⁰ V Septuaginte 1. kniha Ezdrášova je 3. kniha Ezdrášova vo Vulgáte. Túto knihu pokladali mnohí cirkevní otcovia dlho za kánonickú (v súčasnosti je len v kánone ortodoxných cirkví aj s 3. knihou Machabejcov). Kánonické knihy Ezdráš a Nehemiáš (vo Vulgáte 1. a 2. kniha Ezdrášova) sú v Septuaginte 2. kniha Ezdrášova.
- ¹¹ V Septuaginte je poradie: Baruch, Náreky a List Jeremiášov. Hebrejský text Baruchovej knihy sa nám nezachoval. Sv. Hieronym ju preto neprekladal a do Vulgáty sa dostal starší latinský preklad knihy Baruchovej. List Jeremiášov, ktorého pôvodný hebrejský text sa taktiež nezachoval, je vo Vulgáte pripojený ku knihe Baruch (6. kapitola).
- ¹² Najstarší tradovaný zoznam starozákonných kníh od kresťanského autora máme od Melita zo Sárd (druhá polovica 2. stor., in: Eusebius, *Hist. eccl.* IV, 26.13). Melito sa vybral do Jeruzalema, aby sa pre šíriacu sa gnózu presvedčil o kánone starozákonných kníh. Ide teda o kánon posvätných kníh palestínskych židov. Melito cituje najprv knihu Numeri* a až po nej Leviticus*. Pokiaľ ide o knihu Prísloví** a knihy Múdrosti, hovorí: „Σαλαμύνα κνίη Πρίσλο- νί** alebo Μύδρστί“, teda ako synonymum („Σολομῶνος Παροιμίαι ἢ καὶ Σοφία“, pozri k tomu: SC 31, 1952, 212). Ďalší, veľmi cenný zoznam starozákonných kánonických kníh od Origena nám zachoval Eusebius (Eusebius, *Hist. eccl.* VI, 25.2). Ako kánonickú počíta Origenes knihu Ester (k tomu pozri pozn. 21), ako aj knihy Machabejcov, ba udáva dokonca aj ich hebrejský názov „Sarbéthšabanaiel“ (k tomu pozri pozn. 22).

Kánon starozákonných kníh u Melita, Origena a Atanáza:

Melito:	Origenes:	Atanáza:
1. Genesis	Genesis (Γρησιθ)	Genesis
2. Exodus	Exodus (Ουελλεσμωθ)	Exodus
3. Numeri*	Leviticus (Ουϊκρα)	Leviticus
4. Leviticus*	Numeri (Αμμεσφεκωδεμ)	Numeri
5. Deuteronomium	Deuteronomium (Ελλεαδδεβαρεμ)	Deuteronomium
6. Jozue syn Navov	Jozue syn Navon (Ιωσουεβεννον)	Jozue syn Navov
7. Sudcovia	Sudcovia a Rút jedna kniha (Σωφτεμ)	Sudcovia
8. Rút	1. a 2. kniha Kráľov (Σαμουηλ)	Rút
9. 4. knihy Kráľov	3. a 4. kniha Kráľov (Ουαμμελχδαιυδ)	1. a 2. kniha Kráľov
10. 1. a 2. kniha Kroník	1. 2. Kroník (Δαβρηϊαμειν)	3. a 4. kniha Kráľov
11. žalmy Dávidove	1. a 2. kniha Ezdrášova (Εζρα)	1. a 2. Kroník
12. Príslovia**/ Múdrosť	Žalmy (Σφαρθελλεμ)	1. a 2. kniha Ezdrášova
13. Kazateľ	Príslovia [Šalamúna] (Μελωθ)	Žalmy
14. Pieseň piesní	Kazateľ (Κωελθ)	Príslovia [Šalamúna]
15. Jób	Pieseň piesní (Σιρασσιρεμ)	Kazateľ
16. Izaiáš	Izaiáš (Ιεσσα)	Pieseň piesní
17. Jeremiáš	Jeremiáš + Náreky + list Jeremiášov (Ιερεμια)	Jób
18. Dvanásť proroci	Daniel (Δανιηλ)	Dvanásť proroci
19. Daniel	Ezechiel (Ιεζεκιηλ)	Izaiáš
20. Ezechiel	Jób (Ιωβ)	Jeremiáš + Náreky + list Jeremiášov
21. Ezdráš	Ester (Εσθηρ)	Ezechiel
22. _____	1. a 2. kniha Machabejcov (Σαρβηθσαβαναιελ)	Daniel

- ¹³ Pomenovanie „katolícke listy“ nám ako prvý dokladá Eusébius Cézarejský vo svojich *Cirkevných dejinách* (*Hist. Eccl.* II, 23, 24 n.). Eusébius však pri opise dejín apoštola Jakuba dodáva, že prvý zo siedmich katolíckych listov, list Jakubov, ako aj list Júdov, sú pokladané za nepravé, teda za také, ktoré nenapísali samotní apoštoli. No odvolávajúc sa na tradíciu Eusébius dodáva, že mnohí otcovia (starší) Jakubov, ako aj Júdov list, spomínali. Nakoniec zdôrazňuje, že oba listy sa čítajú, ako aj iné apoštolské listy, počas bohoslužieb.
- ¹⁴ Eusébius píše vo svojich *Cirkevných dejinách*, že len jeden, tzv. prvý list Petrov je všeobecne prijímaný za kánonický. O druhom Petrovom liste píše, že nebýva pripájaný k biblickým spisom, no na druhej strane ho mnohí zaraďujú pre jeho poučnosť medzi ostatné biblické spisy. Jednoznačne však odmieta Aktá Petrove, Petrovo evanjelium, Petrovu kázeň, ako aj Petrovu apokalypsu za kánonické, neodvoláva sa na ne ani jeden skorší cirkevný spisovateľ. Nakoniec však dodáva, že len o prvom Petrovom liste môže s istotou povedať, že ho cirkevní otcovia prijímali (Eusebius, *Hist. eccl.* III, 3).
- ¹⁵ Eusébius píše, že 1. Jánov list sa všeobecne prijíma ako spis evanjelistu sv. Jána, autorstvo druhého a tretieho je neisté. Podľa neho je autorom druhého a tretieho listu buď sám evanjelista Ján, alebo akýsi iný Ján (Eusebius, *Hist. eccl.* III, 24–25). Gregor Nazianský počíta dva listy Petrove a tri listy Jánove („*δύο δὲ Πέτρου, τρεῖς δὲ Ἰωάννου*“ in: *Carm 12: de veris scripturae lib.*, in: PG 37, 474), zatiaľ čo Amfilochos z Ikónia píše, že niektorí počítajú len jeden list Petrov a jeden Jánov, iní dva listy Petrove a tri Jánove („*μία τὴν Πέτρου, τὴν τῶν Ἰωάννου*“, in: PG 37, 1597). Damazov dekrét menuje jeden list apoštola Jána a dva listy iného Jána kňaza („*Iohannis apostoli ep. 1, alterius Iohannis presbyteri ep. 2*“, in: *Decretum Damasi*, in: DH 180). V kánone posvätných kníh z 3. synody v Kartágu z roku 397 (DH 186), ako aj v liste pápeža Inocenta I. toulouskému biskupovi Exsuperiovi (DH 213) sa autorstvo všetkých troch listov pripisuje evanjelistovi Jánovi. Aj sv. Augustín udáva tri listy Jánove (*De doctr. christ.* II, VIII, 13). Kritický text Geláziovoho dekrétu od E. von Dobschütza udáva len prvý ako „*Iohannis apostoli: epistula una*“, „*alterius Iohannis presbyteri: epistulae duae*“ (*Decretum Gelasianum II*, in: TU 38.4, 1912, s. 28), no napriek tomu H. Denzinger (*Enchiridion symbolonum etc.*) udáva na základe niektorých kódexov variant „*Iohannis apostoli: epistulae tres*“ (porov: DH *180).
- ¹⁶ Aj Eusébius spomína výslovne štrnásť listov apoštola Pavla a osobitne sa zmieňuje aj o liste Hebrejom, ktorý pokladá za Pavlov. Výslovne odmieta Aktá Pavlove ako apokryfný spis (Eusebius, *Hist. eccl.* III, 3). Aj tzv. Damazov dekrét z rímskej synody z roku 382 hovorí o štrnástich Pavlových listoch (*Decretum Damasi*, in: DH 180). 3. synóda v Kartágu z 28. augusta 397 spomína výslovne trinásť Pavlových listov a po nich cituje list Hebrejom (DH 186). Geláziov dekrét (asi z roku 495) hovorí o štrnástich Pavlových listoch (*Decretum Gelasianum II*, in: TU 38.4, 1912, s. 27).
- ¹⁷ V koptskom preklade nasleduje list Hebrejom hneď po liste Rimanom a dvoch listoch Korintanom (frag. 4, in: CSCO 150, 1955, s. 19, p. 15). Pre dejiny listu Hebrejom a jeho úplné uznanie za kánonický malo aj toto veľký význam. Zatiaľ čo vo východnej cirkvi bol od čias Origena list Hebrejom vo veľkej vážnosti (porov. Eusebius, *Hist. eccl.* VI, 25) a najstarším dokumentom, ktorý tento list udáva ako Pavlov, je papyrus okolo roku 200 po Kr. (P46), v západnej Cirkvi sa o kánonicitu listu Hebrejom viedli veľké diskusie (porov. Eusebius, *Hist. eccl.* III, 3). Tým, že sv. Augustín prevzal 27 kánonických spisov Nového zákona od sv. Atanáza, až potom ich prijala aj africká synoda v roku 393 v Hippo Regius a 3. synoda v Kartágu v roku 397. No na tejto synode sa výslovne hovorí o trinástich Pavlových listoch a potom sa cituje list Hebrejom (DH 186).
- ¹⁸ Východná Cirkev nechcela dlho Knihu Zjavenia sv. Jána zaradiť medzi kánonické spisy a o týchto kontroverziách sa zmieňuje Eusébius (Eusebius, *Hist. eccl.* III, 25). To, že sv. Atanáaz zaraďuje Apokalypsu sv. Jána medzi kánonické spisy, malo veľký význam pre ďalšie teologické diskusie. Gregor Nazianský ju nespomína medzi kánonickými spismi (pozri *carm. 12: De veris scripturae libris*, in: PG 37, 472–474), na rozdiel od Amphilochia z Ikónia, ktorý ju zaraďuje do kánonu (*Iambi ad Seleucum*, in: PG 37, 1597), chýba aj v zozname posvätných kníh, ktorý nám podávajú tzv. apoštolské kánony (pozri 1239: *canones apostolorum*, in: *Enchiridion patristicum*, ed. M. J. Rouët de Journal, Barcelona 1956, s. 472). Augustín ju počíta medzi kánonické

spisy (*De doctr. christ.* II, VIII 13). Spomína sa v Damazovom, ako aj Geláziovom dekrétu, a to hneď po liste Hebrejom.

¹⁹ Mt 22,29. Atanáž mení podľa potreby variant a číta namiesto „τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ“ (pozri krit. text) „τὴν δύναμιν αὐτῶν“.

²⁰ Jn 5,39. Variant textu Atanáž aj tu mení podľa zmyslu (porov. krit. text).

²¹ Celkom zvláštne prijatie mala v kresťanskom kánone protokánonická kniha Ester (porov. Ester: deuterokánonické state, in: HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím 1992, s. 309). Melito ju nespomína, Origenes ju zaraďuje do kánonu. Atanáž ju nezaraďuje medzi kánonické, ale len medzi odporúčené knihy na čítanie. V spise *Synopsis scripturae sacrae* (5. stor.), ktorý je Pseudoatanázovým spisom, sa opakuje, že kniha Ester je nekánonická, ale s dodatkom, že niektorí zo starších hovorili, že kniha Ester je u Židov kánonickým spisom („τινὲς μέντοι τῶν παλαιῶν εἰρήκασιν κανονίζεσθαι παρ' Ἑβραίων καὶ τὴν Ἑσθήρ“ in: PG 28, 289 C₁₁). Gregor Naziánsky ju nespomína vo svojom zozname posvätných kníh (*Carmina dogmatica: De veris scripturae libris*, in: PG 37, 472–474), Amfilochos z Ikónia, po tom, ako vymenoval kánon posvätných kníh Starého zákona, dodáva, že niektorí k týmto pridávajú aj knihu Ester („Τούτους προσεγκρίνουσι τὴν Ἑσθήρ τινας“ in: *Iambi ad Seleucum*, in: PG 37, 1596 A₁). Cyril Jeruzalemský ju spomína ako dvanástu knihu medzi historickými knihami („δωδεκάτη βίβλος ἡ Ἑσθήρ. Καὶ τὰ μὲν ἱστορικὰ ταῦτα“ in: *Catechesis IV*, 35 in: PG 33, 500 A₁₃₋₁₄). Ako kánonickú knihu ju zaraďuje aj sv. Augustín (*De doctr. christ.* II, VIII. 13) a Rufín (*Comm. in symbol. apostol.*, in: PL 21, 374 A₆). Spomína ju Damazov dekrét (DH 179), 3. synoda v Kartágu (DH 186), list pápeža Inocenta I. toulouskému biskupovi Exsuperiovi (DH 213), ako aj Geláziov dekrét (*Decretum Gelasianum II*, in: TU 38.4, 1912, s.26).

²² Atanáž nepokladá deuterokánonické spisy: Knihu Múdrosti, Knihu Sirachovu, Knihu Judit a Knihu Tobiašovu za kánonické. Je zaujímavé, že spisy Kniha Baruchova, Náreký, ako aj List Jeremiášov, ktoré my dnes takisto pokladáme za deuterokánonické, Atanáž považuje za kánonické. Najzaujímavejšie sa zdá byť prijatie kníh Machabejcov do kánonu. Z východných otcov ich vymenováva v kánone len Origenes a udáva dokonca aj ich hebrejský názov. Nespomína ich ani Melito, ani Atanáž, a nezmieňujú sa o nich ani Gregor Naziánsky, ani Amfilochos z Ikónia, či Cyril Jeruzalemský. Jedine tzv. apoštolské kánony (*canones apostolorum*, tie sú poslednou kapitolou tzv. Apoštolských konštitúcií [*Constitutiones apostolorum* 8, 47]), udávajú dokonca s knihou Judit až tri knihy Machabejcov ako kánonické (porov. 1239: *Canones apostolorum*, in: *Enchiridion patristicum*, ed. M. J. Rouët de Journel, Barcelona 1956, s. 472). Celkom iné sa zdá byť prijatie medzi kánonické knihy v západnej Cirkvi. O dvoch kánonických spisoch knihy Machabejcov hovorí Augustín (spolu s knihou Tobiaš, Ester a Judit in: *De doctr. christ.* II, VIII.13), Dekrét Damazov (spolu s Tobiaš a Judit: DH 179), 3. synoda z Kartágu (takisto s knihou Tobiaš a Judit: DH 186), ako aj Geláziov dekrét (s knihami Tobiaš a Judit, in: *Decretum Gelasianum II*: in: TU 38.4, 1912, s. 26). K tomu pozri Rufínovu správu o kánonických (protokánonických) a deuterokánonických knihách (Rufín po tom, ako vymenoval kánon posvätných kníh, pokračuje: „Sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non canonici, sed Ecclesiastici a majoribus appellati sunt, id est *Sapientia*, quae dicitur *Salomonis*, et alia *Sapientia*, quae dicitur *Sirach*, qui liber apud Latinos hoc ipsa generali vocabulo *Ecclesiasticus* appellatur, quo vocabulo non auctor libelli, sed scripturae qualitas est. Eiusdem vero ordinis libellus est *Tobiae* et *Judith*, et *Machabaeorum libri*. In novo vero Testamento libellus, qui dicitur *Pastoris* sive *Hermes*: qui appellatur *Duae viae*, vel *Iudicum Petri*. Quae omnia legi quidem in Ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Caeteras vero scripturas apocryphas nominarunt, quas in Ecclesiis legi noluerunt.“ In: *Commentarius in symbolum apostolorum*, in: PL 21, 374).

²³ Didaché, náuka dvanástich apoštolov, je najstarší zachovaný cirkevný zákonník, ktorý bol napísaný začiatkom 2. stor. v Sýrii alebo v Palestíne (alebo v Egypte). Tu sa musí spomenúť ešte koptský preklad tohto 39. veľkonočného listu sv. Atanáža, ktorý má variant: „Ester a Judith, Tobiaš a Náuka apoštolov: Didaché – teraz nemyslím na to (Didaché), ktoré karhá Deuteronómium – a Pastier“ (porov. frag. 4, in: CSCO 150, 1955, s. 20, p.1). Tento dodatok „Didaché, ktoré karhá Deuteronómium“ v koptskom texte vyvolal veľkú diskusiu, o aký text vlastne išlo. Schmidt sa domnieval, že tu ide o apoštolskú konštitúciu *Didascalía*, a síce *Didas.* I. 6; II.5 (porov. C. Schmidt, *Der Osterfestbrief des Athanasius vom J. 367*, in: NkGW, phil-

hist. Kl. 24, 1898, 185–192). (Pozn. k Didaché: Samotný spis sa tešil medzi prvotnými kresťanmi, ako aj v neskoršej antike veľkej úcte. No s nastupujúcimi kristologickými kontroverziami sa dostáva do úzadia, takže bol už v stredoveku známy, ale len ako zmienka u cirkevných otcov. Až v roku 1873 objavil Filotheos Bryennios v Konštantínopole kompletný text Didaché a v roku 1883 ho publikoval [*Cod. Hierosolymitanus* 54, z 11. stor.]..)

- ²⁴ Spis „Pastier Hermov“ (*Hermae Pastor*) predstavuje z literárneho, ako aj obsahového hľadiska medzi ranokresťanskou literatúrou určitú ojedinelosť. Tento spis bol v mnohých kresťanských spoločenstvách pokladaný za kánonický. Vysoko ho cenil Irenej, Origenes, Tertullian a mnohí iní. Spomína ho aj *Canon Muratori*. Eusebius sa o ňom zmieňuje v súvislosti s apoštolskými listami a hovorí o jeho vysokej vážnosti v prvotných cirkevných spoločenstvách (porov. Eusebius, *Hist. eccl.* III, 3). Atanáz, citujúc z Pastiera, píše v *De decretis Nicaenae synodi* 18, že tento spis sa nemá počítať ku kánonickým spisom („ἐν δὲ τῷ Ποιμένι γέγραπται, ἐπειδὴ καὶ τοῦτο καίτοι μὴ ὄν ἐκ τοῦ κανόνος προφέρουσι...“). Najstaršie označenie Pastiera ako apokryfného spisu sa objavuje v Geláziovom dekrete „Liber qui appellatur Pastoris: apokryphus“ (*Decretum Gelasianum* V, in: TU 38.4, 1912, s. 52). V súčasnosti býva *Pastier Hermov* často publikovaný spolu so spismi apoštolských otcov, aj keď k nim v užšom zmysle nepatrí, a býva klasifikovaný ako „apokryfná apokalypsa“, aj keď v modernej patológii má pojem „apokryf“ iný kvalitatívny zmysel ako v časoch sv. Atanáza.
- ²⁵ V koptskom texte, ktorý pokračuje, sa ďalej spomínajú knihy Henochove, ako aj apokryfné knihy Izaiášove a Mojžišove. Atanáz píše: „ako môže niekto učiť jednoduchých veriacich, že tieto knihy sú Henochove, keď pred Mojžišom ešte neboli nijaké knihy? Alebo ako možno tvrdiť, že tieto knihy sú od Izaiáša, ktorý predsa slobodne kázal na vrchu... A ako by mohli byť tieto knihy Mojžišove, od toho, ktorý ohlasoval Deuteronomium a nebo a zem si volal za svedkov?“ (Porov. frag. 4, in: CSCO 150, 1955, s. 20, p.13-20).
- ²⁶ Na konci listu v koptskom preklade sv. Atanáza menovite znovu spomína meletiniánov, ktorí sa chvália knihami, ktoré treba označiť ako apokryfné (porov. frag. 5, in: CSCO 150, 1955, s. 21, p. 13-14).

Dr. theol. CYRIL ŠESTÁK SJ
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK IX, 2011, ČÍSLO 1

Deciove libelli libellaticorum

CYRIL ŠESTÁK SJ

ŠESTÁK, C.: Decian Libelli Libellaticorum. *Teologický časopis*, IX, 2011, 1, s. 19 – 30.

The Decian persecution of Christians, which started at the end of 249, was the first systematic persecution of Christians initiated by the emperor himself and spread over the whole Roman empire. The edict as such has not been preserved up to now, it is mentioned mainly in the works of Church Fathers. It was especially saint Cyprian who, having survived this persecution thanks to his flight to the exile, had to resolve consequences of there far-reaching reprisals. The Christians who in different ways, either out of weakness or tepidity, denied their faith and made sacrifice to pagan gods, were called the „lapsed“. Their return to the Church community was then connected with the long-term penance. The certificates, so called *libelli libellaticorum* of those who sacrificed to gods, are a valuable proof of the Decian persecution of Christians. Modern papyrologie includes in this collection of the Decian *libelli* altogether 46 papyri out of which a large majority has been found in the Fajjúm area of Egypt. Thus three papyri which are presented in this paper, dating back from June 250, show us the development of sacrifices before the commission.

Po panovaní cisára Filipa Araba (244 – 249), ktorý bol voči kresťanom zhovievavý a bol im priateľsky naklonený, a to až natoľko, že ho istá kresťanská tradícia spravila „prvým kresťanským cisárom“¹, za vlády jeho nástupcu Decia sa situácia radikálne zmenila. Decius² (249 – 251) vydal hneď na začiatku svojej vlády, buď koncom roku 249 alebo začiatkom roku 250, zákon, v ktorom prikázal všetkým obyvateľom rímskeho impéria, aby prejavili svoju lojalitu voči štátu tým, že vykonajú obety pohanským bohom. Kresťania sa tým, že nemohli uposlúchnuť takýto zákon, vystavili tvrdým opatreniam zo strany štátu. Tým sa začalo prvé organizované prenasledovanie kresťanov,³ ktoré nariadil cisár

¹ Porov. EUSEBIOS: *Historia ecclesiastica* VI. 34; DEMANDT, A.: *Die Spätantike : Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Ch.* München, ²2007, s. 55, pozn. 86.

² Plným menom Imperator Caesar Gaius Messius Quintus Traianus Decius Augustus. Deciom sa začína dlhý rad rímskych cisárov ilýrskeho pôvodu a ten sa stal dominantný pre cisárov neskorej antiky (Claudius Gothicus, Aurelianus, Probus, Diocletianus, Constantinus I. a iní). Porov. MOMMSEN, Th.: *Römische Kaisergeschichte*. Ed. B. Demandt, A. Demandt. München, 1992, s. 377; DEMANDT, A.: *Die Spätantike : Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Ch.* München, 2007, s. 256.

³ Pravdepodobne aj cisár Decius rešpektoval jedinou výnimku, a tú mali Židia, ktorí nemuseli obetovať pohanským bohom. Vieme, že to platilo v časoch Severovcov, ktorí počas prenasledovania kresťanov ponechali Židom ich privilégia. Porov. DEMANDT, A.: *Die Spätantike : Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Ch.*, s. 516.

pre celé rímske impérium.⁴ Hoci samotný zákon sa nezachoval, spomínajú ho mnohé kresťanské pramene, no hlavným dôkazom sú samotné potvrdenky o obetách pohanským bohom, známe ako Deciove *libelli libellaticorum*.⁵

Čo viedlo Decia k takémuto rozhodnutiu, je témou, ktorej sa historici venujú už viac desaťročí. Išlo o dôvody tak vnútroštátneho charakteru, ako aj o vonkajšie okolnosti. K tým vnútorným patrili štátne reformy, ktoré v sebe zahŕňali aj náboženskú politiku. Od čias cisára Augusta sa zdôrazňoval návrat k rímskym tradíciám a mravom (*mos maiorum*)⁶, ku ktorým neodmysliteľne patrili kulty starých rímskych bohov (Jupiter, Juno, Minerva)⁷. Účasťou na týchto obradoch sa mala manifestovať jednota impéria. Či Decia viedli ku prenasledovaniu kresťanov aj čisto osobné dôvody, je dnes ťažko potvrdiť.⁸ Iným dôvodom mohla byť snaha uzmierniť hnev urazených pohanských bohov, ktorým si pohania vysvetľovali neustále útoky barbarov na ríšu.⁹

Podľa mienky cirkevných otcov a z nich vychádzajúcich neskorších historikov, Decius chcel vyhubiť kresťanstvo ako náboženstvo cudzie rímskemu citeniu.¹⁰ Súčasní historici poukazujú skôr na známu náboženskú toleranciu Rimanov¹¹ aj voči cudzím bohom a zdôrazňujú Deciovu snahu zapojiť aj kresťanov s ich Bohom do veľkého rímskeho panteónu.

Deciovo prenasledovanie bolo reakciou na to, že kresťania odmietli zapojiť sa do tohto celoštátneho aktu solidarity a nechceli obetovať pohanským bohom. Samotné prenasledovanie sa zameralo na systematické rozbitie vnútorných štruktúr Cirkvi. Boli vyhľadávaní najmä biskupi a klérus.¹² Obetou de-

⁴ Porov. EUSEBIOS: *Historia ecclesiastica* VI. 39; LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum* IV; DEMANDT, A.: *Die Spätantike : Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Chr.*, s. 56, pozn. 89; BENGTON, H.: *Römische Geschichte : Republik und Kaiserzeit bis 284 n. Chr.* München, 1988, s. 343; RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*. Praha, 2007, s. 42.

⁵ Porov. RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*, s. 237.

⁶ K pojmu „zvyky predkov“ (*mos maiorum*) porov. RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*, s. 80; 136.

⁷ Rímski bohovia mali impériu dopomôcť k jeho sláve, veľkosti a nesmrtnosti. Tieto argumenty zdôrazňovali ešte aj neskôr rímsky pohanský senátor Symmachus a jeho spoločníci. Porov. DEMANDT, A.: *Die Spätantike : Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Chr.*, s. 420.

⁸ Podľa Eusebia Decius začal prenasledovať kresťanov aj z nenávisťi ku svojmu predchodcovi, Philippovi Arabovi, ktorého zabil v boji pri Verone. Porov. EUSEBIOS: *Historia ecclesiastica* VI. 39, 1. Je pravdepodobné, že aj Decius mal na kresťanstvo taký istý názor ako neskôr Diocletianus, ktorý ho pokladal za bytostne cudzie rímskemu štátu. Porov. DEMANDT, A.: *Geschichte der Spätantike : Das römische Reich von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Chr.* München, 2008, s. 31.

⁹ Hnevom bohov si Rimania vysvetľovali aj živelné katastrofy, epidémie, či mnohé nájazdy barbarov. V čase Decia to boli Góti. Podľa správ kresťanských apologétov, pohania za tieto nešťastia obviňovali kresťanov. Ešte v roku 410, keď Alarich vyplienil Rím, sa ozývali tieto argumenty a reagoval na ne sv. Augustín v diele *De civitate Dei* (O Božom štáte). K výkladu latinského pojmu *religiosus* – nábožný v zmysle rímskeho pohanského náboženstva, ako aj pojmu *superstitiosus* – poverčivý porov. RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*, s. 17.

¹⁰ Tacitus píše o nenávisťi kresťanov voči ľudskému pokoleniu („odium generis humani“ – *Annales* XV. 44). Porov. ŠESTÁK, C.: Úvod k mučeníkom. In: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Ed. H. Panczová. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 22–23.

¹¹ Ide o tzv. *interpretatio Romana*, pojem, ktorým Tacitus označil preberanie a stotožňovanie cudzích božstiev s rímskymi (porov. TACITUS: *Germania*, 43).

¹² Dosvedčujú to aj prokonzulské aktá sv. Cypriána, že i za Valerianovho prenasledovania sa pokračovalo v tejto tendencii. Porov. Aktá Cypriána. Prel. H. Panczová. In: *Slávne svedectvo*

ciovských represálií sa stal v Ríme pápež Fabianus (236 – 250), či jeden z najväčších kresťanských učencov tej doby Origenes.

Sv. Cyprián (asi 200 – 258), biskup v Kartágu, je jedným z hlavných svedkov Deciovoho prenasledovania kresťanov. On sám musel opustiť svoje biskupstvo v Kartágu, ktoré začal spravovať len krátko predtým, v roku 248.¹³ Z exilu udržiaval kontakty s veriacimi a svojmu kléru dával praktické a disciplinárne pokyny.¹⁴ Deciovo prenasledovanie dosvedčilo hlbokú vieru mnohých kresťanov, ktorí boli brutálne umučení za vieru v Krista. Títo kresťania boli v Cirkvi oslavovaní ako mučeníci (*martyres*)¹⁵; tí kresťania, čo prenasledovanie a mučenie prežili, boli ozdobení vznešeným titulom „vyznávači“ (*confessores*)¹⁶. K nim možno pripočítať aj Origena, aj keď v jeho prípade sa dá predpokladať, že úrady nechceli prispieť k ešte väčšej jeho popularite, a preto ho nepopravili.¹⁷

No boli aj takí kresťania, a muselo ich byť veľa, ktorí buď zo strachu pred mučením, alebo z vlašnosti obetovali pohanským bohom.¹⁸ A týchto nazval sv. Cyprián „padlými“ kresťanmi (*lapsi*). Tento problém bol taký vážny, že mu

mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry, s. 277–281; ADÁMKOVÁ, I.: Akta Cyprianova (úvod, preklad a poznámky). In: *Príběhy raně křesťanských mučedníků : Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*. Ed. P. Kitzler. Praha, 2009, s. 221–230.

¹³ Jeho odporcovia vo vnútri Cirkvi ho pre tento útek kritizovali. Kresťanom katolíkom bolo dovolené v časoch prenasledovania ujsť, a to najmä vtedy, ak sami cítili neistotu, že by mohli zo strachu pred mučením zaprieť vieru v Krista. Rigorózne skupiny montanistov útek v prenasledovaní radikálne odmietali. Sv. Cyprián však zomrel ako mučeník v roku 258 za Valerianovho prenasledovania kresťanov. Jeho mučenícka smrť je zachytená tak v prokonzulských aktách, ako aj v životopise sv. Cypriána (*Acta proconsularia s. Cypriani; Vita et passio s. Cypriani*). Ku problematike úteku v čase prenasledovania porov. ŠESTÁK, C.: Úvod k mučeníkom. In: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*, s. 47–51.

¹⁴ Zachovalo sa nám množstvo listov od jari roku 250 až po jar 251, keď bol Cyprián na úteku. Ide o listy 5 – 43. Porov. HOFFMANN, A.: Cyprian von Kartago. In: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, 2002, s. 169–174, tu s. 170.

¹⁵ Slovo „mučeník“ v zmysle svedka krvi (gr. μάρτυς, lat. martyr) sa prvýkrát objavuje v gréckej literatúre v správe o umučení sv. Polykarpa (*Martyrium Polycarpi*) z roku 156; v latinskej literatúre je doložené v najstarších latinských aktách, ktoré opisujú vypočúvanie a odsúdenie kresťanov zo Scilli v roku 180. K vývoju mučeníckej terminológie, k sémantickému vývoju slova *martyr* od zmyslu svedka viery po mučeníka ako svedka krvi porov. ŠESTÁK, C.: Úvod k mučeníkom. In: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*, s. 56–64.

¹⁶ Porov. CYPRIANUS: Ep. 55, 5 (CSEL 3B, s. 626); CYPRIANUS: O padlých, 3–4. Prel. H. Panczová. In: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*, s. 230–231. V latinskom texte „O padlých“ je veľmi zaujímavý výraz *stantes fratres*, čo možno prekladať aj ako „tí bratia, čo stoja“, čo možno interpretovať aj ako „tí, čo nespádli pod úderom prenasledovania“. Pravdepodobne išlo o formuláciu, ktorá sa používala na označenie víťazných gladiátorov. („Has martyrum caelestes coronas, has confessorum glorias spiritales, has stantium fratrum maximas eximiasque virtutes...“ CYPRIANUS: *De lapsis*, 4. In: CCL 3, s. 222.)

¹⁷ Origenes bol uväznený a zomrel na následky mučenia vo veku 69 rokov. Porov. EUSEBIOS: *Historia ecclesiastica* VI. 39, 5; VII. 1. Eusebios opisuje Origena ako horlivého mladíka, ktorý chcel už počas prenasledovania kresťanov za Septima Severa umrieť spolu so svojím otcom Leónidésom. Matka ho donútila zostať doma len tak, že mu ukryla všetky šaty. Porov. EUSEBIOS: *Historia ecclesiastica* VI. 1–2.

¹⁸ Kresťania boli často odsúdení na zápas s divými šelmami, tzv. *ad bestias*. Túto skutočnosť zachytávajú aj viaceré mozaikové výzdoby v severnej Afrike. Porov. ŠESTÁK, C.: Úvod k mučeníkom. In: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*, s. 21, pozn. 50.

kartáginský biskup musel venovať celý spis *De lapsis* (O padlých).¹⁹ Aj v týchto prípadoch bolo treba medzi kresťanmi rozlišovať. Cyprián ich v liste biskupovi Antonianovi²⁰ delí na tých, čo obetovali, a na tých, čo síce neobetovali, ale si kúpili potrebné potvrdenie o obetovaní. Tých, čo priniesli obeť, nazýva raz „obetníci“ (*sacrificati*²¹), inokedy „kadidelníci“ (*turificati*²²). Takéto rozdelenie možno pokladať skôr za rétorické zovšeobecnenie tých, ktorí vykonali obeť.²³ Tých kresťanov, ktorí síce neobetovali, ale si kúpili potrebné potvrdenie (*libellus*), nazval „tí, čo majú potvrdenie“ (*libellatici*²⁴). A tak sa potvrdenia o obetovaní pohanským bohom za Deciovo prenasledovania kresťanov nazývajú *libelli libellaticorum*. Po skončení Deciovo prenasledovania mnohí prejavili ľútosť a prosili o prijatie späť do Cirkvi, ktoré bolo spojené s dlhým obdobím pokánia a ľútosť. Pre každú z týchto skupín padlých kresťanov boli určené rôzne formy pokánia.²⁵

PAPYRUSY OBSAHUJÚCE DECIOVE LIBELLI LIBELLATICORUM

Egyptské papyruse, ktoré v nejednom prípade potvrdili skutočnosti, o ktorých sa dozvedáme od antických autorov, ani v tomto prípade nesklamali. Veľký nález papyrusov vo Fajjúme²⁶ potvrdil správy o Deciovom nariadení obeto-

¹⁹ Spis o „O padlých“ napísal Cyprián na jar roku 251 a tento text predčítali na synode v Kartágu v tom istom roku (CYPRIANUS: Ep 54, 4). Odborníci vychádzajú z toho, že spis vznikol z homílie, ktorú Cyprián predniesol po svojom návrate do Kartága. Porov. HOFFMANN, A.: Cyprian von Kartago. In: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, s. 171.

²⁰ V Cypriánovom korpuse listov je pod číslom 55.

²¹ CYPRIANUS: Ep. 55, 12 (CSEL 3B, s. 632).

²² CYPRIANUS: Ep. 55, 2 (CSEL 3B, s. 624).

²³ Takúto možnosť výberu obetovať buď len víno, alebo len kadidlo samotné *libelli* nedosvedčujú. V nich sa nachádza pevná formulácia „obetovali sme víno a kadidlo a okúsili sme z obiet“ (ἔσπεισα καὶ ἔθυσα καὶ ἐγευσάμην τῶν ἱερείων“). Toto dosvedčuje aj formulácia u Plinia Mladšieho: „Podľa môjho predriekania vzývali bohov a obetovali kadidlo a víno tvojej podobizni“ – „deos appellarent et imagine tuae ... ture ac vino supplicarent“ (PLINIUS: List 96 : Plinius cisárovi Traianovi. Prel. H. Panczová. In: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*, s. 77). Teda Cypriánovo rozdelenie na tých, čo obetovali „len“ obeť vína, a tých, čo obetovali „len“ obeť kadidla, je skôr rétorickým zamieňaním označenia tých, čo vykonali predpísanú obeť. K tejto problematike pozri: ŠUBRT, J.: *Sanguis martyrum, semen Christianorum : Idea mučedníctví v rané cirkvi*. In: *Príběhy raně křesťanských mučedníků : Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*, s. 15–48, tu s. 28–29.

²⁴ CYPRIANUS: Ep 55, 13–14 (CSEL 3B, s. 632–633).

²⁵ Formy pokánia, ako aj spôsob prijímania padlých kresťanov viedli k veľkým vnútorným napätiam v Cirkvi, najmä v Ríme a v Severnej Afrike. Vyvolali Novatianovu a Felicissimovu schizmu. Porov. BIHLMEYER, K., TÜCHLE, H.: *Kirchengeschichte*. Zv. 1. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1996, s. 168–170; ŠESTÁK, C.: Úvod k mučeníkom. In: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*, s. 50–51.

²⁶ Fajjúm (Medinit el-Fajjúm) je súčasný názov pre oblasť juhozápadne od Káhiry, ktorá bola od čias Ptolemaiovcov osídlená gréckymi kolonistami a nazývala sa po grécky Arsinoites. Centrom tejto oblasti bolo antické mesto Arsinoé (pre kult boha-krokodíla nazývané aj Krokodilopolis), ktoré je pre svoje klimatické podmienky, spolu s Oxyrhynchos (dnes El-Bahnasa), jedným z najvýznamnejších nálezísk papyrusov a helenistických portrétov múmií. Porov. DOSTÁLOVÁ, R., a i.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*. Praha, 2006, s. 17; BRODERSEN, K., ZIMMERMANN, B. (ed.): *Metzler Lexikon Antike*. Stuttgart, 2000, s. 57, 181, heslá „Arsinoë“, „Fayum“.

vať bohom. Prvý papyrus publikoval F. Krebs v roku 1893, Meyer²⁷ ich publikoval v roku 1910 už 20 s piatimi dodatkami a súčasná papyrologická veda počíta až 49 papyrusov Deciových *libelli libellaticorum*, z toho až 34 sa ich našlo práve v tejto oblasti.²⁸ Odborníci zastávajú názor, že už v staroveku, po skončení prenasledovania, tvorili akýsi súbor.²⁹ Dnes sa tieto papyruses nachádzajú v rôznych univerzitných knižniciach v Manchestri, Berlíne, Hamburgu, Michigane, Viedni a Florencii a väčšinou sú dostupné aj na internetových portáloch.

Zo zachovaných papyrusov Deciových *libelli libellaticorum* je možné rekonštruovať priebeh obiet prinajmenšom v Egypte. Na základe toho, že sa pravidelne konalo sčítanie a evidencia obyvateľstva, bolo takmer nemožné obísť toto nariadenie. Pre mestá a dediny boli ustanovené komisie, ktoré dohliadali na priebeh obiet pohanským bohom. Tieto komisie zasadali v presne stanovených časových intervaloch, ako to dosvedčujú dátumy. Ten, kto prišiel obetovať, si so sebou doniesol aj papyrusový hárok, na ktorom boli už vopred vypísané osobné údaje s dátumom obetovania. Tieto údaje pochádzajú z ruky úradného notára (tzv. 1. ruka). Samotný akt obety dosvedčili po jej vykonaní členovia komisie (2. ruka) a písomne ich potvrdil ešte iný administratívny člen (3. ruka).³⁰ Išlo teda o dôslednú administratívnu procedúru, ktorej sa len ťažko dalo vyhnúť.³¹ Pokiaľ ide o obety, podľa opisu to boli verejné obety³², ktoré spočívali v obetovaní vína a kadidla³³ a v účasti na obetách zvierat³⁴.

²⁷ Porov. MEYER, P. M.: *Die Libelli aus der decianischen Christenverfolgung*. Berlin : Akademie der Wissenschaften, 1910, s. 3.

²⁸ Guyot a Klein udávajú dnes celkový počet *libelli libellaticorum* 49. Porov. GUYOT, P., KLEIN, R.: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen : Eine Dokumentation*. Darmstadt, 1997, s. 373. Z pohľadu kategorizácie papyrologickej vedy *libelli libellaticorum* patria k veľkej skupine dokumentov s nábožensko-administratívnym obsahom. Porov. DOSTÁLOVÁ, R., a i.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, s. 14–47; HAGEDORN, D.: *Papyrologie*. In: *Einleitung in die griechische Philologie*. Ed. H.-G. Nesselrath. Stuttgart; Leipzig, 1997, s. 59–71, tu s. 70; DIRKING, A.: *Griechisches Leben in den Papyri*. Paderborn, s. 3.

²⁹ Túto informáciu o „Decian Libelli“ preberáme z textu na Leuven Homepage of Papyrus Collections (<http://www.trismegistos.org/arch/archives/pdf/331.pdf>).

³⁰ Treba však zdôrazniť, že niektoré *libelli libellaticorum* sú veľmi poškodené a už nemajú túto štruktúru. Tá sa však dá dokázať z lepšie zachovaných exemplárov. Z našich troch vybraných potvrdení ju majú len dve, chýba v libellus p. mich 3 157.

³¹ No ako dosvedčujú prípady viacerých kresťanov, títo administrátori boli podplatiteľní a toto potvrdenie sa dalo aj kúpiť.

³² Rimania rozlišovali medzi súkromnými obetami, ktoré sa vykonávali doma, a obetami, ktoré sa konali verejne. Rozlišovali aj medzi gréckym rítom a tradičným rímskym náboženským kultom (*ritus Graecus* a *ritus Romanus*). V našom prípade sa dá predpokladať, že išlo o grécky rítus. Porov. RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*, s. 42.

³³ V našich textoch sa píše: „ἔσπειρα καὶ ἔθυσσεν καὶ ἐγευσάμεν τῶν ἱερείων“. Sloveso σπένδω vyjadruje už u Homéra (Il. 11, 775) vykonanie obety vína bohom, ktorú Rimania nazývali „libātio“; θυώ označuje zápalnú obetu (Od. 9, 219); okúsiť z obiet značilo mať účasť na hostine, ktorá bola spojená s obetou a požívaním zvierat. Pri veľkých slávnostiach (napr. suovetaurilia) obetovali pohanskí kňazi hlavným bohom býka (taurus), ovcu (ovis) a prasa (sūs). Porov. RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*, s. 98–107; 139–142.

³⁴ V potvrdeniach o obetovaní sa nachádza formulácia „καὶ ἐγευσάμεν τῶν ἱερείων“, ktorú prekladáme ako „okúsili sme z obiet“. O problematike požívania mäsa zvierat, ktoré boli obetované pohanským bohom, sa vyjadruje už apoštol Pavol v Prvom liste Korintánom (1 Kor 8,1-13). Časti takéhoto mäsa sa verejne predávali a bolo to bežným spôsobom účasti

V našich troch vybraných papyrusoch ide o tri potvrdenia pre obyvateľov dediny Theadelphia v oblasti Arsinoites³⁵, ktorú obývali prevažne Gréci. Potvrdenky majú dátumy 16., 17. a 21. júna roku 250. Spomína sa v nich istá žena Aurelia Charitos, muž Aurelios Sakos so synmi Aionom a Heróm, ako aj žena Aurelia Bellia (bližšie určená ako dcéra Peteréa), ktorá prišla spolu s dcérou Kapinis.³⁶ Či však ide v týchto prípadoch o kresťanov, to nemožno ani potvrdiť, ale ani vylúčiť, lebo ich príslušnosť ku kresťanstvu sa nespomína.³⁷ Len zo správ, ktoré podáva sv. Cyprián ako rozsiahly problém aj medzi kresťanmi, sa ich príslušnosť ku kresťanstvu nedá vylúčiť. Zo samotného textu je dosť jasný samotný priebeh organizovania obetného nariadenia. Členmi komisie sú v našom prípade Aurelios Serenos a Aurelios Hermas. Oni vystupujú vo všetkých troch potvrdeniach ako očití svedkovia toho, že spomínaní obyvatelia priniesli obety (2. ruka). Ako ďalší člen komisie, ktorý musel potvrdiť svedectvo Aurelia Serena a Aurelia Hermasa, sa spomína ešte iný Hermas (3. ruka).³⁸

POTVRDENIE O OBETOVANÍ ZO 16. JÚNA 250
(THEADELPHIA, ARSINOITES, EGYPT)
LIBELLUS SB 1, 5943 (PREISIGKE, FRIEDRICH, 1915)³⁹

- 1 τοῖς ἐπὶ τῶν θουσιῶν
ἡρημένοις παρὰ Αὐρηλίας Χάριτος
ἀπὸ κώ(μης) Θεαδελφείας.
καὶ ἀεὶ μὲν θύουσα καὶ
5 εὐσεβοῦσα τοῖς θεοῖς
διατετέλεκα καὶ νῦν
ἐπὶ παρόντων ὑμῶν
κατὰ τὰ προσταχθέν-
τα ἔσπεισα(*) καὶ ἔθυσσα
10 καὶ τῶν ἱερείων ἔγευ-
σάμην καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς
ὑποσημειώσασθαί(*) μοὶ

širších vrstiev obyvateľstva na verejných obetách. (Porov. RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*, s. 145n.) To, že sa požívanie takéhoto mäsa stáva súčasťou Deciovho nariadenia, možno vysvetľovať aj tým, že pohania dobre vedeli, že sa ho mnohí kresťania aj napriek istej slobode (Pavol tu zdôrazňuje slobodu svedomia) vyvarovali. (Požívanie obetovaného mäsa sa nespomína v Plíniomvom liste. Spomína ho Minucius Felix Octavius 12; 38.)

³⁵ Pozri pozn. 26.

³⁶ V Deciových *libelli libellaticorum* vystupuje až nápadne veľký počet žien v porovnaní s mužmi. Porov. GUYOT, P., KLEIN, R.: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen : Eine Dokumentation*, s. 374.

³⁷ Porov. DEMANDT, A.: *Die Spätantike : Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Ch.*, s. 56, pozn. 90.

³⁸ Tento úradný potvrdzovateľ chýba v papyruse p. mich 3 157. Porov. pozn. 30.

³⁹ Tento papyrus sa nachádza v Egyptskom múzeu v Berlíne (Ägyptisches Museum. Inv. Nr. 13 430). Publikovaný papyrus 5943: PREISIGKE, F.: *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*. Zv. 1. Strassbug, 1915, s. 653–654; na internetovom portáli Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens (= HGV SB 1 5943; internetový portál papyrologických a epigrafických zdrojov „Trismegistos“ nr. 14001); na internetovej stránke <http://papyri.info/ddbdp/sb;1;5943dupl>.

- διευτυχεῖτε(*).
 (2. ruka) Αὐρήλιοι Σερήνος καὶ Ἑρ-
 15 μάς εἶδαμέν σε θυσιάζοντα(*).
 (3. ruka) Ἑρμ(ᾶς) σεσημ(είωμαι).
 (1. ruka) (ἔτους) ἁ Αὐτοκράτορος Καίσαρος
 Γαίου Μερσίου Κυίντου
 Τραϊανοῦ Δεκίου Εὐσεβοῦς
 20 Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ
 Παῦνι κβ.

Apparatus*

- 9 ἔσπισα pap.
 12 ὑποσημιώσασθαι pap.
 13 διευτυχεῖται pap.
 15 θυσιάζοντα pap.

Preklad

Tým, ktorí sú zodpovední za obety, od Aurelie Charitos z dediny Theadelphia. (Ja) vždy bohobojná a obetujúca bohom som vykonala aj teraz za vašej prítomnosti to, čo bolo nariadené. Obetovala som víno a kadidlo a okúsila som z obiet. A prosím vás, aby ste mi to potvrdili. Buďte šťastní!

(2. ruka) Aurelios Serenos a Aurelios Hermas sme ťa videli, ako obetuješ.

(3. ruka) Hermas potvrdzujem.

(1. ruka) V prvom roku imperátora Caesara Gaia Messia Quinta Traiana Decia Pia Felixa Augusta.

Payni 22. (= 16. júna 250)⁴⁰

POTVRDENIE O OBETOVANÍ ZO 17. JÚNA 250
 (THEADELFIA, ARSINOITES, EGYPT)
 LIBELLUS P. MICH 3 157⁴¹

- 1 τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν
 ἡρημένους
 π(αρά) Αὐρηλίου Σάκις ἀπὸ
 κώμης Θεοξενίδος
 5 ἅμα τοῖς τέκνοις Ἀιωῶνι
 καὶ Ἑρᾶ καταμένοντες
 ἐν κώμῃ Θεαδελφείᾳ.
 ἀεὶ (*) θύοντες τοῖς θεοῖς
 διετελέσαμεν καὶ νῦν

⁴⁰ Pri prepise egyptského mesiaca „Παῦνι“ sa pridriavam formy prof. Dostálovej Payni, a nie Pauni. Porov. DOSTÁLOVÁ, R., a i.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, s. 22–23.

⁴¹ Tento papyrus má rozmery 20 x 5,7 cm a má 24 riadkov. Publikovaný: *Michigan Papyri, vol. III: Papyri in the University of Michigan Collection: Miscellaneous Papyri*. Ed. J. G. Winter. University of Michigan Press, 1936, s. 132–133. Na internetovom portáli: p. Mich. 3.157; Trismegistos Nr. 11977; vizuálne vyobrazenie na stránke <http://papyri.info/ddbdp/p.mich;3;157>.

- 10 ἐπὶ παρόντων ὑμῶν
κατὰ τὰ προσταχθέντα
ἐθύσαμεν καὶ ἐσπέισαμεν
καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσά-
μεθα καὶ ἀξιοῦμεν ὑμᾶς
15 ὑποσημειώσασθαι(*). διευ-
τυχεῖτε.
(2. ruka) Αὐρήλιοι Σερῆνος καὶ
Ἑρμᾶς εἶδαμεν ὑμᾶς
θυσιάζοντας(*).
- 20 (1. ruka) (ἔτους) ἁ Αὐτοκράτορος Καίσαρος
Γαίου [Μ]εσσίου Κουίντου
Τραιαν[ο]ῦ Δεκίου Εὐσεβοῦς
Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ
Παῦνι κγ

Apparatus*

- 8 ἁλ pap.
15 ὑποσημειώσασθαι pap.
19 θυσιάζοντος pap.

Preklad

Tým, ktorí sú zodpovední za obety od Aurelia Sakisa z dediny Theoxenis spolu s deťmi Aiónom a Hérom, ktorí sa zdržujú v dedine Theadelphia. (My) vždy obetujúc bohom sme aj teraz vykonali za vašej prítomnosti to, čo bolo nariadené. Obetovali sme kadidlo a víno a okúsili z obiet a prosíme vás, aby ste to potvrdili. Buďte šťastní!

(2. ruka) Aurelios Serenos a Aurelios Hermas sme vás videli, ako obetujete.
(1. ruka) V prvom roku imperátora Caesara Gaia Messia Quinta Traiana Decia Pia Felix Augusti.

Payni 23. (= 17. júna 250)

POTVRDENIE O OBETOVANÍ Z 21. JÚNA 250
(THEADELPHIA, ARSINOITES, EGYPT)
LIBELLUS P. MICH 3 158⁴²

- 1 τοῖς ἐπὶ θυσιῶν κώμης
Θεαδελφίας
παρὰ Αὐρηλίας Βελλιᾶ (*)
Πετερήως καὶ ἡ ταύτης

⁴² Tento papyrus má rozmery 21 x 8, 1 cm. Publikovaný: *Michigan Papyri, vol. III : Papyri in the University of Michigan Collection : Miscellaneous Papyri*. Ed. J. G. Winter. University of Michigan Press, 1936, s. 134–135; pod číslom 6825: BILABEL, F. (ed.): *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*. Zv. 3. Berlin; Leipzig, 1926, s. 155. Na internetovom portáli p. Mich. 3. 158; Trismegistos Nr. 11978; vizuálne vyobrazenie na stránke: <http://www.papyri.info/trismegistos/11978>.

- 5 θυγάτηρ Καπίνης. ἀεί(*) θύ-
ουσαι(*) τοῖς θεοῖς διετε-
λέσαμεν καὶ νῦν ἐπὶ
παρόντων ὑμῶν
κατὰ τὰ προστεταγμένα
10 ἔσπιστα(*) καὶ ἔθυσσα καὶ
ἐγευσάμην τῶν ἱε-
ρείων(*) καὶ ἀξιώ ὑμᾶς
ὑποσημειώσασθαι(*) ἡμῖν.
διευτυχεῖτε).
- 15 (2. ruka) Αὐρήλιοι Σερήνος καὶ Ἑρμάς εἶδα-
μεν ὑμᾶς θυσιάζοντας*.
(3. ruka) Ἑρμάς σ(εσ)η(μείωμαι).
(1. ruka) (ἔτους) ἁ Αὐτοκράτορος Καίσαρος
Γαίου Μεσσίου Κυίντου {Τρ[αιανοῦ]}
- 20 Τραιανοῦ Δεκίου Εὐσεβοῦς
Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ
Παῦνι κζ

Apparatus*

- 3 βέλλης μά 6825 F. Bilabel⁴³
5 ἀὶ pap.
5 – 6 θύουσε pap.
10 ἔσπιστα pap.
11 – 12 εἰερων pap.
13 ὑποσημειώσαστε pap.
16 θυσιάζοντος pap.

Preklad

Τým (ktorí sú zodpovední) za obety v dedine Theadelphia, od Aurelie Bellie (dcéry) Peteréa a jej dcéry Kapinis. (My) vždy obetujúc bohom, sme konali aj teraz za vašej prítomnosti podľa toho, čo bolo nariadené. Obetovali sme víno a kadidlo a okúsili z obiet. A prosíme vás, aby ste nám to potvrdili. Buďte šťastní!
(2. ruka) Aurelios Serénos a Aurelios Hermas sme vás videli, ako obetujete.
(3. ruka) Hermas potvrdzujem.
(1. ruka) V prvom roku imperátora Caesara Gaia Messia Quinta Traiana Decia Felixa Augusta

Payni 27. (= 21. júna 250)

Vysvetľujúce poznámky

V našich papyrusoch je obvyklé datovanie, ktoré bolo zaužívané pre Egypt v dobe rímskej okupácie, t. j. podľa rokov cisárskej vlády.⁴⁴ Deciova oficiálna

⁴³ BILABEL, F.: *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*. Zv. 3. Berlin; Leipzig, 1926, s. 155.

⁴⁴ Datovanie v Egypte sa od spôsobu zavedeného v Ríme odlišovalo tým, že sa neudávali mená úradujúcich konzulov, ale roky cisárskej vlády. Porov. DOSTÁLOVÁ, R., a i.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, s. 22.

titulatúra je tu preložená tak, ako sa prekladala z latinčiny do gréčtiny: *imperator* ako αὐτοκράτορ, *Caesar* v prepise Καίσαρ, *pius felix* ako Εὐσεβοὺς Εὐτυχοὺς, *Augustus* ako Σεβαστός.⁴⁵ Datovanie je podľa egyptských mesiacov. V našich papyruchoch sa spomína mesiac Payni, čo je obdobie od 26. mája do 24. júna.⁴⁶ Pokiaľ ide o majiteľov potvrdeniek Aurelie Charitos, Aurelie Bellie, Aurelia Saka, ako aj členov komisie Aurelia Serena a Aurelia Herma, vidieť, že všetci sú Aurelii, t. j. nesú rodové meno Aurelius podľa cisára Caracallu.⁴⁷

Poznámky k niektorým prepisom papyrusových znakov a k jazykovým zvláštnostiam

Pretože nemáme typografický znak, ktorým sa v papyruchoch označuje slovo „rok“ (podobný L), nahrádzame ho rozpisom (ἔτους). Zachovávame označenia niektorých písmen, ktorých čítanie nie je isté (napr. α, β, γ, δ), a ako sa nachádza v ich publikovanej forme (Preisigke, Bilabel, Winter).⁴⁸

Aj v týchto troch papyruchoch sa prejavujú tvary, ktoré sú časté pre koiné 3. stor. po Kr. Možno konštatovať všeobecné zjednodušovanie samohláskového systému, ako to dosvedčuje napr. sloveso ὑποσημεῖ-όομαι = potvrdiť,⁴⁹ v našich textoch len tvary ὑποσημῶσασθαι, resp. ὑποσημῶσασθε (pozri apparatus).⁵⁰ Ďalšou jazykovou zvláštnosťou je v papyruse SB 1, 5943 prézenné participium maskulína v súvislosti so ženou Aureliou Chatitos θυσιάζονται/ pap: θυσιασονται. To možno vysvetliť tým, že samotný formulár zohľadňoval formálne buď len mužský rod, čisto z dôvodu administratívneho uľahčenia, alebo možno aj tu uplatniť konštatovanie pre vývoj jazyka tej doby, že „participium prézenta sa postupne stávalo strnulým tvarom bez rodu a čísla, čo sa najskôr prejavovalo chybami v rode a čísle“⁵¹.

⁴⁵ K cisárskej titulature a jej prekladom z latinčiny do gréčtiny porov. DEMANDT, A.: *Die Spätantike : Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Ch.*, s. 260–261.

⁴⁶ Egyptské mesiace boli: Thót (Θῶθ) 29. 8. – 27. 9; Faófi/Paópi (Φαῶφι) 28. 9. – 27. 10.; Hathyr (Ἄθῦρ) 28. 10. – 26. 11.; Chioak (Χοιάκ) 27. 11. – 26. 12; Tybi (Τῦβι) 27. 12. – 25. 1.; Mecheir (Μεχίρ) 26. 1. – 24. 2.; Famenóth (Φαμενώθ) 25. 2. – 26. 3.; Farmúthi (Φαρμούθι) 27. 3. – 25. 4.; Pachón (Παχών) 26. 4. – 25. 5.; Payni, gr. Pauni (Παῦνι) 26. 5. – 24. 6.; Epeíf (Ἐπίφ) 25. 6. – 24. 7.; Mesoré (Μεσορή) 25. 7. – 23. 8.; dodatočné dni – hai epagomenai hémerai (αἱ ἐπαγόμεναι ἡμέραι) boli 24. 8. – 26. 8., ktoré sa museli v slnečnom kalendári pripočítať, aby sa v roku dosiahlo 365 dní – v priestupnom 366. Dni v mesiaci sa vyjadrovali obvyklým gréckym značením: α´ = 1; β´ = 2; γ´ = 3; δ´ = 4; ε´ = 5; ζ´ = 6; η´ = 7; θ´ = 8; ι´ = 9; ι´ = 10; ια´ = 11; ιβ´ = 12; ιγ´ = 13; ιδ´ = 14; ιε´ = 15; ις´ = 16; ιζ´ = 17; ιη´ = 18; ιθ´ = 19; κ´ = 20; κα´ = 21; κβ´ = 22; κγ´ = 23; κδ´ = 24; κε´ = 25; κς´ = 26; κζ´ = 27; κη´ = 28; κθ´ = 29; λ = 30 atď. Porov. DOSTÁLOVÁ, R., a i.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, s. 22–23; DIRKING, A.: *Griechisches Leben in den Papyri*, s. 5.

⁴⁷ Cisár Caracalla (Marcus Aurelius Antoninus Bassianus) udelil v roku 212 všetkým slobodným obyvateľom rímskeho impéria rímske občianstvo (Cass. Dio 78, 9, 5). Porov. GUYOT, P., KLEIN, R.: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen : Eine Dokumentation*, s. 373.

⁴⁸ K pravidlám tzv. leidenského systému a jeho prepisom porov. DOSTÁLOVÁ, R., a i.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, s. 115.

⁴⁹ „ὑποσημεῖόομαι – underign, sign“ je v tomto význame častejšie doložené práve v papyruchoch z 3. stor. po Kr. Porov. LIDELL, H. G., SCOTT, R.: *Greek-English Lexicon with Revised Supplement*. Oxford, 1996, s. 1894.

⁵⁰ K jazykovým zvláštnostiam koiné a jej vývoju od čias Ptolemaiovcov pozri DOSTÁLOVÁ, R., a i.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, s. 52–54.

⁵¹ DOSTÁLOVÁ, R., a i.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, s. 53.

LITERATÚRA
PAPYRUSOVÉ EDÍCIE A JAZYKOVÉ PRÍRUČKY

- BILABEL, F.: *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten* (= SB). Bd. 3. Hälfte 1.2. Urkunden 6001–7269. Ed. Friedrich Preisigke, Hans-Albert Rupprecht, Emil Kießling. [Hrsg.] Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Wiesbaden : Harrassowitz; Straßburg : Trübner, 1926 – 1927.
- BLUDAU, A.: *Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius*. Freiburg im Breisgau, 1931.
- DIRKING, A.: Griechisches Leben in den Papyri. In: *Ferdinand Schöninghs Sammlung altsprachlicher Lesehefte II. Griechische Reihe, 2. Heft*. Ed. V. A. Linnenkugel. Paderborn, Verlag von Ferdinand Schöningh.
- DOSTÁLOVÁ, R., HOŠEK, R., MESSERI, G., OERTER, W. B., PINTAUDI, R.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*. Praha, 2006.
- GUYOT, P., KLEIN, R.: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen : Eine Dokumentation*. Darmstadt, 1997.
- HENGSTL, J.: *Griechische Papyri aus Ägypten als Zeugnisse des öffentlichen und privaten Lebens*. Griechisch – Deutsch. München, 1978.
- KNIPFING, J. R.: The Libelli of the Decian Persecution. In: *Harvard Theological Review*, 16, 1923.
- LIDELL, H. G., SCOTT, R.: *Greek-English Lexicon with Revised Supplement*. Oxford, 1996.
- MEYER, P. M. (ed.): *Griechische Texte aus Ägypten*. Berlin, 1916.
- MEYER, P. M.: *Die Libelli aus der decianischen Christenverfolgung*. Berlin : Akademie der Wissenschaften, 1910.
- PREISIGKE, F.: *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten* (= SB). Bd. 1. Urkunden Nr. 1 bis 6000. Ed. Friedrich Preisigke. Strassburg, 1915.
- WINTER, J. G. (ed.): *Michigan Papyri vol. III : Papyri in the University of Michigan Collection : Miscellaneous Papyri*. University of Michigan Press, 1936.

DIELA CIRKEVNÝCH OTCOV A INÝCH AUTOROV STAROVEKU

- Acta proconsularia sancti Cypriani
- PANCZOVÁ, H.: Aktá Cypriana. In: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Starokresťanská knižnica, zv. 4. Ed. H. Panczová. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 273–281.
- ADÁMKOVÁ, I.: Akta Cyprianova (úvod, preklad a poznámky). In: *Príbehy raně křesťanských mučedníků : Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*. Ed. P. Kitzler. Praha, 2009, s. 221–230.
- S. CYPRIANUS: Cyprianus Antoniano fratri s. (= Epistula 55). In: *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*. In: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vol. III. B. Pars II. (= CSEL 3B) Ed. G. Hartel. Vindobonae (= Wien), 1871.
- S. CYPRIANUS: De lapsis. In: *Corpus Christianorum : Series Latina*. Tom. 3. (= CCL 3) Ed. M. Bévenot. Turnholt, 1972.
- SV. CYPRIANUS: O padlých. In: *Slávne svedectvá mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Starokresťanská knižnica, zv. 4. Prel. H. Panczová. Bratislava, 2009, s. 229–255.

- EUSEBIOS: *Historia ecclesiastica*. In: BARDY, G. (ed.): *Sources Chrétiennes* (= SC) 31. Livres I–IV. Paris, 1952; *Sources Chrétiennes* 41. Livres V–VII. Paris, 1955; *Sources Chrétiennes* 55. Livres VIII–X. Paris, 1958; *Sources Chrétiennes* 73. Introduction/Index. Paris, 1960.
- LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*. In: MOREAU, J. (ed.): *Sources Chrétiennes* 39. Paris, 1954.
- PLÍNIUS MLADŠÍ: List X. 96. In: *Slávne svedectvá mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Starokresťanská knižnica, zv. 4. Prel. H. Panczová. Bratislava, 2009, s. 77–79.

SEKUNDÁRNA LITERATÚRA

- BENGTSON, H.: *Römische Geschichte : Republik und Kaiserzeit bis 284 n. Chr.* München, 1988.
- BRODERSEN, K., ZIMMERMANN, B. (ed.): *Metzler Lexikon Antike*. Stuttgart, 2000.
- BIHLMAYER, K., TÜCHLE, H.: *Kirchengeschichte*. Bd. 1. Paderborn; München; Wien; Zürich : 1996.
- DEMANDT, A.: *Die Spätantike : Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Ch.* München, 2007.
- DEMANDT, A.: *Geschichte der Spätantike : Das römische Reich von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Chr.* München, 2008.
- HAGEDORN, D.: *Papyrologie*. In: *Einleitung in die griechische Philologie*. Ed. H.-G. Nesselrath. Stuttgart; Leipzig, 1997.
- HOFFMANN, A.: *Cyprian von Kartago*. In: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Ed. S. Döpp, W. Geerlings. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, 2002.
- MOMMSEN, Th.: *Römische Kaisergeschichte*. Nach den Vorlesungs-Mitschriften von Sebastian und Paul Hensel 1882/ 86. Ed. V. Barbara Demandt, Alexander Demandt. München, 1992.
- RÜPKE, J.: *Die Religion der Römer*. München, 2001.
- RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*. Praha, 2007.
- Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Starokresťanská knižnica, zv. 4. Ed. Helena Panczová. Trnava : Dobrá kniha, 2009.
- ŠESTÁK, C.: Úvod k mučeníkom. In: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Starokresťanská knižnica, zv. 4. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 7–64.
- ŠUBRT, J.: *Sanguis martyrum, semen Christianorum : Idea mučedníctví v rané církvi*. In: *Příběhy raně křesťanských mučedníků : Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*. Ed. P. Kitzler. Praha, 2009, s. 15–48.

Dr. theol. CYRIL ŠESTÁK SJ
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

Niektoré výzvy pre katechézu na Slovensku v kontexte pokoncilového Magistéria

PETER IKHARDT

IKHARDT, P.: Some Challenges for the Catechesis in Slovakia in Context of After-Second-Vatican-Council Magisterium. *Teologický časopis*, IX, 2011, 1, s. 31 – 43.

Catechization is dynamic and organic process of ecclesial activities, which aims to initiate faith and its maturation in the believer. Second Vatican Council brought invaluable impulses for catechetical renewal efforts so that catechesis better able to reflect the current state of man and bring him effectively the Christian message. The main challenge of catechesis is to include it into context of evangelization, organically linked with the Christian initiation of permanent catechesis and focus primarily on catechization of adult believers. With specific regard should be revised views on the role of catechesis in the school environment, which is currently undergoing a transformation. This requires an organic planting religious education among other subjects of the education system and strengthening the family and parish catechesis.

Keywords: catechesis, evangelization, belief, Christian initiation, permanent faith formation, family catechesis, parish catechesis, religious education in school

ZNAMENIA ČIAS A SÚČASNÝ STAV KATECHÉZY NA SLOVENSKU

Druhý vatikánsky koncil vyzval veriacich k pozornému skúmaniu znamení čias. Aj na text tejto štúdie treba hľadieť touto optikou: na katechézu i osobu človeka, ktorý je povolaný do katechetickej služby. Na to, aby katechéza priniesla očakávané výsledky, je prirodzene potrebné zohľadňovať znamenia čias.

Je potešiteľné, že aj u nás môžeme byť po roku 2000 svedkami prvých pokusov o plánovanie pastoračnej činnosti Katolíckej cirkvi, ktoré vychádzajú zo solidných analýz znamení čias. Katechetická činnosť prináša svoje ovocie práve vtedy, ak sa jej dynamizmus stane citlivým na dynamiky tohto sveta a toho, čo ľudia tejto doby prežívajú. Aké sú teda výzvy doby relevantné pre súčasnú katechézu tak, ako ich opisuje aktuálny Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku pre roky 2007 – 2013? Za dôležité pokladáme najmä tieto:

a) *Formalizmus viery ako ovocie totality.* – Na Slovensku je stále čoraz citelnejšie napätie medzi hodnotami, ktoré reprezentuje kresťanstvo, a životom občianskej spoločnosti. Mnohí ľudia sa dnes stávajú prakticky neveriacimi ani nie tak preto, že sa pre to po dlhej vnútornej námahe sami rozhodli, ale preto, že „to tak robia všetci“. U nás má tento fenomén svoj pôvod ešte v období totality, aj keď je veľmi rozšírený aj vo vyspelých krajinách Západu. Počas obdobia prenasledovania sme sa na jednej strane mohli sústrediť na žiarivé vzory veľkých osobností, ktoré zápasili o čistotu viery, na strane druhej však priveľa katolíkov prežívanie svojej viery zredukovalo na minimum a naučilo sa žiť dvojitým životom kresťanského súkromia a „ateistického“ verejného života. S prí-

chodom náboženskej slobody nastupujúce mladé generácie videli formálnosť náboženského života vo svojich rodinách a náboženské úkony vykonávané mechanicky a zo zvyku – čo je charakteristické pre mnohých príslušníkov staršej a strednej generácie – sa pre mladšie generácie prejavujú ako málo príťažlivé.

b) *Sekularizácia*. – Situácia v postkomunistických krajinách je v súčasnosti ešte umocnená sociologickými a kultúrno-náboženskými dynamizmami, ktoré sú charakteristické pre ostatné európske krajiny so starobyľou kresťanskou tradíciou a ktoré sú poznačené silným sekularizačným procesom. To má dosah na rastúcu náboženskú ľahostajnosť i na čoraz častejšie sa objavujúce útoky spoločnosti na Cirkev, ale aj na stieranie rozdielov medzi životným štýlom pokrstených a neveriacich.

c) *Nová religiozita*. – Napriek tomu, že ľudia sa pod vplyvom sekularizácie odvracajú od praxe kresťanstva, môžeme byť svedkami rastu záujmu o nové prejavy religiozity. Je to zložitý jav a jeho spoločným menovateľom je náboženstvo bez Cirkvi, bez kresťanstva a niekedy aj bez Boha, akýsi vágny náboženský cit („niečo také musí existovať“), ktorý je spôsobom úniku z reality alebo náboženským prejavom bez záväzkov. Nebezpečenstvom tohto stavu je, že prirodzený hlad po duchovne, charakteristický pre každého človeka, môže a býva zneužitý ezoterickými záujmovými skupinami či sektami, ktoré sú schopné šikovne manipulovať s človekom (napríklad tým, že tradičným náboženským pojmom dajú nový obsah, ktorý absolútne zmení ich význam: napr. Kozmický Kristus v hnutí New Age a pod.) a využiť jeho duchovnú prázdnotu.

d) *Slabosť miestnej cirkvi*. – Nielen vonkajšie vplyvy spoločnosti majú dosah na problémy prežívania viery súčasných veriacich. Zdá sa, že je potrebné poučiť sa aj z problémov, ktoré súvisia s vlastnou ľudskou slabosťou kresťanov a s ich rezervami. Pastoračný plán konštatuje, že mnohé farnosti majú problémy s uzavretosťou a individualizmom kňazov (a my dodávame z osobnej skúsenosti, že žiaľ aj s uzavretosťou a individualizmom farníkov, ktorí nezriedka odmietajú prijať kňaza), čo má za následok nedostatok skutočnej spolupráce medzi farárom a jeho farníkmi. Na pozadí týchto dnes často príliš zbytočne inštitucionalizovaných vzťahov chýbajú funkčné pastoračné štruktúry na diecéznej i farskej úrovni. Chýba diferencovaný prístup k pastorácii farností v závislosti od prostredia i mentality farníkov (veľkomestské sídliskové farnosti si vyžadujú iný prístup ako dedinské farnosti), chýba tiež väčší záber špeciálnej pastorácie: duchovní vyčlenení pre školy, nemocnice, ľudí na okraji spoločnosti a pod.¹

Jedným z dôsledkov uvedených skutočností je, že mnohí veriaci veľmi málo alebo takmer vôbec nerozumejú svojej viere a jej prejavom, preto neprihádza k požadovanej miere syntézy ich viery a života, ani k syntéze ich viery a kultúry. Práve tu vzniká priestor pre kvalitnú (najmä rodinnú a farskú) katechézu, ktorá by mohla významným spôsobom ovplyvniť obnovu cirkevných spoločenstiev i porozumenie prejavom viery súčasného človeka.

Na doplnenie je vhodné spomenúť i výsledky analýzy situácie Katolíckej cirkvi u našich západných susedov, v Čechách a na Morave, kde mnohé ukazovatele náboženského života sú veľmi podobné ako u nás:

¹ Porov. KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*. Trnava : SSV, 2007, s. 11–13.

a) *Stav kresťanskej iniciácie.* – Pre primnohých katolíkov je kresťanská iniciácia a sviatostná katechéza v podstate nepochopená, a preto ich neuvádza ani do kresťanského a duchovného života a ani do liturgie a sviatostného života. V praxi sa príliš často proces kresťanskej iniciácie stáva skôr ukončením kresťanskej praxe (obyčajne sa hovorí, že birmovka je rozlúčkou s kostolom). V tradične náboženských regiónoch na Morave môžeme vidieť hlboké neporozumenie a diskrepanciu v kresťanskej iniciácii: záujem mnohých matrikových katolíkov, vnímajúcich sviatosti len ako magické rituály alebo akýsi posvätný obrad, ktorý treba absolvovať pre sociálne tlaky okolia, sa míňa s ponukou zo strany Cirkvi. Tento problém sa pritom rieši nezriedka akýmsi kompromisom či dokonca obchodom, ktorý zanecháva pocit trápnosti, horkosti či frustrácie. Dokonca i náboženská socializácia, ktorá dlhé roky prebiehala v základných socializačných inštitúciách (rodina, cirkev, škola) sa ocitá v kríze preto, lebo tieto inštitúcie rapídne strácajú autoritu a sú v tejto nezastupiteľnej úlohe vytláčané médiami a rozličnými subkultúrami.²

b) *Katechéza dospelých ako citlivá záležitosť.* – Katechéza dospelých je síce v pokoncilovom Magistériu Cirkvi teoreticky prioritou,³ ale v jej uplatňovaní v praxi sú značné rezervy. Zdá sa, že aj v našom priestore je táto téma len okrajovou témou. Hoci mnohí dospelí majú záujem o prehĺbovanie svojej viery, pre značné rezervy vo farskej katechéze a pre jej spojenie len so sviatostnou pastoriáciou (kresťanská iniciácia sa väčšinou končí obdobím dospievania) sme svedkami toho, že mladšie generácie, katechizované po zmene režimu, majú nezriedka väčšie možnosti výchovy vo viere a stredná, či staršia generácia konštatuje v tomto smere deficit. Zdá sa preto, že je potrebné veľmi rýchlo a intenzívne vstúpiť do týchto neprebádaných vôd a prijať katechézu dospelých za prioritnú úlohu Katolíckej cirkvi na Slovensku; od toho významným spôsobom závisí vnútorný dynamizmus a obnova života Cirkvi i zástoj kresťanov v spoločnosti, hospodárstve i politike.

c) *Oblasť katechetických výrazových prostriedkov.* – V oblasti výrazových prostriedkov čelí Cirkev u našich západných susedov i u nás náročnej výzve, ako priblížiť posolstvo evanjelia prijateľným, a najmä zrozumiteľným spôsobom pre súčasného človeka.⁴ Skúsenosť s tradičným spôsobom katechézy naznačuje, že často nedosahuje účinok, čo má za následok pokles vnímania potreby katechizácie u veriacich.

d) *Nedostatočná katechetická formácia.* – Azda subjektívne najpálčivejším problémom je nedostatočná katechetická formácia protagonistov katechézy: kňazov, seminaristov, rehoľníkov i laikov katechetov, či učiteľov náboženstva. Aj v prostredí Cirkvi stúpa počet vysokoškolsky vzdelaných (mladých) ľudí, súčasná generácia školákov má vďaka prístupu k médiám, cestovaniu, internetu a v budúcnosti aj vďaka školskej reforme omnoho väčší poznatkový záber, na čo protagonisti katechézy nemusia byť vždy schopní adekvátne reagovať pre nízku úroveň ich pregraduálnej i permanentnej formácie. Hoci v súčasnosti –

² Porov. ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*. Praha : Portál, 2008, s. 18–19.

³ Porov. KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Všeobecné direktorium pre katechizáciu*. Trnava : SSV, 1999, s. 59, 172–176.

⁴ Porov. ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*, s. 20.

ako uvidíme ďalej – už môžeme byť svedkami prvého pokusu o tvorbu koncepcie katechizácie na Slovensku, absentuje tvorba kvalitnej koncepcie pregraduálnej i permanentnej formácie tých, ktorí participujú na službe katechézy. Navyše sa nemôžeme ubrániť dojmu, že mnohí protagonisti katechézy (z radov klerikov, rehoľníkov i laikov) upadli na jednej strane do akéhosi stereotypného zdania osobnej profesionality alebo na druhej strane do frustrácie z náročných podmienok súčasného krízového stavu v školstve a v spoločnosti do tej miery, že sa im potreba kvalitnej formácie a ďalšieho vzdelávania nezdá byť primerane dôležitá. Vzhľadom na dynamizmus tejto doby je preto právom potrebné trvať na tom, aby sa zabezpečila systematická, koncepcná, a najmä vysoká úroveň odbornej i duchovnej formácie katechetických pracovníkov.

e) *Východisko k zmenám.* – Situáciu v katechéze nie je možné oddeliť od ostatných zmien, ktoré sa dejú v našej spoločnosti a na ktoré musí aj Cirkev reagovať, aj keď môžu mať a nezriedka aj majú za následok vnútorné napätia v prostredí Cirkvi. Zdá sa, že zodpovedné cirkevné kruhy istým spôsobom musia prijať, že kresťanstvo na Slovensku v súčasnosti nezohráva tú úlohu, ktorú v histórii kedysi zastávalo, čo nemá byť dôvodom frustrácie, ale hlbokej reflexie, ktorá povedie ku premene vnímania úlohy Cirkvi v spoločnosti. Zdá sa však, že sme príliš často svedkami vnútornej stagnácie a neistoty v Cirkvi, pretože priveľa veriacich ľudí má zo súčasných zmien strach, nerozumejú tomuto svetu a „strácajú pôdu pod nohami“. Jestvuje riziko, ktoré sa pomaly stáva realitou, že istá časť veriacich sa uzavrie do seba, unikne z tohto sveta a abdikuje na povolanie, ktoré nám zveril Ježiš: byť soľou zeme a svetlom sveta (porov. Mt 5,13-14). Preto je potrebné neporovnávať súčasnú realitu zmien s minulosťou skúsenosťou viac, ako by to bolo žiaduce, nemožno sa dať vohnať do mantinelov myslenia, ktoré sa pokúšajú veriacich ľudí presvedčiť, že svet je čoraz horší, ako býval kedysi. Tento svet je jednoducho iný, ale nie je ani horší, ani lepší. „Je potrebné, aby náš postoj voči súčasnému svetu, kultúre, voči evanjelizačnému poslaniu, bol výraznejšie postojom dôvery a otvorenosti, inšpirovaný vierou v Božiu lásku voči svetu: »Boh tak miloval svet...«“⁵

Pred súčasnou katechézou stojí teda výzva obnovy: urobiť syntézu toho dobrého a osvedčeného z bohatstva tradície ohlasovania, z ktorej môžeme bez štipky pochybnosti v našom historickom priestore čerpať a vo svetle súčasného Magistéria Cirkvi, jej prítomnosti v tomto dynamickom svete, vydávať aktuálnym spôsobom svedectvo súčasnému človeku o radostnej zvesti.

Konštitúcia *Dei Verbum* vhodne pripomína, že viera človeka je odpoveďou na Božie zjavenie. Viera je však Boží dar; aby sa táto viera mohla vzbudiť, aby človek slobodne mohol uveriť, je potrebná milosť pomáhajúca a vnútorná pomoc Ducha Svätého, ktorý pohne srdce k Bohu, otvorí duchovný zrak a spôsobí pocit šťastia zo súhlasu s pravdou a viery v pravdu. A ten istý Duch potom zdokonaľuje vieru svojimi darmi, aby sa u ľudí čoraz viac prehľbovalo chápanie Božieho zjavenia.⁶

⁵ ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*, s. 21.

⁶ Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dei Verbum*: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení zo dňa 18. novembra 1965, č. 5. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Ed. M. Gavenda. Trnava: SSV, 2008.

IDENTITA SÚČASNEJ KATECHÉZY:
SYNTÉZA EVANJELIZAČNÉHO A HISTORICKÉHO KONTEXTU

Koncil, vyzývajúc k obnove Cirkvi a života veriacich, obrátil našu pozornosť (okrem iného) na potrebu obnovy evanjelizačného úsilia. Koncilovým otcom nešlo ani tak o to znovu vzbudiť zanietenie pre misie *ad gentes*, ktoré aj v rokoch pred Koncilom zažívali svoj rozkvet. Výzva obnovy evanjelizačného úsilia bola prirodzená a v šesťdesiatych rokoch minulého storočia veľmi potrebná reakcia, keďže rozličné myšlienkové prúdy a vplyvy posledných storočí, ako osvietenstvo, modernizmus, pozitivizmus či ideologicko-politické systémy, s ktorými má svetová história bolestné skúsenosti, mali a stále majú za následok krízu hodnotovej orientácie človeka.⁷ Po dvoch svetových vojnách aj tradične kresťanské krajiny zaznamenávajú masový odklon od hodnôt, ktoré sú postavené na kresťanskej viere, takže je potrebné hovoriť o reevanjelizácii pôvodne kresťanských krajín, resp. o novej evanjelizácii. Evanjelizačné úsilie kresťanov v súčasnosti musí čeliť (a to posledných niekoľko rokov aj na Slovensku) takým problémom, ako je konzumizmus, skepsa z reality a kritika tradičných hodnôt, či priamo nihilizmus hodnôt, charakteristický pre postmodernu. V kontexte týchto i ďalších charakteristík sa akosi ľahšie hľadá odpoveď na otázku, v čom vlastne spočíva evanjelizačné úsilie Cirkvi, kde v ňom má miesto katechéza a aký je medzi nimi vzťah.

„Evanjelizáciu je potrebné chápať ako proces, ktorým Cirkev, pohýňaná Duchom Svätým, ohlasuje a šíri evanjelium po celom svete.“⁸ V apoštolskej exhortácii *Evangelii nuntiandi* pápež Pavol VI. vhodne poznamenáva, že prinášať evanjelium celému ľudstvu znamená vnútorne ho pretvárať, a tak utvárať nové ľudstvo. Správnejšie je povedať, že Cirkev tým, že evanjelizuje, sa usiluje obrátiť osobné i kolektívne ľudské svedomie jedine mocou božského posolstva, ktoré hlása. Tým sa usiluje premeniť aj všetku ľudskú činnosť spolu so životom a prostredím, v ktorom ľudia žijú. Hovoríme o pretváraní spoločenských vrstiev a tried. Nejde tu len o hlásanie evanjelia čoraz väčšiemu počtu ľudí, ktorí žijú na Zemi, ale o to, aby slová evanjelia pretvárali zásady, podľa ktorých ľudia posudzujú rozhodujúce hodnoty, predmety, na ktoré sústreďujú všeobecný záujem, spôsob myslenia, pramene, z ktorých čerpajú podnety a vzory ľudského života, čo sú v rozpore s Božím slovom a plánom spásy.⁹ Cieľom evanjelizačného úsilia Cirkvi je preto obrátenie človeka i celého ľudstva v jeho osobnej i kultúrnej dimenzii.

Aký je vzájomný vzťah evanjelizácie a katechézy? Táto problematika je o to aktuálnejšia, o čo viac sa ozývajú v katechetickej praxi hlasy, že jedným z problémov nie celkom efektívneho účinku katechetického úsilia na Slovensku je, že katechizujeme neevanjelizovaných. Evanjelizácia je proces, v ktorom katechéza je jednou z etáp. Katechéza ako súčasť procesu evanjelizácie sama ose-

⁷ Máme na mysli ideológiu národného socializmu v Nemecku či fašizmu v Taliansku, ale aj socialisticko-komunistické ideály bývalého východného bloku.

⁸ *Všeobecné direktorium pre katechizáciu*, s. 48.

⁹ Porov. PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi* : Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete zo dňa 8. decembra 1975. Trnava : SSV, 1999, 18–19.

be predpokladá celkové prirnutie ku Kristovmu evanjeliu, ktoré predkladá Cirkev. No často sa Cirkev obracia aj na tých, ktorí síce patria do Cirkvi, ale v skutočnosti ešte úplne, osobne, autenticky neprirnlili k evanjelióvemu posolstvu. To znamená, že evanjelizácia môže katechézu predchádzať, alebo ju môže aj správať. V každom prípade je však potrebné pamätať na to, že obrátenie je konštantnou súčasťou dynamizmu viery, a teda každá katechéza má aj evanjelizačnú funkciu.¹⁰ Ak cieľom evanjelizačného procesu je obrátenie človeka, tak katechéza je taká cirkevná činnosť, ktorá jednotlivých kresťanov i spoločenstvá privádza k dospelosti vo viere.¹¹ *Všeobecné direktórium pre katechizáciu* opisuje etapy, či presnejšie „podstatné momenty“ evanjelizačného procesu vzhľadom na zrelosť viery.

„Proces evanjelizácie sa člení na nasledujúce etapy alebo »podstatné momenty«:

- a) misijné pôsobenie na neveriacich a na tých, čo žijú v náboženskej ľahostajnosti;
- b) katecheticko-iniciačná činnosť v prospech tých, čo sa rozhodli pre evanjelium alebo cítia potrebu doplniť si či obnoviť svoje uvedenie do kresťanského života;
- c) pastoračné pôsobenie na zreých veriacich kresťanov v rámci kresťanského spoločenstva.

Tieto momenty však nie sú uzavretými etapami: ak je potrebné, opakujú sa, aby tak poskytovali čo najprimeranejší evanjelióv pokrm pre duchovný rast každého človeka či spoločenstva.¹²

Vymedziť pojem katechéza v kontexte aktuálnej teológie nie je zďaleka ľahké aj preto, že katechéza prechádza istými významovými zmenami v závislosti od niektorých historických etáp cirkevných dejín. Etymologicky má grécke slovo katechéza, resp. katechizovať pôvod v antickej gréckej dráme. Sloveso *katechein* znamená doslovne „dať niečomu zaznieť, rozozvučať“ a aj novozákonné texty ho preberajú v prenesenom význame ako vyučovať či rozprávať (napr. Lk 1,4; Sk 18,25).¹³ Giuseppe Laiti veľmi výstižne uvádza: „Katechéza má robiť ozvenu Slovu, ktoré už bolo vyrieknuté, vyslané, avšak ešte nedospelo ku svojmu konečnému cieľu – nielen do uší, ale aj do srdca adresátov.“¹⁴

V období patristiky sa pojem katechéza spája s kresťanskou iniciáciou a úzko súvisí s katechumenátom. Význam pojmu je spojený s kresťanskou formáciou čakateľov na krst, čiže katechetická činnosť sa skôr spája s iniciáciou viery. Zánikom katechumenátu v stredoveku takmer úplne mizne aj slovo katechéza a je nahradené skôr pojmom *instructio* či *catechismus*, ktoré sa vzťahujú na otázky a odpovede v úvodných obradoch krstnej liturgie. V 16. – 19. storočí sa s rozmachom katechizmov katechetická aktivita opäť rozvíja, pričom sa ka-

¹⁰ Porov. POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA PRE KLÉRUS: *Všeobecné katechetické direktórium*. Bratislava : SKS, 1992, s. 18.

¹¹ Porov. *Všeobecné katechetické direktórium*, s. 21.

¹² *Všeobecné direktórium pre katechizáciu*, s. 49.

¹³ Porov. ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*, s. 49. Lk 1,4: „aby si poznal spoľahlivosť učenia, do ktorého ťa zasvätili“; Sk 18,25: „Bol poučený o Pánovej ceste a so zápalom ducha hovoril a správne učil o Ježišovi, hoci poznal iba Jánov krst.“

¹⁴ Porov. ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*, s. 49.

techéza začína spájať skôr s pojmami náboženské poučenie, katechizmus, výučba náboženstva, čiže v tomto období sa katechéza spája skôr s permanentnou výchovou vo viere už pokrstených.¹⁵ Pokoncilové Magistérium vo *Všeobecnom direktóriu pre katechizáciu* preto robí syntézu oboch týchto katechetických skúseností.

Vychádzajúc z tohto historicky podmieneného dvojakého chápania katechetickej činnosti Cirkvi (katechéza ako iniciácia viery katechumenov a katechéza ako permanentná výchova vo viere už pokrstených) a vo svetle pokoncilového Magistéria, ktoré chápe katechézu ako nenahraditeľnú etapu evanjelizačného procesu, môžeme reflektovať identitu katechézy v tej syntéze, ako ju prináša pokoncilová teológia.

Zatiaľ čo cieľom evanjelizačného procesu Cirkvi je obrátenie a obnova človeka i ľudstva, cieľom katechézy je iniciácia viery a rast vo viere u tých, ktorí priľnuli obrátením srdca ku Kristovmu evanjeliu. *Všeobecné katechetické direktorium* hovorí o katechéze ako o takej cirkevnej činnosti, „ktorá privádza spoločenstvá a jednotlivých kresťanov k dospelosti vo viere. Kresťanské spoločenstvá prehlbujú pomocou katechézy živé poznanie Boha a jeho plánu spásy, ktorého stredom je Kristus, Božie Slovo, ktoré sa stalo človekom“¹⁶.

Je pravda, že vzhľadom na znamenia čias a charakteristiky súčasnej doby a spoločnosti, dokumenty Magistéria po Druhom vatikánskom koncile kladú dôraz viac na chápanie katechézy ako kresťanskej iniciácie, ktorá je systematickou formáciou viery, a teda oveľa viac ako len tradičnou výučbou.¹⁷ Neznamená to však, že by sa v cirkevnej praxi ustupovalo od takých metodických postupov v katechéze, ktoré sú zamerané na prehlbovanie viery tých veriacich, čo už úspešne prešli kresťanskou iniciáciou. Preto sa v súčasnosti dosiahol istý konsenzus, pokiaľ ide o chápanie identity katechézy, ktorý vychádza z trojakej skutočnosti, teda sa vo všeobecnosti prijíma, že identita katechézy je podmienená tromi skutočnosťami, ktorými sú Božie slovo, viera a Cirkev.

- Katechéza sa chápe predovšetkým ako služba slova, služba evanjeliu, ohlasovaniu Krista a jeho posolstva.
- Katechéza sa chápe ako výchova viery; je asistenciou Cirkvi pri zrode viery u človeka a napomáha jej vzrast tak u jednotlivcov, ako aj u spoločenstiev.
- Katechéza je činnosťou Cirkvi, resp. je to vlastný prejav existencie Cirkvi a podstatný prvok jej poslania.

Preto môžeme katechézou nazvať každú cirkevnú činnosť, ktorá je formou služby Božiemu slovu a je zameraná na pomoc pri vyzrievaní v kresťanskej viere jednotlivcov i celých spoločenstiev.¹⁸ Ťažiskovým pojmom pritom je „vzrievanie vo viere“, ktoré je vyjadrením dôležitého faktu: úlohou katechézy zďaleka nemá byť len „odovzdávanie informácií“ o Božom zjavení v dejinách spásy, ba dokonca ani nie len motivovať človeka k tomu, aby rozumom prijal obsah Božieho zjavenia. Katechéza je skutočne katechézou vtedy, keď zasahuje celé bytie človeka: rozum i srdce, myslenie, konanie, vzťahy, vnímanie reality.

¹⁵ Porov. ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*, s. 49.

¹⁶ *Všeobecné katechetické direktorium*, s. 21.

¹⁷ Porov. ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*, s. 50.

¹⁸ Porov. ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*, s. 50.

V katechéze naozaj ide o to, aby vyzrievala viera človeka, ba dokonca, aby vyzrieval celý človek vo viere, aby sa odovzdal Bohu. Tento fakt je nesmierne dôležitý a posluží nám v texte ďalej pri osvetľovaní problematiky komplementarity katechézy a školského vyučovania náboženstva, ktorá je v súčasnosti v našom prostredí predmetom diskusií a často i rozličných napätí.

PROSTREDIE ŠKOLY A KATECHÉZA

Jednou z aktuálnych výziev súčasnosti je tiež otázka „miesta katechézy“. Ktoré prostredie je pre katechetické pôsobenie vhodné a ktoré naopak nie je vlastným miestom katechézy? Aktuálna katechetika rozlišuje v podstate tri pre nás kľúčové a kvalitatívne odlišné prostredia, ktoré majú alebo v histórii mali nejaký vzťah ku katechéze: ide o prostredie rodiny, farnosti a školy. Preto sa stretávame s pojmami rodinná a farská katechéza a vzhľadom na súčasné špecifické charakteristiky prostredia školy – ako bude zrejme z textu ďalej – sa namiesto pojmu školská katechéza uprednostňuje pojem (školské) vyučovanie náboženstva. Je dôležité podotknúť, že vzťahy medzi rodinnou a farskou katechézou i školským vyučovaním náboženstva sú postavené na báze komplementarity. Spolu majú vytvárať jeden organický plán ponuky formácie k ľudskej zrelosti a ku zrelosti viery.

Dôležitosť jednotlivých druhov katechézy úzko súvisí s historickými etapami katechézy. Patrística je obdobím, keď primárnu úlohu zohráva katechéza, ktorej protagonistom je celé kresťanské spoločenstvo. V stredoveku vystupuje do popredia úloha rodiny pri odovzdávaní viery (samozrejme, pod duchovným vedením farára, ktorý na základe katechetickéj legislatívy je zaviazaný – aj keď omnoho menej v porovnaní s predošlou historickou epochou – dbať o katechézu jemu zverených veriacich). Osvietenstvo na území Rakúsko-Uhorska zavádza katechézu do škôl všetkých druhov, aby sa tak dostala pod kontrolu svetského panovníka.

Práve posledný spomínaný druh katechézy je dnes predmetom diskusií aj v našom cirkevnom priestore. Azda pod vplyvom zvykov, ktoré boli zavedené do cirkevnej disciplíny v krajinách bývalého Rakúsko-Uhorska za čias panovania Márie Terézie a cez dlhé obdobie štyridsiatich rokov komunistickej totality, v ktorom sme u nás žili, stále môžeme byť konfrontovaní s pohľadmi a praktikami, ktoré majú svoj pôvod v osvietenstve. Prečo sa však čoraz častejšie aj na Slovensku hovorí, že katechéza by mala byť doménou farnosti a že školské prostredie nie je vždy vhodné pre katechetické pôsobenie? Je to naozaj tak? Prečo už aj *Koncepcia katechizácie na Slovensku* rozlišuje medzi katechézou ako činnosťou farnosti a vyučovaním náboženstva v škole a medzi katechetom a učiteľom náboženstva?¹⁹ Nie je to čosi „dehonestujúce“ pre katechézu „vyhnať ju z hodín náboženstva“? A dá sa vôbec učiť konfesiónálne náboženstvo tak, aby sa z neho odstránilo všetko, čo by malo nejaký katechetický dosah na žiaka?

Prostredie školy je veľmi citlivé na spoločenské zmeny, o čom nakoniec svedčí práve nedávne obdobie neslobody. Tým, že v osemnástom storočí sa

¹⁹ Porov. KOMISIA PRE KATECHIZÁCIU A ŠKOLSTVO KBS: *Koncepcia katechizácie na Slovensku*. In: http://abu-bratislava.sk/dku/subory/doc/koncept_katech.pdf (6. 7. 2009).

katechéza zaviedla do verejných škôl, úplne sa oslabil úloha a vplyv rodinnej a farskej katechézy (s poľutovaním a primeranou dávkou kritiky treba konštatovať, že tak je to u nás dodnes). Navyše to malo za následok, že sa katechéza sústredila na školský vek dieťaťa a zo záujmu Cirkvi vypadla skupina dospelých a starších veriacich.

Spomenuli sme, že v dobe osvietenstva sa do verejnej školy zavádza katechéza preto, aby štát získal kontrolu nad vyučovaním náboženstva. Na druhej strane, aj Cirkev získala výhodu tým, že vstúpila do školského prostredia aj takých škôl, ktoré neboli v jej zriaďovateľskej pôsobnosti. V skutočnosti však postupne veľmi rýchlo došlo k tomu, že sa katechéza v škole stala len vyučovaním, zredukovaním radostného posolstva na memorovanie poučiek (najmä nástupom neoscholastiky, ktorá bola obranným postojom Cirkvi voči postupu osvietenstva). Formálne sa síce vyučovanie volalo katechézou a vyučujúci sa volal katechétom, ale reálne to prinášalo len minimum formácie viery poslucháčov.

Prvé väčšie problémy so školskou katechézou sa prejavujú v druhej polovici 19. storočia, keď mnohé národy prechádzajú procesom sebaurčenia a transformáciou politického a štátneho zriadenia a na prelome storočí sa usilujú vytlačiť náboženské prejavy z verejných škôl (napr. Francúzska republika dôsledne uplatňuje princíp laicizácie od roku 1905 podnes). Cirkev však nie je schopná v prvej polovici 20. storočia účinne prebrať z letargie rodinnú, a najmä nie farskú katechézu (tak mníchovská metóda, ako aj kerygmatický prúd, či presnejšie hnutie v katechéze sú stále pokusmi prvej polovice dvadsiateho storočia, ako udržať katechizmus v školskom prostredí). Navyše v tomto období najprv školy v USA prechádzajú veľmi radikálnou reformou vzdelávania. John Dewey a jeho pragmatiké ponímanie pedagogiky sa snažilo podriaďiť výchovné pôsobenie konceptu užitočnosti, čo má za následok vznik projektového a problémového vyučovania. Reformy vzdelávania v USA prinášajú aj do Európy zaniehanie pre alternatívne školy a pedagogické smery, ktoré na seba nedajú dlho čakať (pedagogika Márie Montessori, katolíckej lekárky, či na princípoch ezoteriky postavená antroposofia Rudolfa Steinera, známa ako Waldorfská škola, ďalej je známa freinetovská pedagogika, daltonský plán a pod.).

Všetky uvedené skutočnosti majú dosah na zmenu paradigmy školy (pohľadu na školu zo strany spoločnosti), ktorá má za následok, že v západných európskych štátoch v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch 20. storočia aj biskupi podporení koncilovou deklaráciou o kresťanskej výchove začínajú chápať potrebu zmeny koncepcie vo vyučovaní náboženstva.²⁰ V roku 1982 v dokumente Kongregácie pre katolícku výchovu *Katolícky laik ako svedok viery v škole* môžeme prvýkrát vidieť, že sa počíta s vyučovaním náboženstva, ktoré je v princípe oddelené od katechézy: „Vyučovanie náboženstva je pre školu všeobecne typické, lebo má za cieľ formovať človeka v jeho základných dimenziách, medzi ktoré patrí aj religiozita. Vyučovanie náboženstva v škole je skutočne právom (s relatívnou povinnosťou) žiakov a rodičov a pre formovanie

²⁰ *Gravissimum educationis* v bodoch 7 – 8 rozlišuje medzi mravnou a náboženskou výchovou na nekatolíckych školách na jednej strane a kresťanskou výchovou na katolíckych školách na strane druhej.

človeka (aspoň v prípade katolíckeho náboženstva) veľmi dôležitým nástrojom na dosiahnutie adekvátnej syntézy viery a kultúry, ako už bolo vyššie zdôraznené. Práve preto by malo byť vyučovanie katolíckeho náboženstva, ktoré je oddelené od katechézy a súčasne ju dopĺňa, povinné na všetkých školách.²¹

Skutočnosť, že Cirkev po Koncile pokladá za prednostné miesto katechézy prostredie mimo verejnej školy, nesmie byť chápané tak, že by Cirkev stratila záujem akýmkoľvek spôsobom v tomto prostredí pôsobiť. Naopak. Je však potrebné výučbu náboženstva podriaďiť povahe, cieľom a kritériám samotnej verejnej školy.²² Preto školská katechéza chápaná ako pôsobenie učiteľa náboženstva na žiaka, ktoré ako primárnu úlohu sleduje proces vyzrievania viery, nezodpovedá v kontexte súčasných premien verejnej školy týmto kritériám. To však na druhej strane nemožno chápať tak, že by vyučovanie náboženstva malo z princípu vylučovať akýkoľvek katechetický rozmer, pretože je z kontextu zrejmé, že nie je možné také konfesiónálne vyučovanie náboženstva vo verejnej škole, kde by absentovali katechetické prvky. Jestvujú tri argumenty, ktoré hovoria v prospech vyučovania náboženstva na verejnej škole:

a) Je povinnosťou brať vážne vôľu rodičov, ktorí majú právo na to, aby ich deti boli vychovávané nábožensky. A sú kresťanskí rodičia, ktorí pokladajú za potrebné, aby náboženská výchova bola prítomná aj v prostredí školy, aj keď je školou verejnou.

b) Výučba náboženstva má pre deti výchovný význam, pretože sa dotýka základných otázok ľudskej existencie a hlbokej reflexie života a dejín a formuje v žiakoch postoje, ktorými ovplyvňuje ich správanie.

c) Výučba náboženstva má pre deti sociálno-kultúrny význam, ktorý spočíva v tom, že fenomén náboženstva je významný v kultúrnej a historickej tradícii mnohých národov a predstavuje isté východisko pre chápanie vlastného života, spoločnosti a dejín.

Iná je situácia s vyučovaním náboženstva v katolíckej škole, pretože tu sa vyučovanie náboženstva stáva miestom cirkevnej skúsenosti. Preto katolícka škola môže svoje poslanie naplno realizovať iba vtedy, ak je organicky začlenená do pastoračie miestnej cirkvi.

„Katolícka škola sleduje tie isté kultúrne ciele a ľudskú výchovu mládeže ako ostatné školy. Avšak je pre ňu charakteristické, že utvára u svojho žiactva ovzdušie preniknuté duchom slobody a lásky podľa evanjelia, že umožňuje mladým, aby sa s vývinom ich osobnosti zároveň vzťahovalo aj nové stvorenie, ktorým sa stali pri krste, a konečne že dáva do súladu ľudskú kultúru vo svojom celku s poslanstvom spásy tak, aby viera osvecovala vedomosti, ktoré si žiaci postupne nadobúdajú o svete, živote a človeku.“²³

Na súčasnej katolíckej škole, vzhľadom na jej charakter, ráz a intenzita školského spoločenstva a reálna situácia viery žiakov, rodičov i učiteľov spravidla nezodpovedajú úplne požiadavkám katechézy vo vlastnom zmysle slova, pretože dnes nie je možné automaticky predpokladať vieru ani u všetkých učiteľov,

²¹ KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU: *Katolícky laik ako svedok viery v škole*, 56.

²² Porov. ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*, s. 153.

²³ *Gravissimum educationis* : Deklarácia o kresťanskej výchove zo dňa 28. októbra 1965, 8. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Ed. M. Gavenda. Trnava : SSV, 2008.

nieto ešte žiakov katolíckej školy. Preto je v praxi vhodné, aby sa aj v týchto školách rozlišovalo medzi vyučovaním náboženstva a katechézou.²⁴ Treba však zdôrazniť, že nie je možné na vyučovanie náboženstva hľadieť len ako na „suché“ odovzdávanie vedomostí, formovanie postojov, návykov či zručností a nepočítať s Božou milosťou, a naopak: katechéza z praktickej skúsenosti je aj odovzdávaním obsahu viery, čiže, povedané odborným jazykom teórie vzdelávania, plní nielen formatívnu, ale aj informatívnu funkciu. Medzi vyučovaním náboženstva a katechézou je aj na katolíckej škole neoddeliteľný vzťah vzájomnej komplementarity tak, že vyučovanie náboženstva má neodhateľne (aj keď nie prioritne) svoj katechetický aspekt a katechéza plní (v istej sekundárnej miere) aj edukačný zámer. Na lepšie pochopenie rozdielov medzi vyučovaním náboženstva a katechézou slúži tabuľka č. 1.

Tab. 1. Rozlíšenie medzi vyučovaním náboženstva a katechézou²⁵

Rozlíšenie medzi vyučovaním náboženstva a katechézou		
hľadisko	výučba náboženstva	katechéza
účastníci	všetci (veriaci i bez vyznania)	veriaci, teda tí, ktorí prešli prvou konverziou
účel	sprostredkovať organickým spôsobom obsah kresťanskej viery a identity kresťana a vytvoriť vhodnú syntézu obsahu viery a kultúry	sprevádzať veriaceho na jeho ceste viery smerom ku zrelosti
cieľ	priviesť človeka ku slobodnému a zodpovednému postoju voči viere a náboženstvu	voviesť človeka do spoločenstva a dôverného vzťahu s Ježišom Kristom a skrze neho k Otcovi v Duchu Svätom

Toto prostredie však navyše, na rozdiel od verejnej školy, ponúka – vzhľadom na to, že je rámcované ako súčasť miestnej cirkvi – omnoho väčší priestor pre príležitostnú katechézu či evanjelizáciu, ktoré sa stanú súčasťou života školy a budú dotvárať jej atmosféru (formou duchovných obnov, príležitostných evanjelizácií v čase vyučovania i mimo neho, či katechézou v kontexte bázových cirkevných spoločenstiev, ktoré sa môžu na pôde školy utvárať spontánne medzi žiakmi v čase mimo vyučovania).

Keďže súčasné Magistérium Cirkvi vychádza z komplementarity katechézy a vyučovania náboženstva, aj my zastávame názor, že je výzvou pre súčasnú Cirkev na Slovensku, aby umožnila primeraný rozvoj katechézy v rodine, ale najmä vo farnosti ako privilegovanom prostredí katechézy na jednej strane, a rov-

²⁴ Porov. ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*, s. 155.

²⁵ ALBERICH, E., DŘÍMAL, L.: *Katechetika*, s. 159.

nako sa zasadzovala za kvalitné náboženské vzdelávanie s komplementárnymi prvkami katechetického charakteru v školskom prostredí na strane druhej.

ZÁVER

Katechéza na Slovensku je konfrontovaná jednak s dôsledkami vyplývajúcimi zo špecifik našej histórie a jednak s prudko sa meniacimi charakteristikami súčasnej doby, v ktorej sa dnes naša miestna cirkev nachádza. Obnovené a komplexné katechetické úsilie sa v našom priestore javí ako významný nástroj obnovy duchovného života. Preto zastávame názor, že popri všetkom pozitívnom úsilí, ktorého sme svedkami, je potrebné pri katechizácii viac zosúladiť súčasnú prax s požiadavkami aktuálneho Magistéria Cirkvi:

a) posilniť úlohu farskej katechézy: okrem iniciačnej a príležitostnej katechézy viac posilniť permanentnú katechézu a zamerať sa v nej prednostne na vekovú skupinu dospelých;

b) presnejšie špecifikovať úlohy náboženskej výchovy, resp. katolíckeho náboženstva ako vyučovacieho predmetu na verejnej i katolíckej škole, čo sa v budúcnosti má preniesť do štátneho vzdelávacieho programu;

c) hľadať možnosti komplementárneho a organického spojenia rodinnej a farskej katechézy so školským vyučovaním náboženstva a zohľadňovať ich pri tvorbe katechetických itinerárov.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- ALBERICH, E., DRŮMAL, L.: *Katechetika*. Praha : Portál, 2008. 215 s. ISBN 978-80-7367-382-6
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dei Verbum* : Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení zo dňa 18. novembra 1965. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Ed. M. Gavenda. Trnava : SSV, 2008, s. 139-158. ISBN 978-80-7162-738-8
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Gravissimum educationis* : Deklarácia o kresťanskej výchove zo dňa 28. októbra 1965. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Ed. M. Gavenda. Trnava : SSV, 2008, s. 551-566. ISBN 978-80-7162-738-8
- JÁN PAVOL II.: *Catechesi tradendae* : Apoštolská exhortácia o katechéze v dnešnej dobe zo dňa 16. októbra 1979. Bratislava : Saleziánske katechetické stredisko, 1993. 53 s. ISBN 80-85405-23-7
- KOMISIA PRE KATECHIZÁCIU A ŠKOLSTVO KBS: *Koncepcia katechizácie na Slovensku*. In: http://abu-bratislava.sk/dku/subory/doc/koncept_katech.pdf (24. 2. 2011).
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 - 2013*. Trnava : SSV, 2007. 80 s. ISBN 978-80-7162-695-4
- KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU: *Katolícky laik ako svedok viery v škole*. Bratislava : MPC, 2003. 20 s. In: http://dsu.kapitula.sk/html/data/d_cirkevne/katolicky_laik_ako_svedok_viery%20.pdf (24. 2. 2011).
- KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Všeobecné direktórium pre katechizáciu*. Trnava : SSV, 1999. 326 s. ISBN 80-7162-264-8

PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi* : Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete zo dňa 8. decembra 1975. Trnava : SSV, 1999. 113 s. ISBN 80-7162-266-4

POSVÁTNA KONGREGÁCIA PRE KLÉRUS: *Všeobecné katechetické direktorium*. Bratislava : SKS, 1992. 80 s. ISBN 80-85405-24-5

Sväté Písmo Starého i Nového zákona. Trnava : SSV, 2004. 2334 s. ISBN 80-7162-448-9

ThLic. PETER IKHARDT
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: peter.ikhardt@gmail.com



Niektoré aspekty teológie pastorácie mládeže

PAVOL TURZA

TURZA, P.: Some Aspects of Pastoral Theology of Young People. *Teologický časopis*, IX, 2011, 1, s. 45 - 59.

The topic of the pastoral care of youth is really important. Youth is the hope of the Church. In the article the author notices the phenomenon of the youth, its relationship with religion and Church and pastoral theology of young people. In the context of few theological points of view the author perceives the Biemer's anthropological principle, which points out the theological anthropology for better understanding of pastoral care of youth; the Fuchs's principle, which points out the prophetic power of youth; the theological way of bishop Hemmerle that the faith and Church are the way for the young person to know himself.

ÚVOD

Téma pastorácie mládeže bola v minulosti zanedbávaná. V súčasnosti sa téma pastorácie mládeže dostáva do popredia. Pastoračná práca s mládežou je veľmi dôležitá. Mladí ľudia sa dnes stávajú predmetom záujmu Cirkvi, lebo sú nádejou pre Cirkev. Fenomén mládeže je preto aktuálny pre Cirkev. Treba sa zamyslieť aj nad tým, aké poslanie má Cirkev. Úlohou Cirkvi bolo vždy sprostredkovať ľuďom aj večný život. Preto je dôležité tieto skutočnosti ozrejmiť mladým ľuďom, aby ich nestratili zo zreteľa. Ježiš je skutočným učiteľom formovania mladého človeka. On nás pozýva: „Pod' a nasleduj ma.“ Je dôležité vzbudiť v mladých ľuďoch túžbu vidieť a hľadať Ježiša Krista, ktorá by nemala byť motivovaná len intelektuálnou zvedavosťou, ale túžbou po poznaní zmyslu života. V mladých ľuďoch je obrovský potenciál dobra a tvorivých síl, ktorý treba využiť. Cirkev má veľa čo povedať mladým ľuďom, zúčastňuje sa na Božom pedagogickom pláne s človekom, realizuje Božie zámery. Pri formácii mladých ľudí sa ľudia, ktorí sa venujú pastorácií mládeže, stretávajú s mnohými ťažkosťami. Mladí ľudia v dnešnej dobe majú problém veriť, alebo prejavíť vieru vo svojom prostredí. V súčasnosti nie je jednoduché pre súčasného mladého človeka žiť svoju vieru. Avšak nikdy v dejinách to nebolo jednoduché. Dôležité je, aby mladí ľudia necúvali pred náročnosťou Kristovho posolstva, ale aby prekonávali prekážky, ktoré sú spojené so životom podľa evanjelia.

1. FENOMÉN MLÁDEŽE

Pre pochopenie pastorácie mládeže je dôležité definovať, kto je mladý človek, čo je mladosť, aké sú hranice mladosti a potom, aké sú vzťahy medzi mladým človekom a náboženstvom, vierou a samotným Bohom.

Nejestvuje jednoznačná definícia toho, kto je mladý človek. Vyčlenenie pojmu deti a mládež je terminológia meštianstva. Latinský výraz *iuventus* ozna-

čuje človeka medzi sedemnástym – tridsiatym rokom života. Dnešná predstava o mládeži vznikla začiatkom 20. storočia. Je dôležité špecifikovať, kto je mladý človek, z hľadiska psychológie, kultúry, sociológie. Psychologické hľadisko charakterizuje mladosť ako obdobie hľadania zmyslu života, človek objavuje svoju identitu, ale mladosť je aj dynamickým a emočne labilným obdobím života.¹ Mladý človek v období dospievania, puberty, adolescencie prechádza určitými životnými krízami. Človek je v tomto období viac zraniteľný. Prichádzajú problémy v rodine, v škole, človek objavuje zmysel života, utvára si rebríček hodnôt, rozhoduje sa o životnom povolaní a začínajú sa vytvárať vzťahy medzi chlapcami a dievčatami.

Z hľadiska kultúry sú mladí ľudia podskupina s vlastnými normami, ktoré sa odlišujú od noriem ostatných.² Mladí ľudia túžia po zmene, po lepšej spoločnosti. Túžia v spoločnosti zaviesť solidaritu, priateľstvo, rešpekt, mier, spravodlivosť. Mladí ľudia sú citliví na nespravodlivosť a porušovanie ľudských práv. Túžia hľadať pravdu, majú averziu voči pokrytectvu, pre nich je dôležitejšie svedectvo vlastného života ako slová.³ To, aké hodnoty mladí ľudia preferujú, sa prejaví aj v tom, aká je ich osobnostná charakteristika. Zo sociologického hľadiska sa mladí ľudia delia na niekoľko skupín podľa toho, aké hodnoty majú prioritu v ich živote.

Typ antiinštitucionálny – tento typ mladého človeka neverí inštitúciám, súhlasí s potratmi, eutanáziou, rozvodmi, akceptuje násilie na imigrantoch a cudzincoch.

Typ altruista – tento typ mladého človeka verí inštitúciám, spolupracuje s náboženskými a mimovládnyimi organizáciami. Náboženstvo má dôležitú úlohu v jeho živote.

Typ indiferentný – tento typ mladého človeka sa nezaujíma o inštitúcie, o náboženstvo, nechodí na kultúrne podujatia, je ťažko špecifikovať, čo ho v živote zaujíma.

Typ inštitucionálny – verí inštitúciám, vyhýba sa priestupkom, je spokojný so svojím štýlom života, je pokladaný za prototyp mladého človeka budúcnosti.

Typ liberálny – tento mladý človek je prevažne z veľkých miest, je zameraný na užívanie slobody, peňazí, náboženstvo nemá význam v jeho živote.⁴

Mladí ľudia predstavujú v každej komunite a v každej spoločnosti nádej; keď dozrejú, preberú štafetu po svojich rodičoch. Na túto úlohu sa zodpovedne dlhodobo pripravujú. Viera predstavuje veľmi citlivú oblasť života človeka, lebo ide o vnútorné presvedčenie, ktoré nemožno nikomu nanútiť, možno k nemu prísť len celkom osobne. V období dospievania sa stretávame s klíčením viery, ktoré má svoje vlastné zákonitosti a úskalía. Potrebuje usmernenia, trpezlivosť, ale aj dôveru.

Mnohí mladí prekonali krízu v hľadaní možnosti života. Beznádejne či odovzdane však hľadajú väčšiu kvalitu života. Nad všetkými visí závoj smrti: každodenný, násilný a konečný závoj, ktorý nás sprevádza ako neviditeľný a pre-

¹ Porov. KAPLANEK, M.: *Pastorace mládeže*. Praha, 1999, s. 8.

² Porov. KAPLANEK, M.: *Pastorace mládeže*, s. 8.

³ Porov. PEDROSA, V.: *Diccionario de pastoral y evangelización*. Burgos : Monte Carmelo, 2000, s. 615.

⁴ Porov. PEDROSA, V.: *Diccionario de pastoral y evangelización*, s. 618.

nikavý nepriateľ a ktorý – zdá sa – spaľuje každý náš plán. Už ani poriadne nevieme, kde zakotviť našu nádej. Kresťanská viera sa musí konfrontovať s problémami života, jeho zmyslom a neprekonateľnými útokmi naň. Pokračovať v stopách Ježiša a jeho učeníkov konkrétne znamená hlásať evanjelium v kontexte týchto problémov, a pritom pamätať na to, aby táto zvesť skutočne znela ako „radostná správa“.⁵

Mladý človek túži viesť zmysluplný a šťastný, vydarený život. To sú ciele života mladého človeka. Francúz Pierre Bigo⁶ píše v jednej svojej pozoruhodnej sociálno-teologickej štúdii, že otázka zmysluplného a šťastne prežitého života sa nezriedka podáva abstraktne, ale najmä mladí ľudia sa pýtajú na zmysel života vo vzťahu k jeho základným rozmerom, totiž k láske a sexualite, autorite, slobode, moci aj majetku. Mladí ľudia túžiaci po zmysluplnom a šťastnom živote hľadajú odpoveď na otázku: Ako sa vyrovnám s láskou a sexualitou, so slobodou a mocou a ako s majetkom?

Otázka o smrti, ktorá je nerozlučne spojená s otázkou o zmysle života, sa pre mladého človeka objavuje v strate zmyslu vlastného života. Život bez zmyslu je pre mladých v praxi smrteľný: samovražda a iné formy úteku zo života, ktorý nemá zmysel, do sveta drog, kriminality, ideológie a najnovšie tiež do rôznych siekt. To poukazuje na smrteľný štýl života bez zmyslu.⁷

Mladý človek preto musí žiť v spoločnosti, ktorá dáva zmysel. Spoločnosť tu predstavuje to isté čo „životná múdrosť“ (nemecký termín „Lebenswissen“ vyjadruje „vedomie, ako žiť a usporiadať život“, teda „spôsob života“, „životné povedomie“), ktorá je všeobecne prístupná a záväzná a môže byť tradovaná celej generácii. Ak hovoríme o „životnej múdrosti“, chceme tým vyjadriť, že spoločnosť je pokus ľudí dať všeobecne prístupnú, záväznú a predovšetkým zmysluplnú odpoveď na základné otázky života. To však pre ľudí znamená, že svoju životnú múdrosť získavajú práve zo spoločnosti. A pretože životná múdrosť chce byť vždy zmysluplná, ľudia získavajú svoj zmysel života takisto z oblasti spoločnosti. Životná múdrosť preto nikdy nie je „zmysel sám pre seba“, ale je to stále zmysel spoločensky sprostredkovaný.

Podľa sociálno-teologických analýz P. Biga musí táto spoločenská životná múdrosť dávať odpovede na otázky, ako usporiadať zmysluplne lásku a sexualitu, moc, autoritu a slobodu a taktiež majetok. V praxi sú v každej spoločnosti inštitúcie a s nimi oblasti životnej múdrosti, v ktorých tieto vyslovené otázky nachádzajú odpoveď. Neexistuje jedna spoločenská múdrosť, ale sociálne chránená mnohosť tejto životnej múdrosti o zmysluplnom výklade a zvládnutí života. Kresťanská múdrosť je len jedna z mnohých, ktoré si konkurujú na svetonázorovom trhu.⁸ V súvislosti s charakteristikou a vymedzením základných pojmov pastorácie mládeže je potrebné si stanoviť, akým vekom je mladosť ohraničená. V dnešnej dobe je to dosť problematické. Ak chceme stanoviť dolnú hranicu mládeže, ktorá ju delí od detí, zisťujeme, že aj deti, ktoré navštevujú základnú

⁵ Porov. TONELLI, R.: *Per la vita e la speranza*. Roma : Libreria Ateneo Salesiano, 1996, s. 23.

⁶ Porov. BIGO, P.: *L'Eglise et la révolution du tiers monde*. Paris : PUF, 1974, s. 65.

⁷ Porov. ZULEHNER, P. M.: Mládež medzi cirkvami a spoločnosťou. In: *Fórum pastorálnych teológů II*. Velehrad; Olomouc, 2002, s. 141–142.

⁸ Porov. ZULEHNER, P. M.: Mládež medzi cirkvami a spoločnosťou. In: *Fórum pastorálnych teológů II*, s. 142.

školu, anticipujú životný štýl starších kamarátov. Hornú hranicu mladosti je takisto ťažké určiť, pretože od šesťdesiatych rokov minulého storočia vzrastal priemyselný rozvoj a s tým aj potreba vzdelávania, a tak sa hranica tých, ktorí študovali, posunula na 35 rokov života. Pozorujeme tiež, že veľa mladých dospelých neprebralo zodpovednosť za svoj život, pokiaľ ide o sociálne zabezpečenie. V minulosti mnohé cirkevné obrady uvádzali človeka do jednotlivých etáp života. Tieto funkcie jednotlivých obradov spočívali v tom, že skrze symbolické konanie – rítus opúšťali jednu životnú etapu a začínali nový život. Dnes táto iniciácia do životných etáp mizne, preto je veľmi ťažké stanoviť hranice mladosti.⁹

2. MLADÍ ĽUDIA A NÁBOŽENSTVO

Pod pojmom mládež označujeme skupinu mladých ľudí, ktorí si vytvárajú určitý vzťah ku spoločnosti, ku spoločenskému systému. Po druhej svetovej vojne dochádza k javu, že mládež si začína uvedomovať svoje vylúčenie zo spoločnosti, alebo akýsi nezaujem o mládež zo strany spoločenských systémov a začínajú sa utvárať hnutia, ktoré zdôrazňujú autonómiu človeka, svedomie a slobodu. Nové mládežnícke kultúry zdôrazňujú popieranie kapitalistického individualizmu, personalistické myšlienky sa snažia prekonať rozličné familiaristické koncepcie, pričom neodmietajú tradičné hodnoty rodiny. Veľkú úlohu má migrácia obyvateľov dedín do miest. Jednotlivec je oceňovaný na základe svojich osobných kvalít, a nie podľa miesta, aké zaujíma v rodine.¹⁰ Postoj mladých ľudí k náboženstvu sa nedá posúdiť len na základe výsledkov výskumu, ktoré sa dotýkajú vzťahu k náboženstvu. Každodenné skúsenosti nám dokazujú, že je čoraz viac mladých ľudí, ktorí síce nepatria k aktívnym členom Cirkvi, ale sú nábožensky založení. Ak konštatujeme, že religiozita mladého človeka sa môže rozvíjať i mimo tradičného náboženstva, vynára sa otázka, kedy a za akých okolností možno hovoriť o spirituálnom zameraní na jednotlivca. V tejto súvislosti môžeme hovoriť aj o náhrade náboženstva. Ak chápeme náboženstvo funkcionálne, potom môžeme do náboženskej sféry zahrnúť aj to, čo nazývame okultizmom, sektárstvom, túžbou po šťastí. Môžeme teda konštatovať, že naša generácia nie je areligiózna, ako sa na prvý pohľad zdá.¹¹ V súčasnosti sa robia rozličné analýzy, čo skúmajú postavenie mládeže v kontexte kultúry, ktorá prechádza od komunitnej kultúry ku kultúre personalistickej, zdôrazňujúcej autonómiu a spoločenskú zodpovednosť.¹² Ak chceme hovoriť o dozrievaní viery mladých ľudí, musíme si všimnúť náboženskú skúsenosť mladého človeka žijúceho v konkrétnej kultúre. Kresťanské zakotvenie hodnôt našej kultúry vedie ku presvedčeniu, že do kultúrneho vývoja sú zapojené aj zložky náboženské. Proces inkulturácie obsahuje prebudovanie ich systému náboženských hodnôt, postojov a správania. Duchovná formácia mladých ľudí musí brať na zreteľ vzájomné spojenie náboženstva a kultúry.¹³ Kultúra vplyva na duchovný život mladého člo-

⁹ Porov. KAPLANEK, M.: *Pastorace mládeže*, s. 9.

¹⁰ Porov. GRASSO, P. G.: *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 516.

¹¹ Porov. KAPLANEK, M.: *Pastorace mládeže*, s. 19.

¹² Porov. GRASSO, P. G.: *Slovník spirituality*, s. 519.

¹³ Porov. GRASSO, P. G.: *Slovník spirituality*, s. 514.

veka. Sekularizovaná kultúra vplýva na náboženskú ľahostajnosť, ktorá sa prejavuje pasívnym prežívaním viery, ľahostajnosťou voči liturgii, ale aj náuke Cirkvi.

Skúsenosť sekularizácie sa prejavuje v nerešpektovaní náboženských hodnôt v spoločenskej, ale aj individuálnej rovine. Katolicizmus nie je úplne závislý od spoločnosti, ani nie je nevyhnutné sledovať sekularizáciu, ktorú mu spoločnosť servíruje. Má v sebe vitalitu, ktorá pochádza od samého Boha, z posolstva, ktoré ponúka svetu. Preto aj mladý človek je postavený pred voľbu, či prijme hodnoty, ktoré Cirkev ohlasuje a sprítomňuje, alebo ich odmietne; či prijme Cirkev ako hlásateľku pravdy, alebo ju odmietne.¹⁴

Obidva problémy sú dôležité, len sú na rozličných rovinách. Prvý je ukazovateľom prechodnosti hodnôt, ktorá sužuje dnešnú mládež prostredníctvom sekularizovaného svedomia. Druhý problém sa týka krízy príslušnosti, odporu k inštitúciám, čo sa prejavuje v utváraní súkromného, skrytého náboženstva. V pastoračnej službe musia kňazi s touto situáciou rátať, pretože mladí ľudia sú viac kritickí voči Cirkvi. Táto kritika vyplýva z negatívnej skúsenosti s Cirkvou, s kňazom, so spoločenstvom, často pramení aj z názorov a skúseností vlastných rodičov, z povrchnosti a neznalosti cirkevných dejín. Mladí ľudia poukazujú na stredovek, križiacke výpravy, ale ich poznatky vyplývajú len z bulvárnej tlače, ktorá je často ďaleko od skutočnej pravdy.

Pojem viery je osobné presvedčenie, štýl života, záväzná morálka. To tvorí celok viery dospelého človeka. Tento celok nemôžeme predpokladať u mladého človeka, pretože jeho zrelá viera sa rodí, utvára, a to postupne, niekedy je tento proces rýchly. Rodinný životný štýl a súbor názorov, postojov, ktoré sa v rodine uznávajú, sú pre dieťa pomôckou v orientácii v živote. Ak do tohto súboru patrí viera, potom ju dieťa istý čas prijíma. V dospievaní sa viera musí stať osobným presvedčením, inak zaniká.¹⁵ Mladí ľudia, ktorí žijú v kolektíve iných mladých ľudí (trieda, ulica), čo nepraktizujú svoju vieru, prežívajú svoju vieru ako prekážku. Nechcú byť príliš nápadní. Na druhej strane mladí ľudia túžia svoju nápadnosť prejavíť svojím správaním, oblečením, slovnými prejavmi, ktoré žiaľ nie sú cestou k dozrievaniu viery mladého človeka, ale prekážkou. Aké sú príčiny krízy viery mladých ľudí? Apatia je forma spoločensko-kultúrnej straty viery. Je do značnej miery pasívna: pramení z nového prostredia. Apatia k náboženstvu môže existovať spolu s náboženskou praxou a vnútri jednej rodiny, alebo osoby, alebo farnosti. Znamená to, že za chodením do kostola sa môže skrývať takmer mŕtve náboženstvo, neexistencia skutočnej modlitby a všetko prestupujúce vedomie neskutočnosti Boha. Apatia je akýmsi druhom splynutia so spoločenským prúdom, so sekulárnym prostredím, ktoré skôr nemá záujem o vieru, než že by jej bolo nepriateľské. Zaručeným receptom na apatiu, a to nielen na náboženskom poli, je sedieť hodiny pred televíziou a dívať sa na povrchnosti, ktoré ponúka. Ak sa človek dá uväzniť spotrebným spôsobom života, buržoáznym rajom, to definitívne vedie k bezproblémovému, nevedomenému a dokonca i laxnému odmietnutiu kresťanskej viery.¹⁶

¹⁴ Porov. GRASSO, P. G.: *Slovník spirituality*, s. 520.

¹⁵ Porov. OPATRŇÝ, A.: *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 93.

¹⁶ Porov. GALLAGHER, M.: *Křesťanství a moderní kultura*. Velehrad : Refugium, 2004, s. 28–29.

Zaručeným liekom proti apatii je znovu sa prebúdajúci a prehľbujúci sa život modlitby, keďže človek, ktorý sa naučí naozajstnej modlitbe, sa nielen menej dá oklamať konzumnými tendenciami svojho okolia, ale tiež odhalí skrytý poklad, spôsob, ako dosiahnuť spolupatričnosť vo svete, kde je milovaný Bohom, čo je protiklad degradácie a apatie.

Odcudzenie, pri porovnaní s apatiou, viac znepokojuje a zaťažuje myseľ a svedomie človeka. Skôr než odklon od viery, je to úplné sklamanie inštitucionálnym životom Cirkvi. Často pramení z jasných zdrojov nespokojnosti s konvenčným náboženstvom, s kňazmi a s ďalšími duchovnými osobami, ktoré ľudia pokladajú za stelesnenie tejto konvencie. Pre ľudí odcudzenej viery náboženská otázka zďaleka nie je mŕtva, ale títo ľudia zisťujú, že forma pobožnosti a kázania ja pre nich nudná, nezmyselná, otravná, skôr obťažuje, než pomáha.¹⁷

Odcudzenie možno asi najlepšie prekonať formou náboženskej obnovy v malých skupinách v rámci veľkej Cirkvi. Základnou úlohou je dosiahnuť pôsobenie v malých skupinách v rámci veľkej organizácie.

Tretím súhrnným termínom, ktorým možno opísať stratenie viery, je hnev. Stojí na opačnej strane spektra ako apatia, pretože tento postoj je aktívnejší, je uvedomený, rozhodný a ideologický. Apatia je nebezpečenstvom pre veľké množstvo ľudí. Odcudzenie postihuje tých, ktorí viac hľadajú, sú zvedavejší a vzdelanejší, ktorí predstavujú rastúcu skupinu v spoločnosti. Hnev sa doposiaľ uplatňuje len u malej, ale významnej sociálnej skupiny. Možno ju rozdeliť do najmenej dvoch hlavných foriem hlasného a urputného odmietania nielen Cirkvi, ale aj samotnej kresťanskej viery. Na jednej strane existujú rôzne druhy rozumového odmietania viery a na druhej strane spoločensko-politický hnev, ktorý je zameraný proti náboženstvu prejaveneému cez zbožnosť a poslušnosť. Dôležitým predpokladom na pochopenie vzťahu viery a mladých ľudí je to, ako mladí ľudia vnímajú vieru. Pre niekoho je viera tradičná, bez vlastného presvedčenia. Ak sa táto skupina mladých ľudí dostane do prostredia, ktoré je liberálne, zisťuje, že kresťania nie sú vždy lepší ako ostatní. Ďalšia skupina vníma vieru ako nekonformnú skutočnosť; táto skupina mladých síce verí, ale nechcú, aby sa k nim pristupovalo ako k veriacim, ktorí sú etablovaní vo viere. Potom máme skupinu mladých ľudí, ktorí nemajú radi konzervativizmus v Cirkvi, chcú, aby sa viac podobala na Krista.¹⁸

3. MLADÍ ĽUDIA A CIRKEV

Mladý človek sa v období dospievania dostáva do rozličných spoločností a skupín mladých, s ktorými sa pokúša identifikovať; ak je to skupina, ktorá sa odkláňa od viery, potom nastáva aj problém v oblasti dozrievania viery mladých ľudí. Pre mladého človeka je kameňom úrazu konformita náboženského života, buď vyžadovaná, alebo okolnosťami vnútená. Mladý človek sa síce niekedy prejavuje svojou konformitou, ale konformitou so svetom svojich kamarátov. Rodičia sú niekde v úzadí. Život v Cirkvi sa javí ako konformita so svetom rodičov a starých rodičov, s ktorou sa mladý človek nechce stotožniť. Je veľké nebezpe-

¹⁷ Porov. GALLAGHER, M.: *Křesťanství a moderní kultura*, s. 29–30.

¹⁸ Porov. PEDROSA, V.: *Diccionario de pastoral y evangelización*, s. 618.

čnosť, keď nastáva akýsi tlak z dvoch strán: zo strany rodičov, ale aj Cirkvi, pokiaľ ide o poslušnosť. Veľká, obrovská presila môže u dospievajúceho človeka vyvolať vzburu, alebo odmietnutie, ktoré zasahuje svet viery.¹⁹

Cirkev bude musieť nielen predložiť ústnu kritiku nespravodlivosti, ale vypracovať i alternatívne spôsoby rodinného života a zapojenia sa do sociálnych premien a do kresťanskej snahy po uzmiernení. Predovšetkým náboženské kongregácie môžu dať dobrý príklad, ak budú skutočne žiť spolu so zanedbanými ľuďmi, a potom vďaka svojej autorite, ktorá má živú skúsenosť, môžu účinnejšie prebudiť svedomie zvyšku Cirkvi.²⁰

4. TEOLÓGIA PASTORÁCIE MLÁDEŽE

V pastorálnej teológii sa nemôžeme obmedziť len na opis a metodiku pastoračných aktivít medzi mládežou. Je potrebné, aby sme sa usilovali pastoračnú prax aj pozorovať, opisovať a hodnotiť na základe teologických a pedagogických kritérií. Pastorácia mládeže v odbore pastorálna teológia sa zaoberá odbornou reflexiou pastorácie mládeže na základe kritérií pastorálnej teológie. Pastorácia mládeže je objektom skúmania. Pastorálna teológia mládeže je teologická disciplína, ktorá pomáha aj tým, ktorí sa venujú pastoračii mládeži, ďalej ide v pastorálnej teológii mládeže o to, aby pastorácia mládeže čoraz lepšie prispievala k osobnostnému rozvinutiu mladých ľudí.²¹ A to predpokladá: poznať spoločenské podmienky, vedieť ich teologicky vysvetliť (kairológia), včleniť ich do určitého časového horizontu, vnímať teologické a ekleziologické nároky, teda určité kritériá na pastoračiu mládeže (kriteriológia).²² V tejto kapitole si budeme všímať Biemerov antropologický princíp, Fuchsov princíp, ktorý zdôrazňuje prorockú silu mládeže, a teológiu cesty pastorácie mládeže biskupa Hemmerleho.

BIEMEROV ANTROPOLOGICKÝ PRINCÍP

Na pochopenie teológie pastorácie mládeže je potrebné poznať základné prvky ekleziológie Druhého vatikánskeho koncilu. To, čím vlastne Cirkev je, aké má poslanie, aká je jej úloha, je nevyhnutné pre pastoračiu mládeže v konkrétnej životnej situácii.

Biemerov antropologický prístup zdôrazňuje základnú teologickú antropológiu na pochopenie pastorácie mládeže. Vo svojej koncepcii uvádza, že teologická reflexia o pastoračii mládeže nie je možná bez antropológie. Ak chceme hovoriť o teológii mládeže, musíme hovoriť o odkázanosti na tajomstvo, slobodu, komunikáciu, budúcnosť, neúspech. S pohľadom na tieto skutočnosti sa môže koncipovať teologická antropológia. To, že je človek človekom, vychádza z konfrontácie týchto skutočností.²³

¹⁹ Porov. OPATRŇY, A.: *Cesty pastorage v pluralitní společnosti*, s. 94.

²⁰ Porov. GALLAGHER, M.: *Křesťanství a moderní kultura*, s. 31–32.

²¹ Porov. KAPLANEK, M.: *Pastorage mládeže*, s. 5.

²² Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*. München : Don Bosco Verlag, 1992, s. 24.

²³ Porov. BIEMER, G.: *Der Dienst der Kirche an der Jugend*. Freiburg : Herder, 1985, s. 74.

TEOLOGICKÝ PRINCÍP TAJOMSTVA

V období dospievania sa mladí ľudia zamýšľajú nad tým, čo je vlastne život. Biemer toto obdobie označuje ako kairós. V tomto období si človek uvedomuje skutočnosť, že Boh ho pozýva ku spolupráci, zveruje mu život, aby ho zmysluplne žil. Uvedomuje si, aké šance dáva Boh človekovi. Teológia mládeže pomáha bezprostredne poukázať na to, ako Cirkev pomáha človeku, aby interpretoval svoj vlastný životný program podľa života Ježiša Krista. Dôležitým momentom je, aby mladí ľudia objavili zmysel pre tajomstvo svojho života a to, že Boh ich bude v ich živote stále sprevádzať. To sú situácie, ktoré môžu posilňovať ich vlastnú identitu.²⁴

TEOLOGICKÝ PRINCÍP SLOBODY

Dôležité je, aby človek vlastnou skúsenosťou pochopil, čo je sloboda. Obdobie dospievania je obdobie iniciácie, uvedomenia si seba samého. Človek si uvedomuje, čo vlastne znamená sloboda. Je to predovšetkým zodpovednosť. Mladí ľudia sú iniciatívni v mnohých situáciách, proces socializácie chcú mať vo vlastnej réžii. Ak chce človek pochopiť čo je sloboda, dejiny Izraela nám ukazujú, čo je sloboda. Dejiny slobody sú dejinami Izraela. Dôležité je predstaviť mladému človeku Boha Izraela, Boha slobody, aby svoj život vnímali ako rozhovor s Bohom. Boh určil človeka ako spolupracovníka pre svoj záchranný projekt spásy. Táto sloboda je viazaná na zodpovednosť. Mladí ľudia sú pozvaní prostredníctvom lásky a zodpovednosti formovať svoju slobodu. Preto je pre mladého človeka dôležité, aby mal zodpovednosť v jednotlivých situáciách.²⁵

TEOLOGICKÝ PRINCÍP KOMUNIKÁCIE

Človek je tvor spoločenský, je pozvaný ku komunikácii. To je skutočnosť, ktorá nepramení len zo spoločenských vied, ale aj z učenia Cirkvi. Z teologického pohľadu ľudská komunikácia vychádza z komunikácie s Bohom. Boh je ten, kto hľadá človeka, ten, kto túži po spoločensťve s človekom. Boh je ten, kto obdaroval človeka darom komunikácie a cez túto schopnosť a spoločensťvo hľadá človeka, pretože ho pokladá za svojho priateľa. To, ako chce Boh komunikovať s človekom, sa prejavuje aj v živote Ježiša Krista. Kristus nežil v samote, ale žil medzi ľuďmi. Cez inkarnáciu, vtelenie Božieho Slova, môže človek pochopiť, aké zábery má Boh s človekom.²⁶ Človek, ktorý komunikuje s Bohom, má komunikovať aj s človekom.²⁷ Úlohou pre pastoraáciu mládeže v tomto kontexte je, aby mladý človek pochopil, aký má Boh plán s človekom. Treba viesť mladých ľudí ku vzájomnej komunikácii, aby sa ľudské vzťahy integrovali a aby zodpovedali vzťahom k Bohu, ale aby aj vo vzťahoch a stretnutiach medzi mladými ľuďmi bola skúsenosť, že Boh je prítomný medzi nimi.

²⁴ Porov. BIEMER, G.: Theologische Grundlagen der Jugendpastoral. In: *Diakonia*, 1981, 12, s. 295.

²⁵ Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 201.

²⁶ Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 202.

²⁷ Porov. BIEMER, G.: *Der Dienst der Kirche an der Jugend*, s. 89.

TEOLOGICKÝ PRINCÍP BUDÚCNOSTI

Mladý človek má určitý plán, perspektívu. Môže uvoľniť životný potenciál, produkovať nové úvahy, má úžasný tvorivý potenciál, fantáziu. Boh stvoril čas a ponúkol ho človeku, aby ho správne vyplnil. Veľmi dôležité je dať mladým ľuďom šancu vo vízii Božieho kráľovstva. Dôležité je, aby mladý človek využil zmysluplne svoj potenciál a nepodľahol konzumnému štýlu života. Je potrebné, aby mladý človek svoj životný potenciál využil v spoločnosti a v Cirkvi.²⁸

Z uvedených teologických princípov čerpá aj pastorácia mládeže. Hlavnou úlohou pastorácie mládeže je ukázať mladému človeku cestu, po ktorej má kráčať. To, čo platí pre kresťanstvo, sa realizuje aj v pastorácii mladých. Je to cesta skúsenosti s Ježišom Kristom a cesta spoločenstva s Ježišom Kristom. V práci s mladými nemôže ísť o kvantitu, ale o kvalitu. Dôležité sú osobné stretnutia, sprevádzania. Od tých, čo sprevádzajú mladých, sa vyžaduje schopnosť empatie, vcítienia sa do problémov mladých ľudí, a schopnosť počúvať.²⁹ Dôležité je uvedomiť si to, čo súvisí so záchranou mladého človeka. Je to predovšetkým história slobody. Túto skúsenosť mal aj izraelský národ vo svojich dejinách. Boh mu dal slobodu, ale človek ju zneužil. Boh je ten, kto nekonečne miluje človeka a podáva mu záchrannú ruku. Tieto skutočnosti by mali byť prítomné pri pastorácii mladých. Mladí ľudia niekedy svoj priestor slobody vyplňajú činnosťami, ktoré nesúvisia s plnohodnotným životom. Niekedy je potrebná pomoc pri hľadaní práce, pri závislosti na drogách, alkohole, pri suicidálnych myšlienkach.³⁰ Pri záchrane mladých ľudí sa máme priblížiť ku Kristovi, ktorý pomáha objaviť zmysel života pre tých, ktorí hľadajú pravdu o živote. Pri pastorácii mládeže sa nemáme starať len o pokrstených mladých ľudí, ale o každého mladého človeka, ktorého život je v ohrození. Dôležitou činnosťou pri pastorácii mládeže je uvádzanie do mystagógie. Mladí ľudia sú pozvaní objaviť tajomstvo ľudského života a byť citlivými k tomuto tajomstvu života, ktorý zachránil Ježiš Kristus. Od tých, ktorí sprevádzajú mladých ľudí, sa očakáva, že budú mať osobnú skúsenosť s Ježišom Kristom, s Božím slovom a túto skúsenosť odovzdajú ďalej.³¹

Biemerova koncepcia nebola napísaná ako nejaký návod pre uvedenie do praxe, je to teória pre pastoračnú činnosť, jej funkcia je korigovať a stanoviť črty pastorácie mládeže. Biemer zdôrazňuje schopnosť transcendencie, schopnosť utvárať spoločenstvá; tieto Biemerove koncepcie sú abstraktné a selektívne, v praxi relevantné. To, čo znamená stať sa človekom, znamená nielen integráciu človeka, život v plnosti, život podľa Božieho plánu, ale aj službu pre druhých ľudí. Biemer sa sústreďuje na individuálny aspekt diakonie, zameraný na jedinca. Prehliada aspekt služby, ktorá sa dotýka celého spoločenstva. Biemer hovorí o spolupracovníkoch, hovorí o tých, ktorí poznajú situáciu mladých ľudí, záchrancoch. Používa metódy skupinovej pedagogiky. Úlohou pastorácie mládeže nie je len pedagogická aktivita, ale je to sprostredkovanie kresťanského posolstva. Biemer zabudol na skutočnosť, že tí, čo majú sprevádzať mladých majú mať nielen vedomosti, poznanie, ale mali by byť presvedčení kresťania.³² Hoci

²⁸ Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 202.

²⁹ Porov. BIEMER, G.: *Der Dienst der Kirche an der Jugend*, s. 101.

³⁰ Porov. BIEMER, G.: *Der Dienst der Kirche an der Jugend*, s. 104.

³¹ Porov. BIEMER, G.: *Der Dienst der Kirche an der Jugend*, s. 110.

³² Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 202.

Biemerova koncepcia nemôže byť jednoznačne posúdená, predsa môžeme konštatovať, že jeho koncepcia prináša životaschopné orientácie pre pastoráciu mládeže. Biemer si nenárokujú, aby sa jeho koncept teológie pastorácie mládeže stal modelom pre pastoráciu mládeže, pretože v ňom chýbajú eklesiologické základy. Napriek tomu teologická antropológia pastorácie mládeže, hoci je kritizovaná, si zaslúži veľkú pozornosť.

FUCHSOV PRÍNOS PROROCKEJ SILY MLÁDEŽE

Pre mladého človeka mravná sila sa prejavuje v akomsi proteste voči spoločnosti. Veľkým problémom pre mladých môže byť odmietanie tými, ktorí sú starší, ktorí sa odvolávajú na dostatok skúsenosti. Mladí ľudia svoju silu dávajú do rozličných protestov, rebélií. Mladí ľudia sa usilujú o zlepšenie spoločenských vzťahov. Sú pokladaní za tvorcov budúcnosti. Celý tento proces Fuchs rozoberá vo svojej práci *Prorocká sila mládeže*. Tento proces je prítomný aj v živote Cirkvi. Hoci na zaistenie stabilizácie v živote Cirkvi prevažuje inštitucionálny a hierarchický prvok, pneumatologický prvok provokuje ku vzájomnej komunikácii medzi generáciami. Fuchs objasňuje, že je potrebné prostredie strachu a moci v spoločnosti, ktoré sa dotýka aj mladých ľudí cez recipročné, paritetické vzťahy generácií, korigovať v Cirkvi. Paritetická komunikácia je založená na dialógu medzi generáciami, na vzájomnom rešpekte a láske, akceptácii toho druhého. Treba rozvíjať kreativitu mladých ľudí. Kreatívny prístup pokladajú dospelí za nebezpečný. Mladý človek by nemal byť len objektom záujmu spoločnosti a Cirkvi, ale na základe recipročného stretnutia má byť prostredníkom kreatívneho hľadania lepšej budúcnosti.

Ako dosiahnuť zjednotenie dvoch generácií? Fuchs používa kritickú pedagogiku: „Horizont medzi mladými a dospelými sa môže priblížiť, ak obidve generácie budú hľadať zlepšenie a meniť horšie; spoločnú základňu môžu nájsť v komunikačnom procese, v prijatí seba samých, aj keď názorovo budú rozdielni. Spoločná snaha o zlepšenie budúcnosti by ich mala spájať.“³³ Dôležitá je komunikácia medzi generáciami. Snaha o zlepšenie by mala byť vnútornou silou, ktorá posilňuje paritetickú komunikáciu medzi generáciami, a práve ona môže zjednocovať ľudí s rozličnými životnými osudmi a postavením v spoločnosti. Táto rozdielnosť ľudí, ktorá sa prejavuje v konštruktívnej kritike, môže prispieť ku vzájomnému hľadaniu dobra. Paritetická komunikácia medzi generáciami má svoj vzor v židovsko-kresťanskej komunite. Profetický model v Izraeli pripomína aj vzťah mladých ľudí k pravde. Prorok v Izraeli nebol ten, ktorý predpovedal budúcnosť, ale ktorý ohlasoval to, čo chce Boh.

Aktuálna realita sa stáva transcendentnou. V tom sa prejavuje aj prorocká sila mládeže viesť spoločnosť ku spravodlivosti a humanizmu. Tento profetizmus mladých má vzor aj v osobe Ježiša Krista. Ježišove zázraky nepredstavujú len Božie kráľovstvo, nie sú len prislúbenia, ale skonkretizovanie Božieho kráľovstva. Činnosť Ježiša Krista je realizáciou Božieho kráľovstva. Nie je to len posolstvo, ale to, v čom sa konverguje jeho ohlasovanie na skutočnú realitu. Ježiš Kristus stavia deti, malých, a bezbranných do stredobodu svojho záujmu, kladie

³³ FUCHS, O.: *Profetische Kraft der Jugend?* Freiburg : Herder, 1986, s. 48.

ich ako vzor a mierku pre dospelých. Deti sú nielen veľkou pomocou pre pochopenie učenia Ježiša Krista, ale sú plnohodnotným subjektom paritetckej komunikácie. To, že sú malé, bezbranné, ich robí silnými.³⁴ Fuchs vo svojej koncepcii pri spojení pohľadov, ktoré sa dotýkajú židovského profetizmu a kritickej pedagogiky, odкрýva dôležité konvergencie. Obidve smerujú ku slobode človeka, ku zlepšeniu životných podmienok. Obidve dávajú do pozornosti človeka ako subjekt spoločenských vzťahov. Obidve smerujú k tomu, aby sa zlepšila budúcnosť človeka; nie sú to utopické ideály, ale prispievajú postupnými krokmi k humanizácii ľudského života.

Z týchto skutočností vyplývajú praktické dôsledky pre pastoračiu mládeže. Pre pochopenie tejto koncepcie je dôležité všimnúť si mnohé biblické miesta, v ktorých mladí ľudia majú dôležitú úlohu v Božom pláne spásy. Napríklad: „Boh obrátil srdcia otcov k synom.“ (Lk 1,17) Mladí ľudia majú byť rovnakým predmetom záujmu ako dospelí. Mladý človek má byť pokladaný za rovnocenného partnera v komunikácii, pretože má na to svoje schopnosti. V konkrétnej situácii vo farnostiach často dominujú dospelí a starší, mladí ľudia majú menšiu šancu ovplyvniť dianie. Treba si uvedomiť, že aj mladí ľudia majú schopnosti a danosti, ktoré môžu prispieť ku zlepšeniu životných situácií. Dôležité je mladých počúvať, čo nám chcú povedať. V pastoračii mládeže nemá ísť len o utváranie vzťahov k mladým, ale aj o otvorenie sa a odkrytie toho, čo je naším cieľom, v čom spočíva úloha evanjelizácie. Tieto stretnutia sú niekedy časovo náročné a vyžadujú si veľa námahy. Dôležité pritom je stretnutie sa s človekom, rešpektovanie iných ľudí, uvedomenie si vlastného povolania, ale aj povolania iných ľudí vzhľadom na vieru a sprítomnenie evanjelia vo vlastnom živote.³⁵ Cieľom pastoračie mládeže nie je len skupina ako taká, ale pochopenie zmyslu evanjelia v konkrétnych životných situáciach, konfliktoch, možnostiach a pochybnostiach komunity.

Veľmi pekným príkladom paritetckej komunikácie je odovzdávanie viery v spoločenstvách rodín alebo hnutí, kde sú prítomné viaceré generácie, ktoré hovoria o svojej skúsenosti s Bohom, Cirkvou a vierou. Priateľské prostredie pomôže lepšie vyriešiť problémy mladých ľudí ako prostredie plné napätia. Cirkev kvôli tomu, aby si mohla zodpovedne plniť svoje poslanie, musí poznať ťažkosti života mladých ľudí, to, čoho sa boja, ale aj to, čo v nich prehlbuje nádej. Bez ich vízií by Cirkev bola chudobnejšia.³⁶ Dôležité je participovať na ich starostiach, smútku, ale aj radosti, v kontexte koncilovej konštitúcie *Gaudium et spes* (porov. GS, č. 1). Úlohou Cirkvi je pomôcť mladému človeku objaviť zmysel života; zamerať ho na tanscendentno, teda na Boha, a predovšetkým ukázať mu cestu k Bohu. Profetická sila mladých ľudí sa prejavuje aj v angažovanosti v sociálnej, politickej a kultúrnej oblasti. Mladí sa starajú o chorých, chudobných, slabých, o tých, čo sú na okraji spoločnosti. Realizujú dôležitú dimenziu evanjelia, dimenziu služby. To, že patrím do Cirkvi, nie je len výsledok „ortodoxie“, ale aj „ortopraxe“.³⁷

³⁴ Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 210.

³⁵ Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 213.

³⁶ Porov. FUCHS, O.: *Profetische Kraft der Jugend?*, s. 192.

³⁷ Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 214.

TEOLÓGIA CESTY BISKUPA HEMMERLEHO

V roku 1979 sa konala v Ríme synoda európskych biskupov, kde sa riešila problematika vzťahu Cirkev – mládež a odovzdávania viery mladým ľuďom. Biskup Hemmerle tam predniesol svoje vízie založené na fundamentálnej teológii. Vypracoval teológiu cesty. Poukázal na to, že Kristus, viera a Cirkev sú pre mladého človeka cestou, aby spoznal seba samého. Biskup Hemmerle analyzoval vo svojej štúdií o pastorácii mládeže faktory, ktoré prispievajú k stretnutiu človeka s Cirkvou, s evanjeliom. Ježiš je cesta zjavenia Boha, ukazuje, aký je v skutočnosti Boh. K základným myšlienkam tejto koncepcie patria skutočnosti, ktoré súvisia s odovzdávaním viery vo svetle fundamentálnej teológie. Nejde o hermeneutický komunikačný proces alebo formu komunikácie, cez ktoré sa odhaľuje pravda a milosť, ale o základný proces komunikácie. Boh prichádza medzi nás, stáva sa človekom, má účasť na živote človeka. Boh, ktorý je mocný, približuje sa k človeku cez Ježiša Krista. V tomto procese sa Boh prejavuje ako láska. On nielen prichádza k nám v Ježišovi Kristovi, ale ide aj po ceste s človekom, akoby išiel po vlastnej ceste. Cesta Ježiša Krista je cestou Boha a cestou človeka v jednom. Keďže Boh sa zjavuje človeku v dialógu, človek môže v tomto procese spoznať odpoveď na otázky, ktoré sa týkajú viery.

Hemmerle chápe vieru ako cestu medzi milosťou a slobodou, medzi Božím poslanstvom a chápaním seba samého. Cesta viery je cesta Boha k človekovi. Boh dáva človeku seba samého, ponúka svoje slovo. Viera je chápaná ako „udať sa k ceste“, ako Boží dar, obsahuje z teologického aspektu trojdimenzionálnu štruktúru.³⁸ Viera nie je len našou cestou, ale je cestou Boha k nám. On prichádza, začína. Človek, ktorý ide po ceste viery, sa stáva slobodnejším. Viera je cesta k sebe navzájom. Cesta viery je cestou lásky.³⁹ V tomto pohľade na sprostredkovanie poslanstva milujúceho Boha, ktorý ide po ceste s človekom, nejde o jednostranné sprostredkovanie, ale o recipročný proces, ktorý má prioritu staré a nové zjednotiť v jedno. Ako bolo úlohou prorokov zabezpečiť posun života viery do života ľudí medzi generáciami, tak je aj úlohou Cirkvi, nového Božieho ľudu, odovzdať Kristovo poslanstvo ďalším generáciám. Spoločenstvo veriacich založené na vzájomnej láske môže odovzdať poslanstvo lásky ďalej. To zdôrazňuje aj Ježiš Kristus: „Nové prikázanie vám dávam, aby ste sa milovali navzájom. ... Podľa toho spoznajú všetci, že ste moji učeníci, ak sa budete navzájom milovať.“ (Jn 13,34-35)

V odovzdávaní viery cez tradíciu si musíme uvedomiť, že evanjelium neruší tradíciu. Minulosť, svedectvá starších generácií môžu pomôcť ďalším generáciám pochopiť, čo je viera. Priorita nového znamená, ako chápu skutočnosti, ktoré sa dotýkajú viery, nové generácie. Nemôže sa porušiť kontinuita medzi generáciami. Treba v tejto situácii pochopiť mladých ľudí, ako oni vnímajú svet, spoločnosť, Boha, ako chápu sami seba, ako chápu spoločnosť, aké sú ich očakávania. To môže byť motiváciou k tomu, ako sprítomňovať kresťanské poslanstvo mladým ľuďom. Tretia priorita je zjednotenie. Nemôžeme pri odovzdávaní poslanstva chápať život ako boj, pohrdanie medzi staršou a mladšou generáciou.

³⁸ Porov. HEMMERLE, K.: *Christus nachgehen*. Freiburg : Herder, 1980, s. 316.

³⁹ Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 219.

Všetci sú pozvaní spoločne počúvať, čo chce Boh povedať cez svoje slovo. To je základom jednoty v kresťanských spoločenstvách.⁴⁰

Michal Kaplanek zdôrazňuje, že odovzdávanie viery je dynamický proces, ktorý prebieha v závislosti od jedinca, preto je dôležité kresťanské poslanstvo periodicky reflektovať v etapách života človeka. Skúsenosť ukazuje, že odklon ľudí od náboženstva, v ktorom vyrastali ako deti, má svoje príčiny v tom, že ich detské predstavy o viere zostali aj v dospelosti na detskej úrovni, takže ich detská viera, nekompatibilná s racionálnym poznaním, bola zavrhnutá, alebo sa stala oblasťou vzdialenou od reálneho života. Cieľom pastorácie mládeže má byť láska – túžba po dobre – pre milovaného človeka. V pastorácii mladých nejde o indoktrináciu, ale o ponuku. Keďže žijeme v dobe, keď sú veľké nároky na schopnosť vlastnej voľby, v pastorácii mládeže musíme vytvoriť prostredie, v ktorom ľudia počúvajú jeden druhého, spoločnosť, Boha a učia sa reflektovať svoj život.⁴¹ Diakonia je hlavným akcentom pastorácie mládeže. Je dôsledkom „identity vtelenia“. Primárnym cieľom pastorácie mládeže je vzbudiť v mladých ľuďoch túžbu po zmysluplnom živote. Mladí ľudia by nemali byť objektom pastorácie, ale jej subjektom. Pastorácia mládeže ako nevyhnutná súčasť pastorácie nemá byť orientovaná len na získavanie nových členov Cirkvi, ale má odkazovať na Boha a tak sa angažovať pre tých, ktorých obhajuje Boh. On je skutočným aktérom, hýbateľom pastorácie mladých. Tí, ktorí sa angažujú v pastorácii mládeže, sú len nástrojmi a veľkou pomocou pri hľadaní Boha pre mladého človeka. Cez nich môžu mladí ľudia spoznať, aký je Boh v skutočnosti. Pastorácia mladých podľa Hemmerleho nie je činnosť nejakých profesionálov, ale podstatou pastorácie mladých je byť s mladými a pre nich.⁴²

V Hemmerleho koncepcii môžeme vidieť novú orientáciu pre pastoráciu mládeže. Odovzdávanie viery je proces vzájomnej inšpirácie. Ak je Cirkev presvedčená o tom, že evanjelium a učenie Cirkvi obsahujú všetko, čo mladí potrebujú, aby pochopili, čo je ľudský život, aby ho prijali, potom musí byť prístup k mladým bez predsudkov, nesmie byť v rozpakoch pri dialógu s mladými. V pastorácii mládeže je dôležité poznať otázky, myšlienky mladých ľudí, aby kresťanské poslanstvo pochopili v dimenzii toho, čo prežívajú. Mladí môžu svojimi postojmi prispieť k novému vyjadreniu a pochopeniu evanjeliových hodnôt. Radostné poslanstvo – evanjelium chce byť prítomné v živote mladého človeka. V dimenziách svojich myšlienok a svojho srdca prináša mladá generácia niečo nové pre evanjelium, pre jeho pochopenie a implantovania do života človeka. Možno sa niekedy zdá, že odovzdávanie viery je monologický proces, kde je mladý človek prítomný ako recipient – prijímateľ kresťanského poslanstva, ale podľa Hemmerleho úlohou mladých ľudí je nielen byť recipientmi kresťanského poslanstva, evanjelia, ale i jeho interpretátormi.⁴³ Hemmerleho fundamentálna koncepcia teológie cesty taktiež prešla kritikou, nie je možné pokladať ju za základnú osnovu pastorácie mládeže.

⁴⁰ Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 221.

⁴¹ Porov. KAPLANEK, M.: Ne indoktrinovat, ale nabízet. In: *Perspektivy*, 34, 2009, s. 3.

⁴² Porov. HEMMERLE, K.: *Christus nachgehen*, s. 17.

⁴³ Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 223.

Hemmerleho a Fuchsova koncepcia nie sú veľmi ďaleko od seba. Obidvom ide o rovnaký podiel generácií na utváraní farských spoločenstiev podľa evanjeliových hodnôt. To, čo Fuchs svojou víziou na základe židovsko-kresťanského profetizmu naznačuje, je vyjadrené v potrebe recipročných vzťahov mladých a starších generácií, ktorá sa realizuje v spoločnej realizácii Božieho kráľovstva. Tieto skutočnosti sa objavujú aj v Hemmerleho analýze štruktúry kresťanského zjavenia. V tejto analýze pokladá mladých za nových interpretátorov Božieho kráľovstva a stvárnovateľov Cirkvi, nie sú teda len recipientmi posolstva evanjelia. V tejto koncepcii tieto priority zjednocuje s evanjeliom a tradíciou. To môže vyvolávať napätie medzi generáciami. Táto konfrontácia môže byť zdrojom nových perspektív. Keďže Ježiš Kristus je pokladaný za cieľ, obsah, hlavný subjekt pastorácie mládeže, vynára sa otázka, či mladí alebo dospelí nemajú väčší význam v tejto koncepcii. V pastorácii mládeže nejde vôbec o návrat autoritatívnych vzťahov, aby sa mladí nemohli vyjadriť, ale o zdôraznenie skutočnosti, že aj keď ide niekedy o konfrontačné vzťahy medzi generáciami, treba si uvedomiť, že každá generácia má svoje charizmy a dary, ktorými môže pomôcť druhým. Každá generácia má svoju charizmu, ale aj úlohu. Z toho vyplýva, že vzájomný prínos medzi generáciami treba chrániť, a nie zužovať.

V pastorácii mládeže musí mať prvenstvo evanjelium aj v kontexte Biemrovej a Fuchsovej koncepcie, a práve to objasňuje nové riešenie problematiky ich koncepcií. Pri zjednocovaní generácií mladí a dospelí sú prijímatelia evanjelia a sú pozvaní spoločne utvárať spoločenstvo a slúžiť spoločnosti. Biblický príbeh o Samuelovi nám môže bližšie objasniť paritetickú komunikáciu medzi generáciami. V tomto biblickom príbehu má prioritu Boh, ktorý umožňuje medzigeneračnú komunikáciu medzi Elim, ktorý predstavuje staršiu generáciu, a Samuelom, predstavujúcim mladšiu generáciu. Boží hlas zjednocuje Eliho a Samuela. Tu je zrejmé, ako obidvaja vnímajú dôležitosť pôsobenia Boha vo svojom živote. Starší potrebuje otvorenosť mladšieho a naopak mladší Samuel potrebuje Eliho, aby mu pomohol rozpoznať hlas Boha. V tejto situácii si navzájom dôverovali, každý so svojím deficitom a charizmou prispeli ku hľadaniu a ku konfrontácii s pravdou, aby spoznali plány a budúcnosť izraelského národa.⁴⁴

ZÁVER

Pastorácia mládeže, pochopenie fenoménu mládeže, teológia pastorácie mládeže, vplyv prostredia rodiny a kultúry na život viery mladého človeka, ich vzájomná interakcia a ovplyvňovanie sú dôležité v procese formovania mládeže ako takej. Dnes však do popredia vystupujú aj nové fenomény, ktoré formujú život moderného mladého človeka. Tieto skutočnosti sa odzrkadľujú aj v konkrétnych prejavoch života človeka. Prerastajú do individualizmu, stráca sa humannosť, solidarita medzi ľuďmi; vzniká náboženský synkretizmus. Mladí ľudia si vyberajú z náboženstiev prvky, ktoré im vyhovujú. Tým sa stráca zmysel pre pravdu ako takú. Mladí ľudia strácajú nádej. Skúsenosť ukazuje, že osobné kvality a materiálne dobrá nemôžu zabezpečiť takú nádej, ktorú ľudská duša neustále hľadá. Politika, veda, technika, ekonómia či akékoľvek iné materiálne zdroje samy osebe nepostačujú na to, aby poskytli veľkú nádej, po ktorej všetci túžime.

⁴⁴ Porov. LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*, s. 224.

Takouto nádejou môže byť iba Boh, ktorý objíma vesmír a ktorý nám môže ponúknuť a darovať to, čo sami nemôžeme dosiahnuť.

Kríza nádeje ľahšie postihuje nové generácie, ktoré sú – zbavené istôt, hodnôt a solídnych vzťahov – nútené v danom spoločensko-kultúrnom kontexte čeliť prekážkam zdanlivo presahujúcim ich sily. Pre niekoľkých – a, žiaľ, nie je ich málo – je takmer nevyhnutným vyústením odcudzujúci únik do rizikového a násilného správania, do drogovej či alkoholovej závislosti alebo do mnohých ďalších foriem problémového správania mládeže. Napriek tomu aj ten, kto sa nachádza v takýchto ťažkých okolnostiach, pretože počúval rady „zlých učiteľov“, nie je schopný uhasiť svoju túžbu po pravej láske a opravdivom šťastí. Vieme, že iba v Bohu nachádza človek svoje pravé uskutočnenie. Preto prvoradou úlohou, ktorá sa dotýka nás všetkých, je nová evanjelizácia, ktorá pomôže mladým generáciám objaviť autentickú Božiu tvár, ktorou je Láska. Sv. Pavol adresoval prenasledovaným kresťanom v Ríme tieto slová: „Boh nádeje nech vás naplní všetkou radosťou a pokojom vo viere, aby ste v sile Ducha Svätého oplývali nádejou.“ (Rim 15,13)

POUŽITÁ LITERATÚRA

- BIEMER, G.: *Der Dienst der Kirche an der Jugend*. Freiburg : Herder, 1985.
 BIGO, P.: *L'Eglise et la révolution du tiers monde*. Paris : PUF, 1974.
 FUCHS, O.: *Profetische Kraft der Jugend?* Freiburg : Herder, 1986.
 GALLAGHER, M.: *Křesťanství a moderní kultura*. Refugium; Velehrad, 2004.
 HEMMERLE, K.: *Christus nachgehen*. Freiburg : Herder, 1980.
 KAPLANEK, M.: Ne indokrinovat, ale nabízet. In: *Perspektivy*, 34, 2009.
 KAPLANEK, M.: *Pastorace mládeže*. Praha, 1999.
 LECHNER, M.: *Pastoraltheologie der Jugend*. München : Don Bosco Verlag, 1996.
 PEDROSA, V.: *Diccionario de pastoral y evangelización*. Burgos : Monte Carmelo, 2000.
 TONELLI, R.: *Per la vita e la speranza*. Roma : Libreria Ateneo Salesiano, 1996.
 ZULEHNER, P. M.: Mládež mezi církví a společností. In: *Fórum pastorálních teologů II*. Velehrad; Olomouc, 2002.

ThLic. PAVOL TURZA
 Baničová 11
 010 15 Žilina-Hájik



Bude na Slovensku veľa neplatných katolíckych manželstiev?

LADISLAV CSONTOS SJ

CSONTOS, L.: Will There Be Many Void Catholic Marriages in Slovakia? *Teologický časopis*, IX, 2011, 1, s. 61 – 70.

The teaching of the Church clearly states that the Catholic marriage is indissoluble. The teaching of indissolubility of marriage is a part of theological content of the Catholic Church and not only a changing legal enactment. However, one should be aware of the fact that we can talk about unconditional indissolubility of marriage only in case of a ratified and consummated Catholic marriage. According to the results from 2007 of the religiosity survey of Slovak Catholics at productive age it turns out that a considerable part of Catholics accept the unbelievers' views of marriage. They no more consider the indissolubility of marriage to be its fundamental character; on the contrary, they accept the opinion that marriage should in principle end up when man and woman do not get on well with each other anymore. From these empirical findings rises a question whether there will be, or eventually already is, many void Catholic marriages in Slovakia. If this is the case, then it is necessary to consider the means how to improve such situation. Without deepening and enhancing the remote as well as the immediate preparation for receiving the sacrament of marriage, one cannot expect that by the all-society trend toward free cohabitation and divorce as a solution of mutual problems in marriage, a turnover will be achievable also for the Catholics in the unfavourable divorce rate growth. Thus a new evangelization of non-practising Catholics will be necessary together with the implementation of the catechumenate of adults and the renewal of parish communities.

Keywords: marriage, divorce, cohabitation, new evangelization, catechesis, public opinion

1. ÚVOD

Je jasným učením Katolíckej cirkvi, že katolícke manželstvo je nerozlučiteľné. Učenie o nerozlučiteľnosti manželstva patrí k vieroučnému obsahu Katolíckej cirkvi a nie je iba menlivým právnym predpisom. Treba však pripomenúť, že o bezpodmienečnej nerozlučiteľnosti manželstva možno hovoriť iba vtedy, ak ide o platne uzavreté a manželským aktom završené katolícke manželstvo. Podľa výsledkov výskumu religiozity katolíkov na Slovensku v produktívnom veku, ktorý uskutočnila Katedra sociológie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave pre potreby Teologickej fakulty Trnavskej univerzity v roku 2007, sa však ukazuje, že značná časť katolíkov prijíma názory neveriacich na manželstvo. Už nepokladajú jeho nerozlučiteľnosť za jeho podstatný znak, ale sa prikláňajú k názoru, že manželstvo by sa malo v zásade skončiť vtedy, keď si muž a žena prestanú dobre rozumieť. Údaje Štatistického úradu Slovenskej republiky o príčinách rozvodu uvádzajú ako najčastejšiu príčinu rozdielnosť pováh, názorov a záujmov, ktorá tvorí v ostatných rokoch viac ako polovicu sú-

dom uznaných príčin rozvodu. Z týchto empirických zistení vychádza otázka, či bude alebo azda už aj je na Slovensku veľa neplatných katolíckych manželstiev. Ak by to tak bolo, je potrebné uvažovať o prostriedkoch nápravy tohto stavu.

Katechizmus Katolíckej cirkvi, ktorý sa vo svojom texte odvoláva na apoštolickú exhortáciu Jána Pavla II. *Familiaris consortio*, zdôrazňuje nerozlučiteľnosť katolíckeho manželstva ako skutočnosť, ktorá vychádza zo samotnej prirodzenosti manželskej lásky. „Manželská láska má v sebe úplnosť, v ktorej majú miesto všetky zložky [ľudskej] osoby: požiadavky tela a pudu, sily zmyslov a citov, túžby ducha a vôle. Táto láska smeruje k čo najhlbšej osobnej jednote, ktorá ponad spojenie v jednom tele vedie k tomu, aby vytvorila jedno srdce a jednu dušu; vyžaduje *nerozlučiteľnosť* a *vernost* v definitívnom vzájomnom sebadarovaní a otvára sa pre *plodnosť*. Slovom, ide tu o normálne charakteristické vlastnosti každej prirodzenej manželskej lásky, ale s novým významom, ktorý ich nielen očisťuje a upevňuje, ale aj povznáša natoľko, že sa stávajú vyjadrením čisto kresťanských hodnôt.“¹ Je potrebné a naliehavé, aby si túto skutočnosť uvedomili tak veriaci, ktorí žiadajú o sviatosťné manželstvo, ako aj kňazi, ktorí nesú zodpovednosť za pripustenie veriacich k platnému vysluhovaniu tejto sviatosti.

2. UČENIE KATOLÍCKEJ CIRKVI

V cirkevnej tradícii je od samého začiatku celkom jasná orientácia na bezpodmienečnú nerozlučiteľnosť manželstva. V cirkevnom staroveku ju hlásajú najmä sv. Ambróz a Augustín.² Už od tretieho storočia začína cirkevné zákonodarstvo, ktoré zakazuje a trestá nové manželstvo rozvedených.³ Druhý vatikánsky koncil potvrdil starobylú kresťanskú tradíciu a v pastorálnej konštitúcii o Cirkvi v súčasnom svete *Gaudium et spes* nanovo zhrnul učenie Katolíckej cirkvi o manželstve. „Dôverné spoločenstvo manželského života a lásky, ktoré ustanovil Stvoriteľ a vybavil vlastnými zákonmi, je založené na manželskej zmluve, čiže na neodvolateľnom osobnom súhlase. Tak ľudským úkonom, ktorým sa manželia navzájom odovzdávajú a prijímajú, vzniká z Božieho rozhodnutia trvalá ustanovizeň, a to aj pred spoločnosťou. Tento posvätný zväzok v záujme manželov a ich potomstva, ako aj spoločnosti nezávisí od ľudskej svojvôle. Veď sám Boh je pôvodcom manželstva, ktoré sa vyznačuje rozličnými dobrami a cieľmi. To všetko je nanajvýš dôležité pre zachovanie ľudského rodu, pre osobné blaho a večný osud každého člena rodiny, ako aj pre dôstojnosť, stálosť, pokoj a šťastie rodiny i celej ľudskej spoločnosti. Samotná manželská ustanovizeň a manželská láska sú svojou prirodzenou povahou zamerané na plodenie a výchovu potomstva, v čom dosahujú akoby svoju korunu. Muž a žena, ktorí manželskou zmluvou »už nie sú dvaja, ale jedno telo« (Mt 19,6), si dôverným spojením svojich osôb a svojho konania preukazujú vzájomnú pomoc a službu, prežívajú zmysel svojej jednoty a čoraz plnšie ju dosahujú. Toto dôverné spojenie, čiže vzájomné darovanie sa dvoch osôb, ako aj dobro detí vyžadujú úplnú vernosť manželov a dôrazne požadujú ich nerozlučiteľnú jednotu.“⁴ Koncil nevypracoval

¹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1983, č. 1643, s. 415.

² Porov. SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Rím : SÚSCM, 1981, s. 410.

³ Porov. SCHMAUS, M.: *Sviatosti*, s. 412.

⁴ Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* o Cirkvi v súčasnom svete, č. 48. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : SSV, 1993.

nové chápanie manželstva, len „vzdvihuje božský pôvod manželstva, preto je ako inštitúcia chránená zákonmi; v Kristovom Duchu prichádzajú manželia ku svojmu zdokonaleniu, navzájom sa posväcujú na Božiu oslavu“⁵.

Na koncilové učenie nadväzuje *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Učí: „Láska manželov samou svojou povahou vyžaduje jednotu a nerozlučiteľnosť spoločenstva ich osôb, ktoré zahŕňa celý ich život: »A tak už nie sú dvaja, ale jedno telo« (Mt 19,6; porov. Gn 2,24). Manželia »sú povolání neprestajne rásť vo svojom spoločenstve každodennou vernosťou manželskému sľubu úplného vzájomného sebadarovania«. Toto ľudské spoločenstvo je upevnené, očistené a završené spoločenstvom v Ježišovi Kristovi, udelenom sviatosťou manželstva. Prehlbuje sa životom spoločnej viery a spoločne prijímanou Eucharistiou.“⁶ Nerozlučiteľnosť manželstva vychádza z jeho sviatostného charakteru. Túto skutočnosť zdôrazňuje aj *Kódex kánonického práva*. „Manželskú zmluvu, ktorou muž a žena ustanovujú medzi sebou spoločenstvo celého života a ktorá svojou prirodzenou povahou je zameraná na dobro manželov, ako aj na plodenie a výchovu detí, Kristus Pán povýšil medzi pokrstenými na hodnosť sviatosti. Preto medzi pokrstenými nemôže jestvovať platná manželská zmluva bez toho, aby zároveň nebola sviatosťou.“⁷ Takmer tými istými slovami ako *Katechizmus Katolíckej cirkvi* zdôrazňuje nerozlučiteľnosť katolíckeho manželstva aj *Kódex kánonického práva*. „Podstatnými vlastnosťami manželstva sú jednota a nerozlučiteľnosť, ktoré v kresťanskom manželstve z dôvodu sviatosti nadobúdajú osobitnú pevnosť.“⁸ Z toho vyplýva, že v prípade vedomého vylúčenia nerozlučiteľnosti nemožno uzavrieť platné katolícke manželstvo. Treba ešte pripomenúť ustanovenie *Kódexu kánonického práva*: „Manželstvo s podmienkou, vzťahujúcou sa na budúcnosť, nemožno platne uzavrieť.“⁹ Znamená to teda, že ten, kto by napríklad už pred sobášom vylučoval nerozlučiteľnosť manželstva, uzatvára neplatné manželstvo.

3. SITUÁCIA NA SLOVENSKU VO SVETLE EMPIRICKÝCH ZISTENÍ

Vo výskume religiozity katolíkov na Slovensku v produktívnom veku sa v roku 2007 zistovala tiež hodnota, ktorú prisudzujú respondenti manželstvu. Boli použité tieto otázky: „Uvážte, prosím, či súhlasíte alebo nesúhlasíte s týmito tvrdeniami, ktoré sa týkajú manželstva:

1. Manželstvo je už zastarané.
2. Manželstvo je zväzok muža a ženy, ktorý by sa mal uzatvárať na celý život.
3. Manželstvo by sa malo v zásade skončiť vtedy, keď si muž a žena prestanú dobre rozumieť.
4. Ak si manželia dobre nerozumejú a už majú deti, mali by určite nájsť k sebe cestu.
5. Ak si manželia dobre nerozumejú a ešte nemajú deti, mali by sa čím skôr rozviešť.

⁵ BRAUNSTEINER, G.: Milosrdenstvo a/alebo spravodlivosť. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatebnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 48.

⁶ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1644, s. 409.

⁷ *Kódex kánonického práva*. Bratislava : Konferencia biskupov Slovenska, 1996, kán. 1055, s. 397.

⁸ *Kódex kánonického práva*, kán. 1056, s. 397.

⁹ *Kódex kánonického práva*, kán. 1102 § 1.

6. Je jedno, či partneri žijú v manželstve, alebo nie, hlavne ak im to kľape.

Respondenti označili pri každej položke jeden z variantov odpovedí na škále: úplne súhlasím, vcelku súhlasím, skôr nesúhlasím, vôbec nesúhlasím.¹⁰ Celý súbor respondentov zahrnoval aj príslušníkov iných kresťanských vyznaní a neveriacich. V tabuľke 1 sú predstavené názory na manželstvo v celoslovenskom kontexte.¹¹

Tab. 1. Názory na manželstvo v %

Charakteristika	Úplne súhlasím	Vcelku súhlasím	Skôr nesúhlasím	Vôbec nesúhlasím	Spolu
Manželstvo je už zastarané.	4,0	12,1	34,6	49,4	100,0 (n = 1999)
Manželstvo je väzok muža a ženy, ktorý by sa mal uzatvárať na celý život.	52,5	34,9	8,6	3,9	100,0 (n = 2004)
Manželstvo by sa malo v zásade skončiť vtedy, keď si muž a žena prestanú dobre rozumieť.	17,1	33,8	36,1	13,0	100,0 (n = 1994)
Ak si manželia dobre nerozumejú a už majú deti, mali by určite nájsť k sebe cestu.	33,2	47,3	16,4	3,1	100,0 (n = 1992)
Ak si manželia dobre nerozumejú a ešte nemajú deti, mali by sa čím skôr rozviešť.	23,7	35,6	30,6	10,0	100,0 (n = 1992)
Je jedno, či partneri žijú v manželstve alebo nie, hlavne ak im to kľape.	33,6	31,5	22,0	12,9	100,0 (n = 1994)

Tu sa ukázala vysoká tolerantnosť respondentov voči rozvodu a kohabitáciám. Osobitne v odpovedi „Manželstvo by sa malo v zásade skončiť vtedy, keď si muž a žena prestanú dobre rozumieť“, ktorú si zvolilo 53 % respondentov, a v odpovedi „Je jedno, či partneri žijú v manželstve alebo nie, hlavne ak im to kľape“, ktorú si zvolilo viac ako 56 % respondentov. Jednoznačný katolícky postoj (jednoznačná nerozlučiteľnosť manželstva a neprípustnosť kohabitácií) v oboch otázkach vyjadrilo iba 18 % respondentov. Napriek uvede-

¹⁰ MATULNÍK, J., KRATOCHVÍLA, M., KYSELICA, J.: Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku: Poznanky zo sociologického výskumu*. Bratislava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2008, s. 179.

¹¹ MATULNÍK, J., KRATOCHVÍLA, M., KYSELICA, J.: Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku: Poznanky zo sociologického výskumu*, s. 180.

ným rozdielom z týchto údajov vyplýva, že aj z respondentov, ktorí sa prihlásili ku Katolíckej cirkvi, relatívne veľká časť zaujala voči inštitúcii manželstva menej priaznivé stanovisko. Ako uvedieme ďalej, priaznivejšie odpovede v prospech inštitúcie katolíckeho manželstva sa prejavili u katolíkov, ktorí sa nielen hlásia ku Katolíckej cirkvi, ale sa u nich preukázala i vyššia religiozita podľa sledovaných ukazovateľov. A naopak, nepriaznivejšie stanovisko sa prejavuje u katolíkov, ktorých môžeme nazvať nepraktizujúcimi, teda u tých, ktorí sa síce hlásia ku Katolíckej cirkvi, ale v osobnom živote neprejavujú svoju vieru modlitbou, ani neprijímajú sviatosti a nezúčastňujú sa na živote farského spoločenstva.¹²

Tab. 2. Stanovisko respondentov ku tvrdeniu: Manželstvo by sa malo v zásade skončiť vtedy, keď si muž a žena prestanú dobre rozumieť. n = 1953

Odpoveď	Úplne súhlasím	Vcelku súhlasím	Skôr nesúhlasím	Vôbec nesúhlasím	Spolu
Prihlásenie sa k cirkvi					
Rímskokatolícka cirkev	13,1 %	29,9 %	39,0 %	18,0 %	100,0 %
Evanjelická cirkev	23,3 %	44,2 %	27,9 %	4,7 %	100,0 %
Gréckokatolícka cirkev	11,4 %	25,7 %	52,9 %	10,0 %	100,0 %
Nehlásia sa k nijakej	25,2 %	41,4 %	29,2 %	4,2 %	100,0 %
Spolu	17,2 %	33,8 %	36,0 %	13,0 %	100,0 %

Cramerovo V = 0,153 p < 0,001

Tab. 3 Stanovisko respondentov ku tvrdeniu: Je jedno, či partneri žijú v manželstve alebo nie, hlavne ak im to kľape. n = 1952

Odpoveď	Úplne súhlasím	Vcelku súhlasím	Skôr nesúhlasím	Vôbec nesúhlasím	Spolu
Prihlásenie sa k cirkvi					
Rímskokatolícka cirkev	25,7 %	30,6 %	25,7 %	17,9 %	100,0 %
Evanjelická cirkev	30,2 %	32,6 %	24,4 %	12,8 %	100,0 %
Gréckokatolícka cirkev	21,4 %	30,0 %	35,7 %	12,9 %	100,0 %
Nehlásia sa k nijakej	51,9 %	33,8 %	12,2 %	2,0 %	100,0 %
Spolu	33,7 %	31,7 %	21,9 %	12,7 %	100,0 %

Cramerovo V = 0,187 p < 0,001

¹² Porov. MATULNÍK, J., KRATOCHVÍLA, M., KYSELICA, J.: Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku: Poznatky zo sociologického výskumu*, s. 182.

Už toto sú závažné zistenia z pohľadu na platnosť sviatostného manželstva, lebo by naznačovali, že iba necelá pätina katolíkov vstupuje do manželstva s jasným vedomím o jeho nerozlučiteľnosti. Azda dôležitejšie je zistenie, že mienkou takmer polovice katolíkov je, že manželstvo nie je vo svojej podstate nerozlučiteľné. Pokúsime sa v ďalšom analyzovať, aké sú charakteristiky tých katolíkov, ktorí zastávajú tento názor.

Azda najcharakteristickejším znakom nízkej hodnoty manželstva je frekvencia účasti na sviatosti zmierenia. Z respondentov, ktorí chodia na svätú spoveď pravidelne každý mesiac, až viac ako dve tretiny (68,7 %) má vysokú hodnotu indexu manželstva, no tí, čo chodia menej často alebo vôbec nie, má vysokú hodnotu indexu manželstva iba necelá pätina (19,5 %).¹³

Tab. 4. Index hodnoty manželstva podľa odpovedí na otázku: Ako často chodíte na svätú spoveď? n = 1247

Index manželstva Odpoveď	Nízky	Stredný	Vysoký	Spolu
Asi tak raz za mesiac	2,4 %	28,9 %	68,7 %	100,0 %
Niekoľkokrát za rok	5,7 %	43,7 %	50,6 %	100,0 %
jeden-dvakrát za rok	14,0 %	56,8 %	29,1 %	100,0 %
Menej často alebo vôbec nie	28,7 %	51,9 %	19,5 %	100,0 %
Spolu	16,0 %	47,9 %	36,2 %	100,0 %

Spearmanovo rho = 0,434 p < 0,01

Tab. 5. Stanovisko respondentov ku tvrdeniu: Je jedno, či partneri žijú v manželstve alebo nie, hlavne ak im to kľape, podľa frekvencie svätej spovede. n = 1261

	Asi tak raz za mesiac	Niekoľkokrát za rok	1-2-krát za rok	Menej často alebo vôbec nie	Spolu
Úplne súhlasím	8,3 %	15,0 %	27,2 %	36,9 %	25,2 %
Vcelku súhlasím	12,5 %	25,5 %	37,3 %	36,9 %	30,8 %
Skôr nesúhlasím	32,1 %	36,8 %	25,1 %	18,1 %	26,4 %
Vôbec nesúhlasím	47,0 %	22,7 %	10,5 %	8,1 %	17,6 %
Spolu	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %

Spearmanovo rho = 0,388 p < 0,01

Problémovú skupinu tvoria katolíci, ktorí chodia na svätú spoveď menej často ako raz do roka alebo vôbec nechodia; chodia na svätú omšu len niekoľkokrát do roka alebo skoro nikdy, alebo vôbec nechodia na svätú omšu; modlia sa menej často ako raz do mesiaca, alebo sa vôbec nemodlia; vôbec nečítajú

¹³ Porov. MATULNÍK, J., KRATOCHVÍLA, M., KYSELICA, J.: Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku: Poznanky zo sociologického výskumu*, s. 183.

Sväté písmo a náboženskú literatúru; neveria, že existuje Boh, nejaká najvyššia bytosť alebo ich otázka existencie Boha nezaujíma; necítia sa byť spojení so svojim farským spoločenstvom; vôbec alebo zriedkavo prichádzajú do styku so svojim kňazom zo svojej farnosti, okrem stretnutia na bohoslužbe alebo pri vysluhovaní sviatostí.¹⁴ Túto skupinu môžeme bez ťažkostí nazvať nepraktizujúcimi katolíkmi. Okrem toho, že sa deklarujú ako katolíci, takmer ničím nenapĺňajú toto vyhlásenie.

Dôležité je naopak zistenie, že príprava na manželstvo sa začína už v detstve príkladom vlastných rodičov. Hodnota manželstva a odovzdávanie viery v detstve a v mladosti veľmi úzko spolu súvisia. „Porovnali sme hodnoty indexu manželstva podľa týchto ukazovateľov odovzdávania viery: spoločné modlenia sa v rodine v detstve, spoločné modlenia sa v rodine v mladosti, účasť na svätej omši v detstve, účasť na v omši v mladosti, účasť otca na svätej omši v čase, keď bol respondent/ka dieťaťom, účasť matky na svätej omši v čase, keď bol respondent/ka dieťaťom. Podľa všetkých týchto ukazovateľov sme zistili štatisticky významné rozdiely v hodnotách indexu manželstva. Respondenti, ktorým bola viera vo väčšej miere odovzdávaná v detstve a v mladosti, prisudzujú manželstvu vyššiu hodnotu ako respondenti, ktorým bol viera odovzdávaná v menšej miere. Najvýraznejšie sa to prejavilo pri týchto ukazovateľoch: účasť na svätej omši v mladosti (Spearmanovo rho = 382, p < 0,01), účasť matky na svätej omši v čase, keď bol respondent/ka dieťaťom (Spearmanovo rho = 291, p < 0,01) a účasť otca na svätej omši v čase, keď bol respondent/ka dieťaťom (Spearmanovo rho = 275, p < 0,01).“¹⁵

Nechceme robiť kvantitatívny uzáver o tom, aký podiel tvoria neplatné manželstvá, ale zmýšľanie značnej skupiny nepraktizujúcich katolíkov naznačuje, že sotva môžu uzavrieť platné manželstvo. V nasledujúcom sa pokúsime o hľadanie odpovedí na tento problém.

4. POKUS O ODPOVEĎ

Podľa nemeckého pastorálneho teológa Michaela Sievernicha, v súčasnosti vzniká ambivalentný obraz, ktorý možno v jeho protirečeniach opísať takto:

- Rastúce hodnotenie stabilného manželstva, a zároveň rastúce zlyhanie manželstva.
- Výrazná orientácia na manželstvo na rodinu, a zároveň obava pred putom a povinnosťami v manželstve.
- Všeobecne rozšírená predstava dieťaťa ako hodnoty, a klesajúci počet pôrodov.
- Túžba po liberalizácii sexuálnych noriem, a požiadavka jasných noriem a istoty.
- Túžba po rodine (ideál rodiny s dvoma deťmi), a zároveň práca oboch rodičov ako spoločenská hodnota.

Pozadie týchto ambivalencií treba zohľadniť pri hodnotení zlyhania a rozvodu, kohabitácie a opätovných sobášov. Tieto vplyvy majú dosah aj na kato-

¹⁴ Porov. MATULNÍK, J., KRATOCHVÍLA, M., KYSELICA, J.: Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku: Poznatzky zo sociologického výskumu*, s. 183–188.

¹⁵ MATULNÍK, J., KRATOCHVÍLA, M., KYSELICA, J.: Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku: Poznatzky zo sociologického výskumu*, s. 189.

líkov. Cirkev teda nestojí len pred otázkou primeranej pastorácie manželstiev, ktorá sa deje mnohorakým spôsobom v príprave na manželstvo, rozhovormi a sobášom, duchovnou pastoráciou manželov a rodiny, pastorálnou účasťou a pomocou v krízach.¹⁶ Z pohľadu vytrvalosti v sviatostnom manželstve, kde máme do činenia s katolíkmi, čo žijú vo sviatostnom manželstve, s tými, ktorým sa nevydarilo sviatostné manželstvo a teraz žijú rozvedení, a napokon s tými, ktorí sa rozviedli a vstúpili do druhého nesviatostného manželstva, alebo manželstvo neuzatvorili a žijú iba ako druh a družka.¹⁷ Ani jedna z týchto skupín by nemala byť vo farskej pastorácii vynechaná. Na prvom mieste by však mala byť podpora katolíkov, ktorí žijú v katolíckom manželstve, aby využívali všetky prostriedky na jeho duchovný rast a rozvoj.

Praktická pastoračná výzva je v rozvinutí pastorácie manželstiev, ktorá sa nezačína až pri rozhovore na fare a v bezprostrednej príprave na manželstvo, ale ako celoživotný projekt pastoračne sprevádza manželstvo a rodinu vo všetkých etapách, od detstva až po starobu. Pokiaľ ide o manželstvo a rodinu, mali by sa od diecéz až po farnosti používať všetky prostriedky, ktoré sú k dispozícii. Patrí k tomu sprevádzanie manželstiev a tiež symbolické sprevádzanie pomocou svätenín, ako zasnúbenie, opätovné pripomienky uzatvorenia manželstva po niekoľkých rokoch (obnova manželských sľubov, strieborné, zlaté jubileum), používanie príslušných rítov v benedikcionáli, ako aj – nový prvok – bohoslužby a púte s požehnaním na deň sv. Valentína (14. februára), diecézne púte rodín.¹⁸ V samotných rodinách sú tiež veľké rezervy v spoločnej modlitbe, v spoločnej účasti na nedelnej svätej omši, v spoločnom trávení nedele, v čítaní Svätého písma a náboženskej literatúry, v stretávaní sa rodín v rodinných a farských rodinných spoločenstvách a podobne.

Dôležité bude pravdepodobne prehodnotenie praxe pripustenia nepraktizujúcich katolíkov ku sviatosti manželstva, lebo oni sú tou najviac rizikovou skupinou, z ktorej môžu vyrastať neplatné manželstvá. Ako sme mohli vidieť, ich život viery sa blíži takmer k nulovému bodu. Ako hovorí Ján Ďurica, reflektujúc situáciu narastania počtu rozpadajúcich sa manželstiev: „Kňazi by mali mať prísnejší meter na vysluhovanie sviatostí pre nepraktizujúcich katolíkov, nech sa rozhodnú (nepraktizujúci), kde vlastne chcú patriť, dvojtvárnosť nepraktizujúcich ovplyvňuje aj výchovu novej generácie.“¹⁹ Išlo by vlastne o uplatnenie podmienky pre prijatie sviatosti manželstva, ktorá by vyžadovala aspoň minimálnu mieru praktizovania viery. Pre nepraktizujúcich katolíkov by bola potrebná dlhodobá katechéza, aby vôbec mohli dospieť ku správne chápaniu sviatostného manželstva v zmysle učenia Katolíckej cirkvi. Pravdepodobne by mali absolvovať celý katechumenát v trvaní minimálne jedného roka, celú iniciačnú cestu viery. Až tak by boli pripravení začať prípravu na prijatie sviatosti manželstva. V prospech tohto návrhu hovoria skutočnosti, že nepraktizujúci katolíci

¹⁶ Porov. SIEVERNICH, M.: Problém rozvedených a znovuzosobášených v Cirkvi z pastorálno-teologického hľadiska. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 51.

¹⁷ Porov. CSONTOS, L.: Manželstvo a rodina dnes. In: *Viera a život*, 2009, č. 3, s. 8.

¹⁸ Porov. SIEVERNICH, M.: Problém rozvedených a znovuzosobášených v Cirkvi z pastorálno-teologického hľadiska. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 57.

¹⁹ ĎURICA, J.: Sociálne postavenie kresťanskej rodiny na Slovensku. In: *Rodina v súčasnom svete : Sociálna služba a pastorácia rodín*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 137.

nemajú fakticky nijakú účasť na živote farského spoločenstva a ak prijmú sviatosť manželstva bez uvedenia do života farského spoločenstva, s veľkou pravdepodobnosťou budú pokračovať v doterajšom spôsobe života. Katechumenát by mal predchádzať predkatechumenát, respektíve evanjelizácia, v ktorej je potrebné vysvetľovať evanjelium, aby v žiadateľoch o sviatosť manželstva dozrela pravá vôľa nasledovať Krista, túžba žiť v spoločenstve Cirkvi, úmysel spolupracovať s Božou milosťou. Preto je dôležité, aby sa stretávali s kresťanskými rodinami a spoločenstvami. Až po vyznaní túžby byť skutočne členmi Cirkvi by sa mal začať samotný katechumenát podľa *Obradu uvedenia dospelých do kresťanského života*, pravda bez toho, že by znova žiadali o krst. Až po absolvovaní všetkých mystagogických katechéz a zapojenia sa do života spoločenstva by mala nasledovať samotná príprava na manželstvo.²⁰

Doteraz sa nepodarilo na Slovensku nájsť kvalitný jednotný model bezprostrednej prípravy na prijatie sviatosti manželstva. V niektorých farnostiach sú to tri až štyri stretnutia v tých najlepších prípadoch. Biskupstvo v Žiline odporúča deväť stretnutí s týmito témami: „1. Predstavenie kurzu, zoznámenie, dôležitosť prípravy. Povolanie k manželstvu, predpoklady dobrého vzťahu a manželstva. 2. Ľudská sexualita, rozdielnosť a doplnkovosť muža a ženy. 3. Podoby lásky a jej úrovne. 4. Starostlivosť o manželstvo, komunikácia, ťažkosti. 5. Kresťanská viera. 6. Kresťanská mravnosť ako odpoveď človeka na Božie volanie. Kresťanský štýl v rodine – život viery a modlitby. 7. Zodpovedné rodičovstvo, prirodzené metódy plánovania rodičovstva. 8. Príprava na rodičovstvo a výchovu detí. 9. Sviatosti všeobecne, sviatosť manželstva, manželský sľub. Záverečné zhodnotenie kurzu.“²¹

Iný vhodný program predstavuje ponuka Univerzitného pastoračného centra v Bratislave, ktorý je viac zameraný na poznanie seba, poznanie partnera, poznanie rodinného pozadia. Jeho obsahom sú nasledujúce témy: „Kedy je dobré uvažovať o oddialení manželstva. Láska (kresťanský koncept lásky, láska romantická, láska zrelá, rast v láske...). Komunikácia (snaha o jednotu, mužsko-ženské pohľady vo videní vecí a v nazeraní na komunikáciu, problémy s otváraním sa, pocit hanby, komunikácia Boha ako model našej vzájomnej komunikácie...). Konflikty (konflikty ako norma vzťahov, konflikty riešiteľné, riešiteľné len za pomoci tretej osoby, neriešiteľné, odpúšťanie...). Sexualita (sexualita ako dar, kresťanský pohľad na sexualitu, rovnosť muža a ženy, sexualita podľa knihy Pieseň piesní, kresťanský pohľad na antikoncepciu...). Úcta k životu (zodpovedné rodičovstvo...). Viera, Boh, rodina (viera v rodine, výchova vo viere, rast vo viere, duchovný život manželov a rodiny, rodinné rituály...). Manželstvo ako sviatosť (manželstvo ako zmluva, Kristus uprostred...).“²² Sú to dobré začiatky, ktoré už začínajú prinášať aj dobré ovocie. Zatiaľ však nemajú všeobecnú záväznosť.

Tí katolíci, ktorých môžeme identifikovať ako nepraktizujúcich, stoja na okraji alebo mimo života farského spoločenstva. Bude však potrebné položiť

²⁰ Porov. *Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života*. Trnava : SSV, 1993, s. 25–28.

²¹ *Kurzy prípravy na manželstvo pre tých, ktorým na ich manželstve záleží*. In: <http://www.domanzelstva.sk/index.php?page=temy-stretnuti> (19. 2. 2011).

²² *Predmanželská príprava*. In: http://www.upc.uniba.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=1808&Itemid=222 (19. 2. 2011).

si otázku veľmi radikálne: Sú naše farnosti skutočnými spoločenstvami, je prijímanie sviatostí kresťanskej iniciácie vvedením do života farského spoločenstva? Fakt, že nie vždy je farské spoločenstvo naozaj tým, čím má byť, naznačuje aj Jozef Kyselica, keď pripomína potenciál farského spoločenstva. „Farnosť môže dať odpoveď dnešnému človekovi, ktorý je tak často stratený a dezorientovaný, ak sa stane vo svete miestom spoločenstva veriacich a súčasne znakom a nástrojom povolania všetkých do *communiae*; jedným slovom domovom, ktorý je otvorený pre všetkých a je k službám všetkým.“²³ Pokračuje výzvou na spojenie sviatostného a liturgického prežívania viery s každodenným životom. „Ide o to, aby Cirkev spočívala na hustom tkanive ľudských vzťahov, opravdivých spoločenstiev, kde sa život viery prežíva v spoločnom myslení a kde prax je skutočne vyjadrením viery a zároveň slobody.“²⁴ Tvorí naše farnosti takéto husté tkanivo ľudských vzťahov, keď sú v ňom mnohí, ktorí sa vzájomne vôbec nepoznajú?

5. ZÁVER

Bez prehĺbenia a skvalitnenia vzdialenej i bezprostrednej prípravy na prijatie sviatosti manželstva nemožno očakávať, že celospoločenský trend k voľnému spoluzitiu a rozvodu ako riešeniu vzájomných problémov v manželstve bude možné zvrátiť, že bude možné dosiahnuť obrat v nepriaznivom raste rozvodovosti aj u katolíkov. Bude potrebné žiadať viac od snúbencov, ktorí chcú uzavrieť sviatostné manželstvo, a zbaviť sa strachu, že poklesne počet veriacich. Možno poklesne podiel nepraktizujúcich katolíkov, ale náročnosť je vždy prítlačlivejšia ako nenáročnosť. V dejinách Cirkvi sa to už mnohokrát prejavilo, že náročnosť priniesla obnovu, naopak, znižovanie nárokov priviedlo k úpadku. Napokon táto obnova sa nezaobíde bez obnovy farských spoločenstiev, ktoré sa musia stať skutočnými spoločenstvami, spoločenstvom spoločenstiev.

prof. ThDr. LADISLAV CSONTOS SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: lадislav.csontos@tftu.sk

²³ KYSELICA, J.: *Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 118.

²⁴ KYSELICA, J.: *Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti*, s. 90.

TIŇO, Jozef: *King and Temple in Chronicles: A Contextual Approach to their Relations*. [Kráľ a chrám v Knižách kroník: Kontextový prístup k ich vzťahom.] *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Band 234*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. 183 s. ISBN 978-3-525-53096-2

V posledných desaťročiach vedecký výskum poexilového judaizmu výrazne pokročil a zlepšil naše poznanie spoločenského a duchovného prostredia, v ktorom vznikali Knihy kroník. Tento pokrok však priniesol aj mnohé nové otázky. Na jednu z nich, vzťah kráľa a chrámu, sa usiluje nájsť odpoveď autor tejto monografie, ktorá je upravenou verziou jeho dizertácie, obhájenej na Univerzite v Cambridge.

V neskorom poexilovom období, keď boli napísané Knihy kroník, živou inštitúciou bol len jeruzalemský chrám. Izraelské kráľovstvo bolo už iba spomienkou na dávnu minulosť. To je jeden z dôvodov, prečo sa niektorí komentátori nazdávajú, že Kroniky neobsahujú nijakú nádej na obnovenie monarchie pod dávidovským vládcom. Sú však aj opačné názory.

V úvode (1. *Introduction*, s. 9 – 34) autor najprv predkladá prehľad výsledkov doterajšieho bádania a zameriava sa na riešenie otázky vládcu Izraela v exilovom a poexilovom období – teokracia alebo nádej na obnovenie dávidovskej dynastie?

Predkladané spracovanie témy sa začína kapitolou venovanou exegéze Kroník ako jednotného celku, ktorého leitmotívom je vzťah medzi kráľom a chrámom a ktorý je konštruovaný okolo dynastického prísľubu Dávidovi v 1 Krn 17 (2. *The composition of Chronicles: the history of Israel's monarchy examined through ruler-sanctuary relations*, s. 35 – 75). Portrét kráľa Dávida v Kro-

nikách je maľovaný podľa vzoru Mojžiša a vzťah medzi Dávidom a Šalamúnom zase podľa dvojice Mojžiš – Jozue v Deuteronomiu. Ich vláda je predstavovaná ako ideálna (nie historicky verná) a aj negatíva sú prezentované pozitívne – Dávid tu podobne ako v žalmovej tradícii figuruje ako kajúcny hriešnik.

Nasledujúca kapitola (3. *Law of the King in Deuteronomy and Chronicles*, s. 76 – 107) sa podrobnejšie zaoberá analýzou „kráľovho zákona“, teda jeho povinností podľa Dt 17,14-20, a skúma povahu kráľovskej vlády, ako ju podáva autor Kroník. Pri porovnaní s blízkovýchodnými ideológiami kráľovskej vlády sa objavujú pozoruhodné paralely. Dávid tu figuruje nielen ako vládca, ale aj ako prorok podľa vzoru Mojžiša – Pán mu podobne ako Mojžišovi zjavuje plán chrámu, ktorý má postaviť. Vďaka prorockému daru má Dávid v Kronikách aj funkciu prostredníka medzi Pánom a Izraelom, tak ako Mojžiš kedysi. V spojenom kráľovstve boli palác a chrám spravované z jedného centra, kráľ zastával aj kultové úlohy. Po rozdelení kráľovstva boli sakrálna a administratívna sféra prísne oddelené.

Blízke spojenie Dávida so žalmovou tradíciou, naznačené v druhej kapitole, si vyžadovalo osobitné spracovanie (4. *The book of Chronicles' King-Temple relations in the context of the shaping of the Psalter*, s. 108 – 119). Tu sa skúma rôznorodosť teologických prístupov pri formovaní Žaltára a pri kompozícii Kroník. Mnohé textové svedectvá hovoria v prospech hypotézy, že autor Kroník bol v úzkom spojení s kruhmi zodpovednými za záverečnú verziu Žaltára. No v otázke kráľa a kráľovstva sú ich pozície diametrálne odlišné.

Keďže idealizovaný zlatý vek za vlády Šalamúna sa stal modelom pre niektoré mesiášske proroctvá, predmetom nasledujúcej kapitoly (5. *The exilic*

and post-exilic messianic prophecy related to the theology of Chronicles, s. 120 – 146) je skúmanie dávidovskej tradície u prorokov. Podľa niektorých miest – Jer 33; Ez 37,14-28; Zach 9,9-10; 12,8 – by budúci kráľ mal spájať zodpovednosť za palác aj chrám a fungovať ako prostredník podľa vzoru Mojžiša. To všetko sú prvky, ktoré možno nájsť aj v Kronikách.

Po tomto podrobnom preskúmaní Kníh kroník z viacerých perspektív ich vzťahov s poexilovými teologickými tradíciami nasleduje záver (6. *Conclusion*, s. 147 – 161). Jozef Tiňo tu sumarizuje výsledky predchádzajúcich kapitol a dáva ich do širších teologických súvislostí. Z jeho štúdie vyplýva, že dôvodom vzniku Kroník bola viera ich autora v neustálu platnosť dynastického prísľubu. To je v protiklade s názorom prezentovaným v záverečnej redakcii Enneateuchu, preto sa v Kronikách podáva alternatívna verzia dejín Izraela. Autor je presvedčený, že niekedy v budúcnosti bude mať zjednotený Izrael kráľa-prostredníka podľa vzoru Mojžiša, Dávida a Šalamúna.

Na koniec tejto publikácie je zaradený výber literatúry (*Selected bibliography*, s. 162 – 169) a index starovekých prameňov (*Index*, s. 170 – 183).

K práci máme len jednu pripomienku, a to z jazykovej oblasti. Dôležitým prvkom v debate o budúcom vládcovi Izraela je jazyková analýza verša 1 Krn 28,20, kde Dávid hovorí Šalamúnovi: „Pán ... ťa nezanechá ani nepustí, kým nedokončíš celé dielo služby pre Pánov dom.“ Končí sa azda úloha dávidovskej dynastie postavením chrámu? Použitie limitatívnej spojky 'ad by svedčilo v prospech tohto výkladu. No ako Jozef Tiňo v nadväznosti na prácu B. E. Kellyho poukazuje, táto spojka môže mať aj duratívny význam.

Na podporu tohto názoru uvádza miesta Sdc 3,26; 1 Sam 14,19; 2 Kr 9,22; Kaz 12,1.2.6 a Prís 8,26 (s. 15 – 16).

Tento postreh je správny, ale gramatický výklad a textové dôkazy neobstoja pred zrakom filológa. Problém spojky 'ad (a jej paralel) na tomto a niektorých iných problematických miestach totiž nie je v tom, či uvádza duratívny alebo jednorazový dej, ale či uvádza časový limit, po ktorom sa niečo stane alebo sa prestane diať. V týchto prípadoch sa zdá, že táto spojka vôbec nemá význam časovej spojky, ale skôr priradovacej zlučovacej, prípadne mierne adverzatívnej. Štyri z uvedených miest (Sdc 3,26; 1 Sam 14,19; 2 Kr 9,22; Prís 8,26) z jazykového hľadiska vôbec nepatria do kategórie problematických. Jedine Kaz 12,1.2.6 predstavuje podobný interpretačný problém ako 1 Krn 28,20. Z našej vlastnej analýzy by sme mohli doplniť niekoľko ďalších prípadov: Gn 28,15; Iz 42,4; Ž 110 (109),1. Prekvapuje nás, prečo autor neuviedol aspoň Gn 28,15, kde Pán hovorí Jakubovi: „Neopustím ťa, kým nespĺním, čo som ti prisľúbil.“ (Vari ho potom opustí?) Tu ide nielen gramaticky, ale aj obsahovo o veľmi podobnú formuláciu ako v 1 Krn 28,20.

Túto drobnú jazykovú nepresnosť však mnohí asi prehliadnu. Z obsahovej stránky publikáciu hodnotíme ako prínosnú. V závere Jozef Tiňo načrtáva možnosti ďalšieho výskumu, ku ktorým ho priviedlo jeho doterajšie štúdium. Je tu teda nádej, že budúcnosť prinesie ďalšiu prácu podobného druhu.

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

Prednáškový pobyt učiteľov TF TU na zahraničnej univerzite v rámci programu Erasmus

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie,
Uniwersytet Katolicki Stefana Wyszyńskiego
Varšava 8. – 14. mája 2011

V rámci programu mobility učiteľov a študentov Erasmus ThDr. Ján Ďurica SJ, PhD., a doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD., z Teologickej fakulty Trnavskej univerzity boli hosťami dvoch vysokoškolských inštitúcií vo Varšave. Jednou bol Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie (Bobolanum) a druhou Uniwersytet Katolicki Stefana Wyszyńskiego (UKSW). Cestovali spolu osobným autom 8. mája a po deviatich hodinách cesty z Bratislavy do Varšavy sa ocitli v jezuitskom dome na Rakowieckej ulici, kde ich privítali rektor kolégia P. Kubacki a dekan Bobolana prof. Dr. hab. Zbigniew Kubacki. Po srdečnom prijatí ešte v ten večer zladili svoj program na nasledujúce dni. V programe sa striedali aktivity rehoľné s pedagogickými. Veľkou oporou im bol prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ a študent Adam Juchnowicz, ktorý študoval aj na Teologickej fakulte TU v Bratislave. V čase ich pedagogického programu medzi študentmi im robili tlmočníkov, keď to bolo potrebné.

Program bol zostavený veľmi dobre. Najskôr dostali deň na zoznámenie sa s prostredím a tiež spolu s prof. Kuliszom a sestrou bývalého rektora UKSW prof. Dr. hab. Ryszarda Rumianeka, ktorý zahynul pri leteckom nešťastí v Smolensku, išli na cintorín pomodliť sa k jeho hrobu. Potom ich jeho sestra s manželom pozvali na milé agape, ktoré bolo plné spomienok.

Utorok už naplno patrilo školským úlohám. Obaja dostali pomerne veľký priestor na prednášky, ako aj na diskusiu so študentmi tak na Bobolane, ako aj na UKSW. Ján Ďurica SJ si pripravil prednášky a k nim aj prezentáciu cez videoprojektor ku svojej téme „O prekladoch Svätého písma do slovenčiny v európskom kontexte“.

Už prvý preklad Biblie vierozvestcov Konštantína Cyrila a Metoda zjednotoval slovanské národy. Život Metoda (XI, 2–3) hovorí o jeho misijnej činnosti na území kniežata Vislanov, ktorého pozval prijať kresťanskú vieru. J. Ďurica poukázal tiež na spojitosť ďalšieho prekladu Biblie do slovenčiny s poľskými verziami Biblie. Kamaldulskí mníši pri prekladaní Biblie do slovenčiny prihliadali okrem českej Svätováclavskej Biblie aj na poľský preklad Leopolitu a na ďalší od Jakuba Wujka SJ. Po objavení krasopisného prepisu prekladu na Rímskokatolíckom farskom úrade v Cíferi bolo starostlivosťou Slavistického kabinetu Slovenskej akadémie vied v Bratislave a so súhlasom Arcibiskupského úradu v Trnave vydané faksimile Kamaldulskej Biblie v 300 exemplároch vo dvoch zväzkoch: *Swaté Biblia Slowénské aneb Pisma Swatého částka I, II*. Tomuto vzácnemu klenotu našich náboženských a kultúrnych dejín venovali pozoruhodnú starostlivosť výskumní pracovníci Slavistického kabinetu SAV v Bratislave pod vedením prof. Jána Doruľu.

K faximile Kamaldulskej Biblie napísal úvod kardinál Ján Chryzostom Kocrec. V druhom zväzku, v komentárovej časti, je uverejnený tlačенý prepis latinských exegetických poznámok od Vladimíra Gregora. Poznámky sa nachádzajú na okraji textu Biblie. V štúdiu Jána Doruľu „O jazyku Kamaldulskej Biblie v kontexte jej vzniku“ sa rieši začlenenie jazyka Kamaldulskej Biblie do dobového kontextu. Vysvetlenie ortografických, fonologických a morfológických aspektov Kamaldulskej Biblie priniesla Elena Krasnovská. Slavista Hans Rothe sa vo svojej štúdiu „Die Biebel der slowakischen Kamaldulenser und ihre Quellen“ venuje prameňom Kamaldulskej Biblie. V komentároch sa všeobecne zdôrazňuje, že ide o mimoriadne vzácny slovenský preklad Písma ešte pred Bernolákovým kodifikovaním slovenského jazyka.

Prepis prekladu Kamaldulskej Biblie pochádza z rokov 1756 – 1759. Slavistický kabinet pripravuje aj vydanie Latinsko-slovenského slovníka, ktorý používali kamaldulskí mníši pri preklade a vydali ho v roku 1763 s krátkou gramatikou. Jazyk tohto prekladu je tiež jedným z dôležitých svedectiev dozrievania podmienok pre vznik prvej spisovnej slovenčiny, ktorú v roku 1787 uzákonil Anton Bernolák so svojimi druhmi. Kamaldulská Biblia, perla svojej doby, je vzácnou príležitosťou na hlbšie poznávanie našich duchovných a kultúrnych dejín v európskom kontexte.

Tretí preklad celej Biblie pre Slovákov, ktorý bol vydaný knižne, pochádza z pera ostrihomského kanonika Juraja Palkoviča (1763 – 1835). *Swaté Pismo starého i nowého Zákona podľa obecného latinského od sw. Rímskokatolíckeg Cirkwi potvrdeného, prirownaním gruntovného tekstu na svetlo widané – Del prwní – Leta Pána 1829 – W Ostrihome*. Druhá časť bola vydaná v roku 1832.

Ján Ďurica predstavil všetky kompletne preklady Biblie do slovenčiny. Osobitnú pozornosť venoval prekladu nového *Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, ktorý vydala Dobrá kniha v Trnave.

Napokon predstavil projekt Teologickej fakulty TU v Bratislave pod vedením SSL Ing. Petra Dubovského SJ, ThD., profesora Pápežského biblického inštitútu v Ríme: *Komentáre ku Starému zákonu: Genezis a Komentáre ku Starému zákonu: Abdiáš, Jonáš, Micheáš*.

Jozef Kyselica SJ si takisto pripravil prednášky aj prezentáciu. Ukázalo sa, že prednášať formou prezentácie pomocou krátkych heslovitých viet, ku ktorým sa robí krátke vysvetlenie, je pre poslucháčov, ktorí menej rozumejú jazyku prednášateľa, výhodnejšie ako klasické prednášky, akokoľvek dobre pripravené. A ešte lepšie, ak sú v prezentácii preložené aspoň názvy kapitol, o ktorých sa hovorí.

Prednášky J. Kyselicu sa dotýkali témy odovzdávania viery v súčasnej spoločnosti. Cirkev už pri svojom zrode prijala od Pána Ježiša jasné, jednoznačné poslanie ísť a získavať učeníkov medzi všetkými národmi, krstiť ich a naučiť ich zachovávať všetko, čo im on prikázal. Ak by Cirkev nezabezpečila odovzdávanie viery z generácie na generáciu, ak by ignorovala alebo zanedbávala túto povinnosť, prestala by byť Cirkvou Ježiša Krista.

Poslucháčov osobitne zaujal kontext kultúrno-spoločenských zmien na Slovensku a ako tieto zmeny ovplyvňujú proces odovzdávania viery. Zatiaľ čo náboženský život za celé tisícročie plynul v zhode s občianskou a štátnou spoločnosťou, po roku 1948 sa cirkev na Slovensku ocitla v takmer katastrofálnych pomeroch. Zrušené boli semináre, vydavateľstvá, časopisy. Biskupi a kňazi sa

ocitli v izolácii, v sústreďovacích táborech, vo väzniciach a na nútených prácach. Štát znemožnil činnosť reholí, rehoľníkov vyhnal z kláštorov, škôl, nemocníc a iných zariadení a tvrdo trestal každé úsilie o náboženskú činnosť. Dve generácie spoločnosti boli zachvátené vlnou násilnej ateizácie so silnou protináboženskou propagandou, s takmer úplným zánikom náboženskej výchovy v školách, s obmedzovaním prístupu ku sviatostiam pod hrozbou osobného, spoločenského a ekonomického postihu. Tieto dve generácie darovali spoločnosti deti s úbohým náboženským a cirkevným povedomím. Aj keď sa masové stretnutia veriacich v súčasnosti javia ako veľký náboženský prejav, aj keď sa slobodne uskutočňujú najrozmanitejšie náboženské podujatia, siatina štyridsiatich rokov komunizmu prerastá ako kúkoľ a pozmeňuje tvár našej cirkvi. Nesmieme zabudnúť ani na nové postavenie Slovenska ako samostatného štátu, ktorý 1. mája 2004 vstúpil do zväzku štátov Európskej únie. Nové fenomény, ako spoločenské komunikačné prostriedky, informatika, dynamizmus života, cestovanie, dôvera v rozum a vedu, silný individualizmus a konzumizmus, hedonizmus, libertinizmus, nihilizmus hlboko modifikovali spôsob života ľudí, ich vzájomné vzťahy a rebríček hodnôt, na ktorom je postavený ich život.

Kríza odovzdávania viery v krajinách s dlhou kresťanskou tradíciou, predovšetkým v západnej Európe, je taká zjavná, že ju ani netreba dokazovať. Jasným znamením je zostarnutie kresťanských komunít a ťažkosti, s ktorými sa stretávajú rodičia, učitelia a katechéti pri odovzdávaní noriem, hodnôt a zvykov života, najmä náboženského. Túto krízu spôsobili mnohonásobné zlomy tak v samotnej spoločnosti a v Cirkvi, ako aj v ich vzájomnom vzťahu; zlom alebo rozchod medzi kultúrou a evanjeliom a tiež rozchod medzi generáciami, s odmietaním tradícií, inštitúcií a autority.

J. Kyselica hovoril aj o prostriedkoch a dôležitých miestach odovzdávania viery. Odovzdávanie viery potrebuje cesty, kanály, nástroje, aby sa viera dostala k adresátom a zachytila tých, na ktorých pôsobí množstvo posolstiev rôzneho druhu. Katechéza, liturgia, ľudová zbožnosť, spoločenské komunikačné prostriedky, umenie, mariánska úcta, to všetko sú prostriedky a nástroje; každý z nich má svoje požiadavky a zákonitosti a okrem toho svoje požiadavky a zákonitosti má aj adresát. Preto sa treba usilovať o porozumenie a súlad medzi nimi. K najúčinnnejším prostriedkom, ktoré dnes možno využiť na odovzdávanie evanjeliového posolstva s najväčšou istotou, možno zaradiť spoločenské komunikačné prostriedky. Cez masmédiá možno spravidla zasiahnúť väčšiu skupinu adresátov, ako je počet tých, čo navštevujú kostoly. Komunikačné prostriedky sa stávajú privilegovanou tribúnou, z ktorej sa môže nadviazať prvá konverzácia o viere. Takisto pravé umelecké dielo je potenciálne akousi vstupnou bránou náboženského zážitku. Je to naozaj tak, že aj v minulosti aj teraz viera bola a musí byť odovzdávaná i prostredníctvom umenia.

Na mnohých miestach treba dnes zaktivizovať apoštolské svedectvo laikov, keďže ich životný postoj v rodinnom, školskom, profesionálnom a farskom živote môže prispieť k rozšíreniu radostnej zvesti a poslania Cirkvi v súčasnom svete. Ťažko si možno predstaviť lepšie miesto, ako je rodina, pre vzrast vo viere všetkých jej členov, osobitne pre výchovu detí a ich uvedenie do kresťanského života. V škole sa zas dovršuje formácia ľudskej osoby a rozvíja sa spôsobilosť človeka žiť vo vzťahoch, logicky myslieť, kriticky posudzovať, plodne a účinne pracovať. Z toho dôvodu sú školy každého typu dôležitou súčasťou riadnej

pastoračnej služby Cirkvi. Aj farnosť môže dať odpoveď dnešnému človekovi, ktorý je tak často stratený a dezorientovaný, ak sa stane miestom spoločenstva veriacich a súčasne znakom a nástrojom povolania všetkých do spoločenstva, jedným slovom domovom, ktorý je otvorený pre všetkých a slúži všetkým.

Večer pred odchodom do Bratislavy sa obaja prednášatelia zúčastnili na stretnutí jezuitských školastikov, ktorí študujú na Bobolane, spolu s ich rektorom P. Kubackim. Stretnutie malo štyri dohodnuté body. Najskôr Józef Kulisz a Ján Ďurica predstavili dejiny Aloisiana (Teologického inštitútu sv. Alojza) a stav Teologickej fakulty TU v súčasnosti, nato Jozef Kyselica predstavil Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach a Ján Ďurica zas Centrum spirituality Loyola v Ivanke pri Dunaji a potom bola všeobecná diskusia, spojená s jednoduchým agapé.

Misiu J. Kyselicu a J. Ďuricu v rámci projektu Erasmus možno pokladať za veľmi vydarenú a úspešnú. Dôkazom toho je želanie zodpovedných na UKSW, ako aj na Bobolane ďalej pokračovať v mobilite učiteľov a študentov.

doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

ThDr. Ján Ďurica SJ, PhD.

Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1, P. O. Box 173

814 99 Bratislava