

III

TEOLOGICKÝ
ČASOPIS

2
2005

TEOLOGICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

Teologický časopis

Ročník III, 2005, číslo 2

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

Redakčná rada:

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

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

doc. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.

doc. Dr. theol. Alžbeta Dufferová OSU, PhD.

ThLic. Ján Ďurica SJ

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

prof. ThDr. Ivan Kútňy, Dr.

doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

Helena Panczová, PhD.

Mgr. Terézia Sukopová

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.

prof. ICDr. Cyril Vasil' SJ

prof. Dr. hab. Stanisław Ziemiański SJ

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

Výkonná redaktorka: Mgr. Mária Fúriková

Grafická úprava: Martin Mihaľov

Technická spolupráca: Valentín Mihaľov, Martin Mihaľov

Vychádza dvakrát ročne

Registrácia MK SR č. 3029/2003

ISSN 1336 – 3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Gloria Braunsteiner	
Hans Urs von Balthasar a jeho storočnica (1905 – 1988)	5
Ladislav Csonotos SJ	
Duchovné cvičenia a jezuitské školstvo	13
Juraj Dolinský SJ	
Záverečné skúšky a promócie na Trnavskej univerzite v minulosti	23
Patrik Kužma	
Súčasný humanizmus – dielo transcendencie. V kontexte knihy Luca Ferryho <i>Človek – Boh alebo Zmysel života</i>	31
Jozef Kyselica SJ	
Pastorácia rodín v súvisi s odovzdávaním viery	39
Sergio Nicolli	
Rodina ako zdroj (prostriedkov) pre rozvoj osobnosti, pre spoločenskú premenu a pre poslanie Cirkvi	53
Michal Stríženec	
Spirituálne zážitky – možnosti empirického skúmania	67
Vytautas Steponas Vaičiūnas, Alfonsas Motuzas	
Kult Góry Trzech Krzyży na Litwie, w Polsce i Łatgalii (na Łotwie) – symbolem duchowości i walk narodów o wolność religijną	75

RECENZIE

Ivan Kútny	
BUCHTINEC, Peter: <i>Duch Svätý, Pán a Oživovateľ</i> : <i>Pneumatológia v dokumentoch Jána Pavla II.</i> Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda, 2005. 176 s. ISBN 80-88741-56-4	87
Patrik Kužma	
EHRMAN, Bart D.: <i>Prawda i fikcja w Kodzie Leonarda da Vinci.</i> [Orig. <i>Truth and Fiction in the Da Vinci Code.</i> Oxford University Press, 2004.] Prel. Norbert Radomski. Poznań : Dom Wydawniczy REBIS, 2005. 252 s. ISBN 83-7301-719-4	88

SPRÁVY

Ján Ďurica SJ	
„Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a spoločenskom kontexte obdobia.“ Konferencia s medzinárodnou účasťou. Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, Trnava 12. – 14. septembra 2005	91
Ladislav Csonotos SJ	
„Život a dielo P. Valéra Aurela Zavarského SJ.“ Konferencia pri príležitosti nedožitých stých narodenín. Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava 23. septembra 2005	94

Dominika Alžbeta Dufferová OSU

Perspectives for the XXI Century – Perspektívy pre 21. storočie.
 Person & Society – Pessoa & Sociedade – Osoba
 a spoločnosť. International Congress of Philosophy
 – Medzinárodný kongres filozofie. Braga (Portugalsko)
 17. – 19. novembra 2005 96

Tomáš Majda

„Úcta ku presvätej Bohorodičke na kresťanskom Východe.“
 Medzinárodná vedecká konferencia. Centrum spirituality Východ
 – Západ Michala Lacka, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej
 fakulty Trnavskej univerzity, Košice 25. – 26. novembra 2005 99

Ladislav Csontos SJ

„Rodina v súčasnom svete.“ Medzinárodná vedecká
 konferencia. Teologická fakulta Trnavskej univerzity,
 Bratislava 25. – 26. novembra 2005 100

Ján Ďurica SJ

Trnavská univerzita udelila profesorovi Jozefovi Heribanovi
 čestný doktorát. Trnavská univerzita, Trnava 12. decembra 2005 102

Contents

ARTICLES

Gloria Braunsteiner

Hans Urs von Balthasar and his Hundredth
 Anniversary (1905 – 1988) 5

Ladislav Csontos SJ

Spiritual Exercises and Jesuit Education 13

Juraj Dolinský SJ

Final Exams and Graduation at the Trnava University 23

Patrik Kužma

Modern Humanism – Product of Transcendence : In Context
 with the Book of Luc Ferry *Man – God or Sense of Life* 31

Jozef Kyselica SJ

Pastoral Care in Families in the Context with
 the Transmission of Faith 39

Sergio Nicolli

Family as the Origin of the Conditions for Development
 of Personality, Social Change and the Mission of the Church 53

Michal Stríženec

Spiritual Experiences – Possibilities of Empirical Research 67

Vytautas Steponas Vaičiūnas, Alfonsas Motuzas

Cult of the Hill of Three Crosses in Lithuania,
 Poland and Lettgallia (Latvia) – a Symbol of Spirituality
 and National Battles of Religion Freedom 75

REVIEWS – MATERIALS 87

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK III, 2005, ČÍSLO 2

Hans Urs von Balthasar a jeho storočnica (1905 – 1988)

GLORIA BRAUNSTEINER

BRAUNSTEINER, G.: Hans Urs von Balthasar and his Hundredth Anniversary (1905 – 1988). *Teologický časopis*, III, 2005, 2, s. 5 – 12.

The hundredth anniversary of the impressive German speaking theologian of the 20th century from Switzerland, Hans Urs von Balthasar, is the reason for this article. The most important dates of his biography, which are relevant for his development as an author and thinker, are described here. From the complexity of his oeuvre and of his Christian life some fields of Balthasar's work are introduced – such as patristic studies, translations from French literature, philosophical books, and the theological perspective of his works. These are connected with soteriology, the life of the Church and of the saints, contained in separate books and in his main work – the Trilogy.

Nielen monumentálny rozsah, ale predovšetkým bohatý a originálny obsah diela jedného z najväčších teológov 20. storočia vyzývajú pripomenúť si jeho storočnicu v tomto roku. Význam Balthasarovho diela pre súčasnú teológiu a Cirkev spočíva predovšetkým v mocnej dynamike, ktorou je schopné dať do pohybu ich loď zo stojatých vôd smerom k širokým dimenziám otvoreného mora. Bol hlbokým mysliteľom v dobe modernizmu s kultúrnou krízou európskeho sveta, ktorý sa vzdialil od svojich duchovných prameňov. Mentalita moderny zvädza aj kresťanov k tomu, aby videli svoj prameň v meradlách poznávania a vlastného konania, s pokúšením, aby všetku možnosť z neho čerpať vyvádzali z rozumových schopností.¹ To však redukuje a uhaša duchovnú, metafyzickú a filozofickú šírku ľudského ducha. Túto situáciu teológie a cirkevného, ako aj kultúrneho života Balthasar pochopil a usiloval sa celostným spôsobom na ňu reagovať zo širokého zorného uhla a vo všetkých jej aspektoch.

Hans Urs von Balthasar uzrel svetlo sveta 12. augusta 1905 vo švajčiarskom Luzerne, v rodine významných osobností, v rode s veľkou tradíciou. Jeho hlboká inteligencia a rôznorodé nadanie, predovšetkým v oblasti hudby, sa ukázali už v detstve. Od roku 1916 do roku 1923 navštevoval benediktínske (Engelberg) a jezuitské (Feldkirch) gymnázium, potom sa zapísal na odbor germanistiky a filozofie na univerzite v Zürichu. V štúdiách pokračoval vo Viedni, kde získal priateľstvo lekára, filozofa a teológa Rudolfa Allersa, a v Berlíne, kde medzi jeho učiteľov patrili aj Romano Guardini. V roku 1929 sa stal v Zürichu doktorom filozofie prácou *Die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*. V tom istom roku vstúpil do Spoločnosti Ježišovej. Obvyklú rehoľnú formáciu začal pri Mníchove (Pullach), kde trpel pod novoscho-

¹ Porov. RATZINGER, J.: *Einführung in das Christentum*. München, 1968, s. 29–53.

lastickým štýlom učenia. Zo svojich učiteľov si veľmi vážil Ericha Przywaru, s ktorým nadviazal dlhotrvajúci kontakt. V štúdiách pokračoval v Lyone, na tamjšej jezuitskej fakulte, od roku 1934 do roku 1938. Pre ďalšie nasmerovanie jeho štúdií bolo rozhodujúce stretnutie s Henrim de Lubacom, ktorý upozornil Balthasara na význam cirkevných otcov pre teológiu. Balthasar začal študovať cirkevných otcov nie z historického hľadiska, ale objavoval ich relevantnosť pre oživenie a obnovu súčasnej teológie. Pri skúmaní európskeho ateizmu si lyonskí teológovia kladli podobné otázky ohľadom šírenia evanjelia ako cirkevní otcovia, napríklad, v akej podobe sprostredkúva Cirkev Ježiša Krista národom.

V tejto krátkej spomienke sa musíme pri uvedení Balthasarovho nevyčerpatelného diela obmedziť na predstavenie niekoľkých druhov pracovných zameraní v prvej časti článku a, v druhej časti článku, na jeho hlavné dielo: Trilógiu.

Henri de Lubac, Balthasarov učiteľ v Lyone, ho nazýval azda najvzdelanejším človekom svojej doby,² čo možno pozorovať na komplexnosti jeho diela. Prvé a podstatné pracovné zameranie, ktoré prenikalo Balthasarovu teológiu a nebolo obmedzené len na epochu, bolo štúdium cirkevných otcov. V nich objavil na jednej strane hlboký živý prameň, na druhej strane ovplyvnili jeho spôsob myslenia a jazykový štýl, ktorý uplatňoval v mnohorakých literárnych formách: hymny (*Das Herz der Welt*, 1945), aforizmy (*Das Weizenkorn*, 1944), poetické preklady, programové spisy, eseje, články, komentáre a monografie. Vyjadroval sa omnoho názornejšie oproti abstraktnejšiemu štýlu scholasticky, idealisticky či existencialisticky orientovaných teológov. Jeho štýl má aj poetické a archaicky pôsobiace črty, pretože sa formoval na pôde literatúry. Okrem vecnej presnosti formulácií neskrýval ani svoju misionársku angažovanosť, zápal za preniknutie svojho teologického posolstva zjavením Božej lásky v podobe Ukrižovaného.

Origenes bol jedným z Balthasarových obľúbených cirkevných otcov. Prvý článok o ňom bol uverejnený v r. 1936 a v r. 1938 vyšla s jeho predslovom rozsiahlejšia zbierka Origenových diel pod názvom *Geist und Feuer*. Výklad Piesne piesní od Gregora z Nyssy *Der versiegelte Quell* vyšiel v r. 1939 v skrátenom preklade aj s úvodom. Svoje štúdie o Evagriovi Ponticovi publikoval Balthasar v tom istom roku. Intenzívne sa zaoberal Maximom Confessorom a v r. 1941 uverejnil dva zväzky: *Kosmische Liturgie* a *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, ktoré v r. 1961 vyšli v druhom vydaní pod titulom *Kosmische Liturgie*, rozšírené o výskum diela Jána Scythopolisa. Preklady z diel lyonského biskupa Ireneja s úvodom vyšli v r. 1943 pod titulom *Geduld des Reifens*. Z gréckych otcov treba ešte spomenúť Dionýza Areopagitu a Bazila – jeho regulu vydal Balthasar v r. 1947. Spomedzi latinských otcov spomenieme Augustína, od neho vydal výber žalmových komentárov s úvodom v r. 1936 *Über die Psalmen*, v r. 1942 rozsiahlu knihu o Cirkvi *Das Antlitz der Kirche*, v r. 1955 komentované vydanie *Confessiones* a v r. 1961 výber z *De civitate Dei* – *Die Gottesbürgerschaft*. Aj Augustínovi venoval osobitnú kapitolu v 2. zväzku *Herrlichkeit*. Henri de Lubac publikoval v r. 1938 svoju významnú knihu venovanú patristickej obnove *Catholicisme*, ktorá vo Francúzsku vyvolala obrat

² Porov. DE LUBAC, H.: Ein Zeuge Christi in der Kirche. Hans Urs von Balthasar. In: *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 4, 1975, s. 392.

v teológii. Balthasar preložil dielo svojho učiteľa a vydal ho v r. 1943 pod titulom *Katholizismus als Gemeinschaft*.

Tým je už naznačené Balthasarovo ďalšie pracovné pole, ktorému sa venoval súčasne – preklad francúzskej literatúry, prevažne poézie. Ako prvého treba spomenúť Paula Claudela a aspoň niektoré preklady: v r. 1939 *Der seidene Schuh*, nové vydanie v r. 1965; v r. 1939 *Fünf große Oden*; v r. 1943 *Der Kreuzweg*; v r. 1946 dráma *Maria Verkündigung*; v r. 1966 preklad básní. Claudelove diela sprevádzali Balthasara od lyonských študentských čias. Od ďalšieho velikána francúzskej literatúry Charlesa Péguyho vydal v r. 1943 *Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, v r. 1953 *Wir stehen alle an der Front*. Vyberanými teologickými témami tohto autora bola Cirkev, blížny a nádej. Aj Péguyemu venoval Balthasar kapitolu v 2. zväzku *Herrlichkeit*. Tretí významný francúzsky autor, s ktorým sa Balthasar zaoberal, aby sprostredkoval jeho dielo, bol Georges Bernanos. Uverejnil výber z jeho listov v r. 1951, 1953 a 1954; v roku 1954 vydal aj tri novely *Eine Nacht* a dokonca veľkú monografiu *Bernanos*.

Prevažná časť Balthasarových filozofických diel vznikla v čase jeho štúdia. Spomínaným dielom *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* sa stal doktorom filozofie. Na základe imanentizácie popozemského sveta³ vykresľuje líniu od Joachima de Fiore cez nemecký idealizmus, ktorý pripravuje pôdu pre ideológie v 20. storočí, ktoré opovrhovali človekom.

Ďalšie dielo, *Apokalypse der deutschen Seele* v troch zväzkoch, má podnázov *Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. Balthasar tu eschatologicky interpretuje nemeckú filozofiu a literatúru a zaoberá sa ďalšími autormi, ako Kierkegaard, Bergson a Dostojevskij, počnúc Lessingom, až do roku 1930. Prvý zväzok *Der deutsche Idealismus* vyšiel v r. 1937, druhý zväzok *Im Zeichen Nietzsches* a tretí zväzok *Vergöttlichung des Todes* v r. 1939. Balthasar tu pokračuje v myšlienkach svojej doktorskej práce o chýbajúcom dialógu s tajomstvom. Namiesto toho nastupuje vedecký monológ, ktorý redukuje človeka na jednodimenziálneho pozemského tvora. Proti tomuto bytiu bojoval Balthasar, keď zdôrazňoval, že otázka „Čo je človek“ nevystihuje človeka, ale stavia ho na úroveň objektu čisto empirického výskumu a implikuje nebezpečný obraz o človeku. Balthasar tým kritizoval súčasnú filozofickú antropológiu, ako aj rastúce spredmetnenie ľudskej existencie, a poukazoval na slabiny jej vývinu v súlade s existenciálnou filozofiou. Redukcia človeka a jeho bytia na imanentnú orientáciu naštrbuje jeho dôstojnosť, ktorá by mala ostať pre vedu nedotknuteľná, a poukazuje aj na rozpad obrazu o Bohu. Základnú antropológickú otázku, pochádzajúcu od Kanta, dopĺňa Balthasar otázkou „Kto je človek“. Táto perspektíva zahŕňa v sebe dimenziu personalitu, ktorá je obsahom predovšetkým diela *Theodramatik*.

Ako ďalšie filozoficky zamerané dielo publikoval v r. 1947 prvý zväzok diela *Wahrheit* s titulom *Wahrheit der Welt* a kladie otázku filozofického zjavu pravdy. Balthasar sa tu zaoberá transcendentáliami – krásno patrí k bytnosti,

³ Porov. BALTHASAR, H. Urs von: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*. Freiburg, 1998, s. 15.

pretože je pravdou a dobrom. Táto myšlienka tvorí základ hlavného diela *Herrlichkeit*: čo je na filozofickej úrovni krásno, to je na teologickej nádhera a sláva.

Balthasar upozorňuje na potrebu spojenia teológie so spiritualitou,⁴ aby teológia nebola izolovanou akademickou vedou a aby sa spiritualita neosamostatnila do sféry zážitkov. Teológia musí súvisieť so žitou vierou a znovu smerovať k nej. Teológia má svoje poslanie pre Cirkev a má do činenia s jej posvätením. Za týmto účelom založil Balthasar v Einsiedelne v r. 1947 vydavateľstvo Johannes Verlag a v r. 1972 časopis *Communio*.

Balthasarovo vnútorné spojenie s Cirkvou je nepochybné – svoje dielo chápal ako poslanie v Cirkvi a pre Cirkev. S týmto presvedčením sa vyjadroval kriticky v tých oblastiach jej života, kde sa odchyľovala od svojho poslania. Ako kňaz (vysvätený bol v r. 1936) bol neustále aj pastoračne činný. Od roku 1940 do roku 1948 pôsobil v Bazileji v pastoračii študentov, popri spisovateľskej činnosti. V tom období sa zoznámil s lekárkou Adrienne von Speyr, ktorá sa stala katolíčkou. Jej diela boli pre Balthasarovu teológiu takým intenzívnym impulzom, že pochopil potrebu spoločne s ňou založiť sekulárne spoločenstvo Johannes Gemeinschaft. Poprosil svojich predstavených v Spoločnosti Ježišovej o podporu tohto diela, a keď to nebolo možné v súlade s nimi, po bolestnom rozhodnutí v r. 1950 opustil Spoločnosť. Sekulárny inštitút Johannes Gemeinschaft mal pôsobiť kresťanským životom vo svete. Balthasar videl aktuálnu potrebu vytvoriť most medzi rehoľným a laickým stavom „svetskými spoločenstvami“, utvárať tak existenčnú jednotu Cirkvi a splňať dobové poslanie vo svete,⁵ a videl to v súlade s intenciami svätého Ignáca. Významnú súčasť Balthasarovho diela tvoria v tomto zmysle kratšie spisy a rozpravy o praktickom živote kresťana, ako *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963), *Wer ist ein Christ?* (1965) a iné. Cirkevná koncepcia Balthasara sa nesie hlavne na troch postavách, vyjadrujúcich jej vnútorné princípy: Peter, ktorý stelesňuje úrad, Mária, ktorá zobrazuje otvorenosť celého človeka vo viere, a Ján, postava lásky medzi nimi.

Balthasar vykreslil portréty niekoľkých svätých – medzi nimi Mechtild von Hackeborn, Jeanne d'Arc, Katarína zo Sieny, Ján z Kríža, Ignác z Loyoly, Angelus Silesius, Terézia z Lisieux či Elisabeth z Dijonu –, aby aj na ich živote a poslaní dokumentoval bohatstvo Cirkvi, ktorá smeruje ku spásu. Spolupatričnosť teológie a svätosti, teda spirituálnej teológie, je tu nepochybne vyjadrená. Balthasar vidí Cirkev jasne, aj s jej nedostatkami, najmä v možnosti neposlušnosti vo viere, čo tematizuje v článku „Casta Meretrix“ v druhom zväzku diela *Skizzen zur Theologie*, s názvom *Sponsa Verbi* (1960). Ekleziologicky zameraný je aj tretí zväzok *Spiritus Creator* (1967). Samozrejme, ani ekleziológia sa nevyskytuje v jeho spisoch izolovane, ale ich preniká. Duchom oživovaná Cirkev je predstavovaná síce prevažne v treťom zväzku *Skizzen zur Theologie*, no ani tu nemožno hovoriť o izolovanej pneumatológii autora.

⁴ Porov. BALTHASAR, H. Urs von: *Verbum Caro : Skizzen zur Theologie I*. Einsiedeln, 1960, s. 195–225.

⁵ Porov. BALTHASAR, H. Urs von: *Rechenschaft*. Einsiedeln, 1965, s. 13n.

Vzhľadom na Balthasarovu dogmatiku možno podotknúť, že sa neusiloval o utvorenie systematických traktátov. Letné prázdniny často trávil v Mníchove, kde mal v rokoch 1938 a 1939 intenzívne kontakty s Hugom Rahnerom a Karlom Rahnerom. S Hugom Rahnerom ho spájala záujem o patristické štúdiá a presvedčenie o ich aktualite. S Karlom Rahnerom vypracovali spoločný plán novej dogmatiky, ktorá sa neskôr však nikdy neuskutočnila ako ich spoločné dielo. Karl Rahner zapracoval tento plán do prvého zväzku *Schriften zur Theologie*.⁶ Cieľom Balthasara nebolo vypracovať systematickú dogmatiku, ale vytvoriť dielo – niektorí ho zrejme právom nazývajú dokonca *Summa* –, ktorého vnútorným princípom je omnoho viac snaha poukázať na teologické chápanie celku skutočnosti v prepojení s komplexnosťou kultúrneho duchovného dedičstva. Výpoveď z tohto pohľadu chce upozorniť na to, že celok je viac než súčet jeho prvkov. Balthasar si na vyjadrenie tejto skutočnosti poslážil Goetheho pojmom „Gestalt“ (postava, zjav), ktorý vyjadruje najobširnejšie v prvom zväzku *Herrlichkeit – Schau der Gestalt*.

Kvôli tomu, aby sme bližšie vysvetlili tento kľúčový pojem, ponúka sa nám na tomto mieste pristúpiť k Balthasarovmu hlavnému dielu – ku Trilógii v pätnástich zväzkoch, na ktorej pracoval od roku 1961 do jesene 1987, teda takmer do svojej smrti.

Balthasar má syntetizujúce myslenie a v teológii a filozofii postupuje fenomenologickou metódou. Jeho metóda sa teda odlišuje od transcendentálnej, ktorá sa orientuje podľa Kantovej filozofie. On sám k tomu zaujíma stanovisko, keď píše, že vo Viedni neštudoval hudbu, ale predovšetkým germanistiku. Tam sa naučil to, čo neskôr postavil do stredu svojho teologického diela – byť schopný nejaký zjav uzrieť, hodnotiť a vysvetliť, a to inou metódou, ako je Kantova kritika alebo prírodovedecká analýza. Od Goetheho sa naučil vidieť živosť zjavu, tvorivo k nemu pristupovať a hodnotiť ho, preto jemu ďakuje za tento rozhodujúci pracovný nástroj.⁷ Goethe nebol len básnikom, ale aj prírodovedcom, ktorý vytvoril učenie o farbách. Pri svojich výskumoch sa usiloval o pohľad celku kozmu, s bážňou a vnímaním Božej prítomnosti. Touto jeho metódou postupovania sa dal Balthasar inšpirovať.⁸

Vtedy, keď sa Balthasar zamýšľal nad tým, čo je podstatne kresťanské pre človeka všetkých dôb, a nad spôsobom znázornenia, dozrievaním v ňom plán Trilógie. Jej prvá časť, *Herrlichkeit*, predstavuje teologickú estetiku. Ide tu o učenie, ako uzrieť a vnímať krásu a súčasne sa odovzdať do jej príťažlivosti, keďže krásu má podobu a vyžarovanie. Teologická estetika znamená nazerať na Boha nielen ako na sprostredkovateľa pravdy a dobrého človeku, ale aj na to, ako sa k človeku približuje, aby sa mu ukázal v nádhre svojej trojjedinej lásky. Preto sa táto teologická estetika nazýva „Herrlichkeit“.

⁶ Porov. RAHNER, K.: Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik. In: *Schriften zur Theologie I*. Einsiedeln, 1954, s. 9–28; Aufriss einer Dogmatik. In: *Schriften zur Theologie I*, s. 29–47.

⁷ Porov. BALTHASAR, H. Urs von: Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck. In: *Festschrift der Johann Wolfgang von Goethe-Stiftung zu Basel*, 31–35. Cit. podľa GUERRIERO, E.: *Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln, 1993, s. 420.

⁸ Porov. BALTHASAR, H. Urs von: *Herrlichkeit*. Einsiedeln, 1965. III/1, s. 705.

Prvý zväzok z roku 1961 *Schau der Gestalt* uvádza do témy diela. Predovšetkým ide o očistenie pohľadu tak, aby Boh mohol byť tým, kým je, a tak, ako sa ukazuje. Rozhodujúcimi kritériami teológie sa tu stávajú viera a bázeň, aby Božie zjavenie v Slove mohol človek zachytiť.

V druhom zväzku sa obracia pohľad nie na samotné slnko, ale na jeho žiaru, a poukazuje na rôzne spôsoby, ako už zažiarilo Božie panstvo v ľuďoch, v teológii, v postavách laikov v dejinách. Balthasar tu predstavuje rôzne postavy: napr. Irenej a sláva stvorenia; Augustín a Božia láska; Dionýsios a poklona nevýslovnému Bohu; Anzelm a kresťanský pohľad na nepochopiteľnú Božiu slobodu; Bonaventúra a František a tajomstvá Božej Trojice; Dante, ktorý ide cestou lásky cez peklo až k Bohu; Ján z Kríža a snúbenecká láska Božia; Pascal, človek viery v modernom svete; Péguy medzi komunizmom a Cirkvou.

Prvá časť tretieho zväzku z r. 1965 *Im Raum der Metaphysik* chce poukázať na stretnutie medzi biblickou a svetskou nádherou. Balthasar začína opisom nádhery u Grékov – Homér, Platón, Vergilius, Plotinos, pokračuje stredovekom – Boethius, Tomáš, a nominalizmom, ktorý prináša zatmenie. Ukazuje sa tu cesta svätých a mystikov, bláznov alebo klaunov. Balthasar predstavuje ďalej mysliteľov, ako Hölderlin, Goethe, Heidegger, Descartes, Schiller, Marx. Kresťania majú byť podľa neho strážcami metafyziky.

V prvej polovici druhej časti tretieho zväzku z r. 1967 *Theologie – Alter Bund*, predstavuje Balthasar Božiu nádheru vyjadrenú v Starom zákone. Opäť zdôrazňuje, že podstatou nádhery nie sú pravdy, ale živý Boh. Exegtický postup zjavovania Pána zmluvy je moc a sláva, milosť a vernosť, napokon láska. V druhej polovici druhej časti tretieho zväzku z r. 1969 *Theologie – Neuer Bund* možno čítať o završení nádhery v Ježišovi Kristovi: Verbum caro factum, potom nasledujú výpovede o jeho sláve – Vidimus gloriam eius, napokon sa dozvedáme o oslávení nádhery – In laudem gloriae. V reflexii o vzťahu Starej a Novej zmluvy dochádza ku stretnutiu medzi Ježišom a Jánom Krstiteľom. Ježišov život je vykreslený v niekoľkých etapách: krst, mladosť, pokušenie, chudoba, Eucharistia, nato nasleduje doba Cirkvi a nasledovania, kde človek nemôže ostať len pozorovateľom. Ježišovou prosbou o oslávenie je človek prijatý do slávy medzi Otcom a Synom.

Balthasar sa zastáva Božej krásy v spoločnosti, v ktorej je všetko „zúčelnené“. Znázorňuje krásu Božej lásky na kríži, ktorá sa stáva preňho stredobodom kresťanskej teológie. Balthasar však nie je poetickým romantikom, ak zdôrazňuje absolútnu spoľahlivosť tejto lásky, pretože ju vidí ako krvavú realitu v stretnutí nekonečnej Božej a konečnej ľudskej slobody. V stretnutí týchto dvoch dimenzií poznáva dramatickú udalosť, ktorá sa odohráva v dejinách medzi Bohom a človekom.

Preto po prvej časti Trilógie – *Herrlichkeit*, v ktorej išlo o krásu Božieho zjavenia ako začiatku každého stretnutia a každej teológie, ktorá má za úlohu upozorniť na dôverujúce nazeranie na svetlo a pravdu dejinnej postavy Vteleného, otvára Balthasar dvere pre ďalšiu skutočnosť v druhej časti – *Theodramatik* (1973 – 1985). Pre vyjadrenie diania v Bohu a smerom k človeku je Balthasar inšpirovaný literárnym žánrom drámy, aby mu poslužil ako vnútorný princíp. Božie zjavenie vidí totiž nie ako niečo samozrejmé, ale ako dramatickú udalosť, veď ak sa Boh chce ukázať, musí sa aj dávať, čo znamená stať sa chu-

dobný, vydať sa človeku. Kto sa tak zjavuje, stáva sa zo subjektu objektom, otvára sa možným nedorozumeniam, ale aj príležitosti byť skúmaný a odmietaný. Preto Boh pôsobí na chápanosť a vôľu človeka, aby bol otvorený a vnímavý pre túto veľkú udalosť lásky, ktorá sa zjavuje a dáva, aby sa jej mohol vydať. Ak sa stretne Božia darujúca sa sloboda s odmietavou ľudskou slobodou, vzniká smrteľný konflikt teodrámy, ktorý vedie od zjavenia k apokalypse, k súdu, na kríž. Hľadajúc to, čo je kresťanstvu najviac vlastné, nachádza Balthasar znetvorený zjav na kríži, na ktorom opovrhnutá Božia láska dáva svoje posledné, vstupuje na miesto hriešnika, prežíva utrpenie Božej ďalekosti. V Balthasarovom chápaní sa to všetko deje v Bohu, medzi Otcom a Synom, a ukazuje tak hlbokú jednotu ich vôle. Sloboda človeka je Božím darom a volá po tom, aby mu ju človek navrátil vo vďačnosti. Balthasarovo myslenie napreduje a motivuje k takejto oddanosti, ktorá vzniká z pravdy a podstaty slobody a uskutočňuje sa až eschatologicky. Prvý zväzok, *Prolegomena*, pripravuje dejinami a teóriou drámy na túto prostrednú časť Trilógie. Druhý zväzok, *Die Personen des Spiels*, sa delí na dve časti a predstavuje dramatické osoby. Prvá časť, „Der Mensch in Gott“, prezentuje Balthasarovu teologickú antropológiu a uvažuje o vzájomnom vzťahu nekonečnej a konečnej slobody. Druhá časť, „Die Personen in Christus“, je kristológiou z dramatického hľadiska. Centrálnou myšlienkou je poslanie, nasleduje aj mariologická časť s ekleziologickou perspektívou. Tretí zväzok, *Die Handlung*, rozvíja rozsiahlu soteriológiu s ústredným pojmom zástupnosti. Posledný zväzok, *Das Endspiel*, je predovšetkým eschatologickým náčrtom. Svojim kritikom, ktorí ho chápali ako zástancu učenia apokatastasis, odpovedal v krátkom spise *Was dürfen wir hoffen?*.

Zjavenie je sebainterpretácia Božia, a to nielen v podobe milujúcej oddanosti, ale ako Slovo, nárok a prísľub. To predpokladá, že Boh vníma sám seba a rozumie si a je schopný dať o sebe svedectvo v ľudskom slove a myslení. Skutočnosť stvorenia, vtelenia, veľkého piatku a zmŕtvychvstania patrí nerozlučne spolu, ako dejinné zjavenie. Boh a človek vo všetkej svojej odlišnosti sú vo vzájomnom vzťahu, podľa vnútornej logiky. Balthasar nazýva tretiu časť Trilógie *Theologik* (1985 – 1987) a po druhej časti o Božom konaní nasleduje záverečná, ktorá spätne uvažuje o spomínaných pravdách, vyjadrených v prvých dvoch častiach.

V prvom zväzku, *Wahrheit der Welt*, uverejňuje Balthasar filozofickú štúdiu o pravde a kladie otázky o možnostiach poznania. Ďalšie dva zväzky nesú názvy *Wahrheit Gottes* a *Geist der Wahrheit*. Zámer týchto záverečných zväzkov vysvetľuje Balthasar súhrnne: po prvej fáze boli utvorené predpoklady poznania tajomstva trojjediného Boha analógiami, potom bola skúmaná katalogická cesta smerom ku svetu do stvorenia a dejín, napokon sa vracia východisková otázka, ako môže Božia trojjediná logika vo vtelenom Logose nájsť vo svete adekvátny spôsob vyjadrenia.⁹

Balthasarova teológia chce čitateľa zaviesť hlbšie do Božieho mystéria – nazeraním na toho, ktorý sa zjavuje, darúva a vyslovuje (vo vnútornej štruktúre Trilógie). Snaží sa zahalovať tým, že názorne odhaľuje to, čo bolo neznázornene

⁹ Porov. BALTHASAR, H. Urs von: *Theologik II*. Einsiedeln, 1985, s. 155.

zahalené.¹⁰ Na konci Trilógie sa Balthasar vracia k východiskovému bodu a poslednej kapitole *Theologik* dáva názov „Auf zum Vater!“, aby napokon vynikla neviditeľnosť a nemysliteľnosť Božia. Tým chce splňať cieľ svedka – stať sa oslavovateľom Božej lásky.

Dr. theol. Gloria BRAUNSTEINER, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
fax: +421/2/544 302 44

¹⁰ Porov. BALTHASAR, H. Urs von: *Theodramatik IV*. Einsiedeln, 1983, s. 452.

Duchovné cvičenia a jezuitské školstvo

LADISLAV CSONTOS SJ

CSONTOS, L.: Spiritual Exercises and Jesuit Education. *Teologický časopis*, III, 2005, 2, s. 13 – 21.

St. Ignatius' experience of the spiritual exercises and university education in Paris was the basis of the inspiration and tradition of the Jesuit higher education system. The principle and foundation of the exercises developed into the contemplation to achieve love brings several important principles for the Jesuit education institutions. The exercises are the soul of the Jesuit educational system, which is spread all over the world. The Jesuit schools offer all levels of education to more than two millions students on all the continents.

Key words: spirituality, education, school, Jesuit, Ignatius.

Teologická fakulta Trnavskej univerzity je členom Asociácie jezuitských univerzít v Európe a v Libanone (ASJEL), ktorá vyrastá z tradície jezuitských univerzít inšpirovaných sv. Ignácom z Loyoly a jeho základnou duchovnou skúsenosťou, ktorou sú duchovné cvičenia. Duchovné cvičenia nie sú nejakým nehybným systémom, ale ustavične inšpirujúcou duchovnou skúsenosťou. Sú základom jezuitskej spirituality, ktorá je od samého začiatku kontemplatívna v činnosti a ktorá má svoju podobu v *Konštitúciách* rehole, ako aj v jej apoštolských dielach, medzi ktoré patrí aj sústava škôl. Spoločnosť Ježišova bude od 3. decembra 2005 sláviť Jubileum 2006 pri príležitosti 500 rokov od narodenia sv. Františka Xaverského 7. apríla 1506 v Navarre a blahoslaveného Petra Fabera (Pierre Favre) 13. apríla 1506 v Savojsku a 450 rokov od smrti sv. Ignáca z Loyoly v Ríme. Tejto trojici svätcov bola spoločná skúsenosť duchovných cvičení, ako aj štúdiá na Parížskej univerzite, kde sa spoznali a stali sa piateľmi v Pánovi. Jubileum je príležitosťou začieť do tejto studnice jezuitskej spirituality a vzdelávania.

1. PRINCÍP A FUNDAMENT *DUCHOVNÝCH CVIČENÍ*

V princípe a fundamente predkladá sv. Ignác niektoré pravdy, z ktorých všetko vyplýva a na ktorých všetko spočíva. Prvou zásadou je zásada posledného cieľa človeka a iných stvorení, uprostred ktorých človek žije na tejto zemi a na ceste ku svojmu večnému cieľu. „Človek je stvorený, aby chválil Boha, nášho Pána, vzdával mu úctu a slúžil mu, a takýmto spôsobom si spasil dušu.“¹ Dôležité je poradie dvoch častí toho istého cieľa človeka. Najprv chvála, úcta a služba Bohu a až potom spása duše ako dôsledok, ktorý bezprostredne vyplýva z prvej časti. Na tomto mieste môžeme vidieť jasný ignaciánsky teocentrizmus. Človek

¹ SVÄTÝ IGNÁC Z LOYOLY: *Duchovné cvičenia : Exercície*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, č. [23] 2. (Ďalej len DC.)

je v časnosti i vo večnosti úplne podriadený Bohu, aby ho chválil a ctí a mu slúžil, a vie, že toto podriadenie je nevyhnutnou podmienkou jeho šťastného života a spásy. Božia spása nie je založená na zásluhách človeka, ale opačne, človek ja spasený „zásluhami“ Božími. Služba je neodškriepiteľnou podmienkou spásy, ktorá je však chápaná ako svätá povinnosť voči Bohu, a nie iba ako nevyhnutná podmienka vlastnej záchrany a šťastia. Tak ako ignaciánsky teocentrizmus nikdy nie je nasmerovaný proti človekovi a jeho opravdivému dobru, takisto ani jeho humanizmus sa nikdy neusiluje zmenšovať Božie práva.

Táto poznámka je veľmi dôležitá pre správne chápanie spirituality sv. Ignáca, ktorá je celkom odlišná od pohanského humanizmu, hoci aj v zjemnej podobe renesancie, ako i od fanatizmu schopného udupať práva človeka. V základoch je základná pravda: Človek je Boží a pre Boha a Boh je darom a šťastím človeka. Sv. Ignác to všetko vidí v Ježišovi Kristovi, Bohočlovekovi, ktorý dokonale uskutočňuje oslavu a službu človeka Bohu, spojenú s opravdivým ľudským pokojom a šťastím, ktoré je ovocím dobrej vôle. Dobrá vôľa človeka, to je vlastne vôľa stotožnená s Božou vôľou, je to vôľa Boha chváliť, ctíť a slúžiť mu, a tým samým je to vôľa plná lásky. Jedine takáto vôľa privádza Božieho služobníka k pokoji a ku spásu. Všetky „ostatné veci na povrchu zeme sú stvorené pre človeka, aby mu pomáhali dosiahnuť cieľ, pre ktorý je stvorený“.²

Toto je pohľad sv. Ignáca na cieľovosť stvorenia. Cieľ všetkých stvorení sa uskutočňuje a naplňa v človekovi. Aj ony chvália Boha, slúžia mu a ctia si ho, ale sprostredkované cez človeka, ktorému sú z Božej vôle podriadené. Bez človeka by ich cieľovosť nebola úplná. Ak ich človek ako rozumná a slobodná bytosť prijíma, aj ony prostredníctvom neho slúžia Bohu a pričiňujú sa o jeho oslavu a chválu. Sv. Ignác sa zameriava na praktické a bytostné riešenie otázky zmyslu ľudského života. Spolu s Druhým vatikánskym koncilom môžeme povedať: „Jediný Boh, ktorý stvoril človeka na svoj obraz a vykúpil ho spod hriechu, dáva na tieto otázky vyčerpávajúcu odpoveď, a to zjavením skrze Krista, svojho Syna, ktorý sa stal človekom. A každý, kto nasleduje Krista, dokonalého človeka, sám sa väčšmi stáva človekom.“³

V takomto chápaní cieľa človeka sa zvyrazňujú dve veci. Po prvé, je to veľkosť človeka, opravdivá kresťanská antropológia. Človek má nad sebou iba jediného Pána, Boha Stvoriteľa, a pod sebou má všetko ostatné. Je sluhom Božím a vládcom nad stvoreniami. Vo vzťahu ku stvoreniam je však človek mierou všetkého, lebo je na obraz Boží. Boží majestát sa vyvyšuje nad všetko, dôstojnosť človeka sa skláňa jedine pred Bohom, zároveň sa však rozprestiera nad celý stvorený svet, ktorý mu je daný, aby mu slúžil. Človek je zas povolaný, aby ako Boží splnomocnenec a poverenec vykonával služobnú vládu nad stvoreným svetom. Tu sa skrze Ježiša Krista spája antropocentrizmus s teocentrizmom. To je to najhlbšie zdôvodnenie hodnosti človeka, a tým aj humanizmu. Je ozvenou známej zásady: Bohu slúžiť znamená kralovať.

Po druhé, v takomto chápaní človeka a samotných stvorení sa zvyrazňuje ich zásadná добрôta, to, že majú charakter pomáhajúcich stvorení, z čoho vyplýva žičlivý vzťah človeka k nim. Človek sa pred stvoreniami neskláňa v mod-

² DC [23] 2.

³ *Gaudium et spes*, č. 41. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : SSV, 1993, s. 270.

loslužobnom strachu, nemá voči nim odpor, ani sa ich nestráni ako diela ducha temnosti či zlého božstva, ale ich s vďačným srdcom prijíma z rúk Otca svetiel, od ktorého pochádza každý dobrý dar. Prijíma ich ako dary a pomôcky na dosiahnutie posledného cieľa – na oslavu Boha skrze svoju spásu. Táto cieľovosť stvorenia a pozitívny vzťah človeka k nim umožňuje poznať ducha, ktorým sv. Ignác naplnil svoje dielo.

Ak chce človek ostať verný svojmu cieľu a cieľu stvorenia, musí sa riadiť zásadou, a to rozumnou zásadou praktického konania, čiže rozumného používania prostriedkov na dosiahnutie cieľa. „Z toho nasleduje, že človek ich má natoľko používať, nakoľko mu pomáhajú k jeho cieľu, a natoľko sa ich zrieknuť, nakoľko mu v tom prekážajú.“⁴

Sv. Ignác prijíma, že všetky stvorenia sú Božie a sú pre človeka, aby mu pomáhali dosiahnuť cieľ. A preto vo všetkých vidí dobrotivosť Boha Stvoriteľa, darcu všetkého dobra. No aj ten najlepší dar, zdravý a nevyhnutný pre život, sa môže stať, nie z vôle Stvoriteľa, ale vďaka zmeneným podmienkam, darom nevhodným a v danej chvíli škodlivým. Uplatňovanie zásady rozumného používania stvorenia v celom jej rozsahu prináša mnohé ťažkosti, ak na jednej strane uvažíme, že človeka mylí ich príťažlivý, alebo odpudzujúci charakter, a na druhej strane, ak si uvedomíme inštinktívnu náklonnosť hľadať a prijímať to, čo je príjemné, a utekať pred tým, čo je zmyslom nepríjemné. Triezva rovnovážnosť rozumu je ustavične ohrozovaná neusporiadanými náklonnosťami, ktoré falšujú pravdivé hodnotenie stvorenia v konkrétnej situácii; aby sme tomu zabránili, sv. Ignác zdôrazňuje ďalšiu praktickú zásadu, zásadu indiferencie.

„Preto je potrebné, aby sme sa urobili indiferentnými voči všetkým stvoreným veciam vo všetkom tom, čo je ponechané slobode našej ľubovôle a nie je jej to zakázané; takže z našej strany nechceme radšej zdravie ako chorobu, radšej bohatstvo ako chudobu, radšej česť ako potupu, radšej dlhší život ako kratší život, a tak dôsledne vo všetkom ostatnom.“⁵

Indiferencia značí predovšetkým rovnováhu ducha, slobodného od slepých citových väzieb alebo od odporu voči stvoreniam, ducha pripraveného na prijatie všetkého, čo je samo osebe dobré, vhodné alebo prinajmenšom indiferentné, nie zakázané, a čo sa ukáže pomáhajúce na dosiahnutie cieľa. Je to zároveň pripravenosť vzdať sa všetkého, čo sa ukáže ako nevhodné alebo prekážajúce tomuto cieľu. Indiferencia je takto pevným základom vyrovnanej duše, ktorú z rovnováhy vyvedie iba ohľad na vzťah stvorenia k poslednému cieľu, vzťah k Bohu. Ak je tento vzťah kladný, ak je stvorenie ohodnotené ako pomáhajúce, vtedy po ňom človek vystrie ruku, aby si ním poslúžil nezávisle od toho, či je jeho použitie človekovi príjemné, alebo nepríjemné. Ak by sa však stvorenie, hoci aj najpríjemnejšie a najpríťažlivejšie, ukázalo prekážkou, človek sa ho vzdá, prekonajúc i vrodenu náklonnosť k nemu. Inými slovami, vďaka indiferencii človek, ktorý skusuje príťažlivosť a odpudivosť stvorenia, sa neriadi týmito pocitmi a nedovoľuje im vplývať na svoje vedomé rozhodovanie, ale sám, akoby nazerajúc zhora a vládnuť, ich hodnotí a riadi, povznáša sa nad príjemnosť a nepríjemnosť a riadi sa jedine ohľadom na posledný cieľ.⁶

⁴ DC [23].

⁵ DC [23].

⁶ Porov. DC [16; 169; 179].

Takto chápaná indiferencia nemá v sebe nijakú apatiu alebo nerozhodnosť, nijakú nechť ku svetu a k jeho dobrám, nič stoické, ani pohŕdajúce stvorením. Je pevnou a rozumnou slobodou, ktorá nie je znetvorená ani vlastnými vášňami človeka, ani vplyvmi stvorení, ktoré ho obklopujú. Tým samým je indiferencia opravdivou chudobou v duchu, o ktorej hovoril Ježiš Kristus: „Blahoslavení chudobní v duchu, lebo ich je nebeské kráľovstvo.“ (Mt 5,3) Človek, ktorý praktizuje indiferenciu, je opravdivo chudobný v duchu, lebo nie je pripútaný k veciam, je pripravený ich prijať a takisto odvrhnúť alebo odhodiť, a to nie podľa vlastného premenlivého a citového úsudku, ale iba podľa objektívneho vzťahu k poslednému cieľu. V indiferencii sa zjavuje aj duch skutočnej pokory. Indiferentný človek odsúva do pozadia svoju osobu a neriadi sa ohľadom na vlastné ja, na to, čo mu je príjemné alebo nepríjemné, ale jedine ohľadom na chválu a službu Bohu, a pri tom nehľadá seba.

Sv. Ignác uzatvára fundament poslednou zásadou, ktorú môžeme nazvať zásadou dokonalosti, ustavičného pokroku a tiež zásadou maximalizmu: „...túžiac po tom a voliac si jedine to, čo nás lepšie vedie k cieľu, pre ktorý sme stvorení.“⁷ Táto posledná veta fundamentu je určitým spôsobom zjavením ducha sv. Ignáca a celých jeho *Duchovných cvičení*. Nestačí mu len to, čo je presne nevyhnutné a čo stačí, on túži, hľadá a vyberá si to, čo je lepšie, čo viac pomáha. „Viac a lepšie“ – to je jeho heslo, to je jeho rozlišovací znak. Uplatňuje sa vo všetkých jeho spisoch, a osobitne v *Duchovných cvičeniach* a v *Konštitúciách Spoločnosti Ježišovej*. Väčšia Božia sláva, väčšia služba Božiemu majestátu, väčšia pomoc dušiam, väčšie všeobecné dobro, to sú výrazy, ktorými sv. Ignác vyzýva svojich synov i všetkých k ustavičnému úsiliu o rast. Uprostred malodušnosti a minimalizmu počíta s ľuďmi veľkorysími, obetavými a starajúcimi sa nielen o svoju spásu, ale aj o spásu mnohých. Jeho zmýšľanie vždy smeruje tam, kde možno vykonať viac pre Božiu slávu a pre dobro duší.⁸

Heslo „magis“, vyslovené už na začiatku *Duchovných cvičení* vo fundamente, jasne ukazuje, v akej línii sa bude rozvíjať diskretná láska. Bude to línia ustavičného rastu, túžba po tom, čo je lepšie, plodnejšie a dokonalejšie. Lebo táto láska vie nielen vrelo túžiť, ale aj múdro rozlišovať. Je slobodná od tuposti aj od úzkostlivosti. Dobré vie, že nie všetko, čo je dobré v teórii, je dobré i v praxi, v konkrétnych životných situáciách. V konkrétnych podmienkach je niekedy lepšie to, čo je iba dobré, a nie to, čo by sa samo osebe mohlo vidieť lepšie.

Fundament je do istej miery anticipovaním a zhrnutím celých *Duchovných cvičení*. Spolupráca exercitanta s exercitátorom je v nich vedená tým smerom, aby sa tieto všeobecné zásady fundamentu rozvinuli a preniesli do roviny osobného života a podľa nich prakticky uplatnili plnenie Božej vôle a dali sa viesť diskretnou láskou. Hľadať a voliť si to, čo viac pomáha k dosiahnutiu cieľa, k lepšej službe a sláve Božej, a tým samým aj ku spásu a zdokonaleniu vlastnej duše a duší blízkych. K tomu smeruje výstavba všetkých štyroch týždňov duchovných cvičení.

⁷ DC [23].

⁸ Porov. *Fontes Narrativi I*, 624–625.

2. KONTEMPLÁCIA NA DOSIAHNUTIE LÁSKY

Princíp a fundament sú základom všetkých cvičení, kontemplácia na dosiahnutie lásky je vrcholom a mostom medzi duchovnými cvičeniami a každodenným životom. To, ako možno ostať vždy prítomný Bohu, závisí od opravdivej lásky. Preto sv. Ignác najprv vysvetľuje opravdivú lásku. Vo fundamente sa cieľ stvorenia a cieľ človeka sústreďovali v službe Bohu a v jeho chvále a v spásení duše. Všetky stvorenia boli dané k dispozícii človeku ako hojný Boží dar, aby človek pomocou nich dosiahol svoj cieľ. Všetky tie dary sú vlastne nezasluženým Božím darom, ktorý má človek používať natoľko, nakoľko mu pomáha k dosiahnutiu cieľa. Vo fundamente sa síce nevyskytlo slovo láska, ale bolo tam diskkrétne ukryté pod slovom „slúžiť“⁹, v ktorom ho vie objaviť istá interpretácia. No bolo cítiť jeho vôňu skôr, ako by sa bolo stalo zjavným.

V kontemplácii na dosiahnutie lásky však láska nadobúda plnú silu výrazu, odhŕňa všetky záclony a ukazuje sa naplno ako slúžiaca láska, láska pomáhajúca, obetavá, dávajúca zo seba všetko pre milovaného. Cieľ stvorenia a cieľ človeka je tu znova prijatý usporiadanou láskou, ktorá nielen túži, ale aj vie voľiť si to, čo viac pomáha slúžiť Bohu a chváliť Boha. Pred človekom, ktorý je stvorený, aby Boha oslavoval a mu slúžil, sa nachádzajú všetky stvorenia ako množstvo Božích darov, ako prejav prehojnej a žičlivej Božej lásky k človeku, a zároveň ako stupne, po ktorých sa najprv Boh vo svojej láske znižuje k človekovi a dáva sa mu, a potom sa človek povznáša k Bohu cez odpoveď vďačnej a obetavej lásky.

Vo všetkom, čo človeka obklopuje, nachádza človek Boha a jeho lásku, vo všetkom a cez všetko túži slúžiť mu a dávať sa so všetkým, čo dostal ako Boží dar. Tak ako vo fundamente, aj v kontemplácii na nadobudnutie lásky je ustavičný pohyb lásky, ktorá vychádza od Boha a prostredníctvom človeka sa k Bohu vracia. Boh dáva z lásky, človek to s vďačným srdcom prijíma a z lásky daruje to, čo ustavične dostáva od Boha, predovšetkým však seba samého so všetkými svojimi schopnosťami, talentmi, nič si nerezervuje pre seba, ani osobnú slobodu. Je to úplná závislosť od Boha, od najvyššej Lásky, ale závislosť zamilovaná, ktorá dáva byť, žiť, cítiť, myslieť a milovať.¹⁰ Uznatie tejto závislosti sa zo strany človeka prejavuje nielen v podobe vďačnosti za prijaté dary, ale predovšetkým vo vzájomne sa odplácajúcej láske, v dare seba samého Bohu. Láska, dar, obeta, služba, to sú štyri kľúčové slová v spiritualite sv. Ignáca; sú také blízke, že je ťažké vymedziť ich hranice.

Nadovšetko slúžiť Bohu, nášmu Pánovi, z čistej lásky¹¹ – v tom je vrchol spirituality sv. Ignáca a zároveň vrchol jeho osobného vzťahu k osobnému Bohu, ku ktorému vedie i exercitanta. Po druhé, kontemplácia na dosiahnutie lásky je najtypickejšou formou ignaciánskej modlitby a v istom zmysle zhrnutím celej spirituality sv. Ignáca.

Ovocím tejto kontemplácie má byť to, o čo exercitant prosil na začiatku tohto nazerania: láska k Bohu vo všetkých daroch, služba na jeho chválu prostredníctvom všetkých stvorení.¹² Je to tá láska, ktorou Boh sám miluje

⁹ Porov. DC [23].

¹⁰ Porov. DC [234].

¹¹ Porov. DC [370].

¹² Porov. DC [233].

seba a svoje dokonalosti odrážajúce sa vo stvorení. Ľudská láska k Bohu a k Božiemu svetu nemá byť teda našou ľudskou láskou, ale Božou láskou v nás (porov. 1 Jn 3,17). To vlastne Boh má milovať seba a všetky svoje diela naším ľudským srdcom, akoby nástrojom svojej lásky. Až táto láska je skutočne čistá a bezpečná, slobodná od znečistenia neusporiadanou sebaláskou.

Inými slovami, konečným ovocím a najvyšším výsledkom kontemplácie na dosiahnutie lásky má byť ochota darovať Bohu všetko, čo od neho prijímame, a tým pomáhať všetkým stvoreniam v ich návrate ku svojmu Pôvodcovi, k Bohu. Tu sa kruh uzatvára. Všetko pochádza od Boha, je plné jeho prítomnosti, činnosti a odblesku jeho nekonečnej dokonalosti, a všetko prijaté, rozpoznané ako Božie sa vracia k Bohu prostredníctvom milujúceho srdca človeka, prostredníctvom jeho namáhajúcej sa mysle a cez upracované ruky toho, ktorému Boh zveril vládu nad zemou a jej dobrami.

Kamkoľvek sa človek obráti, všade je v kruhu Božej stvoriteľskej darujúcej lásky, v kruhu Božích darov hovoriacich o Bohu a o jeho láske. „Lebo v ňom žijeme, hýbeme sa a sme.“ (Sk 17,28) Týmto spôsobom sa človek cvičí v poznávaní Božej lásky, v odpovedaní na ňu svojou činnou láskou, ktorá berie do seba Božiu lásku rozosiata po svete. Cvičí sa v nadobúdaní Božej lásky, pretože sa dôverne a horlivo otvára pre jej prijatie a prijímúc ju daruje ju v službe z čistej lásky.¹³

3. INŠPIRÁCIA PRE JEZUITSKÉ VZDELÁVANIE

Duchovné cvičenia sv. Ignáca z Loyoly sú inšpiráciou a prameňom všetkých jezuitských diel, počnúc od *Konštitúcií* až po jednotlivé apoštolské diela. Duchovné cvičenia sú základom jezuitskej spirituality, z ktorej vychádza jezuitský apoštolát. John Callahan SJ, sledujúc jednotlivé etapy – takzvané týždne – exercícií, uvádza rad inšpirácií pre jezuitské vzdelávanie, ktoré tvoria jeho charakteristiku. V stručnej podobe ich v nasledujúcom predstavíme.

Dobrota sveta. Všetko, čo Boh stvoril, je dobré, všetko to je otvorené pre štúdium a používanie. Principiálne nemôže byť rozpor medzi vedeckým poznaním a vierou. Ťažkosti a konflikty môžu vychádzať z človeka. Vedieť viac o univerze znamená vedieť viac o Bohu.¹⁴ Poznať krásu stvorenia znamená rast lásky a spravodlivosti vo svete.

Dôstojnosť ľudskej osoby. Hodnota a dôstojnosť ľudskej osoby vychádza z jej stvorenosti, ale je vyššia ako hodnota iných stvorení, lebo človek je stvorený na Boží obraz a podobu. Sv. Ignác hovorí: „Človek je stvorený, aby chválil Boha, nášho Pána, vzdával mu úctu a slúžil mu...“¹⁵ Úlohou človeka je rozvíjať božský život v človeku a tým robiť život vo svete ľudskejší a svet posväcovať.

Dôvera v mravnú zodpovednosť. Dôvera, že pokrok v poznaní zákonov prírody (atómová fyzika, genetika atď.) bude človek využívať ako Bohom darovaný na utváranie lepšieho sveta podľa Božích plánov a zodpovedajúceho prirodzeným mravným zákonom. Ignácovou rečou: „Ostatné veci na povrchu

¹³ Porov. DC [370].

¹⁴ Porov. DC [43] 2.

¹⁵ DC [23] 2.

zeme sú stvorené pre človeka, aby mu pomáhali dosiahnuť cieľ, pre ktorý je stvorený.“¹⁶

Význam predstavivosti. Vďaka predstavivosti môže človek vidieť, dotýkať sa, počuť a cítiť Božie pôsobenie v kráse stvorení. Môže sa tiež dotýkať a cítiť rozvrat hriechu. Predstavivosť je prvý krok k osobnej účasti na Božej stvoriteľskej moci.¹⁷ Z predstavivosti pramení literatúra, umenie, výtvary utópií, matematické teórie, architektúra, divadlo, hudba, tanec, čo sú reálne sily kultúry.

Učiteľ je sprievodcom študenta. V duchovných cvičeniach je exercitátor sprievodcom na ceste osobnej modlitby a rozlišovania duchov.¹⁸ Často je však pozvaný k tomu, aby načúval Božiemu pôsobeniu v sprevádzanom. Podobne má načúvať, ako sa Boh dotýka študenta. Stavajúc na vnútornej skúsenosti študenta, má ju podporovať a jemne ho viesť k rastu.

Dôležitosť túžob. Ignácove duchovné cvičenia vedú k rozhodnutiam, ktoré však človek neuskutočňuje len intelektom, ale aj srdcom.¹⁹ Voľba vychádza z kombinácie poznania a cítenia, ktoré Ignác nazýva túžbou, ktorú často sám Boh vkladá do ľudského srdca. Jezuitská tradícia výchovy obsahuje hlboký rešpekt pred svetom srdca, ktorý má veľký vplyv na osobné životné voľby či rozhodnutia.

Kontemplácia v činnosti. Ignaciánska modlitba je kontemplácia v činnosti, intímne poznanie Ježiša Krista, ktorý je činný pre človeka. Kontemplácia vedie k tomu, aby človek pracoval za lepší svet. Počínajúc meditáciami o hriechu, cez volanie Krista Kráľa, až po kontempláciu na dosiahnutie lásky sa modlitba spája s činnosťou.²⁰ V tomto zmysle nachádzať Boha vo všetkom, v každej praktickej činnosti. Jezuitská výchova je takto veľmi praktická.

Hodnoty a kritickosť. Spoznanie a rozhodnutie pre Ježiša Krista je rozhodnutie pre hodnoty evanjelia, pre používanie stvorených vecí v jeho duchu, pre budovanie novej civilizácie, civilizácie lásky.²¹ Na to je potrebné poznanie hodnôt a kritické myslenie, ktoré umožňuje ich uvedenie do praktického života.

Vodcovia v službe. Láska k Bohu vedie exercitanta k pokračovaniu v Ježišovej službe robiť svet lepším a iných privádzať k tomu istému svojim osobným príkladom. Napríklad službou nasycovania hladných, obliekania nahých, navštevovania väzňov, starostou o chorých a podobne.²² Cieľom jezuitskej edukácie je formovať mužov a ženy na vodcov v službe iným.

Duchovné cvičenia vrcholía vo štvrtom týždni kontempláciou na nadobudnutie lásky, ktorou sa exercitant celkom odovzdáva láske k Ježišovi Kristovi, v ktorej chce slúžiť svojim bratom a sestrám.²³ Z toho pramenia aj pre jezuitský školský systém tri dôsledky: 1. *Altruizmus*. Nasledovanie Ježiša Krista v jeho utrpení a smrti privádza k súcitu, ku pripojeniu sa k nemu v jeho službe svetu a ľuďom. Vedie to k sebaobetovaniu, čo najväčšiemu a veľkodušnému.

¹⁶ DC [23] 3.

¹⁷ Porov. DC [47; 48; 53; 66 – 70; 92; 106 – 108; 114 – 116; 122 – 126].

¹⁸ Porov. DC [7; 15; 18; 19].

¹⁹ Porov. DC [55; 60; 193; 221].

²⁰ Porov. DC [53; 93 – 98; 146; 234 – 237].

²¹ Porov. DC [231; 234].

²² Porov. DC [167].

²³ Porov. DC [175 – 188].

2. *Optimizmus*. Oslava Ježišovho vzkriesenia vedie k pripojeniu sa k nemu a dáva optimizmus pracovať pre dobro a tvoriť lepší svet. Je to viera, že táto činnosť bude korunovaná úspechom. 3. *Vízia*. Modlitba kontemplácie vedie k vízii sveta, vidíac Boha vo všetkých veciach. Všetky veci zjavujú Boha, každé učenie sa je vlastne učenie sa o Bohu, každá láska je darovaním a prijímaním Boha, každá dobrá aktivita je Božou prácou vo svete.²⁴

4. JEZUITSKÉ ŠKOLY NA PRELOME TISÍCROČÍ

Jezuitské školy sú čoraz viac dielom, na ktorom s jezuitmi spolupracujú početní laici. Rozvíja sa primeraná formácia v ignaciánskej charizme a pedagogike. V niektorých oblastiach sa už poskytujú jezuitom, ako aj laickým učiteľom a administratívnym pracovníkom dobre vypracované formačné programy.²⁵

V mnohých rozvojových krajinách sa pre jezuitské školstvo, ktoré je zväčša súkromné, a teda pomerne drahé, urobili potrebné kroky, aby vzdelanie bolo prístupné chudobným vrstvám. Jezuiti sa zaoberajú aj apoštolátom materských a základných škôl. Sú veľmi dôležité, lebo môžu poskytnúť solídny základ vzdelania a náboženského života počas prvých rokov formácie mladého človeka.²⁶

Veľkým obohatením výchovného apoštolátu Spoločnosti Ježišovej v ostatných rokoch je vybudovanie stredísk neformálnej výchovy v mestách a na vidieku rozvojových krajín. Poskytujú vyučovanie mimo tradičnej školskej sústavy pre mládež i pre dospelých z chudobných vrstiev. Pomocou participatívnej pedagogiky organizujú programy na odstránenie negramotnosti. Poskytujú etickú a náboženskú výchovu, rozvoj technických zručností a sociálnych návykov, vychovávajú ku schopnosti viesť a organizovať život miestnych komunít.²⁷

Jezuitské univerzity sa vo zvýšenej miere orientujú vo svojej vlastnej inštitucionálnej podobe na nachádzanie autentickej a primeranej oblasti stretnutia sa s vierou, ktorá koná spravodlivosť. Táto prednostná voľba chudobných a starostlivosti o nich sa premieta aj do života študentov pomocou mimo-univerzitných programov styku s chudobnými a v ich službe. To sa aplikuje aj pri vyučovaní, výskume a publikačnej činnosti univerzity. Uplatnenie etických princípov evanjelia vo všetkých oblastiach je vždy aktuálnou výzvou pre jezuitské univerzity.²⁸

Jezuitské univerzity rozvíjajú interdisciplinárnu spoluprácu. Napomáhajú ducha spolupráce a dialógu medzi odborníkmi rozličných disciplín v rámci vlastnej univerzity, ako aj s odborníkmi z iných univerzít. Tento dialóg umožňuje objavovať nové perspektívy, nové oblasti výskumu, ktorými môžu prispievať k pretváraniu spoločnosti. V súčasnosti rozvíjajú humanitné vedy, ale aj

²⁴ Porov. CALLAHAN, J. J.: Discovering a sacred world. In: *Foundations the Jesuit Tradition at Regis University*. Denver : Regis University, 1997, s. 27–42.

²⁵ Porov. Dekréty 34. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej. Bratislava : Provinciat Spoločnosti Ježišovej, 1996, s. 164.

²⁶ Porov. Dekréty 34. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej, č. 418, s. 165.

²⁷ Porov. Dekréty 34. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej, č. 419, s. 165.

²⁸ Porov. Dekréty 34. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej, č. 410–411, s. 161.

prírodné, technické, ekonomické a ďalšie vedy, v ktorých sprostredkujú študujúcim humanistickú, sociálnu, duchovnú a morálnu formáciu. Medzinárodné asociácie jezuitských univerzít v Európe, Latinskej Amerike, v USA a v ďalších regiónoch podporujú medzinárodnú spoluprácu, utváranie spoločných projektov a pomoc rozvojovým krajinám.²⁹

Súčasný jezuitský univerzitný systém sú otvorené pre študentov iných kresťanských vyznaní, iných náboženstiev, aj pre študentov bez vyznania. Utvárajú široký priestor pre ekumenický, medzináboženský a medzikultúrny dialóg tak vo svojich študijných programoch, ako aj v duchovnej službe. V duchu praktického ekumenizmu v ich ponuke pastorálnej služby je možnosť pastorácie iných kresťanských vyznaní. Poskytuje sa možnosť štúdia judaizmu, islamu, budhizmu a ďalších náboženstiev. Rešpektuje sa charakter jezuitskej univerzity ako katolíckej univerzity, ktorá je vlastne apoštolským dielom.

5. ZÁVER

Jezuitský školský systém je aj v súčasnosti dynamicky sa rozvíjajúcim systémom, ktorý chce pružne odpovedať na výzvy tohto sveta, v ktorom sa poznanie a vzdelanie stáva čoraz viac rozhodujúcou silou. Človek nadobúdajúci si mnohé vedomosti bez duchovného a etického rozmeru je však ohrozený možnosťou zneužitia tej moci, ktorú predstavujú vedy a vzdelanie. Ignaciánska spiritualita s jej rozlišovaním je vhodným prostriedkom na zvládnutie tejto moci, aby sa nestala silou ničiacou svet i človeka, ale budujúcou tak potrebnú novú civilizáciu, civilizáciu lásky.

prof. RNDr. Ladislav CSONTOS SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
fax: +421/2/544 302 44

²⁹ Porov. Dekréty 34. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej, č. 413–414, s. 161–162.

Závěrečné skúšky a promócie na Trnavskej univerzite v minulosti

JURAJ DOLINSKÝ SJ

DOLINSKÝ, J.: Final Exams and Graduation at the Trnava University. *Teologický časopis*, III, 2005, 2, s. 23 – 29.

Undergraduate and graduate programs at the Trnava University have always concluded with a special final examination and graduation ceremony. Bachelor, magister and doctoral exams included disputations. The themes discussed have usually been different problems of Dogmatics, Holy Scripture and Ascetics. The questions regarding the history came into consideration only later. The Bachelor graduations took place at the University main Hall and doctoral graduation at the University church. They were far more splendid than nowadays.

Každé štúdium, či už na strednej alebo vysokej škole, sa končí istou záverečnou skúškou. Na vysokej škole sa táto skúška nazýva štátnice a po nej nasleduje uvedenie do hodnosti, čo sa nazýva promócie. Okrem štátnic poznáme tiež bakalárske a doktorandské skúšky. Ako to prebieha dnes, to si vieme dobre predstaviť. Ako to však prebiehalo kedysi, na to sa pozrieme spoločne v tomto článku.

Ratio bol prvý dokument, ktorý nariadil v Spoločnosti vzdelanie univerzitných profesorov. Deväta regula poveruje provinciála, aby rektor, prefekt a profesor vypočuli a vyznačili najlepších zo školastikov teológie, ktorí sa po ukončení kurzu v období dvoch rokov budú súkromne pripravovať na štátnice. Potom, ak je to zvykom v provincii, môžu s povolením generálneho predstaveného promovať jednotlivých kandidátov teológie za doktorov. Podľa príkazu *Ratia*, aby sa promócie profesorov za doktorov riadili podľa miestnych zvyklostí, v Trnave ustanovili, že len profesorov scholastickej teológie mohol zdobiť titul „doktor teológie“.

Podľa univerzitných matrik, v období jezuitskej autonómie promovali za doktorov teológie približne 37 jezuitov. Nakoniec sa všetci stali profesormi dogmatiky. Doktorský titul sa väčšinou udeľoval vždy na začiatku školského roku, v ktorom sa začala výučba dogmatiky. Stali sa však aj prípady, že niektorí profesori dogmatiky získali titul doktora až na konci školského roku. Asi polovica z týchto profesorov učila na škole ešte pred získaním doktorského titulu iný predmet. V cudzine promovali členov katedry na začiatku účinkovania, keď preberali aj dogmatiku, a riadne ich zapísali aj do matriky katedry. Do roku 1753 bolo takýchto prípadov 26. Z nich získali hodnosť doktora: 18 vo Viedni, 3 v Gráci, 1 v Olomouci a 4 v Košiciach. Aj z nich však bola asi polovica maďarskej národnosti.

Kolínsky nuncius Caraffa v roku 1634 vytýkal univerzitám, že promovali za doktorov veľa neschopných ľudí. Aj prax Trnavskej univerzity poukazuje na to, že Spoločnosť si stupeň doktora teológie veľmi vážila.

Do vyučovacieho chodu a života teologickej fakulty nám dávajú náhľadnú predovšetkým teoretické doplnovacie vyučovacie cvičenia – repetície a dišputy.

Regulárne dišputy boli dvojakeho typu. Jedny sa konali každú sobotu (*hebdomadaria* alebo *sabbatina*), trvali dve hodiny popoludní, a preto sa prednášky museli presunúť na dopoludnie. Tu sa pozorne, podľa predpisov z Grácu, sledovala scholastická teológia. Druhé dišputy boli mesačné (*disputatio mensina*), na ktorých bol prítomný celý profesorský zbor aj vybraní poslucháči a trvali aspoň dve hodiny dopoludnia a dve popoludní. Konali sa medzi decembrom a júnom. Na týždenných dišputách išlo o opakovanie, mesačné už predpokladali vážnejšiu prípravu tak u oponenta, ako aj u obhajovateľa. Konali sa pred pozvanými hosťami v slávnostnej forme.

Na začiatku a na konci roka sa konali asi dvaapohodinové dišputy z časti teológie (*actus particularis*) alebo štvorpäťhodinové z celej teológie (*actus generalis*) pre diskutujúcich usilujúcich sa o dosiahnutie doktorského titulu.¹

Ratio pri dišputách dôrazne predpisuje kancelárovi (prednostovi vyučovania) dávať pozor na to, aby dišputy neboli neplodné a aby sa donekonečna nepreťahovali. Slávnostné a verejné dišputy boli v móde na starších nemeckých univerzitách až do 18. storočia. Podľa mnohých zaviedli do textov prednášok pestrosť a živosť, pre poslucháčov znamenali slobodu a nezávislosť.

Pre dosiahnutie akademického stupňa boli veľmi dôležité výsledky teologického štúdia. Predpis o gradusoch (akademických tituloch) hovorí, že treba dávať pozor na to, aby titul dostali len tí, ktorí si ho skutočne zaslúžia a neznevážia vážnosť akademie a hodnotu gradusov. Bez štátnice nemôže nikto dostať gradus. Podľa pravidiel na teologickej fakulte sú tri stupne: bakalareát, licenciát a doktorát.

Podľa predpisov z Grácu boli na dosiahnutie bakalárskeho stupňa potrebné aspoň tri roky scholastickej teológie. V Trnave mimoriadne promovali za bakalárov aj po dvoch rokoch štúdia. Na univerzitách v stredoveku bol bakalár sprostredkujúcou osobou medzi profesorom a poslucháčom. Bakalár viedol zácvik predneseného predmetu, repetície a iné cvičenia z daného predmetu. Vtedy tento stupeň znamenal existenciu – živnosť. V novoveku znamenal len formálny krok k dosiahnutiu doktorátu. Podmienkou dosiahnutia doktorátu bolo celé štvorročné absolvovanie kurzu. Grácie predpisy (nadväzujú na ne aj v Trnave) však nariaďujú, aby čakajúcich na titul doktora nepromovali ihneď, ale podľa možnosti až po dvojročnom dušpastierskom účinkovaní alebo po nejakom inom účinkovaní. Na získanie bakalárskeho stupňa bol potrebný vek 22 rokov a na doktorát 25 rokov.²

Pred štátnicami na akademický stupeň bol kandidát podrobený starostlivému vyšetrovaniu (*experimentum*). Členovia katedry dvojtretinovým počtom

¹ Porov. HERMANN, E. – ARTNER, E.: *A Hittudományi Kar Története*. Budapest, 1938, s. 25.

² Porov. HERMANN, E. – ARTNER, E.: *A Hittudományi Kar Története*, s. 28–32.

hlasov rozhodli o tom, či sa kandidát môže zúčastniť na štátnici, alebo nie. Na to bol potrebný istý vek, potvrdenie o imatrikulácii, zákonité narodenie, schopnosť žiť cirkevný poriadok, ku stavu schopnosť užiť sa, k bakalareátu nižší cirkevný rád (akolytát) a k doktorátu kňazstvo, nosenie kňazského rúcha, účasť na prednáškach a cvičeniach, stupeň magister filozofie, bezúhonný mravný život a bezchybná katolícka viera. Ak kandidáti splňali všetky podmienky, vyhlásili ich mená; keď išlo o stupeň doktora, kandidátov predstavili kancelárovi. Na dosiahnutie akademického stupňa sa kandidát musel podrobiť dvom štátniciam. Jednou boli dišputy; ich predmetom u bakalárov bolo dvadsať poučiek zo *Summy* sv. Tomáša (posledná bola zo Svätého písma). Dišputy trvali dve hodiny pred poslucháčmi katedry. Pri doktorských dišputách musel uchádzač odpovedať na päťdesiat otázok z teológie dve hodiny dopoludnia a dve hodiny popoludní pred všetkými poslucháčmi teológie a filozofie. Po úspešnej dišpute nasledovali skúšky, ktoré u bakalárov trvali jednu hodinu, úplný výklad danej témy a jej obrana. Skúška doktorátu trvala dve hodiny. Kancelár si ľubovoľne vybral úseky zo všetkých štyroch zväzkov *Summy*, ktoré kandidát musel zodpovedať a obhájiť. Na prípravu dostal kandidát aj oponent 24 hodín. Po štátnici, o ktorej dostali vysvedčenie, bol zoznam nových doktorov (podľa abecedného poriadku alebo podľa výsledkov) vyvesený na univerzite týždeň pred promóciami.

Bakalárske stupne sa odovzdávali v aule univerzity. V deň promócie cez svätú omšu zložili kandidáti prisahu o vernosti viere a Nepoškvrnenému počatiu Panny Márie, potom prešli do auly, kde jeden z promováných odovzdal profesorovi vykonávajúcemu promočný akt (dekanovi alebo niektorému profesorovi dogmatiky) žiadosť o vykonanie promočného aktu (petíciu). Promótor nato ohlásil mená kandidátov a vyzval ich, aby zložili prisahu; jej text predniesol profesor práva alebo notár univerzity. Kandidáti dotykom na rektorskú palicu (*pedum*) zložili prisahu, čo znamenalo, že si vážia predstavenstvo univerzity, budú brániť práva a pokoj univerzity a nikde inde tento titul neprevezmú. Po prisaha promótor z cisárskeho a kráľovského poverenia zverejnil ich mená a vyhlásil ich za bakalárov. Potom im z pliec sňal plášť s modrým lemovaním („filozofický magister“, *epomis*) a odovzdal im hodvábnny plášť s červeným lemovaním, ktorý symbolizoval titul „teologický bakalár“. Zároveň promótor upozornil promováných na to, že toto „pálum“ môžu používať aj pri arcibiskupskom páliu. Potom sa začalo prediskutovanie „problému“. Promótor svojím rozhodnutím ukončil diskusiu a jeden z promováných modlitbou, podobnou prejavu, poďakoval za dosiahnutie stupňa Najsvätejšej Trojici, preblahoslavennej Panne Márii, nebeskému patrónovi školy sv. Ignácovi, sv. Tomášovi, kráľovi, pamiatke Pázmaňa a nakoniec všetkým prítomným. Predpisy presne určovali bakalárske tituly: *reverendus*, *nobilis*, *excelens et doctissimus*, ktoré im patrili.

Radostným sviatkom celej univerzity bola *suprema laurea*, čiže deň doktorov teológie. Aj vonkajšie sviatočné udalosti poukazujú na vážnosť doktorského titulu. V stredoveku používali tento titul iba univerzitní profesori. Teraz bol najvyšším vedeckým stupňom, ktorý sa mohol udeliť poslucháčovi univerzity. Tri dni pred promóciami, pozval prepošt predstavenstvo mesta na ceremoniál. Pred ním niesli žezlo fakulty v prítomnosti niekoľkých doktorov. V deň promócií ráno o 8. hodine za insígniami univerzity a fakúlt vstupoval za zvukov slávnostnej hudby akademický magistrát vo sviatočných oblekoch

do univerzitného kostola, kde sa konali doktorské promócie. Za magistrátom vstupovali kandidáti a za nimi všetka univerzitná mládež.

Magistrát zaujal miesto vo svätyni na evanjeliovej strane na pódiu, pred ním stáli kandidáti. Na druhej strane boli umiestnené tri rady slávnostných stoličiek pre nových doktorov. Promócie sa začali spevom *Veni Sancte* a slávnostnou svätou omšou, ktorú celebroval biskup. Potom prepošt požiadal kancelára, aby dal „licenciát“ (povolenie) na žiadosť o teologickú „laureau“. Podaním povolenia a po prisaha sa kandidáti stali licenciátmi. V mene licenciátov sa dekan teologickej fakulty obrátil na promotora, aby vykonal promócie. Kandidáti zložili doktorskú prisahu, podobnú bakalárskej, a po nej promotor promovoval kandidátov za doktorov. Pri slávnostných stoličkách im obliekol fialový doktorský epomis s červeným lemovaním a červený doktorský biret, do rúk im dal knihu evanjelií a na prst doktorský prsteň. Titul pre nových doktorov bol *reverendus*, *admodum reverendus et clarissimus*.

Nasledovalo prediskutovanie problému, ako u bakalárov, a nato za zvukov hudby rozdali magistrátu a význačným hosťom katalóg nových doktorov a dary: rukavice a knihu. Promócie v kostole ukončili slávnostným spevom *Te Deum*. Potom prešli účastníci slávnosti a členovia fakulty, za nimi noví doktori, senát a nakoniec univerzitná mládež do jedálne kolégia, kde bol slávnostný obed.

V roku 1697 boli promócie usporiadané ešte slávnostnejšie. V predsieni univerzitného kostola postavili sochy sv. Tomáša Akvinského, Suareza, Vasqueza, Dunsca Scota, Róberta Bellarmína a Petra Pázmaňa a vyvesili obrazy tých, ktorí v tom čase promovali na Trnavskej univerzite za doktorov teológie.

Všetky výdavky promócií: katalóg, položky dišpút, ozdobné emblémy, vytlačenie knihy, rukavice a obed pripadli na ťarchu kandidátov. Tieto výdavky boli niekedy mimoriadne vysoké, hoci sa generálny predstavený jezuitov usiloval tieto výdavky mierniť.

V súvislosti s promóciami si môžeme podrobnejšie všimnúť dišputy. Zo Svätého písma spomeňme dve: „Či Kristus urobil viac pre duše do osemnástich rokov skrytého života ako trojročným verejným účinkovaním, alebo naopak.“³ O tomto sa dohadovali bakalári v roku 1697. Prvý dokazoval, že Kristus aj bez slov učil svojím životom, čo je hodnotnejšie ako slovo. Odporca tvrdil, že oboje musí byť spojené ako drahokam v prsteni. O tridsať rokov neskôr prišla na rad iná biblická otázka: „Či sa rajska záhrada ešte kdesi nachádza“ (bakalárska dišputa, 7. augusta 1737).

S dejinami ranej Cirkvi nadhodili v roku 1749 doktorský problém: „Apoštolí kázaním alebo listami šírili v širšom okruhu evanjelium.“ Do patológie patriace poučky prišli na rad neskôr: „Čo bolo pre Cirkev užitočnejšie – pôvodné diela, alebo preklady sv. Hieronyma?“ (bakalárska dišputa z roku 1735), „Na väčšiu slávu sv. Augustína jeho *Confessiones* alebo *Retractation*“ (bakalárska dišputa z roku 1740).⁴

Z dejepisných tém sa prvá objavila v roku 1706, keď dvaja bakalári diskutovali o probléme, „či trnavská teologická fakulta priniesla väčšiu slávu

³ HERMANN, E. – ARTNER, E.: *A Hittudományi Kar Története*, s. 48.

⁴ HERMANN, E. – ARTNER, E.: *A Hittudományi Kar Története*, s. 49.

bývalým študentom tým, že im dala vedu, alebo naopak, či študenti apoštolskou zbožnosťou pôsobili na fakultu“. Prvý hovoril v prospech dušpastierov, zdôrazňujúc, v akom ťažkom položení práve je. Teraz dostal titul (stupeň), a už aj musí hovoriť proti fakulte, keď tvrdí, že veda by bola zatvorená na univerzite, keby ju duchovní pastieri nerozniesli a nebojovali ňou za pravdu. Druhý prirodzene napomínal protivníka za túto nevďačnosť a dokazoval, že fakulta bola jeho duchovným otcom.

Všeobecne bol štylizovaný predmet bakalárskych promócií v roku 1709: „Či Cirkev pozdvihovala viac teológia, alebo kázne.“ V roku 1714 predložil promótor Vavrínek Topolčani dvom bakalárom problém, ktorý sa vzťahoval aj na uhorské cirkevné dejiny: „Majetok vlasti znižovali, alebo zvyšovali príspevky, ktoré dostala Cirkev?“⁵ Prvý bakalár provokačne prednesie problém: Pohanský Rím sa vtedy stal chudobným, keď veľa vynakladal na bohov, ale aj v Uhorsku je obava, že tá istá pohroma nastane aj tu, lebo už teraz je veľa žobroty, a dve arcibiskupstvá, jedenásť biskupstiev a veľa kláštorov je skvele dotovaných. Tento postoj druhý odmieta. Tvrdí, že ríše nezanikli pre cirkevné podpory, ale napríklad pre cisárske plytvanie. Uhorsko práve vtedy žilo svoj zlatý vek, keď králi veľa obetovali na cirkevné ciele, čím napomáhali Božiu slávu.

V roku 1750 diskutovali dvaja bakalári o pôvode svätých rokov. Jeden, verný dejinám, ich pôvod pripisuje Bonifácovi VIII. Druhý sa naopak pokúsil dokázať, samozrejme, bez dejinných dôkazov, že pochádzajú zo starej Cirkvi.⁶

Len raz je zastúpená asketika, a to v roku 1718: „Je víťazstvo nad telesným nepriateľom slávnostnejšie ako víťazstvo nad duševným nepriateľom?“ Čisto dogmatických otázok bolo nápadne málo zrejme preto, lebo kandidáti na štátniciach potvrdili svoje vedomosti z dogmatiky.

V roku 1725 diskutovali bakalári o tom, kto z dospelých katolíkov bude spasený; v roku 1746, či je dôležitejšia dogmatická teológia, alebo scholastika. Promótor Pestaluzzi zastával úlohu sprostredkovateľa: Je pravda, že scholastika bez dogmatiky je neživé telo bez krvi. Jedno bez druhého nemôže jestvovať. Dogmatika je zbrojnica a scholastika učí zaobchádzať so zbraňami. Na to pobádal kandidátov, aby sa svedomito učili scholastiku, ale neskôr, keď budú mať viac času, aby sa venovali aj dogmatike, lebo len takto premôžu zúrivých kacírov.

Najviac sú zastúpené dišputy vzťahujúce sa na dušpastierske úlohy a polemickú teológiu. V roku 1693 noví doktori a v roku 1703 noví bakalári diskutovali: „Čo je viac potrebné pre vedenie duší: cnosť, alebo znalosti?“ Promótor Karol Eudes sa vyjadril, že ideálny postoj je ten, keď duchovní pastieri vlastnia cnosti i znalosti v rovnakom množstve. Hodnotnejšie však je, keď duchovný vodca pri minimálnom množstve cností vyniká vo vedomostiach, ako naopak, lebo filozofia je všetkému dobrému, dobrej rade a každej cnosti matkou a majstrom, nie naopak. Trochu neskôr ten istý predmet diskusie obmenia: „Čo zdobí kňaza viac: kazuistika, alebo scholastika“ (bakalárska dišputa z roku 1741), „Griatia gratis data, alebo doktorská vážnosť“ (doktorská dišputa, 1714), „Čo

⁵ HERMANN, E. – ARTNER, E.: *A Hittudományi Kar Története*, s. 50.

⁶ HERMANN, E. – ARTNER, E.: *A Hittudományi Kar Története*, s. 50.

je viac pre dobro duší: učenie doktorov, alebo účinkovanie spovedníkov?“ (doktorská dišputa, 1744).⁷

V roku 1737 riešil Ján Geilandaj tému, či spovedník môže požadovať od ľudí starovekú prísnosť pri ľútosti. Prikláňa sa k názoru, že dnes už nemožno podľa starého zvyku uložiť polovzdelaným ľuďom verejné pokánie a tým Kristovo „ľahké bremeno“ urobiť neznesiteľným. Aj dnes nájdeme mnoho „starobylých verejných kajúcnikov“, ale v inej forme: sú to v prísnych rádoch žijúci mníši. Dobre predstavujú pochopenie katolíckej reštaurácie. Prediskutovali otázku, či nekatolíci môžu mať právo na to, aby mohli katolíkov vyhnúť z vlasti (bakalárska dišputa, 1700). Kladne odpovedajúci dokazuje, že vodca protestantov, ktorému toľko zlého nahovoria o katolicizme, môže byť dobromyseľný (*haereticus materialis*) a v záujme pravdy sa usiluje náboženskú nerovnováhu vyrovnať vyhnaním katolíkov. Oponent však popiera, že by sa nedala s určitosťou poznať pravda katolíckej viery.

V roku 1723 bola reč o tom, či spása katolíckeho človeka je istejšia medzi kacírmi, alebo medzi katolíkmi. V roku 1727 diskutovali dvaja bakalári o tom, či vážnosť Cirkvi je taká ako kedysi; či v rokoch bez udržiavania viery bola vážnosť Cirkvi väčšia, alebo je väčšia v dnešných kritických časoch. V roku 1729 sa diskutovalo o otázke, či je lepšie, keď Cirkev rázne vylúči nejaký predmet, alebo keď sa ho usiluje vyhubiť pomaly. Promótor Móric Marchesi v odpovedi povie prvé slovo o neprotestantských protivníkoch, o jansenistoch, ktorých len dokonalým poznaním možno vyvrátiť. Nimi sa zaoberá aj problém z roku 1731, keď jeden z diskutujúcich vysvetľuje, že Jansenove a Quesnelove omyly spoznala len scholastika. Inak sa v problémoch zaoberajú iba protestanti: „Kto zapríčinil Cirkvi väčšiu škodu: starí kacíri, alebo Luther a Kalvín?“ (doktorská dišputa, 1732) „Boli vážnejšie rany spôsobené protestantizmom, alebo bol väčší zisk z boja?“ (bakalárska dišputa, 1742) Na jednej strane sa odvoláva na tie rany, ktoré spôsobil protestantizmus v Regnum Marianum, poukazujúc menovite na Petrovicsa, ktorého arianizmus spôsobil napredovanie protestantizmu v Sedmohradsku. Potom vymenuje násilnosti protestantov v Tokaji, Solnoku a vo Filáкове. Na druhej strane poukázal na to, že tento boj zrodil veľkých vedcov viery a veľkých svätcov. Stratené kraje nahradila Božia prozreteľnosť získaním nových území v zámorských misiách.⁸

V roku 1716 bakalári polemizovali o tom, či kacírov možno navrátiť do Cirkvi prehováraním, učením a hlásaním evanjelia, alebo silou moci. Obhajca prvej mienky zdôrazňuje, že sila nedosiahne cieľ; treba sa usilovať protivníka presvedčiť, a nie premôcť, tak ako učiteľ solidným napomínaním dosiahne cieľ (nie bitkou). Náboženské vojny nikdy nedosiahli svoj cieľ. Zásťanica riešenia silou je ostro proti týmto výkladom: kacíri sa nedajú presvedčiť. Štátna moc ich môže strpieť, ale nemôže ich uznať za členov národa. Ani lekár nemôže byť vždy povolný, sily sa netreba báť. Poukáže na to, že Ferdinand II. v Rakúsku a Karol III. v Sedmohradsku dosiahli cieľ silou. Kázňami by nedosiahli ani to, čo sa dosiahlo príkazom: v Debrecíne, kde sa predtým nemohli usadiť ani svetskí katolíci, sú teraz nútení prijať katolíckych kňazov aj rehoľníkov. Kiež

⁷ HERMANN, E. – ARTNER, E.: *A Hittudományi Kar Története*, s. 52.

⁸ HERMANN, E. – ARTNER, E.: *A Hittudományi Kar Története*, s. 53.

by cirkevní a svetskí páni na svojich majetkoch napodobňovali kráľa. Promótor Juraj Rajčáni povedal, že je lepšie, keď veda a moc chodia spolu.

Je vidieť, že trnavská teologická fakulta v týchto otázkach vyznáva názor, ktorý ani na katolíckej, ani na protestantskej strane o praktickej tolerancii ešte nič nevie.

Bývalo zvykom, že obsahy dišpút sa vydávali tlačou spolu s nejakou medirytinou. Bolo tam i venovanie patrónovi dišputujúceho, ako aj mená predsedajúceho a dišputujúcich. Tieto dišputy obsahovali najdôležitejšie časti vedeného odboru.⁹

POUŽITÁ LITERATÚRA

- DUBOVSKÝ, J. M.: Matej Bel o Trnavskej univerzite. In: *Trnavská univerzita : XIV. vlastivedný seminár v Trnave 23. mája 1985 ku 350 výročiu založenia*. Trnava, 1986.
- HAMADA, Milan: Kultúrne a pedagogické aspekty vzniku a pôsobenia Trnavskej univerzity vo svetle Ratio Studiorum. In: *Trnavská univerzita v dejinách školstva a vzdelanosti : Zborník múzea školstva a pedagogiky na Slovensku*. Bratislava : Slovenská pedagogická knižnica a Ústav školských informácií, 1986, s. 40 – 68.
- HERMANN, Egyed – ARTNER, Edgár: *A hittudományi kar története 1635 – 1935*. Budapest : Királyi Magyar egyetemi nyomda, 1938. 596 s.
- HERMANN, E. – ARTNER, E.: *A Hittudományi Kar Története*. Budapest, 1938

doc. PhDr. ThLic. Juraj DOLINSKÝ SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
fax: +421/2/544 302 44

⁹ DUBOVSKÝ, J. M.: Matej Bel o Trnavskej univerzite. In: *Trnavská univerzita : XIV. vlastivedný seminár v Trnave 23. mája 1985 ku 350 výročiu založenia*. Trnava, 1986, s. 66.

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK III, 2005, ČÍSLO 2

Súčasný humanizmus – dielo transcendencie V kontexte knihy Luca Ferryho *Človek – Boh alebo Zmysel života*

PATRIK KUŽMA

KUŽMA, P.: Modern Humanism – Product of Transcendence : In Context with the Book of Luc Ferry „Man – God or Sense of Life“. *Teologický časopis*, III, 2005, 2, s. 31 – 38.
The interpretation of the book of Luc Ferry *Man – God or Sense of Life* and the definition of the relation of modern humanism and transcendence by using the scientific method of fundamental theology in the observing. The aim of the article is to catch the basis of relation: humanism versus transcendence in modern sight and so increase the dialogue between the culture and religion in Slovakia.

Keby nejestvovali bytosti alebo hodnoty, pre ktoré som istým spôsobom riskoval tento život, nestál by som zavela ako človek. Priznal by som tým, že nemilujem. Občas sa na to dá zabudnúť, ale je ťažké popierať to stále.

Luc Ferry

Atmosféra našich všedných dní je neraz presýtená pesimistickou víziou novej budúcnosti, existenčným strachom, čo neraz podlomuje nohy „priemernému“ občanovi našej spoločnosti, ktorý si poctivo a zodpovedne zarába na svoj každodenný chlieb, či dokonca beznádejou, čo môžeme ľahko čítať z tváří ľudí, znechutených politickou aroganciou moci. Znechutenie, pesimizmus, strata odvahy, sklamanie – to všetko vnímame ako pliahu, ktorá už natrvalo poznačila nielen život spoločnosti, ale dokonca aj naše najbližšie okolie, konkrétne vzťahy prežívané v našich rodinách a komunitách.

Má ešte vôbec zmysel pýtať sa, kde sa v takejto dramatickej atmosfére našich dní ukrýva Boh? Nie je azda absurdné každé úsilie hľadať zmysel v morálne sa rozpadajúcej spoločnosti, či nebodaj hľadať zmysel existencie ľudstva, ktoré už dávno zanevrelo na akúkoľvek formu, čo by i len trochu zavaňala „nepraktickou metafyzikou“?

Nedávam si za úlohu vyriešiť problematiku spoločenského života, alebo dokonca poskytnúť nejaký návod na „bezproblémový život“, aké nám dnes ponúkajú najrozličnejšie duchovné zoskupenia zhromaždené okolo svojich „nesmrteľných“ guru. Uvedomujem si, že nemá zmysel budovať novú utópiu, ktorá by priniesla ľudstvu, aspoň na malý okamih, pocit neistej istoty a klamlivého šťastia. Nechcem zaujať ani postoj „kazateľa“, ktorý vie citlivo, zreteľne a dokonca aj veľmi precízne opísať aj tie najskrytejšie kontúry nelichotivej situácie, v akej sa nachádza stav nášho myslenia a cítenia.

Obyčajný človek, napriek tomu, že sociológiu nikdy neštudoval, je schopný veľmi presne si sám zadefinovať, „v čom je problém“ a „ako ho riešiť“. Život, ktorý sa odohráva v realite, a nie v „reality show“, sa jednoducho nedá oklamať.

Otázka znie: Ako ďalej? Ako má kresťan katolík prežiť svoj život v tejto neúprosne narastajúcej dráme našich dní? Kto je schopný aspoň sčasti pomôcť pri riešení mojich-našich existenciálnych pochybností? Toto všetko sú otázky, čo nútia uvedomelého človeka premýšľať a hľadať adekvátnu odpoveď, ktorá by nenahradzovala peknú frázu ďalšou.

Pri tomto premýšľaní sa mi dostala do rúk kniha francúzskeho humanistu, profesora filozofie na univerzite v Paríži, ktorý sa vo svojom myslení odrazil z kantovského humanizmu a idealizmu a za základné otázky filozofie pokladá etickú stránku života. Mohli by sme ho charakterizovať ako človeka, ktorý hľadá novú duchovnosť, „múdrosť“ zodpovedajúcu našim časom a podmienkam. Tento filozof sa narodil v roku 1951 a ešte aj dnes je vedecky činný. Dôkazom toho sú jeho publikácie, napríklad: *Politická filozofia* (3 zv., 1984 – 1985); *Myslenie '68. Esej o súčasnom antihumanizme* (1985); *Heidegger a moderní filozofi* (1988); *Homo aestheticus. Objav vkusu v čase demokracie* (1990); *Človek – Boh alebo Zmysel života* (1996); *Múdrosť moderných* (1998); *Zmysel pre krásno* (1998); *Čo je človek?* (2000); *Čo je úspešný život* (2002).

Úloha, na ktorú som sa podujal, nie je jednoduchá, pretože v sebe ukrýva riziko nesprávnej interpretácie autorovho vedeckého diela. Mojou úlohou je adekvátna a správnym spôsobom pochopená esej o vzťahu súčasných foriem humanistického prežívania skutočnosti k posvätnému, ktoré filozoficky definujeme pojmom transcendencia či Boh. Pri svojich úvahách v oblasti ľudského prežívania vlastnej existencie, tak ako ju zachytáva autor diela, sa budem pridržiavať základných požiadaviek metódy vedeckého skúmania v oblasti fundamentálnej teológie. Mojou snahou je zachytiť základný vzťah, ktorý sa dnes neraz predstavuje antagonistickým spôsobom: humanizmus verzus transcendencia. Chcem tiež prispieť ku prehĺbeniu dialógu medzi kultúrou a náboženstvom, ktorý v našej spoločnosti nachádza svoje okrajové miesto kdesi v úzadí, na perifériách tak politického, ako aj spoločenského diania.

Kniha Luca Ferryho *Človek – Boh alebo Zmysel života* sa metodologicky člení na tieto hypotézy:

1. Otázka zmyslu a otázka posvätného sú neoddeliteľne spojené.

2. Tieto otázky sa spájajú na základe binárneho procesu:

- *Odčarovanie sveta*, čiže humanizácia božského, čo je od 18. stor. charakterizované rozmachom laickosti v Európe.

- *Zbožšťovanie ľudského*. Od bioetiky až po oblasť humanitárnej činnosti sa dnes človek javí ako posvätný.

Tieto pracovné hypotézy sú veľmi príťažlivým a populárnym spôsobom spracované v schéme obsahu diela:

Úvod – O zmysle života alebo o tom, ako sa jedna otázka dostala do úzadia.

I. časť: Poludšťovanie božského: od Jána Pavla II. po Drewermanna.

II. časť: Zbožšťovanie ľudského: sekularizácia etiky a zrod modernej lásky.

III. časť: Posvätenie s ľudskou tvárou.

Záver – Humanizmus človeka – Boha (transcendentálny humanizmus).

Po tomto skrátenom názornom predstavení pracovných hypotéz a obsahu autorovho diela môžem prejsť ku predstaveniu argumentov, ktoré dokazujú adekvátnosť autorovho skúmania vzťahu súčasného humanizmu a transcencie.

Podoba súčasného sveta a hmatateľný tlak postmodernej spoločnosti dostáva veriaceho človeka často do chúlостivej situácie. Chúlостivej, ale pritom takej prirodzenej pre človeka, ktorý sa rozhodol kráčať v Kristových šľapajach. Dejiny poskytujú o tom dostatok materiálu a dôkazov. Vyznávať vieru, svedčiť o nej presvedčivým spôsobom na začiatku tretieho tisícročia je však trochu iné, ako to bolo u prvých kresťanov. Dnes predsa ani veriaci ľudia, dokonca ani kňazi, nemajú problém otvorene rozprávať o križovatkách svojej náboženskej skúsenosti, čo neraz viedli k pochybnostiam, pred ktorými nevedeli, či nechceli cúvnuť a ktoré nasmerovali ich životné kroky k ešte plnšiemu prežívaniu všedných dní.¹

Je potešiteľné, že sa nám, „normálnym“ a „priemerným“ ľuďom 21. storočia, prihovára človek, laik, ktorý pozná naše prostredie a kultúru z „prvej ruky“ a vie zaujať jednoduchosťou svojho myslenia a cítenia.

Luc Ferry sa nechce stavať do pozície duchovného vodcu alebo guru. Usiluje sa úprimne klásť otázky a zároveň hľadať na ne odpovede; otázky, ktoré v dnešnom svete vyznievajú priveľmi „pateticky“. Dnes predsa nemáme čas premýšľať. Dnes už nemáme čas ani na základné biologické potreby, ako sú spánok, jedlo, oddych. Dnes je svet s celým svojím komfortom, ktorý má skvalitňovať, uľahčovať a zjednodušovať život človeka, skoro na pokraji infarktového stavu. Je nemysliteľné a neslýchané klásť ne-zmyselné a už vôbec nikomu ne-potrebné otázky, či hľadať na ne odpovede.

Luc Ferry však vo svojom myslení postupuje práve opačne a pokúša sa zachytiť a udržať iskierku strácajúcej sa existenciálnej roviny ľudského bytia. Vo svojich vyjadreniach, ktoré zakladá na báze nielen svojho filozofického skúmania, stavia základnú otázku ľudského bytia veľmi tvrdo a neúprosne: *Privyknuť na pomínutelnosť, alebo veriť vo večnosť života?*² Karl Marx a o niečo neskôr aj Erich Fromm to vyjadrili logikou myslenia, čo ešte aj dnes vyznieva oportunisticky: *Mať, alebo byť?*³ Luc Ferry vo svojom diele živí presvedčenie, že niekde v človeku, v jeho vnútri existuje oblasť, akýsi „hlas zhora“, ktorý dáva opodstatnenie ak nie domnienke Boha, tak aspoň mýtu. Nevychádza pritom z antropologických skúmaní rozličných kultúr, ktoré sa kreovali na rozličných miestach našej zemegule; vychádza z bytostného jadra, o ktorom je presvedčený, že tvorí stred ktoréhokoľvek človeka, a tým jadrom je neumlčateľná túžba po niečom, čo tento svet nikdy nebude môcť človekovi poskytnúť. Všimnime si jeho vyjadrenie:

*No ak už nemáme mýty, čo ešte môžeme povedať a čo si môžeme myslieť tvárou v tvár absurdnosti žiaľu? Psychológia, a to je závažný fakt, vytlačila teológiu. No keď v deň pohrebu stojíme nad truhlou a sme pritisnutí k múru, zmocňuje sa nás tieseň. Čo povedať matke, ktorá stratila dcéru, čo povedať zúfalému otcovi? Náhle stojíme pred otázkou zmyslu, či skôr jeho úpadku v sekularizovanom svete.*⁴

Je pozoruhodné, že dokonca ani najliberálnejšie a najdemokratickejšie spoločnosti západného sveta, ktoré oplývajú „mliekom a medom“ a sú pre

¹ Porov. HALÍK, Tomáš: *Co je bez chvění, není pevné : Labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha : Lidové noviny, 2002. 379 s.

² FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*. Bratislava : Agora, 2003, s. 10.

³ Porov. FROMM, Erich: *Mít, nebo být?* Praha : Aurora, 2001. 242 s.; KULISZ, Józef: *Ježíš Kristus v dejinách*. Bratislava, 1995, s. 7–34.

⁴ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 11.

mnohých z nás už čoskoro dosiahnuteľnou víziou raja na zemi, neboli schopné ničím nahradiť zmysel, ktorý ľudstvu poskytuje náboženstvo. Na vlastnej koži máme možnosť okúsiť trpkosť paradoxu: Súčasný človek – žijúci v demokratickom svete – odmieta náboženstvo, je imúnne ľahostajný voči Bohu, a na druhej strane, na chorobu ľudstva, na najskrytejšiu bolesť, ktorá sa denodenne prejavuje v modernej či postmodernej spoločnosti, nie je schopný nájsť uspokojujúci „liek“. Vari sme naozaj dospeli k bodu, keď naša spoločnosť a človek žijúci v nej dosiahne najvyššiu úroveň postoptimizmu?⁵

Napríklad mladosť, ktorá je príslubom novej budúcnosti, začína dnes všemožnými prostriedkami potláčať starobu či už vo sfére zdravotnej starostlivosti alebo na trhu práce. Európa už dnes nepozná a ani nechce poznať, dokonca ani vidieť, starobu vo svojich vnútorných štruktúrach. Európu dnes budujú len a len mladí, ktorí nie sú zaťažení nijakým neúspechom minulosti, ktorí si myslia, že jedine oni sú schopní rozmotáť gordický uzol súčasných problémov. Nenachádzame sa tak na okraji, ak nie priamo vo veľkej priepasti dejín, pričom sme vtiahnutí do Nietzscheho deja – mimo dobra a zla?⁶ V istom momente nám začína chýbať „zmysel zmyslu“, ktorý by dal konečný význam všetkým jednotlivým významom. Je predsa doslova hmatateľné, že *po relatívnom ústupe náboženstiev, po zániku veľkých utópií, ktoré naše činy začleňovali do perspektívy vyšších cieľov, otázka zmyslu už nenachádza priestor, v ktorom by sa mohla prejavovať kolektívne.*⁷ Môžeme na to uviesť rukolapný príklad, ktorý sa prednedávnom odohrával priamo pred našimi očami. Prakticky poldruha storočia sa socializmus so svojou úžasnou silou fascinácie vedel presadzovať – na mnohých miesta sveta politiky sa presadzuje dodnes – vďaka svetskému prepracovaniu toho, čo my dnes definujeme pojmom náboženstvo. Ako priznáva autor, *marxizmus sa po druhej svetovej vojne napokon javil ako jediná veľká doktrína schopná vpísať absolútnu absenciu zmyslu do optimistickej vízie dejín a čeliť tak dvom novým stelesneniam diabla: nacizmu a koloniálnemu imperializmu.*⁸ Možno práve preto koniec komunizmu nesie so sebou prázdnotu, ktorú doteraz nevedia zaplniť nijaké optimistické vízie budúcnosti ľudstva – poznačené korupciou, klientelizmom či dokonca stopami krvi. Luc Ferry je presvedčený o tom, že jedine taká vízia budúcnosti môže dnes obstáť v zápase o človeka, ktorá neodmietne teologický obsah. S pádom marxizmu akoby padla aj celá teologická vízia politiky.

Samotná veda nám nemôže poskytnúť múdrosť, pretože ona je schopná len fakty skúmať alebo skôr metodologicky ich usporadúvať či pomenovať. Jej starosťou predsa nie je a nemôže byť hlásať morálku či ideológiu a už vôbec nie predstavovať určitú víziu nového a lepšieho sveta. Autor neskrýva svoje presvedčenie, že *jedine humanizmus je schopný zodpovedať otázku zmyslu, kým všetky formy antihumanizmu nás vyzývajú, aby sme otázku zmyslu zrušili a namiesto nej sa odovzdali bytiu a životu.*⁹ Mnohé súčasné duchovné prúdy nás pobádajú veriť, že vystačí milovať osud; akoby po „smrti Boha“ zákonite mala zaniknúť

⁵ Porov. HALÍK, Tomáš: *Noc zповědníka : Paradoxy malé víry v postoptimistické době*. Praha : Lidové noviny, 2005.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich: *Mimo dobro a zlo*. Praha : Aurora, 2003. 200 s.

⁷ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 16.

⁸ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 18.

⁹ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 26–27.

aj samotná predtucha nejakej transcencie. Z pohľadu Luca Ferryho sa transcencia preniesla z roviny kozmického poriadku do poriadku, ktorý bude odteraz určovať moderný humanizmus. Tento humanizmus však už nie je diktovaný morálkou zákazu či príkazu, pretože by sa tak z ľudského konania mohlo vytratiť to podstatné, a síce jeho vlastná motivácia, ktorá sa ukrýva niekde hlboko v „centre“ človeka. Autor poukazuje na fakt, že *musíme odstrániť nedorozumenie, podľa ktorého by modernosť – redukovaná na „metafyziku subjektivity“ – mala spočívať v rovnici: všemocnosť ega = narcistický individualizmus = koniec duchovnosti a transcencie v prospech úplného ponoru do antropologického a materialistického sveta techniky.*¹⁰

Autor tvrdí, že po prvýkrát v dejinách nám humanizmus, ktorý ani zďaleka neruší duchovnosť, umožňuje prístup k *autentickej duchovnosti, ktorá je oslobodená od jej teologických pozlátok a je zakorenená v človeku, a nie v dogmatickej predstave božstva.*¹¹ Na základných hodnotách súčasného humanizmu nenachádza Ferry nič nové, okrem uvažovania o východisku hodnôt, ktoré tvorí predovšetkým človek. Nové je aj to, že bližšie neurčená transcencia sa odhaľuje v srdci človeka, čo neprekáča fundamentu moderného humanizmu, ktorý zamietá argumenty z autority. Tento pozoruhodný postreh autorovho myslenia zrazu zmieruje odvekých rivalov neslýchaným spôsobom, keď tvrdí, že súčasný humanizmus nemôže byť vrahom transcencie, ktorá istým spôsobom človekovi odčláňa svoju tvár. Túto paradigmu oveľa prozaickejšie opísal Ferry slovami: *Obsah kresťanskej teológie nezmišľ, ale už nie je pred etikou, aby ju založil na pravde, ale za ňou, aby jej dával zmysel. Človek sa už teda neutieka k Bohu, aby pochopil, že musí rešpektovať bližného a chápať ho ako cieľ, a nie ako prostriedok. Ateizmus si tak môže podať ruku s morálkou. No odkaz na božské, na tú ideu Boha, o ktorej Levinas, v tomto prípade verný osvietenскеj tradícii, povedal, že „nám prichádza na myseľ“, stále nevymizol. Naopak, z niekoľkých podstatných dôvodov naďalej pretrváva. Takpovediac prisudzuje zmysel dodržiavaniu zákonov, k povinnosti pridáva nádej, k úcte lásku a k židovskému prvku kresťanský prvok.*¹²

Žijeme v dobe človeka-boha, čo je viditeľné v oblasti bioetiky alebo dokonca v humanitárnej činnosti. Tento človek-boh sa pokúša nanovo koncipovať otázku zmyslu života napriek skutočnosti, že sám sebe sa dnes javí ako posvätný. Alebo ju nastoľuje práve preto?

Otázka, ktorú súčasný človek kladie fundamentálnej teológii, znie: Čím viera kresťana prevyšuje bežnú svetskú morálku? Samozrejme, táto otázka má svoje opodstatnenie, pričom nejde len o akúsi zbytočnú, teologicky abstraktnú diskusiu. Ferry si uvedomuje skutočnosť, že kresťania si čoraz väčší osvojujú svetský morálny základ, ukotvený v Deklarácii ľudských práv, a kladú ho na prvé miesto, pred náboženské presvedčenie. Ba viac, súčasný kresťan nadobúda presvedčenie, že práve do tohto základu je vstúpená jeho viera. Neraz to vidíme v kruhu vlastných rodín v momente, keď sa kresťan katolík v konkrétnom životnom probléme už priam inštinktívne riadi skôr eticko-náboženským, ako teologicko-etickým zmyslom. Možno je už naozaj na čase začať vnímať katolícku teológiu z trochu iného uhlu, než len z toho, ktorý jej poskytuje princíp autority?

¹⁰ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 32.

¹¹ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 32.

¹² FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 44.

Ferry to definuje takto: *Oficiálna katolícka teológia sa obmedzuje na to, že posväcuje autoritatívne fakty a vyzýva kresťanov, aby im verili, no keďže táto výzva prichádza zvonka, nemá pre nich nijaký skutočný význam.*¹³ A ja už len doplním, že súčasný mladý človek nie je schopný pochopiť a prijať to, čo sa mu usilujeme odovzdať či už vo forme katechézy alebo homílie, pretože jeho svet v demokratickej a modernej spoločnosti sa radikálne vzdialil nášmu systému argumentácie. Svet laikov a svet Bohu zasvätených osôb sa od seba radikálne vzdaluje, pričom ani jedna z týchto skupín nemieni ustúpiť a podvoliť sa mysleniu a cíteniu tej druhej. Duchovní síce ohlasujú pravdu a aj jej význam pre každého jednotlivca, ale laici – najmä tí vzdelaní, márne snívajú o prvenstve slobody podľa pravdou formovaného svedomia. Súhlasím s autorom, že práve toto tvorí najpodstatnejšiu požiadavku laického sveta. Je to *požiadavka duchovnosti zlučiteľnej so slobodou svedomia a s autonómiou, nad ktorou sa musíme zamýšľať na základe zamietania argumentov z authority.*¹⁴ Dva póly jednej skutočnosti. Ak nad tým premýšľame trochu hlbšie, zistíme, že večná pravda, ktorá sa zjavila v Kristovi a v jeho Božsko-lidskej podobe, nielenže neodporuje slobode svedomia súčasného ľudstva, ale naopak, jedine ona ju môže priviesť k vyššiemu štádiu existencie už tu na zemi, v konkrétnych podobách ľudských vzťahov a trápení.

Luc Ferry to vyslovil presvedčivo: *Všimnite si nárast korporativizmu, stratu zmyslu pre občiansku zodpovednosť zo strany jednoduchých občanov a na najvyššej úrovni pribúdanie „škandálov“. Aj tu, tak ako inde, sa „pokles úrovne“ stáva pravidlom... Starostlivosť o vlastnú osobu, o svoj blahobyť a blahobyť svojich blízkych, bezuzdná konkurencia, vyhľadávanie materiálneho a psychologického pohodlia vystriedali odvekú požiadavku sebadarovania tým, že nahlodalí pocit podstatnej závislosti od božského alebo od národa.*¹⁵

Súčasný myslenie neprestajne a vehementne prenasleduje diskusia o modernej kultúre. Môžeme povedať, že dnes sme svedkami jej úpadku, alebo je v nej viditeľný návrat etiky či morálny pokrok? Nechcem polemizovať s touto otázkou, na to sú morálni teológovia a sociológovia. Pokúšam sa len upozorniť na fakt, že nemusíme všetko vidieť čierne. Mnohé úsilie o sebadarovanie humanitných organizácií a konkrétnejšie obetavých ľudí sú príkladom toho.

Zrejma je však aj skutočnosť, že proces sekularizácie, ktorý smeruje k úplnej laickosti, je tu prítomný už od 18. storočia. Vrcholom tejto snahy je etika autenticity. Už *neplatí nijaká prirodzená, náboženská, právna či iná norma, platí už len požiadavka, ktorá sa pokladá za jedinú autenticky mravnú, aby každý mohol byť sám sebou, pod podmienkou, že sám sebou bude.*¹⁶ Etika dnešných čias netvorí sféru nezávislú od zjaveného náboženstva, ale napriek tomu sa vyznačuje snahou zrušiť „povinnosť“ jej náboženskej podoby. Spoločné dobro dnes vzniká skôr zo záujmu, než z hrdinskej úcty k hodnotám. Luc Ferry sa otvorene stavia na stranu nezištnej cnosti matky Terezy, sestry Emanuelle, či abbé Pierra. Sám pritom nezabúda podotknúť, že *spoločné podmienky i zmysel obetavého konania sa nástupom laického individualizmu radikálne zmenili. Sebaobetovanie dnes už nie je predpísané zvonka, ale človek s ním slobodne súhlasí a pociťuje ho ako vnútornú*

¹³ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 59.

¹⁴ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 66.

¹⁵ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 81–82.

¹⁶ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 83.

potrebu – a v tom je podstata.¹⁷ Je prakticky nemožné prehliadať fakt, že žijeme v čase, keď prichádza ku premene logiky hetero-obety na logiku auto-obety. A práve na tomto pozitívnom základe by sme mohli vybudovať novú formu fundamentálnej teológie, ktorá by zrozumiteľným jazykom a pre podmienky súčasného človeka prijateľným spôsobom predstavila zjednodušenú syntézu ľudského a Božského.

Z pohľadu filozofie to Ferry výstižným spôsobom vyslovil takto: *Moderná doba nie je zavrňovaním transcencie, ale uspokojením transcencie podmienkam, za ktorých bude v súlade s princípom zamietania argumentu z autority: záujem o inakosť, ktorý sa tak silne prejavuje v súčasnej filozofii, má tak tendenciu nadobudnúť formu „náboženstva iného“.*¹⁸

Povedané slovami teológa: modernú dobu charakterizujú známky prechodu od vertikálnej transcencie k horizontálnej, pričom vertikálnu transcenciu zastupuje entita, ktorá je nadriadená jednotlivcovi a je zároveň aj vonkajšia, a horizontálna transcencia naznačuje transcenciu, ktorá sa ukrýva vo vnútri človeka a prejavuje sa navonok vo vzťahu k blízkym. Som presvedčený, že práve tu sa dnes nachádza pole pôsobnosti fundamentálnych teológov, ktorí by boli schopní horizontálnu transcenciu pretransponovať do priľhavejšieho a ľuďom bližšieho chápania nezastúpiteľnej úlohy transcencie v živote každého z nás. Týmto by nastal dôležitý posun v chápaní tradičných foriem posvätného. Luc Ferry to vidí takto: *Požiadavka autonómie, ktorú tak obľubuje moderný humanizmus, neodstraňuje pojem obety ani pojem transcencie. Len jednoducho, a to treba pochopiť, implikuje humanizáciu transcencie, a tým nie odstránenie, ale presun tradičných foriem posvätného.*¹⁹

Idea sakrálneho sa týmto spôsobom presúva k novým objektom, ktoré sú človeku menej vonkajšie. Ako teológovia však nesmieme pri tom zabudnúť na rozšírenie oblasti prežívania transcencie. Mali by sme sa usilovať ľuďom ukázať, že logika individualizmu, čo prenikla do medziľudských vzťahov, ktoré autor opisuje ako sféru modernej lásky, nesmie byť založená len na subjektívnom výbere a citoch. Máme povinnosť rozšíriť túto oblasť prežívania transcencie na celú šírku ľudskej bytosti a prepojiť ju so spásnymi dejinami, ukrývajúcimi v sebe spásny zámer Boha, ktorý sa dovŕšuje osobným rozhodnutím človeka.

Ferry nám poskytuje aj názorný príklad, ktorý sa dotýka ľudského páru. Akoby opakoval za Kierkegaardom a Drewermannom, že *stratou tretieho, božského prvku sa ocitli napospas jeden druhému vo vzájomnej konfrontácii, čím bol ich vzťah skôr či neskôr odsúdený na zánik.*²⁰ Prakticky bez tretieho prvku, ktorý by zjednocoval týchto dvoch, je láska odsúdená na zánik. Ferry je presvedčený o tom, že konečne nadchádza čas humanizmu, ktorý akceptuje transcenciu druhého, zlučiteľnú s imanenciou „ja“. Teda to, čo vychádza z môjho vnútra a z citov toho druhého, zákonite prerazí tesnú „škrupinu“ monadického individua. Práve preto sa Ferry osmeľuje vyriečiť slová, ktoré pre nás veriacich môžu vyznieť ako drsná výzva: *Humanitárna činnosť prevezme štafetu kresťanského*

¹⁷ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 89.

¹⁸ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 90.

¹⁹ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 93.

²⁰ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 107.

náboženstva, ktorého tradičnú štruktúru teologickej etiky už doslova podmínoval pokrok individualizmu.²¹ Proces odčarovania sveta tak na druhej strane spôsobuje, že prichádza k poľudšteniu božského, čo kompenzuje paralelný pohyb zbožšťovania človeka. Nový priestor sakrálneho vidí Ferry v tom, že proces demokratického individualizmu, ktorý nespôsobil „eróziu“ všetkých podôb transcendencie, začína transcendenciu vnímať v oblasti individuálnych citov, čo prerastú do celého ľudstva. Ako príklad uvádza sakralizáciu ľudského tela.

*Je prinajmenšom isté, že po období emancipácie nastalo obdobie sanktuarizácie, sakralizácie ľudského tela, ktoré sa nesmie bez ochrany vydávať napospas silám technovedy. Ako symboly týchto nových obáv o morálku vznikli v osemdesiatych rokoch etické komisie, ktoré majú za úlohu posudzovať dôsledky vedeckého pokroku.*²²

Úcta ku stvoreniu takto opäť získala svoju hodnotu. Ferry je presvedčený o tom, že prakticky od vzniku novodobej lásky až po sakralizáciu človeka je táto väzba čoraz viditeľnejšia. A ešte jeden jeho pozoruhodný výrok: *Božské opustilo nebesá a podľa hegelovského proroctva sa stalo imanentným. Zoči-voči možnostiam klonovania alebo génových manipulácií, ktoré môžu navždy zmeniť ľudský rod, je ateista rovnako vydesený ako veriaci. Ibaže od nástupu človeka-boha sa už tento strach nespája s predstavou prikázaní, ktoré vnútil Stvoriteľ.*²³

Znovu nájsť zmysel, to je úloha, ktorú si dáva celé ľudstvo. Prakticky v každej sfére spoločnosti sa dnes hľadá nejaký veľký projekt, bojuje sa o znovu-otvorenie budúcnosti nás všetkých. Slová však nepostačujú. Možno aj my nesieme vinu na tom, že hľadanie novej, lepšej budúcnosti, ktorá by bola budúcnosťou nádeje celého ľudstva, sa už opotrebovalo, ošúchalo či dokonca sfrázovateľo do neprijateľnej podoby. Politika, kultúra, svet náboženskej experience, to všetko má spoločnú vlastnosť úprimného hľadania, ktoré – kým človek ostane človekom – sa nikdy neskončí.

Kresťanstvo môžeme preto smelo zahrnúť do prúdu humanizmu; humanizmu, ktorý dnes dychtí práve po náboženskej podobe. Nemôžeme sa však pri tom len vracieť späť do minulosti. Predovšetkým fundamentálny teológ musí dnes hľadať prijateľnejšie a reálnejšie kontúry vlastnej viery a náboženstva. Inak bude toto náboženstvo „obyčajným ľuďom“ príťažou – povinnosťou, ktorej sa vo vlastnom vnútri už dávno zbavili. Vari nás k tomuto nezaviazal Svätý Otec Ján Pavol II. vo svojich okružných listoch? Som presvedčený, že bez spoznania a pochopenia *signum temporis*, o ktorých hovoril, sa nebudeme môcť dostať ani o krok vpred pri katechizácii mládeže alebo pri permanentnej formácii dospelých kresťanov.

ThLic. Patrik KUŽMA

Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
fax: +421/2/544 302 44

²¹ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 117.

²² FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 121.

²³ FERRY, Luc: *Človek – Boh alebo Zmysel života*, s. 126.

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK III, 2005, ČÍSLO 2

Pastorácia rodín v súvisi s odovzdávaním viery

JOZEF KYSELICA SJ

KYSELICA, J.: Pastoral Care in Families in the Context with the Transmission of Faith. *Teologický časopis*, III, 2005, 2, s. 39 – 52.

Despite various changes the family had to undergo in the last decades, it still occupies the most important place in the list of values in Slovakia. However, scholars agree that family nowadays is in crisis and its position in the contemporary society is quite complicated.

With regard to unsubstitutable role of family in the procreation and socialization of a new generation, as well as in the formation of interpersonal relations in human society, the comprehensive societal aid and the family protection are expected. The state, society and international organizations should protect family by political, economical, social, health and juridical type of intervention, so that it may fulfill its specific tasks.

The family is united with Church by manifold ties, which make it be the “domestic Church”. It becomes a certain living reflection and historical expression of the mystery of Church. The Church considers necessary and primary pastoral task to devote itself to the marriage and family by the theological research, surveying their functions, prospective and threads. In the practical level by the solid multistage preparation, family advisory service, building of the family communities in the parishes and finally with family related charismas.

Thanks to its richness, the family becomes both excellent school and practice of apostolate: first by internal family apostolate, then by apostolate among neighbouring families and outside. Initiative processes for adults that the early Church practiced in its communities, are now naturally practiced within the families. The parents introduce their children to prayer, family liturgy, catechesis and gradually to the Universal Church by introducing them to the parish community and sacramental preparation.

ÚVOD

Pojem rodiny. Slovenský výraz rodina odvodzujeme od slovesa rodiť. Vo chvíli, keď sa partnerská láska muža a ženy stáva plodnou a dáva život deťom, vzniká rodina. Manželia sa stávajú rodičmi, otcom a matkou. Tak môžeme hovoriť o normálnej rodine. Od nej sa odvodzujú iné formy, tzv. neúplné rodiny, ako sú osamotené alebo samostatne žijúce matky s dieťaťom či deťmi, vdovy alebo vdovci s deťmi, rozvedené rodiny a ďalšie. Pod pojmom rodina sa rozumie obyčajne spoločenstvo dvoch generácií (rodičia a deti – malá rodina) alebo spoločenstvo viacerých generácií (prarodičia, rodičia a deti – veľká rodina).¹

Úlohou rodiny nie je iba porodiť a vyživiť dieťa, ale zabezpečiť mu vlastný fyzický, duchovný a osobitne nábožensko-mravný vývin. To je podmienené

¹ Porov. AMBROS, P.: *Teologicky milovat Církev*. Velehrad : Nakladatelství Refugium Velehrad – Roma, 2003, s. 308.

mnohými činiteľmi: primeraná materiálna situácia rodiny, dostatočná intelektuálna, kultúrna a nábožensko-mravná úroveň, ako aj vyvážené ľudské prostredie.

Realizácia týchto úloh sa rozprestiera do mnohých rokov, počas ktorých sa nové pokolenie rodí, rastie a vychováva. Na ňom spočíva potom úloha a zodpovednosť zrodiť a vychovať nasledujúcu generáciu, ktorá zabezpečuje ďalšiu existenciu spoločnosti aj Cirkvi.²

V tomto zmysle je rodina jedným z najcennejších bohatstiev ľudstva a zasluguje si osobitnú pozornosť, ochranu a podporu tak zo strany spoločnosti, ako aj Cirkvi. Ešte naliehavejšie sa to žiada dnes, keď celá spoločnosť a v nej rodina sa ocitli v kríze.

Kríza spoločnosti a rodiny. Apoštolská stolica predložila 22. októbra 1983 všetkým ľuďom, medzinárodným inštitúciám a úradom, ktoré majú nejaký dosah na rodinu v súčasnom svete, Chartu práv rodiny. V nej je obsiahnutá viacnásobná výzva na obranu a podporu práv rodiny a jej jednotlivých členov a výzva poskytnúť rodičom nevyhnutnú pomoc pri plnení úloh, ktoré im zveril Boh. Charta zároveň konštatuje, že postavenie rodiny v súčasnej spoločnosti je zložité a rodina je vo vážnej kríze.³

V nedávnej dobe vzťahy medzi členmi rodiny boli vertikálne a hierarchické, kde sa podstatne uplatňoval princíp autority. V súčasnej rodine však platia horizontálne a demokratické vzťahy vo vnútri rodiny, ktorá sa zredukovala v počte členov aj vo veľkosti obytných priestorov. Viac ako princíp autority hlavy rodiny alebo rodičov sa uprednostňuje dialóg, spoluzodpovednosť, rovnosť a priateľstvo medzi manželom a manželkou a medzi rodičmi a deťmi. Vo veľkej miere sa zmenil aj náboženský charakter, posvätnosť rodiny prienikom sekularizácie a ľahostajnosti.

Štruktúra rodiny sa rozpadá stratou spoločného bývania a života pre rozptýlenie členov rodiny za prácou, štúdiom, víkendovými programami a pre profesionálnu prácu ženy mimo domu.⁴ Rodiny sa ťažko dotýkajú predovšetkým zmeny v zákonodarstve o manželskej matérii, ako je uzákonenie rozvodu, potratu; znižovanie pôrodnosti pomocou vysoko účinných prostriedkov antikoncepcie; narastá počet „fakticky existujúcich spolužití“ (voľné zväzky, spolužitie „na skúšku“, rozvedení žijúci v druhom zväzku), ktoré sú právne postavené na úroveň manželstva. Tieto zmeny spôsobujú podstatné transformácie vo vlastnom sebachápaní rodiny. Jednotlivec, dvojica a jej vzťah, osobný rozvoj muža a ženy, ich bezprostredné šťastie zaberajú prvé miesto v záujmoch manželského páru. Moderná rodina sa predovšetkým venuje naplneniu emocionálnych potrieb prežívaných v prítomnosti, bez ohľadu na potomstvo a jeho kontinuitu a na stabilné pokračovanie rodiny.

Je pravda, že podľa prieskumov je rodina na Slovensku na prvom mieste hodnotového rebríčka, ale je zrejmé, že model rodiny sa mení. Máme do činenia s rodinou, v ktorej prevažuje vzájomná výmena afektov a náklonností,

² Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*. Red. E. Ozorowski. Warszawa-Łomianki : Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1999, s. 388.

³ Porov. JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 46.

⁴ Porov. CABALLERO, B.: *Bases de una nueva evangelización*. Madrid : Ediciones Paulinas, 1993, s. 343.

bez záväzku trvanlivosti, kde často dochádza k rozčarovaniu v citovej oblasti a k rozchodu. Iný druh je rodina-klub, charakterizovaná autonómiou členov, ktorá spočíva v uvážení výhod a hraníc spoločného života. V celoslovenskom výskume na otázku, „či by sa manželstvo v zásade malo skončiť vtedy, keď si muž a žena prestanú dobre rozumieť“, až 37 % respondentov (veriacich i neveriacich) súhlasilo s rozvodom.⁵

Na Slovensku badať tento vplyv zmien v spoločnosti v poklese sobášnosti zo 40 435 v roku 1990 na 23 795 v roku 2001, v náraste rozvodov (v roku 2001 bol pomer rozvodov a sobášov 40 ku 100, čo predstavuje spolu 9 817 rozvodov). Narastá podiel i počet detí narodených mimo manželstva (v roku 2001 je to 19,8 % zo všetkých narodených detí).⁶

Pliagou súčasných, najmä mladých rodín je zlá sociálno-ekonomická situácia, finančná nedostupnosť bytov, nezamestnanosť, neustály rast výdavkov na energie, dopravu, stravu, školstvo a zdravotníctvo. Starosť o zabezpečenie životných potrieb pohlcuje rodičov natoľko, že nenachádzajú silu ani čas budovať manželské vzťahy a vychovávať deti.

1. MIESTO RODINY V SPOLOČNOSTI A V CÍRKVI

1.1. RODINA A SPOLOČNOSŤ

Rodina je so spoločnosťou úzko spätá. Ani spoločnosť bez rodiny, ani rodina bez spoločnosti sa nemôžu zaobiť, sú pospájané životnými a organickými vzťahmi a vzájomne sa dopĺňajú.⁷ Vďaka svojej prokreačnej funkcii vyplňa rodina v spoločnosti medzeru spôsobenú smrťou jednotlivcov patriacich do určitého spoločenstva, uskutočňuje cez rodenie a výchovu detí funkciu socializácie čiže odovzdávania kultúry toho istého spoločenstva novému pokoleniu a konečne funkciou lásky uspokojuje sexuálne požiadavky manželov, ale aj potrebu lásky na psychickej a duchovnej rovine.

Rodina je základom spoločnosti tiež preto, lebo sa v nej utvárajú základné intímne sféry človeka, ktoré sú obranou človeka pred odosobnením: osobná blízkosť, náklonnosť, nezištnosť a znaky dotýkajúce sa spoločenstva, ako je solidarita, spolupráca, vzájomná pomoc. „Úsilie o opravdivé a zrelé spoločenstvo osôb v rodine sa stáva prvou a nenahraditeľnou školou zmyslu pre spoločnosť, príkladom a podnetom pre širšie spoločenské vzťahy na základe vzájomného rešpektovania, spravodlivosti, dialógu a lásky.“⁸

„Rodina ako prirodzené spoločenstvo jestvovala skôr ako štát alebo akékoľvek iné spoločenstvo, má svoje vlastné, neodňateľné práva ... spoločnosť a predovšetkým štát, ako aj medzinárodné organizácie musia rodinu ochraňovať zásahmi politického, hospodárskeho, sociálneho a právneho rázu, aby upevnili jednotu a stálosť rodiny, žeby mohla plniť svoje špecifické úlohy.“⁹

⁵ Porov. MATULNÍK, J., RITOMSKÝ, A., PASTOR, K.: *Analýza makrospoločenských faktorov súčasného vývoja pôrodnosti na Slovensku*. Trnava : Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity, 2003, s. 15.

⁶ Porov. MATULNÍK, J., RITOMSKÝ, A., PASTOR, K.: *Analýza makrospoločenských faktorov súčasného vývoja pôrodnosti na Slovensku*, s. 14–16.

⁷ Porov. AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ W WARSZAWIE. INSTYTUT STUDIÓW NAD RODZINĄ: *Nauki o rodzinie*. Szczecin : Ottonianum, s. 110.

⁸ JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*, č. 43.

⁹ JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*, č. 45.

Čo ešte očakáva rodina ako ustanovizeň od spoločnosti? Predovšetkým, aby bola uznaná vo svojej identite a prijatá vo svojej spoločenskej subjektivite. Manželstvo, ktoré je základom rodinnej ustanovizne, sa uzaviera zmluvou, ktorou „muž a žena ustanovujú medzi sebou spoločenstvo na celý život, svojou povahou zriadené na prospech manželov, na splodenie a výchovu potomstva“¹⁰. „Iba takéto spojenie môže byť v spoločnosti uznané a potvrdené ako manželstvo. A naopak, nemôžu ním byť iné medzisobné spojenia, ktoré nezodpovedajú spomenutým podmienkam, aj keď sa dnes práve v tomto bode šíria veľmi nebezpečné tendencie pre budúcnosť rodiny a samotnej spoločnosti.“¹¹

Prínos rodiny pre spoločnosť a garantovanie potrebných práv a prostriedkov rodine zo strany štátu tvoria z oboch subjektov partnerov. V mnohých prípadoch je spolupráca medzi rodinou a inými štátnymi inštitúciami nevyhnutná na dosiahnutie želaných cieľov. Ide o tzv. delené funkcie vo výchovno-didaktických, opatrovateľských, zdravotníckych, kultúrnych a iných sférach.

1.2. RODINA A CIRKEV

Cirkev si uvedomuje, že rodina je jedným z najcennejších bohatstiev ľudstva. „V terajšej historickej chvíli, keď rodinu napádajú početné sily, ktoré sa ju usilujú rozvrátiť alebo aspoň pokriviť, Cirkev si uvedomuje, že dobro spoločnosti i jej vlastné dobro je tesne zviazané s dobrom rodiny. Preto pociťuje veľmi živo a naliehavo svoje poslanie hlásať všetkým Boží plán o manželstve a rodine, zaistiť im plnú životnosť spolu s ľudským a kresťanským zdokonaľovaním, a tak prispievať k obnove spoločnosti i samého Božieho ľudu.“¹²

Cirkev a rodinu spájajú mnohoraké a silné putá, ktoré z rodiny robia „domácu cirkev“ a spôsobujú, že ona je svojho druhu živým odrazom a historickým výrazom tajomstva Cirkvi. Tu má svoje korene aj hlboká starosť Cirkvi o rodinu. Nejde len o pastoračiu rodiny, starosť Cirkvi je oveľa hlbšia a siaha až k samej podstate rodiny. Vyviera to z dôvodu spásneho poslania, ktoré Cirkev prijala od Pána: Matka Cirkev rodí, vychováva a buduje kresťanskú rodinu.

„Cirkev hlásaním Božieho slova zjavuje kresťanskej rodine jej pravú totožnosť, čiže to, čím je a čím má byť podľa Pánovho plánu. Slávením sviatostí Cirkev obohacuje a posilňuje kresťanskú rodinu Kristovou milosťou, aby sa posväcovala na slávu Otca. Neprestajným hlásaním nového prikázania lásky Cirkev oživuje a vedie kresťanskú rodinu do služieb lásky, aby životom obnovovala tú sebaobetavú lásku, ktorou Ježiš Kristus miluje ľudstvo.“¹³

Pastoračná starostlivosť Cirkvi o rodinu vychádza tiež z hlbokého presvedčenia o tom, že budúcnosť evanjelizácie bude vo veľkej miere závisieť od „domácej cirkvi“. Preto Cirkev sprevádza rodinu v rozličných etapách jej rozvoja. Počínajúc vzdialenou prípravou, keď už v detstve treba vstúpiť do úctu ku každej zdravej ľudskej hodnote, cez bližšiu prípravu, v ktorej sa koná osobitná príprava na sviatosť manželstva, až k bezprostrednej príprave, keď Cirkev sviatosťou manželstva vovádza do zrelej lásky. Sprevádza manželov v prvých rokoch po

¹⁰ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, č. 1601.

¹¹ *List pápeža Jána Pavla II. rodinám*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994, č. 17.

¹² JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*, č. 3.

¹³ JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*, č. 49.

sobáši, pomáhajúc im riešiť ťažkosti spojené s prispôbovaním sa spoločnému životu a s príchodom detí na svet.¹⁴

Úlohou učiteľského úradu Cirkvi a biskupov je predstaviť nemeniteľné učenie jazykom stále prispôbovaným súčasnosti. Cirkev reaguje na nové výzvy, keď prehľbuje učenie vychádzajúce zo zjavenia, najmä na témy svätosti života a nerozlučiteľnosti manželstva. Učenie je zviazané s osobitnými normami mravného a právneho charakteru v rodiaciach sa rodinných situáciách. Úlohou laikov je rodinný apoštolát. Realizuje sa predovšetkým svedectvom života, ktorý je zakotvený v Bohu a v jeho Zákone, ale aj živým slovom evanjelia. Podporovaním evanjelizácie je spolupráca rodín v časných veciach (podpora pro-rodinnej politiky, výstavba bytov), ako aj rodinné poradenstvo zahŕňajúce fungovanie manželstva, výchovu detí, vedenie domácnosti a iné ekonomické otázky.

Starostlivosť Cirkvi o rodinu si vyžaduje schopnosti a odbornosť v rôznych vedných disciplínach a tiež interdisciplinárny výskum rodiny, jej funkcií, perspektív a ohrození. Vyžaduje si utvárať spoločenstvá rodín vo farnostiach a v apoštolských hnutiach a rozvíjať existujúce charizmy.¹⁵

Malé základňové spoločenstvá delia farnosť na menšie skupiny a oživujú ju, sú však s ňou neustále v jednote; zapúšťajú korene do mestského i vidieckeho prostredia jednoduchých ľudí, stávajú sa kvasom kresťanského života, venujú pozornosť najposlednejším, angažujú sa vo formovaní spoločenstva. Lebo každé spoločenstvo, aby mohlo byť kresťanským, musí mať svoje základy v Kristovi a žiť v Kristovi počúvaním Božieho slova, modlitbou sústredenou okolo Eucharistie, komúniou vyjadrenou jednotou srdca a ducha, ako aj zdieľaním dobier podľa potrieb jednotlivých členov.¹⁶

2. APOŠTOLÁT RODINY

Rodinný apoštolát je základnou formou laického apoštolátu. Je to bohatstvo, ktoré môže rodina ponúknuť Cirkvi, lebo v manželskom a rodinnom živote sa uskutočňuje „výborná škola a prax laického apoštolátu, kde kresťanské náboženstvo preniká celý spôsob života a ho čoraz viac stvárnjuje“¹⁷.

Rodinný apoštolát vychádza z účasti manželov a ich detí na spásnom poslaní Krista, jeho praktizovaním vo vlastnej rodine, v Cirkvi a v súčasnom svete. „Kresťanská rodina – keďže má svoj pôvod v manželstve, ktoré je obrazom zmluvy lásky medzi Kristom a Cirkvou a účasťou na nej – má všetkým dávať najavo živú prítomnosť Spasiteľa vo svete a pravú povahu Cirkvi.“¹⁸ Dosahuje to jednak láskou, veľkodušnou plodnosťou a vernosťou manželov, a predovšetkým spoluprácou všetkých členov rodiny. Láska opretá o hlbokú vieru nielen zjednocuje a pretvára členov rodiny, ale ich vedie aj k otvoreniu sa voči

¹⁴ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 206.

¹⁵ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 206.

¹⁶ Porov. JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio* : Encyklika. Trnava : SSV, 1997, č. 51.

¹⁷ *Lumen gentium*, č. 35. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konstitúcie*. Trnava : SSV, 1993.

¹⁸ *Gaudium et spes*, č. 48. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konstitúcie*. Trnava : SSV, 1993.

iným ľuďom a ku komunikácii s nimi. V rodine sa tak Cirkev stáva prítomnou všade tam, kde žije a sebe vlastným spôsobom pôsobí.

Takto vnímaný rodinný apoštolát plní dve podstatné úlohy. Prvou je vnútorná integrácia (rodina je prvým spoločenstvom života a lásky), druhou je otvorený postoj k blíznym. Najmä mladé manželstvá môžu iných potiahnuť dynamizmom svojej lásky a preto sa nesmú uzamykať do tesných hraníc egoistického šťastia vo dvojici. Ich apoštolát má šancu premôcť anonymitu súčasných gigantických sídlisk a dať ľudskejšiu tvár našej spoločnosti.

Rodina ako aktívna bunka Cirkvi pôsobí v službách ľudstva. Okolo nás sa utvára nová civilizácia s jej prednosťami, ale aj nedostatkami. Rodina – namiesto pohoršovania sa nad chybami spoločnosti – môže vstúpiť do procesu formácie našej kultúry a civilizácie a prejať svoju zodpovednosť na tomto poli.¹⁹

Druhý vatikánsky koncil v dekrétu o laickom apoštoláte *Apostolicam actuositatem* obracia pozornosť na isté formy rodinného apoštolátu. „Spomedzi rozmanitých činností rodinného apoštolátu spomenieme aspoň tieto: adoptovať opustené deti; láskavo prijímať prichádzajúcich; pomáhať pri vedení škôl; byť na pomoci mládeži radou i materiálne; pomáhať snúbencom lepšie sa pripraviť na manželstvo; spolupracovať pri vyučovaní katechizmu; podporovať manželov a rodiny, čo sú hmotne alebo mravne ohrozené; zabezpečiť starcom nielen to, čo potrebujú, ale aj primeranú účasť na ovocí hospodárskeho rozvoja.“²⁰

Rôzne formy rodinného apoštolátu môžeme zhrnúť do troch okruhov: (1) Rodinný apoštolát zameraný do vnútra rodiny – vnútrorodinný. Ním sa rodina stáva *ecclesia domestica* – domácou cirkvou. (2) Rodinný apoštolát zameraný na druhé rodiny, v spoločenstve rodín alebo v susedstve. (3) Rodinný apoštolát v súčasnom svete v rámci cirkevných štruktúr a pre spoločnosť.²¹

2.1. VNÚTRORODINNÝ APOŠTOLÁT

V rámci rodiny existujú dve roviny životných vzťahov, tesne navzájom spojené: vzťahy medzi manželmi a vzťahy medzi rodičmi a deťmi.

Manželia. Základ rodiny tvorí manželstvo. Harmónia v ňom je prvou podmienkou rodinného šťastia. Predpokladá jednotu osôb, vzájomnú lásku a živú vieru. Vzájomný apoštolát manželov napomáha tiež rozpoznanie a ocenenie psychofyzických odlišností a ich zohľadnenie v každodennom živote. Predpokladá to ustavičný úprimný dialóg medzi mužom a ženou, medzi rodičmi a deťmi. Láska tento dialóg uľahčuje a ten zas chráni a upevňuje lásku, vytŕha z tesného kruhu vlastného sveta, zamknutého a zakázaného druhej osobe. Pravá manželská láska si vyžaduje vernosť a trvanlivosť. Viera otvára manželov na Božiu prítomnosť a pôsobenie v ich živote. Učí pokore a dôvere. Špecificky chápaná manželská láska sa uplatňuje v zodpovednom rodičovstve.²²

¹⁹ Porov. *Slovník manželstva i rodiny*, 23.

²⁰ *Apostolicam actuositatem*, č. 11. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II : Dekréty a deklarácie*. Trnava : SSV, 1993.

²¹ Porov. *Slovník manželstva i rodiny*, s. 23.

²² Porov. *Slovník manželstva i rodiny*, s. 23.

Rodičia – deti. Nestačí dať dieťaťu život. K záväzkom rodičov patrí zabezpečiť dieťaťu úplnú výchovu. Podstatnou časťou úplnej výchovy je náboženská výchova. Veriaca a praktizujúca rodina je podmienkou hlbokej a trvalej náboženskej formácie budúcich pokolení. Ak je rodina „domácou cirkvou“, rodičia v nej plnia funkciu pastierov, kňazov rodinného krbu. Deti, najmä najmladšie, vnímajú Boha cez svojich rodičov. Ich presvedčenie o hodnote náboženského života sa utvára prostredníctvom skutočného príkladu života rodičov. Tu má svoje korene prvé, základné a nenarušiteľné právo rodičov na náboženskú výchovu svojich detí. Spoločná modlitba, rodinná katechéza, domáca liturgia sú výrazom vnútorodinného apoštolátu.

Starosť rodičov o časné šťastie a o večnú spásu detí sú tak úzko späté, ako je telo spojené s dušou v celom a nerozdelenom človeku. Zabezpečenie materiálnych dobier, utvorenie teplého rodinného krbu tvoria zodpovedný základ pre odovzdávanie náboženských hodnôt dieťaťu.²³

2.2. RODINNÝ APOŠTOLÁT ZAMERANÝ NA INÉ RODINY

Kresťanská rodina sa nemôže uzatvárať a izolovať od ľudí, s ktorými susedí alebo pravidelne prichádza do kontaktu. Veď už zvonka vplýva samotným príkladom svojho života, ktorý oživuje láska. Je to vstupná, avšak nie dostatočná podmienka celkového apoštolátu. Od príkladu treba prejsť ku skutkom. Viera bez skutkov je mŕtva (porov. Jak 2,14-26). Osobitné povzbudenie k činnému apoštolátu obsahujú Ježišove slová o poslednom súde: „Lebo som bol hladný a dali ste mi jesť ... bol som chorý a navštívili ste ma. ... Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.“ (Mt 25,35-40) Hodnotná, aktívna rodina je schopná premeniť svoje prostredie, hoci aj na veľmi malom priestore, keď sa ujíma blížneho v jeho akútnom ťažkom položení.²⁴

2.3. RODINNÝ APOŠTOLÁT V SÚČASNOM SVETE

Rodina ako základná bunka Cirkvi a spoločnosti sa svojím apoštolátom neobmedzuje len na najbližšie okolie, ale má svoju úlohu plniť kdekoľvek vo svete. Svoj apoštolát vykonáva v rámci Cirkvi a jej štruktúr. Zároveň však v mene svojej viery sa musí angažovať aj v spoločenskom, politickom a ekonomickom živote, kde má brániť svoje životné záujmy, aby zabezpečila pre seba všestranný rozvoj.

Základnou pastoračnou jednotkou Cirkvi je farnosť. Aj tu má rodina osobitné poslanie. Východiskom je povedomie potrebného prepojenia farnosti a rodiny. Apoštolské rodiny môžu veľmi ovplyvniť farský život. Tých oblastí, kde rodiny môžu poskytnúť svoje služby, je viac: farská rada, charitatívna práca, katechizácia, príprava mládeže a snúbencov na manželstvo, pomoc manželstvám prežívajúcim duchovnú či materiálnu krízu. Veľa závisí aj od duchovného, ako vie tieto ponuky využiť. Rodina môže byť zaangažovaná aj na diecéznej úrovni, dokonca na regionálnej, najmä v projektoch pastorácie rodín.

²³ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 24.

²⁴ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 24.

Rodina zohráva vážnu úlohu v spoločnosti, v národe aj v štáte. Aká je rodina, taká je často aj spoločnosť.²⁵

2.4. RODINA V SLUŽBE NOVEJ EVANJELIZÁCIE

Zaujímavým a pomerne novým druhom apoštolátu rodín je misijné účinkovanie celých rodín s úmyslom *plantatio ecclesiae* na tých miestach, kde prakticky niet cirkvi. Tie rodiny odchádzajú do krajín, z ktorých dostali pozvanie od biskupov. Na ceste ich sprevádza jeden kňaz a ďalší laik, takže spolu tvoria akýsi misijný tím. Bývanie si hľadajú vo štvrtiach, kde neexistujú farnosti v pravom zmysle slova, kde niet cirkvi, ani kostolov a ani kresťanov. Je to nová forma prítomnosti Katolíckej cirkvi, ktorá trochu pripomína spôsob svätého Pavla, ktorému tiež na apoštolských cestách pomáhali Akvila a Priska.²⁶

Táto forma misií sa začala niekedy v roku 1986. Obyčajne na sviatok Svätej rodiny Svätý Otec odovzdá misijné kríže vybratým a pripraveným rodinám. Pri jednej takej príležitosti pápež Ján Pavol II. povedal: „Nech vás Pán všade učiní nástrojmi milosrdenstva, nech vás vždy sprevádza jeho milosť. Rád odovzdávam kríž tým, ktorí sú povolaní, aby sa vydali do iných krajín ako putujúci v službe evanjelia. Dôverujte úplne Bohu a bez cúvania pred ťažkosťami staňte sa poslami v mene Krista tak, akoby Boh napomínal cez vás (porov. 2 Kor 5,20).“²⁷

Inej skupine rodín odchádzajúcich na misie Svätý Otec povedal: „Nový zákon sa nezačal v chráme, ba ani na hore, ale v dome Panny ... v stratenom kúte Galiley, odkiaľ nikto neočakával nič dobré. Cirkev musí vždy začínať odtiaľ. Nemôže dať správnu odpoveď na rebéliu nášho storočia ... ak Nazaret neostane v nej ako viditeľná realita.“²⁸

3. RODINA, PRIVILEGOVANÁ CESTA ODOVZDÁVANIA VIERY

Cirkev žije v rodinách. Svätý Pavol písal o cirkvi v dome Akvilu a Prisky (1 Kor 16,19; Rim 16,5), Nymfy (Kol 4,15), Filemona (Flm 2) a Gája (Rim 16,23). Ján Chryzostom nazýva rodinu domácou cirkvou. Tento výraz sa objavuje aj v konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu *Lumen gentium* (LG 11) a všeobecne sa používa aj v teológii. Jeho obsah vychádza zo sviatostného a ekleziálneho povolania kresťanského manželstva a rodiny. Kresťanská rodina je cirkvou, pretože ju ustanovil Kristus, je postavená na Kristovi a predstavuje jedinečné spoločenstvo osôb. Mocou sviatosti má účasť na trojitom poslaní Krista, Krista Kňaza, Proroka a Kráľa. Evanjelizuje navonok i dovnútra, modliac sa buduje vo svojom spoločenstve Cirkev. Svoj čas posväcuje vlastnou liturgiou a spoločne sa zúčastňuje na eucharistii. Cirkev evanjelizuje a posväcuje rodinu a rodina zas buduje a posväcuje Cirkev prostredníctvom medziosobnej jednoty.²⁹

²⁵ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 24.

²⁶ KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 158.

²⁷ Vyslanie 100 rodín na novú evanjelizáciu. Audiencia u Jána Pavla II. Rím 3. januára 1991. In: *L'Osservatore Romano* 4. 1. 1991.

²⁸ Eucharistia s pápežom Jánom Pavlom II. a vyslanie rodín na novú evanjelizáciu na sviatok Svätej rodiny. Porto San Giorgio 30. decembra 1988. In: *L'Osservatore Romano* 31. 12. 1988.

²⁹ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 207.

V domácej cirkvi sa rodičia stávajú pre svoje deti prvými ohlasovateľmi viery svojím slovom i príkladom a podporujú osobné povolanie každého člena rodiny.

3.1. JE SPRÁVNE HOVORIŤ O ODOVZDÁVANÍ VIERY?

Je pravda, že akt viery je slobodnou a individuálnou záležitosťou a v istom zmysle sa nedá odovzdať druhému človeku. Niektorí dokonca tvrdia, že vyžadovať od detí, aby sa stali kresťanmi, by bolo násilím voči ich osobnej slobode. Niet pochýb, že tak všeobecná antropológia, ako aj skúsenosť kresťanskej tradície nám hovoria, že v tomto tvrdení ide o ilúziu, ktorá nemá nič spoločné s autentickou výchovou ku slobode. Naozaj, nič nie je menej reálne, ako si myslieť, že sloboda detí rastie sama od seba, bez nejakého vonkajšieho vplyvu, a že ľudia sa vychovávajú sami. Sloboda sa nerozvíja v osamotení, ale vo vzťahu s inými. Sloboda vždy zostane vo svojom vnútri poznačená tým, čo prijala zo svojho kontextu pre dobro aj zlo, a to osobitne v rodinných vzťahoch.

Aj s vierou je to tak. Vyznávať vieru v Boha je nielen individuálnym, ale aj spoločenským aktom, a to tak vo všeobecnej Cirkvi, v spoločenstvách pokrstených a osobitne v domácej cirkvi – v spoločenstve rodiny.³⁰

Viera sa odovzdáva výchovou. Nikto si ju nemôže vymyslieť. Jej obsah – Božie vyvolenie a vykúpenie skrze Ježiša Krista – sa musíme dozvedieť, naučiť. Nikto by si nemohol slobodne voľiť vieru, ak by sa pre ňu neuschopnil vo vhodnej chvíli. Je isté, že viera je slobodná, je koreňom samotnej slobody. Avšak zároveň je prijatou vierou.

3.1.1. ZÁVÄZNÉ A RADOSTNÉ POSLANIE: VIERA A APOŠTOLÁT

Vždy, keď je viera autentickým životom, prameňom nádeje a Božej lásky, tí, čo z nej čerpajú, cítia skoro prirodzený impulz urobiť aj iných účastnými na tomto poklade. Toto je prvotný zmysel, ku ktorému odovzdávanie viery zaväzuje, pretože je to niečo, čo si vyžaduje samotná prirodzenosť viery, teda dávať sa, šíriť sa. Z toho dôvodu vychádza morálna povinnosť, že ako veriaci máme komunikovať našu vieru druhým. Ak je to platné pre všetkých kresťanov, osobitne to platí pre rodičov.³¹

„Na základe výchovnej služby rodičia sú svedectvom svojho vlastného života prvými hlásateľmi viery pre svoje deti. Okrem toho, ak sa s deťmi modlia, čítajú s nimi Božie slovo a postupným zasväcovaním do kresťanstva ich uvádzajú do tajomstva Kristovho tela, eucharistického i cirkevného, stávajú sa v plnom zmysle rodičmi, ktorí plodia nielen telesný život, ale aj ten, ktorý obnovou skrze Ducha pramení z Kristovho kríža a zmŕtvychvstania.“³²

To, čo tu nazývame apoštolátom, je dôslednou vernosťou viere, ktorá má prirodzenú tendenciu šíriť sa. Niet autentickej viery, ktorá by chcela zostať len doma, v intimite osoby. Viera sa stáva silnejšou jej odovzdávaním a zdieľaním s inými.

³⁰ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 463.

³¹ Porov. PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi* : Ohlasovanie evanjelia v dnešnom svete. Zvolen : Združenie Jas, 1992, č. 71.

³² JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*, č. 39.

3.1.2. UTVORENIE ĽUDSKEJ ATMOSFÉRY SVEDECTVOM ŽIVEJ VIERY

Rodina nie je nejaká akademická inštitúcia, ani katechetické centrum. Je omnoho viac než to, znamená ohnisko ľudskej existencie. To najrozhodujúcejšie v rodinných vzťahoch je atmosféra, spôsob života, ktorý sa v nej utvára. Táto atmosféra je to prvé, o čo sa treba usilovať a čo sa má chrániť.³³ „Atmosférou sú rodinné vzťahy, v ktorých sa manželia, rodičia a deti milujú tak veľkodušne a nezištne, že sa chcú a prijímajú preto, že sú, a nie pre to, čo majú, alebo pre to, čo robia. Takéto vzťahy predstavujú špecifický spôsob účasti na živote samého Boha. Preto rodičia sa pred svojimi deťmi nemajú stavať do pozície učiteľov alebo katechétov, ale majú ostať rodičmi. Nástrojmi ich výchovy nie sú knihy alebo nejaké schémy. To, čo majú vedieť komunikovať, sú predovšetkým ich vlastné hodnoty a presvedčenia, názory a konanie. A to majú robiť jednak výslovne, ale aj svedectvom tichého života zhodujúceho sa s vierou.“³⁴

Pri utváraní atmosféry viery, ktorú majú deti vdychovať, treba prenechať Bohu miesto, aké mu zodpovedá. Ide o to, aby rodičia jednoducho žili manželské vzťahy ako znaky a nástroje Božej lásky, nehy a odpustenia. Ak bude život prebiehať v takejto atmosfére, len 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.

3.2. PRAKTICKÉ CESTY ODOVZDÁVANIA VIERY V RODINE

Reflexiu, ktorú sme urobili, približiac najskôr zložitú situáciu súčasnej rodiny, potom jej miesto v spoločnosti a v Cirkvi a nakoniec jej apoštolskú činnosť navonok, chceme teraz doplniť o niekoľko praktických postrehov, ako môže rodina evanjelizovať sama seba, konkrétne, ako môžu rodičia odovzdávať vieru novej generácii.

Iniciačné procesy, ktoré prvotná Cirkev uskutočňovala vo svojich spoločenstvách s dospelými, a tí sa potom stali horlivými kresťanmi, celkom prirodzene vykonávajú rodičia so svojimi deťmi, keď ich uvádzajú v rodine do modlitby, do rodinnej liturgie, katechézy a postupne do univerzálnej Cirkvi, zapájajúc ich do farských spoločenstiev a sviatostnej prípravy.

3.2.1. UVEDENIE DETÍ DO MODLITBY

Už sme hovorili o atmosfére v rodine, ktorá je nevyhnutným predpokladom odovzdávania viery. Treba však ešte dopovedať, že napomáha aj uvedenie do modlitby. Prvý kontakt očí dieťaťa s obrazmi na stene, s krížikom, prvý citový kontakt s modliacimi sa rodičmi a súrodencami vovádza dieťa do sakrálného rozmeru života. Učí ho zmyslu viery a otvára oči nadprirodzeného nahliadania na všetko, čo skusuje, keď sa toho nejako dotýka.³⁵

³³ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 26.

³⁴ JÁN PAVOL II.: *Catechesi tradendae* : Apoštolská exhortácia. Bratislava : Saleziánske katechetické stredisko, 1993, č. 68.

³⁵ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 464.

Proces uvádzania do modlitby sa opiera o pozitívne modlitbové zážitky. Vzťahy medzi rodičmi a deťmi majú vážny vplyv na modlitbovú výchovu dieťaťa. Dialógom s rodičmi sa dieťa dostáva do dialógu s Bohom. Vo chvíli, keď sa rodičia modlia spolu s deťmi, nevystupujú v úlohe učiteľov modlitby, ale ako tí, čo žijú modlitbou, je pre nich dôležitá a preto do nej s láskou vovádzajú aj svoje deti.

Zodpovedajúce formy modlitby treba spájať s vývojovými etapami detí a s tým, čo rodina práve prežíva. V prvých rokoch po narodení očakáva dieťa od rodičov viac tepla, blízkosť, istotu. Ak to dieťa dostane a rodičia to spoja s modlitbou, potom v modlitbe dieťa opäť prežíva tieto pocity ako pocit blízkosti s Bohom. Modlitba, na ktorej sa zúčastňujú aj deti, musí byť jednoduchá, spontánna a pestrá. S Bohom možno hovoriť pomocou slov, gest, piesní, hudobných nástrojov. Modlitbou treba popretkávať denné udalosti, ako je napríklad spoločné jedenie. Jednoduchá modlitba pred i po jedle vyjadruje, že jedlo je darom, ktorý pochádza od Boha.³⁶

Každá rodina si má vypracovať svoj štýl modlitby. Nemôže to byť nemenná štruktúra, ale spôsob, ktorý umožní prispôsobiť sa potrebám, záujmom, liturgickému roku a tomu, čím žije Cirkev. V rodinnej modlitbe má každý dostať priestor, aby mohol prejaviť svoju iniciatívu. Zážitky modlitby sú pre dieťa také silné, že si často zachová tento štýl až do dospelosti. Treba poznamenať, že popri spoločnej rodinnej modlitbe sa máme postarať aj o čas pre modlitbu individuálnu, osobnú.

3.2.2. KATECHÉZA V RODINE

Približne do rokov Druhého vatikánskeho koncilu sa katechéza v rodine vnímala ako pomocná forma školskej a farskej katechézy. Rodičia uznávali katechétoz týchto inštitúcií za špecialistov a s dôverou im zverovali svoje deti. To sa zmenilo. Odvtedy všetky dokumenty učiteľského úradu Cirkvi vyhlasujú katechézu v rodine za základnú formu katechézy. Ján Pavol II. hovorí o tejto forme katechézy, že predchádza, sprevádza a obohacuje každú inú formu katechézy, pretože ju účinne umožňuje, keď rodina sprevádza náboženské prebudenie najmenších.³⁷

Dnes už nikto nepochybuje, že rodina je skutočne najvlastnejším miestom nielen pre odovzdávanie viery, ale aj pre katechizáciu. Je v nej totiž prirodzene najlepšia atmosféra pre formovanie osôb tvoriacich rodinu. Pre takú formu katechézy je potrebná aj zodpovedajúca formácia rodičov. Cirkev si veľmi želá, aby sa rodina stala hlavným činiteľom výchovy k plnosti človečenstva i k plnej zrelosti v Kristovi. Želá si, aby rodina ako domáca cirkev prevzala zodpovednosť za evanjelizáciu sveta. Svetová Cirkev je totiž Cirkvou rodín a o kvalite tohto tkaniva rozhoduje zdravie jeho buniek, domácich cirkví. Nikde inde sa jednotlivý človek, so svojimi osudmi, svojimi dejinami, so svojou neopakovateľnosťou, nestretáva s takou starostlivosťou ako v rodine. Nikde mimo rodiny nemožno utvoriť optimálne podmienky pre uvádzanie do nadprirodzeného života a plného rozvoja jej jednotlivých členov. Katechizácia sa teda neopiera len o su-

³⁶ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 280.

³⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*, č. 68.

mu vedomostí, nekatechizuje sa len slovom, ale aj postojmi, láskou a službou voči okoliu, čím deti zakusujú existenciálnu pravdu o Bohu-Láske.³⁸

Najdôležitejším cieľom rodinnej katechézy je odovzdávanie viery. Rodičia ako prvé prostredie života dieťaťa predstavujú zároveň prvé ľudské prostredie, kde sa predkladaná viera overuje. Ich autorita sa nedá porovnať s nijakou inou. Vzťahy s rodičmi vplývajú na celý život dieťaťa. Buď mu uľahčujú priblížiť sa k hodnotám a k Božiemu zjaveniu, alebo sa mu stanú prekážkou.³⁹ Popri výchove k hodnotám, aj náboženským, musia rodičia formovať v deťoch hlboký vzťah k Cirkvi, predovšetkým na úrovni farnosti, pretože v nej sa bude obohacovať život viery detí cez sviatosti. Konečne, vďaka katechéze v rodine možno doviesť dospelých i deti do poslania Cirkvi a do jej úlohy premieňať svet. Mnohí vidia v súčasnej katechizovanej rodine realizáciu jej prorockej funkcie a hlavného činiteľa obnovy Cirkvi v dnešnom svete.

3.2.3. DOMÁCA LITURGIA

V rodine ako domácej svätyni „sa veľmi jasne uplatňuje aj krstné kňazstvo otca, matky, detí a všetkých členov rodiny »prijímaním sviatostí, modlitbou a vzdávaním vďaky, svedectvom svätého života, sebazapieraním a činorodou láskou« (*Lumen gentium*, 10)“⁴⁰. Pretože sviatosť manželstva je základným prostriedkom posvätenia rodiny, inšpiruje jej členov ku vďačnosti, k prosbám a k oslave Boha. Rodičia to vyjadrujú v rodine liturgickými sláveniami, ktoré predchádza modlitbová príprava v jej rozmanitých formách. „Táto jej rozmanitosť, svedčiaca o mimoriadnom bohatstve, ktorým Duch Svätý oživuje kresťanskú modlitbu, zodpovedá rôznym životným požiadavkám a situáciám toho, kto svoju myseľ obracia k Bohu. Okrem ranných a večerných modlitieb sa výslovne odporúča ... čítanie Božieho slova a rozjímanie o ňom, príprava na sviatosť“⁴¹, rôzne formy pobožností, litánií, zasvätení, úcty k blahoslavennej Panne Márii, ku svätým, modlitby pri stolovaní a prejavy ľudovej zbožnosti.

Rodinná liturgia vovádza do oslavy Boha a posväcuje celý rodinný život, všetky rodinné podujatia a starosti každodenného života. V nej sa tiež odzrkadľuje celý liturgický rok, ktorý je syntézou kresťanského života. V ňom Cirkev postupne predkladá celé Kristovo tajomstvo od vtelenia a narodenia až po nanebovstúpenie, po zoslanie Ducha Svätého a očakávanie blaženej nádeje a príchodu Pána.⁴² Tradičné zvyky a prejavy zviazané s prežívaním týchto liturgických období sú pre rodinu príležitosťou na prehĺbenie nábožnosti a na priblíženie sa ku slávenému tajomstvu.

V rozličných rodinných a sviatočných chvíľach sa rodičia stávajú liturgami domácej cirkvi. Tak ako to zodpovedá úmyslu Druhého vatikánskeho koncilu, aby aj laici mohli vo zvláštnych okolnostiach vysluhovať niektoré svä-

³⁸ Porov. CELARY, I.: *Rezurekcyjny wymiar nowej ewangelizacji i główne miejsca jej urzeczywistnienia*. Opole : Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 2004, s. 252.

³⁹ Porov. CELARY, I.: *Rezurekcyjny wymiar nowej ewangelizacji i główne miejsca jej urzeczywistnienia*, s. 254.

⁴⁰ *Katechismus Katolickej cirkvi*, č. 1657.

⁴¹ JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*, č. 61.

⁴² Porov. *Sacrosanctum concilium*, č. 102. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konstitúcie*. Trnava : SSV, 1993.

teniny,⁴³ rodičia môžu vykonávať isté liturgické úkony. Sú to niektoré požehnanie, ako požehnanie domu a jeho obyvateľov, požehnávanie detí a pod.

Rytmus týždňa v rodine dáva do popredia slávenie nedele. Je to deň Pána, v ktorom zmŕtvychvstalý Kristus zhromažďuje celú Cirkev a tiež spoločenstvo domácej cirkvi na počúvanie Božieho slova a slávenie eucharistie. Eucharistia buduje Cirkev a takisto aj spoločenstvo rodiny. Pre kresťanskú rodinu je eucharistia hlavným dôvodom radosti a spoločného prežívania sviatočného dňa. Predlžuje sa do celej nedeľnej atmosféry, prežívanej v spoločnej modlitbe, pri spoločnom stole, v darovaní si času, aj vo sviatočnom oblečení. Nedeľa sa pre rodinu stala školou opravdivého života, spoločným zdieľaním viery a lekciiu dynamickej lásky.⁴⁴

3.2.4. VÝCHOVA PRE ŽIVOT V CIRKVI

Kresťanská rodina ako domáca cirkev vovádza svoje dieťa slávením sviatkov a rodinnej liturgie aj do liturgie Cirkvi. Jadrom liturgického života je totiž obeta a sviatosti. Eucharistický život (účasť na svätej omši, sväté prijímanie, poklona Najsvätejšej sviatosti) zohráva v živote rodiny podstatnú úlohu. Preto postupne, ako dieťa dorastá, privádzajú ho rodičia na svätú omšu. Po nej majú s dieťaťom ako rodinné spoločenstvo mystagogicky vyjasňovať, čo dieťa zažilo, počulo a videlo. Rodičia sa musia samozrejme zúčastňovať na nedeľnej eucharistii a urobiť ju stredom Pánovho dňa, aby to mohli s dieťaťom spolu prežiť. Takto prežívaná nedeľa sa istým spôsobom stáva dušou ostatných dní a, čo je ešte významnejšie, povznáša sa zmysel pre cirkevné spoločenstvo.⁴⁵

Osobitnú úlohu vo výchove detí pre život v Cirkvi zohráva ochota a pripravenosť na službu podľa Kristovho vzoru. V rámci života spoločenstva Božieho ľudu každý dostal osobitný dar ako vlastný podiel na Kristovom spásnom poslaní. Rodičia pomáhajú dieťaťu objaviť tento dar, aby tak našli jeho prostredníctvom svoje užitočné miesto v spoločenstve Božieho ľudu.

Takto vychovávané a vedené deti ľahšie dozrejú k rozlíšeniu, kde a ako sa majú angažovať, prípadne či nepocitujú v sebe Božie volanie dať sa celí do služby Božieho kráľovstva ako kňazi alebo rehoľníci.⁴⁶

ZÁVER

Podrobnejšie rozpracovanie jedného z mnohých aspektov rodinného apoštolátu alebo evanjelizačnej úlohy rodiny voči sebe samej – odovzdávania viery deťom cez ich rodičov – ukazuje, akou širokou a zároveň dôležitou oblasťou cirkevného života je pastorácia rodiny.

Veľa sme dlžní manželstvu a rodine ako predmetu pastorácie; treba im venovať pozornosť, prostriedky a praktické kroky, aby naša úcta a ocenenie malej domácej cirkvi neboli len platonické. Aj spoločnosť a štát zostávajú vo svojom úsilí o ekonomickú, zdravotnícku či právnu podporu najradšej na ro-

⁴³ Porov. *Sacrosanctum concilium*, č. 79.

⁴⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Deň Pána : Apoštolský list o svätení nedele*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1998, č. 73.

⁴⁵ Porov. JÁN PAVOL II.: *Deň Pána : Apoštolský list o svätení nedele*, č. 35

⁴⁶ Porov. *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 482.

vine deklarácie. Lenže kríza rodiny ako hrdza ničí túto najcennejšiu stavebnú zložku každej spoločnosti. Ak táto základná bunka štátu a Cirkvi bude nefunkčná, ak bude chorá, podvyživená, taká bude celá spoločnosť.

Aj Cirkev musí prehodnotiť mieru svojej pomoci a podpory rodine. Veď je zrejmé, že rodina nie je len predmetom pastorácie, ale zároveň aj jej subjektom. Ona je nielen evanjelizovaná, ale v miere, v akej sa obnovuje, aj ona evanjelizuje. Svoju úlohu ohlasovať spásu v Kristovi bude Cirkev robiť plodnejšie a trvalejšie so zdravými, angažovanými rodinami.

doc. ThDr. Jozef KYSELICA SJ, PhD.
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,
vedeckovýskumné pracovisko Trnavskej univerzity
Komenského 14, 040 01 Košice
e-mail: kyselica@pobox.sk

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK III, 2005, ČÍSLO 2

Rodina ako zdroj (prostriedkov) pre rozvoj osobnosti, pre spoločenskú premenu a pre poslanie Cirkvi

SERGIO NICOLLI

Preložil Rajmund Ondruš SJ

NICOLLI, S.: Family as the Origin of the Conditions for Development of Personality, Social Change and the Mission of the Church. *Teologický časopis*, III, 2005, 2, s. 53 – 65. There have always been many social problems in the history of human society. Their solutions, or at least confinements to the bearable limits, have been found thanks to the natural regulators, among which the basic cell of human society – family had a special place.

With the increase of individualism and unlimited hedonism, family became a problem, impediment, or perhaps even a crossing point of many problems. By the end of the 1960's, family was said to be a useless institution.

It is impossible do not see the negative consequences of this approach. This is why some social institutions, among which there also is the Catholic Church, try to re-discover the basic family values, which are so important for individuals, for social situation, and also for renewal of the Church. In this line of thinking don Sergio Nicolli, director of the National office of the Italian bishop conference for family, proceeds in his article.

CIRKEV OHLASUJE EVANJELIUM MANŽELSTVA A RODINY

„Cirkev, Kristova nevesta... si uvedomuje so stále sa obnovujúcou sviežosťou naliehavú zodpovednosť za ohlasovanie, slávenie a autentickú službu »evanjeliu manželstva a rodiny«.“ To je slávnostné vyhlásenie talianskych biskupov v *Direktóriu rodinnej pastorácie pre Cirkev v Taliansku*.¹

Výraz „evanjelium manželstva a rodiny“ má dvojaký význam:

- Cirkev je povolaná ohlasovať to, čo Božie slovo hovorí o manželstve a o rodine, čiže Božiu „radostnú zvesť“ o ľudskej láske;
- sama rodina, keď sa usiluje žiť podľa pôvodného Božieho plánu, sa stáva pre svet „živým evanjeliom“, čiže „dobrou zvesťou“.

RADOSTNÁ BOŽIA ZVEŠŤ O ĽUDSKEJ LÁSKE

Čo hovorí Božie slovo o manželstve, o ľudskej sexualite a o rodine?

Keď chcel Boh zanechať vo stvorení svoju najvýraznejšiu stopu – povedali by sme akoby „podpis“ –, stvoril človeka ako „muža a ženu“, dve súvzťažné bytosti. V pôvodnom Božom pláne je, že muž a žena sa realizujú v stretnutí a vo vzťahu: „Boh stvoril človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril.“ (Gn 1,27) A Boh videl, že to bolo veľmi dobré. V man-

¹ *Direktórium rodinnej pastorácie pre Cirkev v Taliansku*, 1993, č. 8.

želskom vzťahu medzi mužom a ženou sa odzrkadľuje samo tajomstvo Boha, ktorý nie je samota, ale on sám je rodina: je Trojica.

Vzhľadom na nedávnu minulosť, ktorá videla sexualitu ako niečo, čo obsahuje v sebe čosi negatívne, toto je už sama osebe významná „dobrá zvesť“. Biblický pohľad nie je naivný, ale realistický: cez rozprávanie o hriechu aj sexualita, ako každá iná zložka ľudskej osoby, sa predstavuje ako dvojznačná: môže slúžiť spoločenstvu, ako aj sebestvu a násiliu. A aby človek znovu dosiahol zhodu s pôvodným Božím plánom, muž a žena sa majú zamerať na oslobodenie a očistenie, ktorým ich Kristus sprevádza k plnej láske, schopnej stať sa priehľadným obrazom Boha Trojice. Kristus predkladá manželstvo ako „veľké tajomstvo“, ako plán, ktorý uskutočňuje manželská dvojica podľa Božieho ponímania: tajomstvo lásky a plodnosti.

RODINA, „DOBRA ZVEŠŤ“ PRE DNEŠNÉHO ČLOVEKA

Sám manželský pár sa môže stať „dobrou zvesťou“, živým evanjeliom, ktoré ohlasuje Božiu lásku. S mocou Ducha, ktorý ho posväcuje, sa manželský pár stáva „sviatosťou“, ohlasovaním a konkrétnym uskutočňovaním lásky, ktorou Kristus miluje Cirkev, svoju nevestu. Manželský a rodinný život, keď sa uskutočňuje podľa Božieho plánu, znamená „dobrú zvesť pre celý svet a pre každého človeka“.²

OD PROBLÉMU KU ZDROJU PRE OSOBU A PRE SPOLOČENSTVO

Rodina je skutočnosť, ktorú najviac postihli dôsledky spoločenskej premeny v posledných desaťročiach, lebo spoločenské problémy vyvolané touto zmenou sa spojili v rodine, ktorá sa stáva križovatkou, kde sa tieto problémy stretávajú, prekrížujú sa, stávajú sa ťažšími a vyvolávajú utrpenie a pocit zlyhania. Ku koncu šesťdesiatych rokov sa dokonca hovorilo o smrti rodiny a rodina sa pokladala za „spoločensky prekonanú ustanovizeň“.

Napriek tomu, že tvrdenie o rodine ako zdroji sa nachádza už niekoľko desaťročí v dokumentoch talianskych biskupov, neboli sme hneď schopní pochopiť túto skutočnosť a veriť jej: ostávali sme predovšetkým pred rodinou ako nositeľkou veľkých problémov a trápení. Zameriavanie našej pozornosti a zdrojov okolo rodiny ako problému viedlo k veľkému objavu nasledujúcich desaťročí: Rodina nie je iba veľký problém nášho obdobia, ale môže byť najcennejší zdroj (prostriedkov) na riešenie problémov našich čias; v rodine sa môžu ešte objaviť najrozhodujúcejšie zdroje pre rozvoj ľudskej osoby, pre spoločenskú premenu a pre poslanie Cirkvi.

RODINA AKO ZDROJ (PROSTRIEDKOV) PRE ROZVOJ ĽUDSKEJ OSOBY

Človek vzniká v rodinnom kontexte. To nie je len biologická skutočnosť zameraná na prenášanie života, ale týka sa aj utvárania osobnosti. Zrodenie človeka je úzko späté s výchovou. Či chceme, alebo nie, prvá fáza ľudskej existencie je rozhodujúca pre zvyšok života, či už v kladnom alebo zápornom zmysle. Človek si uvedomuje sám seba tým, že sa dostáva do vzťahu s inými ľuďmi.

² *Direktórium rodinnej pastorácie pre Cirkev v Taliansku*, 1993, č. 8.

Moderné vedy, najmä psychológia, pedagogika a sociológia osvetľujú význam rodiny pri rozvoji osobnosti. Rodina totiž vzniká z lásky a žije láskou, je prvotným miestom vzťahov lásky, je prvou skúsenosťou vzťahu medzi ľuďmi.

Základné povolanie človeka je láska. Ján Pavol II. tvrdí: „Človek nemôže žiť bez lásky. Ostáva sám sebe nepochopiteľnou bytosťou, jeho život nemá zmysel, ak sa mu nezjaví láska, ak sa nestretne s láskou, ak ju nezakúsi a neosvojí si ju, ak na nej nemá živú účasť.“³ Človek nemôže žiť bez lásky; osamotenosť je najhoršie nešťastie, ktoré môže postihnúť človeka: „Nie je dobré, keď je človek sám.“ (Gn 2,18) Človek je stvorený na to, aby miloval. Milovať však prechádza cez skúsenosť byť milovaný. Prvá vec, ktorú normálne človek skúsi, len čo sa narodí, je prijatie do niečieho náručia: telesný dotyk a teplo, zvuk hlasu, pohľad mamičky a otecka sú prvou komunikáciou, ktorú dieťa vníma. Ešte nie je schopné odpovedať, ale zážitky tohto pocitu dobrobytu v ňom vyvolávajú radosť z toho, že je na svete a že sa cíti milované, že sa cíti dôležité pre niekoho.

Tieto zážitky prijatej lásky v určitej chvíli pobádajú k odpovedi. Aké potešujúce pre nás dospelých je, keď vidíme prvé úsmevy dieťaťa! Je to najväčší dar, ktorý otecko a mamička dostanú už v prvých mesiacoch života dieťaťa. Je to počiatok vzájomnej komunikácie, ktorá sa potom zdokonaľuje s ďalším vývojom dieťaťa: dieťa sa stáva schopným odpovedať, lebo sa cíti oslovené láskou rodičov. Táto schopnosť vzťahu, keď sa vychováva a povzbudzuje v priebehu výchovy, sa napokon stáva schopnosťou nezištnej lásky.

Konečne, ktoré prostredie je schopné zaručiť kvalitu tejto prvej životnej skúsenosti, ak nie rodinné prostredie? Môžu byť iné náhradky alebo iné náhradné prostredia, ale ak chýba táto skúsenosť lásky na začiatku existencie, život sa už nachádza na šikmej ploche. Chýbanie rodiny alebo citové nedostatky na začiatku života poznačia ľudí často nezvratne; mnohé problémy, ktoré sa vyskytujú v detstve a pri dospievaní a následne v dospelom veku, možno odvodíť z chýbania alebo z nedostatku rodinného prostredia v prvých rokoch.

Dnešná rodina, ak je vybudovaná na dôležitých ľudských vzťahoch a odvoláva sa na autentické hodnoty, zachováva ešte v sebe veľkú možnosť kladne vplývať na rozvoj ľudskej osoby. Napriek opačnému zdaniu, vplyv rodiny na formáciu osoby je ešte veľmi silný: je silnejší ako hociktorý iný faktor, ktorý vplýva na človeka.

Giorgio Campanini tvrdí: „Napriek domnienkam, pravidelne vyvráteným dejinami, ktoré by chceli rodine pripisovať podradnú úlohu, rodina je ešte živá a schopná života. Napriek pokusom najprv ju obmedziť a potom ju celkom odtisnúť z jej výchovateľskej spôsobilosti, rodina je ešte jednou z nosných štruktúr formácie osobnosti. Podporiť toto úsilie rodín, ktoré si uvedomujú takú zodpovednosť, je jasná povinnosť občianskej spoločnosti.“⁴

RODINA AKO PROSTRIEDOK SPOLOČENSKEJ PREMENY

Ak je pravda, že rodina je križovatkou mnohých spoločenských problémov, zisťuje sa aj to, že mnohé z týchto problémov možno vyriešiť len počnúc

³ JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis* (4. marca 1979), č. 10.

⁴ CAMPANINI, Giorgio: *Il gruppo famiglia, risorsa per il cambiamento sociale*. Trento, 1992.

od rodiny, prácou na kvalite rodinného spolužitia a vytváraním sietí solidárnych rodín, ktoré sú schopné podeliť sa o bremeno utrpenia a ťažkostí iných jedincov a iných rodín.

Rodina obsahuje sama v sebe, svojou vnútornou silou, veľkú výchovnú účinnosť aj vo svojom spoločenskom rozmere. Rodina je prvá škola spoločnosti, rodina je „základné miesto »humanizácie« osoby a spoločnosti“⁵. V rodine sa jedinec učí „ťažké povolanie byť človekom“, zaúča sa do tých spoločenských čností, ktoré dávajú základ a solidnosť spolužitiu s inými.

Prvá z týchto čností je *solidárnosť*. Solidárnosť sa uskutočňuje v rodine spontánnym a takmer prirodzeným spôsobom prostredníctvom silného puta, ktoré viaže navzájom jednotlivých členov. A solidárnosť, ktorá sa uskutočňuje a postupne rozvíja v rodine, ak sa tá neuzavrie do seba, otvorí cestu solidárnosti navonok. Prirodzene, toto si vyžaduje jasné uvedomenie si a výchovu. Spoločnosť nemôže žiť, keď sa opiera iba o donucovaciu silu zákona. Práve cit solidárnosti usmerňuje úsilie všetkých pre spoločné dobro malej alebo veľkej spoločnosti.

Rodina je „prvá a životná bunka spoločnosti“⁶. „Rodina má životné a organické zväzky so spoločnosťou, lebo tvorí ich základ a súvislé udržiavanie prostredníctvom svojej úlohy v službe života: totiž z rodiny pochádzajú občania a v rodine nachádzajú prvú školu tých spoločenských čností, ktoré sú dušou života a rozvoja spoločnosti.“⁷

Rodina má teda veľký význam v rozvoji spoločnosti a má v sebe veľké možnosti na spoločenskú zmenu. „Je preto naliehavo potrebné pomáhať manželom a rodinám a vychovávať ich, aby rástli v povedomí svojho prirodzeného spoločenského rozmeru a svojej originálnej úlohy v spoločnosti, ako aj aby prispeli k dobru spoločnosti a aby demokraticky prispeli k namáhavému procesu jej rozvoja.“⁸

Keď sa vyžaduje – a je potrebné vyžadovať to so stále väčšou naliehavosťou –, aby štát prekonal súčasný nezájum o rodinu a aby podporoval nové formy rodinnej politiky, nechce sa tým jednoducho vymáhať právo rodiny, ale chce sa naznačiť cesta na dosiahnutie novej kvality spoločenského života, lebo len cez autentickú skúsenosť rodinného spoločenstva sa môže dosiahnuť ozajstná spoločenská dimenzia solidárnosti a spoluzodpovednosti.

Od verejných štruktúr sa nevyžaduje, aby sa zaoberali rodinou ako predmetom svojej pomoci, ale žiada sa, aby občianske spoločenstvo pokladalo rodinu za primárny subjekt schopný oživiť spoločenský život. Prirodzene, je dôležité súčasne pomáhať rodinám, aby si uvedomili túto svoju zodpovednosť, aby v nich vyzrieval ozajstný spoločenský cit, aby cítili, že znamenajú bohatstvo pre spoločnosť.

RODINA AKO ZDROJ (PROSTRIEDKOV) PRE POSLANIE CIRKVI

Keď sa Cirkev v týchto rokoch toľko zaoberá rodinou, nerobí to len preto, aby jej pomohla v jej problémoch, ale aj predovšetkým preto, lebo je

⁵ JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*, č. 40.

⁶ DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Apostolicam actuositatem*, č. 11.

⁷ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, č. 42.

⁸ *Direktórium rodinnej pastorácie pre Cirkev v Taliansku*, č. 64.

presvedčená, že rodina je naozaj „malá cirkev“, domáca cirkev, ktorá má schopnosť vychovávať k tým ľudským a evanjeliovým hodnotám, ktoré tvoria hlavný obsah kresťanského ohlasovania.

Rodina teda nie je len adresátom pozornosti Cirkvi, ale stáva sa jej najcennejším subjektom pre plnenie jej poslania a jej najúčinnším spojencom pre pastoračnú službu.

V týchto úvahách sa opieram predovšetkým o skúsenosť talianskej cirkvi, ktorá od Koncilu venovala veľkú pozornosť manželstvu a rodine, a to nielen ako predmetu svojho pastoračného záujmu, ale aj ako základnému a nevyhnutnému subjektu jej služby človeku a spoločenstvu. Tak písali talianski biskupi v prvom významnom dokumente o rodinnej pastorácii *Manželstvo a rodina dnes v Taliansku*: „Je nevyhnutné, aby sa rodina stala jednotiacim strediskom pastoračnej činnosti, aby prekonala veľkodušnú, ale sporadickú a epizodickú fázu, a aby dospela k organickej a systematickej fáze... Okrem toho rodina sa má stať subjektom pastorácie, keďže manželia sú vybavení osobitnými milosťami, charizmami a skúsenosťami. Pre tento cieľ je vhodné, keď rodina ako taká je vždy prítomná v pastoračných organizmoch.“⁹

Počnúc týmto dokumentom, rodinná pastorácia v Taliansku urobila významné kroky, a to tak v teologickom prehĺbení sviatosti manželstva a manželskej i rodinnej spirituality, ako aj v skúsenosti so zapojením rodín do pastoračnej skúsenosti kresťanských spoločenstiev.¹⁰ Stále viac sa rozširuje presvedčenie, že rodina má vo farnosti prinášať svoj osobitný príspevok. Dajme si však pozor! Nemyslíme si, že rodina je zdrojom predovšetkým tým, čo môže robiť, že manželia môžu slúžiť dobru spoločenstvu len vykonávaním niektorých služieb, ktoré sú vlastné kresťanským manželom (pastoračná rada, katechéza, oživovanie kurzov prípravy na manželstvo atď.). Rodina je zdrojom v Cirkvi a vo svete predovšetkým tým, čím je. V živote rodiny sú obdobia, v ktorých jedinou možnou „službou“ manželov je svedectvo lásky, aj keď nemôžu plniť špecifické služby v spoločenstve; je dôležité, aby odpovedali na podstatnú úlohu služby, a to, že „sú“ svedkami lásky v rodinných vzťahoch a vo vzájomných vzťahoch v spoločenstve.

RODINA – IKONA, OBRAZ TROJICE

Kresťanská rodina je povolaná predovšetkým k tomu, aby bola svojou identitou sviatostným znakom Božej lásky. Don Tonino Bello, malfetský biskup, ktorý zomrel mladý pred niekoľkými rokmi, vyjadruje rečou, ktorá má veľkú ľudskú a duchovnú hĺbku, túto skutočnosť rodiny ako „dobrú zvesť“ a ako zdroj v dnešnej Cirkvi: „Boh ponímal rodinu ako obraz Trojice... Nie ako neutrálny obraz, ktorý zarámujeme alebo uložíme do albumu, ale ako provokujúci obraz. Obraz, ktorý pobáda ľudí ku spoločenstvu, k pokoju, ku

⁹ *Manželstvo a rodina dnes v Taliansku*, 1969, č. 15–16.

¹⁰ Už asi desať rokov sa stali habituálnou praxou Národného úradu pre rodinnú pastoráciu dvakrát v roku (v apríli a v júni) zhromaždenia (sympóziá), kde sa stretá na päť dní niekoľko sto manželov a kňazov na prehĺbené štúdium teologických a pastoračných tém: La Settimana di studi sulla spiritualità coniugale e familiare (Týždeň štúdií o manželskej a rodinnej spiritualite). V apríli 2006 je na programe téma odpustenia v rodine a v júni sa bude rokovať o manželoch, ktorých vzťah sa dostal do krízy.

spolužitíu v rozdieloch... Rodina ako periférna agentúra Najsvätejšej Trojice: laboratórium, ktoré vytvára tú istú logiku a prežíva tie isté skúsenosti spoločenstva... Práve preto, že je obrazom Trojice, rodina má byť miestom, kde sa prežívajú vzťahy a nadobúda sa ich význam. Keďže Najsvätejšia Trojica je privilegované miesto vzťahov, aj rodina má byť priestorom, v ktorom, keď žijeme jeden pre druhého, prasknú (otvorí sa) lymfatické uzliny, ktoré vnášajú do tela jedovaté látky vedúce k vojne: hromadenie (hmotných statkov), zisk, kariéra, moc, násilie človeka proti človeku.“¹¹

Rodina ako „ikona Trojice“. Ikona nie je hocijaká maľba; je to výsledok kontemplácie tajomstva, ktorú maliar ikony koná v klíme pôstu a modlitby. Maľba, ktorá z toho vznikne, aj keď sú jej črty niekedy iba základné a dokonca hrubé, je nástrojom na pomoc veriacemu, ktorý ju kontempluje, aby sa spojil so znázorneným tajomstvom. Keď sa pozeráme na kresťanskú rodinu (ale aj na každú rodinu, ktorá je založená na ozajstnej láske), aj keď predstavuje lásku, ktorá je niekedy ochudobnená sebecktom a krehkosťou, možno v nej vidieť tajomstvo Božej Trojice.

S takýmto pohľadom viery sa rodina môže stať „dobrou zvestou“, ktorá pomôže nájsť cestu ozajstného dobrobytu ľudí a spoločenstiev na začiatku tohto tretieho tisícročia. Nie nadarmo pápež nazval rodinu „cestou človeka“ a „cestou Cirkvi“: „Medzi týmito početnými cestami rodina je prvá a najdôležitejšia: je to obyčajná cesta, hoci je pritom osobitná, jedinečná a neopakovateľná, ako neopakovateľný je každý človek; je to cesta, od ktorej sa ľudská bytosť nemôže odpútať.“¹² Preto dnes patrí medzi pastoračné priority pomoc rodinám, aby rástli v povedomí svojej kresťanskej identity. Pri blahorečení Luigiho a Márie Beltrame Quattrocchi pápež povzbudzoval: „Rodina, ver tomu, čo si!“¹³

MANŽELSTVO – SVIATOSŤ, KTORÁ BUDUJE KRESŤANSKÉ SPOLOČENSTVO

Prichádzame zo storočí predsudkov, ktoré vytvorili presvedčenie, že len služobné kňazstvo a rehoľný život sú dobrom pre spoločenstvo, kým manželstvo sa týka iba súkromnej oblasti jednotlivcov a ich ľudskej a duchovnej realizácie; manželia sú iba „užívateľmi“ služby zameranej na ich všeobecný duchovný rast. Toto stáročné presvedčenie ukončuje *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, keď zavrhuje plodnú cestu posledných desaťročí vyhlásením: „Ďalšie dve sviatosti: posvätný stav a manželstvo sú zamerané na spásu iných. Prispievajú aj k osobnej spáse, ale prostredníctvom služby iným. Udeľujú osobitné poslanie v Cirkvi a slúžia na budovanie Božieho ľudu.“¹⁴

V *Katechizme pre dospelých*, ktorý uverejnila Talianska biskupská konferencia v roku 1995, sviatosť manželstva a sviatosť posvätného rádu sú zoskupené v tej istej kapitole s titulom „Sviatosti pre službu spoločenstva“: „Naučili sme sa hovoriť »otec« nielen tomu, kto nás splodil, ale aj kňazovi. Dve otcovstvá, jedno biologické a druhé duchovné. Dve sviatosti: manželstvo, ktoré posväcuje dvojicu snúbencov a zakladá rodinu, a kňazská vysviacka, ktorá zara-

¹¹ *La Famiglia come laboratorio di pace (Rodina ako laboratórium pokoja)*. Leuman (Torino): Elle Di Ci, 1989.

¹² JÁN PAVOL II.: *Lettera alle famiglie (List rodinám)*, 1994, č. 2.

¹³ 21. októbra 2001.

¹⁴ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1534.

ďuje do posvätného rádu alebo kolégia duchovných pastierov. Jedna i druhá sviatosť sú priamo zamerané na utváranie a rozširovanie Božieho ľudu, obidve sú znakom snúbeneckej lásky Krista k Cirkvi.¹⁵

V týchto textoch sa vyjadruje (tak na úrovni všeobecnej Cirkvi, ako aj v talianskej cirkvi) povedomie, že manželia a kňazi (analogicky sa ku kňazom pripájajú rehoľníci a rehoľné sestry) by sa mali lepšie poznať, vážiť si jeden druhého vo vlastnej cirkevnej charizme, cítiť sa splodení jedným manželským koreňom, ktorým je Božia láska, a povolání k jedinému povolaniu, ktoré spočíva v tom, že sú v rozdielnych životných stavoch svedkami tejto lásky. Nie je ďaleko čas, v ktorom bolo jasné, že kto pristupoval ku kňazstvu alebo k rehoľnému životu, robil to pre službu iným; ale bolo takisto jasné a rozšírené presvedčenie, že manželstvo je „súkromná záležitosť“, ktorá sa týka iba manželov, ich rodiny a ich priateľov. Svedčí o tom skutočnosť, že ešte pred niekoľkými desaťročiami bolo dovolené zosobášať sa hocikde, aj v súkromných kaplnkách, v kaplnkách horských chát, ďaleko od ľudí. Spoločenstvo muselo udržiavať odstup, lebo sa pokladalo za „zástup zvedavcov“.

Je veľkým krokom vpred, že v novom Obrade manželstva, ktorý bol upravený pre taliansku cirkev a vstúpil do platnosti 28. novembra 2004, sa nevyhnutne vyžaduje prítomnosť spoločenstva a sviatosť sa predstavuje ako dar nielen pre manželov, ale aj pre spoločenstvo, to znamená ako sviatosť, ktorá buduje Cirkev. Pri obrade sa ešte pred súhlasom snúbenci obracajú na spoločenstvo slovami: „Po ukončení snúbeneckého obdobia, osvietení Svätým Duchom a sprevádzaní kresťanským spoločenstvom, prišli sme celkom slobodne a bez akéhokoľvek nútenia do Otcovho domu, aby naša láska dostala pečať jeho posvätenia... Žiadame vás, bratia a sestry, aby ste sa modlili s nami a za nás, aby naša rodina šírila vo svete svetlo, pokoj a radosť.“¹⁶

S prekvapením zisťujeme, že vzniká nový spôsob v prežívaní cirkevného spoločenstva ako odpoveď na kresťanské povolanie k láske tam, kde kňazi a manželia s porozumením spolupracujú, kde sa rozličné charizmy manželstva a panenstva spájajú vo svedectve a v službe uprostred Božieho ľudu. Dnes sa posvätení potrebujú dať obohatiť najlepšimi kvalitami manželského vzťahu: nežnosťou, pozornosťou voči druhému, úctou k rozdielnosti, teplom v ľudských vzťahoch. Takisto aj manželia potrebujú svedectvo posvätených, aby rozšírili lásku na väčšiu rodinu, aby sa láska neudusila a neschudobnela medzi rodinnými múrmi.

V tejto optike sa so znepokojením zistilo, že kňazi sú často ďaleko od poznania života rodín a ich problémov. Bude teda potrebné a naliehavé pomáhať kňazom, a to už od ich formácie v seminári, aby poznali teológiu manželstva, aby vytvárali vzťahy s rodinami a aby v nich spoznali hlavného spojenca pri budovaní autentických kresťanských spoločenstiev.

RODINA AKO STRÁŽCA NAJVVÝŠIEHO DOBRA SPOLOČENSTVA V CIRKVI

Rodina nachádza v našich časoch originálnu oblasť, kde môže uplatniť svoje poslanie. Dnes je v Cirkvi veľké riziko, spôsobené najmä nedostatkom

¹⁵ La verita vi fara liberi (Pravda vás oslobodí) – *Catechismo degli adulti* (Katechizmus pre dospelých), č. 718.

¹⁶ Rito del Matrimonio (Sobášny obrad), Otázky pred súhlasom.

duchovenstva a nadmernou činnosťou, ktorá postihuje tých málo kňazov, ktorí sú v aktívnej pastoračnej službe. Je to riziko organizovania duchovnej služby podľa kritérií výkonnosti. Cirkev môžu lákať manažérske kritériá, inšpirované veľkými podnikmi, ktoré sa zameriavajú na maximálnu produktivitu s minimálnym použitím ľudských zdrojov. Keby sa Cirkev poddala touto pokušeniu, mohla by sa stať obeťou pastoračnej výkonnosti, pričom by sa redukovala na „agentúru náboženských služieb“, ktorá vie dobre odpovedať na početné a náročné požiadavky, čo predkladajú veriaci: krsty, prvé sväté prijímania, birmovanie, sobáše, pohreby, nedeľné omše atď. A zaujatá týmito „prvoradými“ potrebami Cirkev je v nebezpečenstve, že stratí svoju schopnosť byť miestom a nástrojom spojenia medzi ľuďmi a Bohom. Kňazi už nemajú čas „byť“ s ľuďmi, počúvať toho, kto potrebuje spoločníka, aby sa dostal zo samoty, alebo toho, kto je plný trpkosti zo sklamaní ubíjajúceho a bezduchého života; nemajú čas na návštevu rodín, a to ani v najsilnejších alebo najsmutnejších chvíľach rodinného života; nemajú čas na uvoľnenie pri oslave nejakého dieťaťa alebo pri spomínaní na staré časy s nejakým opusteným starkým... Neuvedomujú si, že život má zmysel iba vtedy, keď sa strávi utváraním vzájomných vzťahov alebo keď dodá spoločenský charakter veselým alebo smutným príbehom mnohých ľudí.

Takáto Cirkev by nesplnila svoje hlavné poslanie, ktoré nespočíva v udeľovaní sviatostí, ale v tom, že Cirkev je „dedinská studňa“, ku ktorej každý prichádza, aby si načerpal vodu a zároveň aby stretol ľudí, a tak vzniká spoločenstvo. Cirkev je pre spoločenstvo, a tam, kde je autentické spoločenstvo v každodennom živote, aj slávenie nie je iba vonkajším obradom, ale stáva sa prejavom života, ktorý sa predkladá pred Boha, aby získal zmysel a nádej.

Teda od chvíle, keď sa každodenný život rodiny nemôže redukovat' na eficientizmus – s nebezpečenstvom svojho stroskotania –, ale má zo svojej prirodzenosti dať na prvé miesto zážitok lásky medzi osobami a prechádzať cez vzťahy, niekedy uspokojivé, niekedy problematické, ale vždy plné rozličného bohatstva svojich členov, dnešná rodina má čo povedať Cirkvi: môže jej pripomínať, že bez lásky nie je spása, že bez vzťahu nie je spoločenstvo, že bez radosti z toho, že sme spolu, nejestvuje možnosť prijať zvesť o Zmŕtvychvstalom. V dnešnej Cirkvi by mohli byť kresťanskí manželia, na základe svojho špecifického povolania, strážcami najvyššieho dobra spoločenstva, ktoré vzniká z počúvania a z kontemplácie Boha a ktoré sa rozširuje vo vzťahoch s bratmi a sestrami.

RODINA A MISIONÁRSKA TVÁR FARNOSTÍ OD „KONZERVAČNEJ PASTORÁCIE“ K MISIONÁRSKEJ PASTORÁCII

Rodina je v službe spoločenstva v Cirkvi. Spoločenstvo a misia, poslanie, sú však úzko spojené. Práve zážitok spoločenstva robí účinným svedectvo Cirkvi vo svete; na druhej strane zase je poslaním Cirkvi zvestovať, že Ježiš prišiel, „aby zhromaždil vedno rozptýlené Božie deti“ (Jn 11,52).

Cirkev v Taliansku prežíva veľmi zvláštnu situáciu, ktorá si naliehavo vyžaduje misionársky rozmer. Zvyčajná účasť na nedeľnom slávení Eucharistie dosahuje priemerne len asi 20 % talianskeho obyvateľstva, kým 70 – 75 % sa ešte obracia na Cirkev v niektorých okolnostiach a žiada sviatosti kresťanskej

iniciácie (krst, birmovanie, sväté prijímanie), kresťanský sobáš a cirkevný pohreb (toho sa dožaduje ešte vysoké percento ľudí).

Jestvuje nebezpečenstvo, že v tejto situácii, v ktorej postupne klesá počet veriacich i kňazov (ich priemerný vek sa pohybuje okolo 65 rokov), sa Cirkev zameria na pastoračiu prežitia. V dokumente zo zasadania v máji 2004 talianski biskupi píšu: „Pastorácia zameraná len na zachovanie viery a na starostlivosť o kresťanské spoločenstvo už nestačí. Je potrebná misionárska pastorácia, ktorá znovu ohlasuje evanjelium, podporuje jeho prenášanie z generácie na generáciu, ide v ústrety mužom a ženám našich čias svedčiac, že aj dnes je možné, pekné, dobré a správne prežívať ľudskú existenciu podľa evanjelia a v mene evanjelia prispieť k obnoveniu celej spoločnosti... To je dnes »nová hranica« (la »nuova frontiera«) cirkevnej pastorácie v Taliansku. Je potrebné pravé a ozajstné »obrátene«, ktoré sa týka celej pastorácie.“¹⁷

Pre Cirkev nie je prirodzené žiť konzervačnou pastoračiou. Musíme si uvedomiť, že evanjelium je cenný poklad, ktorý sme dostali a ktorý je schopný dať chuť novosti aj dnešným dejinám; že Kristus je prítomný aj v udalostiach našich čias, aby ich premenil na dejiny spásy. Treba prejať vieru vo vtelenie: Boh vstúpil do dejín a už neodíde z tohto sveta; je prítomný v každom období a je schopný dať každým dejinám rozmer spásy, napriek všetkým dôvodom k pesimizmu, ktoré nás dnes pokúšajú. Naše dejiny nie sú zlorečené: sú to spasené, posvätné dejiny, v ktorých je prítomný Boh.

Poslanie Cirkvi sa teda nemôže redukovat' na zachovanie niečoho z minulosti, čo sa stráca, ale má sa cítiť v službe „radostnej zvesti“, ktorá môže ísť v ústrety problémom sveta. Ak sa to nestáva, je to preto, že ešte debatujeme a usilujeme sa dávať nové záplaty na staré šaty a nemáme odvahu vkročiť do novej pastorácie.

Misionárska tvár Cirkvi sa prejavuje aj prítomnosťou kňazov, rehoľníkov, rehoľných sestier a laikov v národoch, ktoré ešte nepoznajú evanjelium, ale môže sa prejať aj vo vnútri jednotlivých kresťanských spoločenstiev s osobitnou pozornosťou všetkým, ktorí – hoci boli pokrstení – žijú vzdialení od prežívania viery, opustili náboženskú prax a prerušili už pri dospievaní, po prijatí birmovania, svoju formáciu vo viere; títo nikdy nezapreli ani celkom nezbudli kresťanskú formáciu, ale prerušili ju a oddialili.

A tu si kladieme otázku: Ako môže dnes farnosť a naša pastorácia stretnúť výrazným spôsobom tieto osoby, ktoré sú už dlhý čas vzdialené od kresťanskej praxe a od cirkevného života, a ako im môže Cirkev novým a pútavým spôsobom ohlasovať Kristovo tajomstvo ako jedinú odpoveď na najhlbšie otázky ľudskej existencie? Ako môže farnosť a pastorácia rozhýbať osoby, ktoré sa už dávnejšie zastavili v kresťanskom raste a už vylúčili zážitok viery ako bezvýznamný v porovnaní s drámami a očakávaniami života?

Tu vstupuje do hry rodina.

Rodina je zapojená celkom osobitným spôsobom do evanjelizačného poslanca Cirkvi, lebo je sama prapôvodným a podstatným zážitkom Cirkvi: je to „domáca cirkev“, ako hovoril Koncil. Talianski biskupi v citovanom dokumente tvrdia, že „misionárska farnosť robí z rodiny privilegované miesto svojej

¹⁷ CEI (Talianska biskupská konferencia): *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (Misionárska tvár farností vo svete, ktorý sa mení), č. 1.

činnosti. Sama si uvedomuje, že je rodinou rodín, a pokladá rodinu nielen za adresáta svojej pozornosti, ale za pravý a vlastný zdroj pastoračných ciest a plánov¹⁸. Rodina živená evanjeliovým ohlasovaním a podporovaná kresťanským spoločenstvom sa stáva cenným zdrojom v Cirkvi. Je povolaná k účasti na budovaní Cirkvi vo funkcii Kráľovstva cez ohlasovanie a svedectvo evanjelia.

V spomenutom dokumente sú vymenované aj niektoré príležitosti, čo sú osobitne významné pre toto misionárske ohlasovanie, s ktorým sa stretávajú rodiny a ktoré ich valorizuje ako zdroj: príprava na manželstvo a na rodinu, očakávanie, narodenie a krst detí, najmä prvého, požadovanie katechézy a sviatostí pre deti, ťažké chvíle rodín, staranie sa o rodiny, ktoré sú v ťažkostiach, a riešenie „neregulárnych“ situácií. Prvým trom by som chcel venovať krátke zamyslenie.

• PRÍPRAVA NA MANŽELSTVO A RODINU

„Príprava na manželstvo a na založenie rodiny je pre mnohých príležitosťou ku styku s kresťanským spoločenstvom po mnohých rokoch vzdialenia. Má sa stať cestou k znovuzískaniu viery, aby umožnila poznať Boha, prameň a záruku ľudskej lásky, zjavenie jeho Syna, mieru každej pravej lásky, spoločenstvo jeho učeníkov, v ktorom Slovo a sviatosť podporujú cestu lásky, ktorá je často neistá. Veľká pozornosť sa venuje obsahu a metóde, aby sa uľahčilo prijatie, vzťahy, konfrontácia, sprevádzanie. Cesta prípravy má pokračovať rozličnými formami aspoň v prvých rokoch manželstva.“¹⁹

V Taliansku máme ešte asi 70 % mladých, ktorí sa sobášia v kostole. Z desiatich párov, ktoré žiadajú kresťanské manželstvo a ktoré sú takto ochotné podušať sa na prípravu, iba dva sú „praktizujúce“. Pre ostatných osem sa kresťanská formácia zastavila vo veku birmovky, a teda nikdy nemali príležitosť stretnúť sa s Cirkvou a s kresťanskou skúsenosťou ako dospelí.

Niekedy sa nám natíska povrchné pokušenie, aby sme sa pokladali za poslaných iba k tým dvom párom, ktoré majú hlbšiu pohnútku, a takmer si želáme, aby prišiel čas, v ktorom by sviatosť Cirkvi žiadal iba ten, kto je hlboko presvedčený. Takto strácame alebo podceňujeme prvoradú misionársku príležitosť, ktorá azda nebude trvať mnoho rokov. Pravdepodobne, ak neurobíme nič vážne na „znovuzískanie“ pre vieru tých osem párov, ktoré si žiadajú sviatosť s povrchnými dôvodmi – no predsa si ju žiadajú a sú ochotní absolvovať prípravný kurz, ktorý má určitý význam –, po niekoľkých rokoch sa len málokto obráti na Cirkev, ako sa to už stáva vo väčšine európskych krajín.

Preto by sme mali pokladať za šťastie, za Boží dar skutočnosť, že ešte sedem párov z desiatich si žiada kresťanský sobáš: je to dar, s ktorým je spojená veľká zodpovednosť. Máme mimoriadnu možnosť využiť požiadanie o kresťanský sobáš, aby táto príležitosť umožnila mladým zamyslieť sa nad vážnosťou života a objaviť, že viera môže dať nový zmysel príbehu ich lásky. Ak dnes dve osoby žiadajú sobáš v kostole, akokoľvek labilné sú ich dôvody, majú pravdepodobne ešte nejaký zvyšok náboženskosti a viery, keď cítia, že je dôležité zaujímať sa o Boha a Cirkev v tejto významnej chvíli svojho života.

¹⁸ CEI: *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, č. 9.

¹⁹ CEI: *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, č. 9.

Tiež možno badať, že títo mladí prežívajú životné obdobie, v ktorom silno cítia zodpovednosť (a často aj strach) zoči-voči svojej budúcnosti: obávajú sa, že niečo môže skompromitovať ich lásku, ako to vidia u viacerých svojich priateľov. Okrem toho zaľúbenie je existenciálna fáza silno otvorená voči tajomstvu: zaľúbením preniká do ich života čosi nové, čo ich pretvára, čo mení ich život. Vynára sa podozrenie, že nemáme celý život vo svojich rukách, ale že je tu nejaký rozmer, ktorý uniká našej kontrole. Toto znamená vnímanie tajomstva, niečoho, čo nie je v našich plánovacích možnostiach; to nás privádza k myšlienke, že je Ktos iný, kto veci riadi a pripravuje. Preto je to existenciálna situácia, ktorá je osobitne vhodná na ohlasovanie viery.

Je to vhodný čas na poznanie Boha, ktorý je odlišný od toho, ktorého opustili po birmovke, Boha, ktorý miluje ľudskú lásku, lebo je jej pôvodcom a zárukou. Je to vhodný čas na poznanie Cirkvi, ktorá už nie je tá, ktorú opustili v domnienke, že nie je vhodná pre dospelých. Cirkev, ktorá nezasahuje do príbehu lásky len aby dávala zákazy a obmedzenia, ale ktorá obdivuje túto skúsenosť, cíti ju ako svoju, pociťuje ju ako bohatstvo, a ktorá zasahuje, aby „vyjaviť“ jej hlboký význam, aby pomáhala zachytiť jej bohatstvo a zodpovednosť a aby ju ochránila od rizika banálnosti; teda aby vyzdvihla a „oslobodila“ lásku od všetkého, čo môže ohroziť jej istotu.

• OČAKÁVANIE A NARODENIE DETÍ, NAJMA PRVÉHO DIEŤAŤA

V Taliansku vyše 80 % rodičov žiada ešte krst pre svoje deti; aj toto je príležitosť, ktorá by sa nemala podceňovať. Uspokojiť sa jednou návštevou v rodine na vysvetlenie obradu niekoľko dní pred krstom je premárnenie cennej príležitosti ohlasovania viery a blízkosti kresťanského spoločenstva. Najmä očakávanie prvého dieťaťa je ďalšia fáza, ktorá predstavuje silný náboženský náboj a teda môže uľahčiť prijatie ohlasovania, ktoré zjavuje, odkiaľ prichádza toto dieťa, ktoré je samo osebe tajomstvom.

Nový obzor, ktorý sa otvára rodinnej pastoračii a katechéze, je sprevádzanie rodičov, ktorí žiadajú krst detí. V niektorých diecézach sa začínajú pripravovať katechéti s úlohou kontaktovať rodičov pri narodení dieťaťa (podľa možnosti ešte pred narodením!) a pomáhať im, aby sa pripravili nielen na obrad, ale ešte prv na dôvody rozhodnutia sa pre krst.

Treba tiež brať do úvahy, že krst dieťaťa žiadajú aj rodičovské páry, ktoré sa nesobášili v kostole, a rodičia, ktorí žijú v „neregulárnej“ rodinnej situácii. Spôsob prijatia a sprevádzania týchto rodín je rozhodujúci pre možnosť obnovenia alebo pokračovania ich cesty viery a hľadania.

• KEĎ RODIČIA ŽIADAJÚ KATECHÉZU PRE SVOJE DETI

Veľmi mnohí rodičia, hoci sa necítia byť členmi kresťanského spoločenstva a neprežívajú spoločnú skúsenosť viery, radi zverujú svoje deti farnosti, aby ich katecheticky pripravovala na sviatosť kresťanskej iniciácie, najmä na prvé sväté prijímanie a birmovanie. Vyjadruje to dôveru k Cirkvi a tušenie, že viera je dôležitá pre život ich detí; táto požiadavka vychádza z lásky k deťom, nielen z úcty ku tradíciám. Tradičná katechéza sa usilovala vyvíjať istý tlak na rodičov, aby dali dobrý príklad deťom, ale často sa uspokojila s katechetickým

kurzom pre deti bez účasti rodiny. Dnes sa stále viac chápe, že „nie je možné súhlasiť s neúčastou rodičov na ceste detí“²⁰. Skúšajú sa rozličné spôsoby priamejšej účasti rodičov na ich ceste viery. V niektorých diecézach vznikli rozličné pokusy s „rodinnou katechézou“. Týmto názvom sa označujú rozličné typy účasti, počnúc priamou katechézou, v ktorej sú katechétmi rodičia (pedagogicky stabilne sprevádzaní katechétmi), až po súbežné kurzy detí a dospelých zamerané na dozrievanie ich dospelaj viery.

Pri pokusoch v niektorých diecézach vidno, že mnohí rodičia z náklonnosti a zodpovednosti, ktorú cítia voči deťom, sa dajú presvedčiť k väčšej vlastnej formácii – ako manželia a rodičia –, aby sa stali priamymi vychovávateľmi svojich detí k viere s pomocou farnosti. Prirodzene, to si vyžaduje, aby takýto kurz viedli pripravené osoby schopné komunikovať s dospelými tak, aby skúsenosťou i kompetenciou boli schopní vstúpiť do životného prostredia rodín. Dnešní katechéti nie sú vo všeobecnosti pripravení plniť túto službu: práca s dospelými si vyžaduje iné postoje a pozornosť ako tie, čo sú potrebné na katechézu menších i väčších detí.

Biskupi dôrazne tvrdia, že „farnosti dnes väčšinou venujú pozornosť len deťom; mali by prejsť na priamejšiu starostlivosť o rodiny, aby podporili ich poslanie“²¹. Rodinná pastorácia je schopná účinne spolupracovať s katechetickými strediskami vo formácii osôb, ktoré by boli schopné sprevádzať rodičov v týchto formačných kurzoch.

VERIŤ V RODINU, V KAŽDÚ RODINU!

V súvislosti s tým, čo som doteraz povedal, sa môže vynoriť námietka: Ako sa môže hovoriť o rodine ako o zdroji v súčasnom kontexte (hovorím stále o Taliansku), v ktorom sme svedkami vzrastajúcej krehkosti, ktorá vedie ku stroskotaniu toľkých rodín? Neprevažuje hľadisko problematikosti a potreby prísť na pomoc mnohým rodinám, ktoré sú v ťažkostiach, a „ošetrovať“ katastrofálne dôsledky odlúk a rozvodov? Či označenie rodín ako zdrojov platí len pre „podarené“ rodiny (vďaka Bohu, jestvujú ešte mnohé, aj keď ich prítomnosť nie je taká nápadná: „viac hluku narobí jeden strom, ktorý padá, ako celý les, keď rastie“)?

Som presvedčený, že dnes sa od nás vyžaduje viera v rodinu, v každú rodinu: je potrebné, aby rodina mala dôveru v seba samu („Rodina, ver v to, čo si!“ vyriekol dôrazne Ján Pavol II.) a aby kresťanské spoločenstvo verilo v „tajomstvo“, ktoré v sebe rodina skrýva.

Ak si dnes rodina zasluhuje úkon viery, nie je to na základe presvedčenia, že je dokonalá, ale predovšetkým na základe „veľkého tajomstva“, ktoré obsahuje, na základe teologickej skutočnosti, ktorú predstavuje. Na rodinu sa máme pozeráť s vierou, s tušením hlbokého tajomstva, ktoré je v každom rodinnom príbehu. Toto tajomstvo je často skryté a nerozlúštiteľné vplyvom ľudskej biedy, ale predsa len prítomné z Božej milosti. Rodina je znamenie, ktoré dal Boh ľuďom, aby im hovoril o sebe prostredníctvom ľudského svedectva; je to dar, ktorý Boh vzbudzuje v spoločenstve pre rast všetkých.

²⁰ CEI: *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, č. 9.

²¹ CEI: *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, č. 9.

Môžeme „veriť v rodinu“, lebo každý príbeh ozajstnej lásky je príbeh, v ktorom je prítomný Boh, je to „posvätný príbeh“. Boh sa spojil so snúbenkami vo sviatosti, a keďže je verným Bohom, už ich neopustí, ani keď sa ich život stane ťažkým alebo schudobnie, dokonca ani vtedy, keď ľudsky zlyhá.

Azda sa musíme viac cvičiť, aby sme prenikavým pohľadom boli schopní spoznať znaky Božej prítomnosti a spásy v každej osobe a v každom rodinnom príbehu. Varujme sa toho, aby sme vykonávali pastoračiu len pre elitu! Vystavovali by sme sa nebezpečenstvu, že budeme veriť v rodiny, len ak uskutočňujú „evanjelium manželstva“, a budeme sa nazdávať, že len tieto rodiny sú nám zverené. Nie! Sme poslaní ku všetkým rodinám, nielen k tým, ktoré prijímú naše odporúčania a nadchnú sa našimi kurzami.

Sme povolaní veriť, že v každej osobe a v každej rodine je Božie tajomstvo, ktoré sa uskutočňuje bez ohľadu na to, či si to uvedomujú. Tam, kde je čo i len trocha lásky, je už prítomné Božie tajomstvo, a my ho máme uznať a dať to najavo prorockým spôsobom. Tam, kde je čo len malá túžba po Bohu alebo po láske, aj tam sa Boh zjavuje. Manželský pár, ktorý sa miluje, aj bez uvedomenia viery sa už pohybuje po chodníkoch Božích plánov, či už si to uvedomuje, alebo nie, aj keď sú to niekedy chodníky utrpenia, dokonca aj keď sú to chodníky zlyhania, aj keď sú to chodníky poznačené biedou a ústupom lásky. Bieda a ľudské omyly nie sú nikdy také ťažké, aby sa nedali napraviť, lebo Božia láska je schopná premeniť aj údolie Achor – ktoré je údolím zlorečenia – na „bránu nádeje“ (porov. Oz 2,17).

Úlohu privádzať ku zrelosti túto „vieru v rodinu“ možno dnes pokladať za prioritu rodinnej pastoračie, za nevyhnutnú podmienku na budovanie Cirkvi, ktorá aj pri prežívaní biedy umožňuje vidieť v nej spoločenstvo, ktoré ju robí autentickou ikonou (obrazom) Trojice, prorockým znamením Božieho plánu, ktorý chce spojiť ľudstvo v spoločenstve Otca i Syna i Ducha Svätého.

Bratislava 25. novembra 2005

Sergio NICOLLI
riaditeľ Národného úradu
Talianskej biskupskej konferencie
pre pastoračiu rodiny

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK III, 2005, ČÍSLO 2

Spirituálne zážitky – možnosti empirického skúmania

MICHAL STRÍŽENEC

STRÍŽENEC, M.: Spiritual Experiences – Possibilities of Empirical Research. *Teologický časopis*, III, 2005, 2, s. 67 – 74.

This is a review of opinions of authors from abroad regarding spiritual experiences as also certain empirical approaches in this domain. Likewise, the results are given of the author's research into spiritual experiences of students of psychology (their categorization, samples of statements about religious and nonreligious spiritual experiences).

V nadväznosti na naše doterajšie práce o spiritualite (Stríženec, 2001, 2004, 2005) usilujeme sa objasniť možnosť empirického psychologického skúmania spirituálnych zážitkov či skúseností.

ZÁKLADNÉ VÝCHODISKÁ

Spočiatku je však potrebné poukázať na doterajšie teoretické i výskumné prístupy najmä zahraničných autorov. V ich prácach sa používa širšie chápaný termín náboženská skúsenosť (v angličtine experience, čo prekladáme podľa kontextu ako skúsenosť alebo zážitok). Podľa S. Glaza (1996) náboženská skúsenosť znamená proces bezprostredného získavania informácií o náboženskej skutočnosti, ako aj subjektívne prežívanie určitého spojenia s Bohom, poslednou skutočnosťou, transcendentnou autoritou. Náboženský zážitok je vyšším stupňom prežívania, imanentnou skúsenosťou transcendentného absolútna. V psychológii sa skúsenosť týka individuálneho poznania, zatiaľ čo pri zážitku je v popredí emočno-pocitová stránka. Doteraz sa však nedospelo k jednotnej definícii náboženskej skúsenosti a je nedostatok empirických výskumov zameraných na analýzu štruktúry náboženskej skúsenosti. Špecifickou formou náboženskej skúsenosti je mystická skúsenosť (pozri Merkus, 2001).

V novej literatúre z psychológie náboženstva sa rozlišuje medzi religiozitou a spiritualitou (podrobnosti pozri Stríženec, 2001, 2005). Ako upozorňuje K. J. Pargament (1999), vo všeobecnosti sa však termíny náboženstvo (religiozita) a spiritualita často navzájom zamieňajú. Náboženstvo sa zväčša vymedzuje ako niečo organizované, rituálne, ideologické. Pri spiritualite prevláda osobné, afektívne, skúsenostné zameranie na hľadanie zmyslu, jednoty, transcendencie. Tento autor pokladá spiritualitu za hľadanie „posvätna“. Podľa nášho názoru ide o dva latentné konštrukty, vyjadrujúce neostré, čiastočne sa prekrývajúce množiny javov. Spiritualita je síce jadrom náboženstva, ale ho presahuje.

Dnes dochádza k rozlišovaniu prirodzenej či sekulárnej a náboženskej spirituality. Závisí to od toho, čo je objektom chápaným ako „posvätno“. Nenáboženské chápanie spirituality – ako uvádza J. Sudbrack (1989) – pochádza

z USA, kde sa mnoho ľudí vyhlasuje za spirituálnych, ale nie náboženských. Väčšina ľudí však prežíva spiritualitu v rámci organizovaného náboženského kontextu.

Z kresťanského hľadiska sa podľa A. McGratha (2001) spiritualita týka hľadania naplneného a autentického náboženského života.

V tejto štúdii sa budeme venovať spirituálnym zážitkom v širšom zmysle, kde poslednou skutočnosťou je nielen božstvo, Boh, ale napr. aj príroda, univerzum, národ.

Náboženskej skúsenosti sa venovali už W. James (1930), G. Allport (1960). Podrobnosti pozri M. Stríženec (2001), P. Řičan (2002), S. Kuczkowski (1993). Z novších autorov sa podrobne náboženskou skúsenosťou zaoberal poľský jezuita S. Glaz (1996). Poukázal na to, že k tejto oblasti významne prispeli filozofi, ako E. Steinová, R. Guardini, G. Marcel, z teológov najmä W. Kasper, H. Urs von Balthasar, H. de Lubac, J. Danielou, K. Rahner. Zo známych mystikov uvádza sv. Jána z Kríža (kontemplatívna mystika), sv. Ignáca z Loyoly (apoštolsky zameraná mystika) a sv. Pavla z Kríža (mystika utrpenia). Z psychologických vysvetľovaní náboženskej skúsenosti uvádza najmä psychoanalýzu, existencialistické a humanistické prístupy. Podáva tiež prehľad výsledkov zahraničných (najmä angloamerických) výskumov skúsenosti (zážitku) prítomnosti Boha, ako aj skúmania vzťahu medzi vlastnosťami osobnosti a intenzitou religiozity. Ukazuje sa, že náboženská skúsenosť predstavuje zložitý a mnohoaspektový problém; možno analyzovať jej priebeh, štruktúru, genézu, intenzitu, súvislosť s osobnosťou človeka.

Náboženskú skúsenosť za ústrednú, ale súčasne aj najťažšie definovateľnú oblasť psychológie náboženstva pokladajú B. Spilka, R. W. Hood Jr. a R. L. Gorsuch (1985). Nesúhlasia s tým, že náboženská skúsenosť je číra emočná skúsenosť. Náboženskú skúsenosť nemožno redukovať na fyziologické procesy, aj keď sa na skúsenosti zúčastňujú. Podľa C. D. Batsona, P. Schoenrada a W. L. Ventisa (1993) facilitátory náboženskej skúsenosti (napr. drogy, meditácia, hudba) náboženskú skúsenosť neutvárajú, ale ju len uľahčujú.

Model na skúmanie náboženskej skúsenosti navrhli B. Spilka a R. W. Hood Jr. (1985, 2003), vychádzajúc z Maslowovho chápania motívov deficitu a rastu. Počiatočná nespokojnosť vedúca k náboženskej skúsenosti môže mať dva hlavné zdroje. Jedným je spoznanie určitého svojho nedostatku vzhľadom na skupinovú normu či štandard a druhým je spoznanie nedostatku vzhľadom na určitý ideál. Niekedy náboženské skúsenosti integrujú existujúce spoločenské, inokedy vedú k ich rozkladu. Pri náboženskej skúsenosti sa využíva aj atribučná teória (človek má snahu vysvetľovať skúsenosti a udalosti, pripisujúc ich určitým príčinám). Poukazuje na vplyv kontextu, okolností, ako aj dispozičných sklonov (napr. formy osobnej viery) pri utváraní náboženských atribúcií zážitkov. Potrebný je ďalší výskum na pochopenie základov náboženskej skúsenosti. Problém konečnej validity náboženskej skúsenosti je však teologickou otázkou.

P. Řičan (2002) k základným formám náboženských zážitkov zaraďuje aj úctu, strach, vieru a dôveru, nádej, lásku, pokoj, radosť, podelenie sa s inými, pokoru, vďačnosť, zmysel života, túžbu po osobnej dokonalosti a pod.

N. G. Holm (1998) upozorňuje, že aj keď sa pri náboženských zážitkoch často zdôrazňuje emočná zložka, môžu viesť i k novým poznatkom.

Na nový druh spirituality – konzumnú spiritualitu upozornil L. G. Jones (1997). Mnohé súčasné publikácie o spiritualite ponúkajú alternatívu kresťanského presvedčenia i praxe. Mnohé z týchto ponúk sú ovplyvnené konzumizmom (túžba objaviť spásu v rámci vlastnej osobnej skúsenosti; spiritualita ako luxusný tovar, primárne určená pre strednú a vyššiu triedu).

NOVŠIE EMPIRICKÉ PRÍSTUPY

Z výskumov, ktoré so 107 osobami (členovia náboženských spoločenstiev, väzni) pomocou psychologických metód uskutočnil S. Glaz (1996), vyplynulo, že 91 % osôb aspoň raz v živote prežilo „prítomnosť Boha“. U 67 % osôb k tomu došlo počas modlitby, účasti na sviatostiach. Náhle sa tento zážitok vyskytol u 35 % osôb, zatiaľ čo u 24 % bol dôsledkom modlitby. U 88 % bol zážitok spojený s radosťou. U 86 % došlo vplyvom tohto zážitku ku zmene ich vlastnej religiozity. „Neprítomnosť Boha“ prežilo 55 % osôb a dôsledkom toho bol pocit smútku. Ťažkosti spojené s náboženskými zážitkami nesúviseli s pohlavím, ani s intenzitou náboženského života. Avšak pri vysokej intenzite náboženskej skúsenosti mali častejšie zážitok „neprítomnosti Boha“ než osoby s nízkou intenzitou náboženskej skúsenosti. Autor zistil veľké rozdiely v štruktúre osobnosti u ľudí s vysokou a nízkou intenzitou náboženskej skúsenosti. Ľudia s vysokou intenzitou mali vyššiu úroveň výkonu, dominancie, vytrvalosti a zodpovednosti, sebaapochopenia a menšie agresívne správanie, menšiu potrebu zmeny a pod. Potvrdilo sa, že náboženská skúsenosť prispieva k vývinu zrelej osobnosti.

Na rôzne formy spirituálnych zážitkov poukazujú aj výsledky, ktoré získal P. Říčan pomocou škály spirituality, čo sám vytvoril (pozri Říčan, Jánošová, 2004). Zistil tri druhy či faktory spirituality. Prvú nazval pohansko-ekologická spiritualita (patrila sem napr. kladná odpoveď na otázku: Mávam chuť objasť strom ako svojho brata alebo sestru?), druhú nazval spolupatričnosť (Aj pri rozhodovaní, ktoré sa týka môjho súkromného života, beriem do úvahy svoju zodpovednosť k druhým ľuďom?) a tretiu transcendentno-mystická spiritualita (Cítil som niekedy, že som v kontakte s poslednou či najvyššou skúsenosťou?).

Ako príklad výskumnej metodiky zameranej na spirituálne skúsenosti možno uviesť Index jadrových spirituálnych skúseností (INSPIRIT), jeho autormi sú J. D. Kass a kolektív (podľa L. Hinebaugh-Igoe, 1999). Autori sa zameriavajú na identifikáciu intenzívnejších skúseností, ako je beztvárna „viera v Boha“. Charakteristikami jadrových spirituálnych skúseností sú výskyt zvláštnej udalosti a kognitívne zhodnotenie vedúce k osobnému presvedčeniu o existencii Boha, ako aj vnímanie vysoko znútorného vzťahu medzi Bohom a osobou. Analýza položiek tohto dotazníka však ukazuje, že je tu v popredí kognitívny dôsledok spirituálnej skúsenosti. Podrobne to zachytáva posledná, siedma položka uvedenej škály, kde skúmaná osoba mala uviesť, či mala niektorú skúsenosť z predloženého zoznamu (napr. zážitok božskej energie, anjelov, komunikácie so zomrelým, jednoty so zemou) a či táto skúsenosť ovplyvnila jej vieru v Boha.

OPIS VÝSKUMU

Naším cieľom bolo zmapovať výskyt a charakteristiky spirituálnych zážitkov. Výskum (uskutočnený anonymne) bol súčasťou komplexnejšieho

výskumu religiozity a spirituality, tu sa však obmedzíme len na výpovede o spirituálnych zážitkoch.

Skúmanú vzorku tvorilo 61 poslucháčov 3. a 4. ročníka psychológie (FF TU) v r. 2004 a 2005. Predložili sme im písomne nasledujúci text a požiadali sme ich, aby po prečítaní textu na ten istý papier opísali svoj najsilnejší spirituálny zážitok.

„Spiritualita ako dimenzia osobnosti znamená hľadanie osobného spojenia s transcendentnom (s tým, čo nás presahuje, prevyšuje). Najčastejšie môže súvisieť s náboženstvom, avšak na rozdiel od religiozity, ktorá sa spája s presvedčením a rituálmi organizovaného náboženského spoločenstva, pri spiritualite ide skôr o individuálny jav, v popredí sú určité hodnoty (najmä Boh, božstvo), duchovná skúsenosť. Pri tzv. prirodzenej, sekulárnej spiritualite transcendentným objektom (s ktorým sa viaže subjektívny zážitok »posvätna«) môže byť príroda, vesmír, resp. podnety ku spiritualite vychádzajú zvnútra človeka.“

Použitie metodiky voľných výpovedí sme v tejto orientačnej fáze výskumu pokladali za optimálnejšie ako dotazník či škálu. V budúcnosti však možno uvažovať napr. aj o použití „Dotazníka štruktúry náboženskej skúsenosti“ S. Glaza (1996).

Získané výpovede sme spracovali kvalitatívnym i kvantitatívnym spôsobom.

Pokiaľ ide o základné kvantitatívne údaje, len štyri osoby uviedli, že nemali nijaký spirituálny zážitok. Neznamená to však, že všetky ostatné opísané zážitky možno pokladať za spirituálne v striktnom zmysle. Ako sme už uviedli, nie je totiž dostatočne jasne určená hranica medzi náboženskými a spirituálnymi zážitkami a tiež medzi bežnými emočnými a spirituálnymi zážitkami (najmä pri zážitkoch súvisiacich s prírodou, hudbou). Napriek tomu sa pokúsime načrtnúť konkrétny obraz o výskyte zážitkov súvisiacich so spiritualitou v našom skúmanom súbore osôb.

Počet uvádzaných zážitkov jednotlivcov je rozdielny, ide o zážitky s rozdielnou intenzitou, a preto nemá zmysel vypočítavať tu striktné kvantitatívne ukazovatele (obmedzíme sa na percentuálny výskyt).

Zo skúmaných 57 osôb so zážitkami 56 opísalo svoje zážitky (jedna osoba uviedla, že zážitky sa nedajú opísať a nemá zmysel dať ich na papier). Väčšina osôb (42) opísala jeden zážitok, 10 osôb opísalo 2 zážitky a 4 osoby uviedli 3 zážitky.

Pri spracovaní údajov o zážitkoch sme využili kvalitatívnu metodológiu – obsahovú analýzu. Postupovali sme tak, že po preštudovaní všetkých opisov zážitkov sme – s prihliadnutím na doterajšie poznatky z literatúry – určili kritériá ich klasifikácie.

Vyčlenili sme štyri oblasti, každá z nich obsahovala viac kategórií:

- vonkajšie podmienky a vykonávaná činnosť,
- charakteristiky zážitku (intenzita, obsah),
- sprievodné prejavy,
- účinky (dôsledky) zážitkov.

Každá z týchto oblastí obsahovala viac kategórií (ich názvy uvedieme pri kvantifikácii zážitkov).

V tejto fáze spracovania získaných údajov sa v záujme stručnosti a prehľadnosti obmedzíme na kvantitatívny ukazovateľ – percentuálny výskyt v jednotlivých kategóriách, a to osobitne v rámci každej z uvedených štyroch oblastí. Uvedieme tu v skrátenej forme typické ukážky v jednotlivých kategóriách (osobné vyjadrenia sú v úvodzovkách a potom nasleduje kód osoby). Zameriavame sa najprv na zážitky náboženského charakteru.

A) VONKAJŠIE PODMIENKY A VYKONÁVANÁ ČINNOSŤ

Čo sa týka priestoru, kde došlo ku spirituálnemu zážitku, prevažuje kategória príroda (28 % zážitkov), ďalej kostol (21 %), doma (16 %), v spoločnosti (14 %), inde a neuvedené miesto (21 %).

Najviac zážitkov sa vyskytlo počas náboženských úkonov (47 % – najmä modlitba, čítanie Pisma, duchovné cvičenia, omša), pobytu v prírode (28 % – najmä vysokohorská turistika, vnímanie krásy prírodných javov, napr. východu mesiaca). V náboženskom spoločnosti sa zážitky vyskytovali pri spoločnej modlitbe, koncerte chvál, na púti.

„Pri modlitbách v plnom kostole mladých ľudí so zapálenými sviečkami.“ (T4/2004)

„...niekoľkokrát po sv. prijímaní som mala úžasný pocit z Boha, nemohla som potom nejaký čas rozprávať a chcela som zostať v tej chvíli ešte dlho...“ (T2/2004)

„...od obdobia, keď som spoznala osobného Boha, neustále prežívam veľmi intenzívne vzťah s Bohom pri modlitbe ... pri eucharistickej adorácii ... neuvedomovala som si ... prítomnosť iných v miestnosti, vnímala som iba Krista ... cítila som úžasný pokoj ... vnútorné teplo.“ (T6/2004)

„Pri čítaní Svätého písma ... Boh úplne presne odpovedal na to, čo som práve žila, isté moje problémy ... v žalmoch nachádzam vyjadrenie pre to, čo cítim...“ (T19/2004)

„Na duchovných cvičeniach ... som pocítila na mojom ľavom ramene ruku, hoci tam nikto nestál ... vo svojom srdci som prehovorila k Ježišovi...“ (T29/2004)

„...v dôsledku duchovného vedenia spovedníkom spustil sa v mojom živote celý rad duchovných skúseností ... vnímam Boha vstúpeného do môjho života hlbšie ... počas duchovných cvičení sa mi snívali sny týkajúce sa aj môjho duchovného života...“ (T1/2005)

„...pri večernej modlitbe som po dobu dvoch týždňov intenzívne cítila, že Boh je so mnou a miluje ma...“ (T11/2005)

„...po meditácii pred bohostánkom ... sa ma moja priateľka nežne dotkla, no pre mňa sa ma cez jej ruky dotkol Boh ... premožená týmto silným dotykom lásky začala som plakať...“ (T13/2005)

„Stretnutia s osobným trojjediným Bohom prežívam každý deň v čase osobnej modlitby ... dostávam milosť vnímať ho jasnejšie.“ (T18/2005)

„Po spovedi a prijatí Eucharistie som bol preniknutý silným pocitom slobody, obrovskej radosti a vďakou Bohu. Tento extázový stav trval približne osem hodín po spovedi ... zažil som dar Ducha Svätého...“ (T36/2005)

„Na chate po jednej svätej omši som prežíval, že Boh ma drží vo svojich dlaniach a bezpodmienečne ma miluje ... celý ten čas som bol schopný reagovať len plačom...“ (T43/2005)

„Zo spovede u nového spovedníka som odchádzala, akoby som sa vznášala, a mala som konečne pocit pokoja ... pocítila som v sebe silu.“ (T50/2005)

Okrem uvedených zážitkov, niektorí študenti uvádzali zážitky, ktoré možno zahrnúť do tzv. nenáboženskej (sekulárnej) spirituality. Uvedieme niekoľko príkladov:

„...v Alpách pri jazere, keď tesne pred polnocou začal vychádzať mesiac...“ (T9/2004)

„V Nórsku, na vrchole najväčšieho ľadovca som mala pocit, že veci, na ktorých mi doteraz záležalo, vôbec nie sú dôležité, a jediné, čo má skutočnú cenu, je naša existencia a zdravie.“ (T22/2004)

„Na prechádzke v prírode som mala pocit, že som úplne splynula s prírodou – spev vtákov, tečúca voda, jarný vánok, to všetko bolo súčasťou mňa.“ (T28/2004)

„Pri pohľade na nočnú oblohu mám pocit, že som súčasťou niečoho väčšieho, ako som ja ... to »niečo« je ťažké stotožniť s kresťanským pojmom Boh.“ (T42/2004)

B) CHARAKTERISTIKA ZÁŽITKOV

V zameraní (obsahu) prevažoval Boh, resp. iná náboženská postava (57 %), potom to bola príroda, svet (23 %), nejaká vyššia sila (7 %) a ďalšie (smrť príbuzného, paranormálne javy, umenie). Pokiaľ ide o intenzitu spirituálneho zážitku, ako vysokú sme ju zhodnotili v 48 % prípadoch, strednú 31 % a nízku 21 %.

Extrémnym prípadom silného zážitku bola extáza, ktorá podľa výpovede osoby trvala osem hodín, ďalej dôsledkami silného zážitku bola neschopnosť rozprávať, mystické spojenie s Bohom, splynutie s prírodou. Ku stredne silným zážitkom patrili vyslyšanie modlitby (konkrétne v jednom prípade išlo o Božiu pomoc pri prijímacích pohovoroch), sen o príchode zomrelého príbuzného, paranormálne javy (nečakané odbíjanie hodín). Ako slabú intenzitu zážitku sme hodnotili nevýrazné opisy modlitieb v kostole, pozorovania prírodných javov, výskyt „náhod“, v skutočnosti riadených nejakým vyšším princípom.

V niektorých prípadoch bolo ťažké rozhodnúť, či ide o spirituálny zážitok, alebo o prejav bežných estetických či náboženských citov.

C) SPRIEVODNÉ PREJAVY

Vysoko prevažovali psychické – 85 % (z toho polovica emočné a polovica kognitívne) a zvyšok boli telesné. Z emócií to bola radosť, bázeň, smútok, estetické zážitky. Ku kognitívnym prejavom možno zaradiť poznanie, že „niekto“ nad nami bdie, poznanie o „prítomnosti“ Boha, čerpanie energie z prírody. Ako telesné sprievodné javy sa uvádzali: plač (ako prejav radosti, vzrušenia), nemožnosť pohybu a rozprávania, pocit vznášania sa.

D) ÚČINKY

Konkrétne boli uvedené len v malom počte opisov. Najčastejšie sa uvádzal vplyv na emócie (38 % prípadov), kognitívnu oblasť (25 %), potom na správanie (16 %), duchovné prehĺbenie (13 %) a iné (sociálne vzťahy, životná opora, navodenie pokoja, vyriešenie osobného problému).

„Mal som pochybnosti, či moje dievča je naozaj to »pravé« ... modlili sme sa ... prišlo mi na myseľ číslo Príslovia z Písma ... vyhľadal som text a našiel som: »Budem ťa chrániť pred zlou ženou« ... po tomto ubezpečení sme dnes už zasnúbení a onedlho sa vezmeme.“ (T16/2004)

ZÁVER

Usilovali sme sa (na základe novšej literatúry i vlastného výskumu) ukázať, ako aj psychológia môže konkrétne prispieť k analýze spirituálnych zážitkov, ktorým sa venuje predovšetkým teológia duchovného života. Je však zrejmé, že psychológia nemôže plne zachytiť osobné, intímne stretnutie človeka a Boha. Môže však vypovedať o osobnosti človeka a jeho reakciách na stretnutie s Bohom, o spôsoboch, ako človek prežíva toto stretnutie. Spirituálne zážitky sú dôležité pri formovaní religiozity i osobnosti. Pri zisťovaní vplyvu týchto zážitkov treba brať do úvahy, že skúsenosť Boha je veľmi individuálna, subjektívna, a najmä to, že táto skúsenosť má v sebe niečo tajomné – stretnutie Boha s človekom je dar Boha. V dôsledku toho psychológia nemôže dostatočne vysvetliť toto stretnutie – presahuje to kompetenciu psychológie ako vedy. Preto je tu nevyhnutná spolupráca s teológiou.

Pri budúcich výskumoch spirituálnych zážitkov treba prihliadať na požiadavky, ktoré formuloval D. O. Moberg (2002). Ide najmä o utvorenie odlišných metodík pre rôzne náboženské vyznania, starostlivé vymedzenie skúmaných javov i formulácií použitých pri dotazníkoch a škálach, použitie kvantitatívnych i kvalitatívnych metód, snahu odhaliť ďalšie dimenzie, zdroje či dôsledky spirituality. Okrem toho treba ďalej hľadať optimálne kritériá na klasifikáciu spirituálnych zážitkov.

LITERATÚRA

- ALLPORT, G.: *The individual and his religion : An psychological interpretation*. N.Y. : MacMillan, 1960.
- BATSON, C. D., SCHOENRADE, P., VENTIS, W. L.: *Religion and the individual*. New York : Oxford University Press, 1993.
- GLAZ, S.: *Intensywność doświadczenia religijnego a koncepcja siebie*. Kraków : Wydawnictwo naukowe Pap. akad. teol., 1996.
- HINEBAUGH-IGOE, L.: Index of core spiritual experiences. In: HILL, P. C., HOOD, R. W. Jr. (eds.): *Measures of religiosity*. Birmingham, 1999, 360–363.
- HOLM, N. G.: *Úvod do psychologie náboženství*. Praha : Portál, 1998.
- JAMES, W.: *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha : Melantrich, 1930.
- JONES, L. G.: A thirst for God or consumer spirituality? Cultivating disciplined practices of being engaged by God. In: *Modern Theology*, 13, 1997, January, 3–28.

- KUCZKOWSKI, S.: *Psychologia religii*. Kraków : WAM, 1993.
- McGRATH, A.: *Křesťanská spiritualita : Úvod*. Praha : Volvox Globator, 2001.
- MOBERG, D. O.: Assessing and measuring spirituality : Confronting dilemmas of universal and particular evaluative criteria. In: *Journal of Adult Development*, 9, 2002, 1, 47–60.
- MERKUS, D.: Mysticism. In: SMELSER, N. L., BALTES, P. B.: *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. Vol. 15. Amsterdam : Elsevier, 2001, 10 270–10 273.
- PARGAMENT, K. I.: The psychology of religion and spirituality? Yes and No. In: *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 1999, 1, 3–16.
- ŘÍČAN, P.: *Psychologie náboženství*. Praha : Portál, 2002.
- ŘÍČAN, P., JANOŠOVÁ, J.: Spiritualita českých vysokoškoláků – faktorově analytická sonda. In: *Československá psychologie*, 48, 2004, 2, 97–106.
- SHELDRAKE, P., S.J.: *Spiritualita a historie*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003.
- SPIILKA, B., HOOD, R. W. Jr., GORSUCH, R. L.: *The psychology of religion : An empirical approach*. Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1985, 171–174.
- SPIILKA, B., HOOD, R. W. Jr.: *The psychology of religion : An empirical approach*. 3rd edit. N.Y. : Guilford, 2003, 334–340.
- STRÍŽENEC, M.: Psychologické aspekty spirituality. In: *Československá psychologie*, 45, 2001, 2, 118–126(a).
- STRÍŽENEC, M.: *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava : IRIS, 2001(b).
- STRÍŽENEC, M.: Ako psychológia dnes chápe spiritualitu. In: *Teologický časopis*, 2004, 2, 1, 63–74.
- STRÍŽENEC, M.: Empirical approach to spirituality. In: *Studia psychologica*, 46, 2004, 173–177.
- STRÍŽENEC, M.: Spiritualita a jej zisťovanie. In: *Človek a spoločnosť*, 2005, 1. <http://www.saske.sk/cas/1-2005>
- STRÍŽENEC, M.: Škály spirituality. In: *Československá psychologie*, 47, 2003, 6, 548–553.

doc. PhDr. Michal STRÍŽENEC, DrSc.
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity
 Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
 tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
 fax: +421/2/544 302 44

Kult Góry Trzech Krzyży na Litwie, w Polsce i Łatgalii (na Łotwie) – symbolem duchowości i walk narodów o wolność religijną

VYTAUTAS STEPONAS VAIČIŪNAS, ALFONSAS MOTUZAS

VAIČIŪNAS, V. S., MOTUZAS, A.: Cult of the Hill of Three Crosses in Lithuania, Poland and Lettgallia (Latvia) – a Symbol of Spirituality and National Battles of Religion Freedom. *Teologický časopis*, III, 2005, 2, s. 75 – 86.

The purpose of the article is to investigate the cult of the Hill of Three Crosses in Lithuania, Poland and Lettgallia (Latvia). The goals of the investigation were: first – to describe the history of the temples of the Hills of Three Crosses in short, referring to the historical sources and folklore; second – to investigate and to designate the time, place and characteristics of the rituals, prayers, hymns carried out by the folk in them, referring to the material of the summer outdoor expeditions; third – to review the religious and geopolitical events in Lithuania, Poland and Latvia, that could have helped this religious phenomenon to get established. The investigations that were carried out helped to make these conclusions: 1. The establishment of these cult places is associated with Polish religious culture: Cross path rituals of Poland and „Mournful Cry“ prayers and hymns. The cult of the Hill of Three Crosses in Lithuania, Poland and Latvia originated in the background of the wars and disasters of the XVI – XVII centuries. 3. The cult of the Three Crosses in Lithuania, Poland and Latvia is a distinctive symbol of Catholicism in Lithuania – Polish Kingdom. The results validate the hypothesis that Cult of the Hill of Three Crosses in Lithuania, Poland and Lettgallia (Latvia) is a symbol of spirituality and nationality of religion freedom.

WSTĘP

Dzisiaj Łotwa, Litwa i Polska stanowią północno-wschodni kraniec katolickiej Europy. Katolicką Łatgalię (Łotwę) i Litwę od północnej strony otacza protestancka część Łotwy, Estonia i kraje skandynawskie, ze wschodu – prawosławna Rosja i Białoruś. Z południowego-zachodu Litwa graniczy z katolicką Polską.

Na świecie są kraje, w których katolicyzm zapuścił równie głębokie korzenie jak na Łotwie, Litwie czy w Polsce, lecz takiej ludowej praktyki pobożności, jaka łączy te trzy kraje, nigdzie indziej nie zaobserwujemy. Tą praktyką jest kult Gór Trzech Krzyży w Łatgalii (Łotwa), na Litwie i w Polsce. W Polsce Góra Trzech Krzyży znajduje się w Kazimierzu Dolnym, na Litwie w Wilnie oraz w Łatgalii (Łotwa) w Agłonie. Na każdą z tych gór w określonym czasie przybywają grupy pielgrzymów, którzy tu się modlą i wykonują oplecione kulturą swego kraju tradycyjne obrzędy i muzykę. Autorzy artykułu zadali sobie pytanie: jakie jest pochodzenie tego kultu i co legło u podstaw jego rozwoju w trzech sąsiadujących ze sobą krajach?

Spośród polskich naukowców na ten temat pisali: w 1856 r. Dominik Chodźko w monografii *Aglon. Kościół i klasztor OO Dominikanów*, Warszawa, w 1912 r. J. Kurczewski w monografii historycznej *Biskupstwo Wileńskie* i w 2000 r. Krzysztof Kwaskowski, Józef Czerwiec w foto studium *Fara. Kościół Parafialny p.w. Św. Jana Chrzciciela i Bartłomieja Apostoła w Kazimierzu Dolnym. Opowieść*. Wydawnictwo „Epigraf”, Łódź.

O fenomenie tym pisali również litewscy badacze: w 1999 r. ks. R. G. Skrinkas w książce *Piligrimo vadovas po stebuklingas Marijos vietas* [Przewodnik pielgrzyma po cudownych miejscach maryjnych].

Spośród łotewskich naukowców w 1994 roku pisał o tym B. Briška w studium *Latgola muna tāvzeme* [Łatgalia – moja ojczyzna].

Powyższe świadczą o tym, iż publikowanych materiałów nie jest wiele i temat jest stosunkowo nowy, dlatego w celu lepszego jego unaocznienia korzystamy również z własnych materiałów, pozyskanych podczas ekspedycji terenowych, oraz publicystycznych prac historycznych.

Celem niniejszej pracy jest zbadanie i opisanie kultu Góry Trzech Krzyży na Łotwie, Litwie i w Polsce.

Zadania:

po pierwsze, w oparciu o źródła historyczne pokrótce omówić historiografię Gór Trzech Krzyży na Łotwie, Litwie i w Polsce;

po drugie, zbadać i określić czas, formy i specyfikę tej formy pobożności;

po trzecie, ujawnić przyczyny, które legły u źródeł tej formy pobożności.

Hipoteza badawcza: kult Góry Trzech Krzyży w Łatgalii (na Łotwie), na Litwie i w Polsce jest symbolem duchowości i walk narodów o wolność religijną.

W etnograficznie katolickiej Europie najbardziej na północ wysuniętym punktem, w którym znany jest kult Góry Trzech Krzyży, jest miejscowość Agłona na Łotwie, posuwając się na południe kolejnym punktem będzie Wilno na Litwie i wreszcie najbardziej na południe wysuniętą miejscowością, słynącą z kultu Góry Trzech Krzyży, jest Kazimierz Dolny w Polsce (patrz: Rysunek 1).

GÓRA TRZECZ KRZYŻY W WILNIE

Na prawym brzegu Wilenki, tuż przed jej ujściem do Wilii, w Wilnie wznosi się Góra Trzech Krzyży, dawniej zwana Łysą lub Krzywą, której pochodzenie jest owiane legendami. Jedna z legend głosi, że za czasów panowania wielkiego księcia litewskiego Olgierda, podczas pochodu na Moskwę (tj. w roku 1368), mieszkający w Wilnie poganie umęczeni 14 franciszkanów, przybyłych tu z Czech lub Polski. Siedmiu z nich zostało ukrzyżowanych. Zaś chrześcijanie na pamiątkę tego wydarzenia wzniesli trzy krzyże. Niektórzy naukowcy są zdania, że krzyże te wzniesiono na cześć pojednania się wielkich książąt litewskich Witolda i Jagiełły, inni sądzą, że Góra Trzech Krzyży była jedną ze stacji Drogi Krzyżowej Wileńskiej Kalwarii, jeszcze inni, że upamiętnia ona ofiary panującej w Wilnie zarazy oraz wojen przetaczających się przez Wilno i okolice w latach 1390, 1553, 1655 i 1708 – 1711. Wiadomo, że Trzy Krzyże w Wilnie na pewno stały już w 1613 roku.¹

W czasach ucisku ze strony carskiej Rosji Trzy Krzyże w Wilnie jako symbol katolicyzmu zostały zburzone i na ich miejscu wzniesiono koszary. W 1916 r.,

¹ KVIKLYS, B.: *Lietuvos bažnyčios : Vilniaus arkivyskupija*, t 1. Chicago, 1985, s. 397.

po otrzymaniu pozwolenia od okupacyjnych władz niemieckich, mniej więcej w miejscu drewnianych krzyży według projektu wilnianina architekta Antoniego Wiwulskiego wzniesiono żelbetowy pomnik – trzy białe krzyże na cokole. O północy 30 maja 1950 roku na rozkaz przedstawicieli władz sowieckich ten pomnik religijny został wysadzony w powietrze.²

Po odzyskaniu przez Litwę niepodległości (1989 r.) pomnik Trzech Krzyży w Wilnie został odbudowany i obecnie w okresie Wielkiego Postu jest odwiedzany przez wiernych śpiewających *Gorzkie Żale*.³

U stóp środkowego krzyża umieszczono napis łaciński, który po polsku brzmiał następująco: „Pierwszym pracownikom Chrystusowym na Litwie, zakonu św. Franciszka w XIV wieku, w Wilnie zabitym, szczególnie VII Męczennikom, na tej górze ukrzyżowanym. Wyznawcy Chrystusowi, w czasie srożącej się okrutnej wojny, dla uproszenia pomocy Bożej i pokoju, te krzyże, na miejscu pierwotnych, odbudowali i poświęcili. R. P. 1916.”⁴ (patrz: Rysunek 2)

Jak wynika ze źródeł religijno-etnograficznych i historycznych, fenomen kultu Góry Trzech Krzyży jest spotykany również w Polsce i na Łotwie.

GÓRA TRZECZ KRZYŻY W KAZIMIERZU DOLNYM

Z polskich źródeł historycznych wynika, że pierwsza Góra Trzech Krzyży została założona w XVII w. w miejscowości Łądek, znajdującej się w Sudetach, na południowym zachodzie Polski nieopodal granicy z Niemcami. Po wzniesieniu Trzech Krzyży przyjęła się nazwa Łądecka Golgota, co wskazuje na kojarzenie nazwy z Nowym Testamentem. Jednakże w źródłach ludowych pochodzenie Łądeckiej Góry Trzech Krzyży wiązane jest z wieloma legendami, mówiącymi o tym, że Trzy Krzyże zostały tu wzniesione jako wotum w podziękę Opatrzności Bożej za szczęśliwe zakończenie różnych niebezpiecznych spraw. Jedna z legend głosi, że po zakończonych w 1673 r. wojnach na terenie Ziemi Kłodzkiej szalała epidemia cholery, dziesiątkując jej mieszkańców. Ale z nie wyjaśnionych do dzisiaj przyczyn zaraza ta jakoś Łądek ominęła. Jako wotum za uratowanie miasta od tej straszliwej choroby mieszkańcy postawili na położonym nieopodal miasta wzgórzu Trzy Krzyże.⁵ Inne polskie źródła donoszą, że na tych terenach od niepamiętnych czasów istniały źródła lecznicze Łądek Zdrój. Wiadomo, że w XVII w. podczas niszczących Polskę wojen leczyli się tu zarówno polscy, jak i niemieccy żołnierze, a jedną ze znajdujących się nieopodal źródeł gór jako symbol wspólnego cierpienia nazwano Łądecka Golgota i wzniesiono tu Trzy Krzyże.⁶ Dziś miejsce to jest w stanie podupadłym.

Według polskich źródeł, Wzgórze Trzech Krzyży istnieje również w Przemysłu, na wschodzie Polski, nieopodal granicy z Ukrainą. Prowadzący tu już

² KIRKORAS, A.: *Pasivaikdčiojimas po Vilniū ir jo apylinkes*. Vilnius, 1990, s. 90.

³ Materiały z ekspedycji przeprowadzonych w latach 2002 – 2003. In: *Archiwum Gabinetu Folkloru w Instytucie Studiów Religijnych im. Św. Antoniego przy Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Witolda Wielkiego*. Kretinga, 2004.

⁴ PACZKOWSKA, C.: Trzy białe krzyże nad miastem. In: *Wileńskie rozmaitości w Bydgoszczy*, Dwumiesięcznik Towarzystwa Miłośników Wilna i Ziemi Wileńskiej, Nr 5 (92), Wrzesień–Październik 2005, s. 6–8.

⁵ Góra Trzech Krzyży – Łądecka Golgota // <http://ladekzdroj.w.interia.pl/krzyze2.html> 2004.11.03.

⁶ Łądek Zdrój – Historia // <http://www.ladek.pl/historia.shtml> 2005 04 25.

w XVII w. działalność dominikanie na Górze Szumskiej wzniesli Trzy Krzyże jako symbol jednej ze stacji Drogi Krzyżowej – „Na Górze Golgoty”.⁷

Obecnie w Polsce najbardziej wyraźnym miejscem kultu Trzech Krzyży jest Kazimierz Dolny. Początki chrześcijaństwa na tych terenach sięgają 1181 roku, kiedy istniejąca tu osada nosiła nazwę Wietrzna Góra. W XIV w. spotykamy już nazwę Kazimierz Dolny. Po raz pierwszy kościół farny w Kazimierzu Dolnym w aktach Stolicy Apostolskiej jest wymieniany w 1325 – 1328 r. Jak donoszą źródła historyczne, na przełomie XVII i XVIII w. na najwyższym szczycie w okolicy wzniesiono Trzy Krzyże, mające upamiętniać dwa wydarzenia. Napisy na nich mówią o Górze Golgoty – miejscu śmierci Syna Bożego, oraz przypominają ciężkie lata 1708 – 1711, kiedy to kraj opanowała zaraza (patrz: Rysunek 3).⁸

Obserwacje wskazują, że Górę Trzech Krzyży w Kazimierzu Dolnym z zachowaniem miejscowych tradycji wierni odwiedzają śpiewając Gorzkie Żale w okresie Wielkiego Postu oraz w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny.⁹

Z przedstawionych materiałów historycznych na temat kultu Góry Trzech Krzyży na Łotwie, Litwie i w Polsce wynika, że łączy je wymiar geograficzny i religijny, a także muzyczny – w szczególności modlitwa śpiewana Gorzkie Żale.¹⁰

GÓRA TRZECZ KRZYŻY W AGŁONIE

Agłona jest miasteczkiem położonym na Łotwie w etnograficznym regionie Łatgalii, wśród lasów świerkowych, bagien i dwóch jezior. Nazwa miasteczka pochodzi od łotewskiego słowa „aglenia” – świerk. Tu w 1700 r. pośród wielkiego lasu żona skarbnika witebskiego Ewa Szostowicka wybudowała drewniany kościół i klasztor dla dominikanów, których zaprosiła z Lublina i Wilna, by szerzyli w protestanckim narodzie łotewskim świętą wiarę katolicką.¹¹ Dominikanie wokół kościoła i klasztoru wzniesli ogrodzenie z sześcioma wrotami oraz urządzili 14 stacji Drogi Krzyżowej z zadziwiającą stacją Góry Trzech Krzyży (patrz: Rysunek 4).

W kościele zakonnicy umieścili kopię obrazu Matki Boskiej Trockiej i uroczystie obchodzili święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Na skutek pierwszych uzdrowień ruszyły pierwsze pielgrzymki do Agłony.¹²

W 1856 r. decyzją władz carskich dominikanie za udział w powstaniu 1831 r. zostali z Agłony wygnani. Kościół zamieniono w parafialny, zaś klasztor – w dom rekolekcyjny dla księży.¹³ W okresie sowieckim kościół obsługiwał

⁷ Stare Zamczysko // <http://www.kki.com.pl/pioint/przemysl/zabytki/zamczysko/zamczysko.html>

⁸ KWASKOWSKI, K., CZERWIEC, J.: *Fara. Kościół Parafialny p. w Św. Jana Chrzciciela i Bartłomieja Apostoła w Kazimierzu Dolnym*. Opowieść. Łódź: Wydawnictwo „Epigraf”, 2000, s. 2–4.

⁹ Materiały z ekspedycji przeprowadzonych w latach 2002 – 2003. In: *Archiwum Gabinetu Folkloru w Instytucie Studiów Religijnych im. Św. Antoniego przy Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Witolda Wielkiego*. Kretinga, 2004.

¹⁰ Materiały z ekspedycji przeprowadzonych w latach 2002 – 2003. In: *Archiwum Gabinetu Folkloru w Instytucie Studiów Religijnych im. Św. Antoniego przy Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Witolda Wielkiego*. Kretinga, 2004.

¹¹ CHODŹKO, D.: *Agłona. Kościół i klasztor OO Dominikanów*. Warszawa, 1912.

¹² *Aglyuna. Vēsturiskās pilsēim*. Red. A. Novickis. Rīga, 1929, s. 56.

¹³ CHODŹKO, D.: *Agłona. Kościół i klasztor OO Dominikanów*. Warszawa, 1912.

parafię. W 1980 r. papież Jan Paweł II kościołowi w Agłonie nadał tytuł „Basilicae minoris”.¹⁴

Dziś również kult Maryi, Drogi Krzyżowej oraz Góry Trzech Krzyży jest w Agłonie żywy. Jak i dawniej, przybywają tu liczne rzesze pielgrzymów nie tylko z Łotwy, lecz także z Litwy i Polski. Obok obrazu Maryi szczególnie czczona jest tu Góra Trzech Krzyży, na której pielgrzymi śpiewają Gorzkie Żale.¹⁵

GORZKIE ŻALE

Z wyjątkiem Polski, Litwy i Łotwy, modlitwa Gorzkie Żale nie jest znana w żadnym innym katolickim kraju. Wywodzi się ona z Polski, gdzie w XV w. powstał nowy rodzaj pasji, zwany Lamentacjami (wł. *lamento* – „płacz, lament”). Załączki Gorzkich Żali znajdujemy w śpiewnikach Katedry Krakowskiej z XV w. „Passionale” oraz „Cantionale” (1489 r.). Najstarszy rękopis Gorzkich Żali został znaleziony w Polsce i pochodzi z drugiej połowy XV w.¹⁶ Kamieniem milowym w rozwoju nabożeństwa Gorzkich Żali był rok 1600, w którym rozpoczyna się historia Kalwarii Zebrzydowskiej w Polsce. W latach 1616 – 1617 na Drodze Krzyżowej pojawia się tu kaplica Gorzkich Żali, dla której ułożono modlitwę i pieśń.¹⁷ Później nabożeństwo Gorzkich Żali propaguje bractwo św. Rocha, założone przez biskupa poznańskiego Stefana Wierzbowskiego przy warszawskim kościele św. Krzyża.¹⁸ W 1707 r. staraniem wspomnianego bractwa po raz pierwszy wydano tekst Gorzkich Żali. Wkrótce tę praktykę pobożności zatwierdzili papieże Pius XI i Pius XII. Na przełomie XVII i XVIII w. tradycja nabożeństwa Gorzkich Żali jest wiązana z tradycjami modlitewnymi franciszkanów-bernardynów i franciszkanów-obserwantów. W 1734 r. bernardyni w Polsce wydali zarządzenie odnośnie propagowania tej formy pobożności w każdym kościele i klasztorze konwentu. Wspomniane w zarządzeniu modlitwy i pieśni dotarły do Agłony i Wilna i szybko rozprzestrzeniły się w pobożności ludowej.¹⁹

Polska „Encyklopedia katolicka” podaje, że teksty oraz melodyka „Pobudki”, „Hymnu” i „Rozmowy duszy z Matką Bolesną” pochodzą z Polski.²⁰ Pieśń „Lament nad cierpiącym Jezusem” jest pochodzenia łacińskiego. Za autora słów pieśni „Któryś za nas cierpiał rany” jest uważany polski franciszkanin Władysław z Gielniowa.²¹

W dalszej części artykułu pokrótce spojrzymy na bieg religijnych i geopolitycznych wydarzeń na Łotwie, Litwie i w Polsce od XVII w. do chwili obecnej.

¹⁴ SKRINSKAS, R. G.: *Pilgrimo vadovas po stebuklingas Marijos vietas*. Kaunas, 1999, s. 374–375.

¹⁵ Materiały z ekspedycji przeprowadzonych w latach 2002 – 2003. In: *Archiwum Gabinetu Folkloru w Instytucie Studiów Religijnych im. Św. Antoniego przy Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Witolda Wielkiego*. Kretinga, 2004.

¹⁶ *Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*. Opracował ks. J. Kopeć CP. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1987, s. 26.

¹⁷ CHADAM, A.: *Śpiewnik Kalwaryjski*. Kalwaria Zebrzydowska, 1984, s. 12.

¹⁸ X.S.Ch. Bractwo. In: *Encyklopedia Kościelna*. T. 2. 1873, s. 553.

¹⁹ VAIŠNORA, J.: *Marijos garbinimas Lietuvoje*. Roma, 1958, s. 46.

²⁰ *Encyklopedia Katolicka*. T. 5. Lublin, 1989 s. 1310.

²¹ KANTAK, K.: *Bernardyni Polscy*. T. 1. Lwów, 1933, s. 131.

RELIGIJNO-GEOPOLITYCZNA SYTUACJA NA LITWIE, W POLSCE I NA ŁOTWIE V OKRESIE XVII – XXI W.

Sąsiadująca z Litwą Liwonia w 1566 r. zostaje przyłączona do Wielkiego Księstwa Litewskiego, a po zawarciu w 1569 r. Unii Lubelskiej, tj. zjednoczeniu się Wielkiego Księstwa Litewskiego z Królestwem Polskim w Rzeczpospolitą Obojga Narodów, szlachta z Polski otrzymuje zaproszenie do przeniesienia się na liwońskie ziemie Łatgalii. Z inicjatywy króla Polski i Litwy Stefana Batorego na Łotwę zostają zaproszeni jezuita, którzy w 1583 r. w Rydze zakładają kolegium i w 1585 r. w Wilnie wydają pierwszą książkę w języku łotewskim – Katechizm Kanizjusza.

W 1600 r. rozpoczyna się pierwsza wojna Rzeczpospolitej ze Szwecją, jedną z przyczyn której była kontrreformacja w Europie. Wojna zakończyła się w 1629 r. rozejmem w Altmarku. Szwecji przypadła zajęta przez nią południowa Estonia i cała zachodnia i południowo-zachodnia Łotwa z miastem Rygą, Rzeczpospolitej zaś – Łotwa południowa (Łatgalia), którą w celu odróżnienia od Inflantów Szwedzkich nazwano Inflantami Polskimi. Podział ten zaważył na tym, że większa część Łotwy pozostała pod wpływem protestantyzmu, zaś Łatgalia została katolicka.

Król Polski i Litwy Jan Kazimierz we Lwowie dnia 1 kwietnia 1656 roku w obecności duchowieństwa, senatorów i rzesz wiernych w należyty sposób, tj. uklękawszy przed ołtarzem, odmówił Akt zawierzenia Rzeczpospolitej Maryi.²² Również i dziś katolicka Łotwa (Łatgalia), Litwa i Polska zwana jest *Terra Mariana*.

Umocnieniu religii katolickiej w Łatgalii sprzyjały widocznie przecucia Kościoła Katolickiego o narastającym od strony wschodniej zagrożeniu. Z pewnością w tym celu do Agłony zostali zaproszeni dominikanie (1698 – 1700). Wkrótce potem, tj. w 1700 r., rozpoczęła się wojna z Rosją (tzw. Wojna Północna), trwająca 21 lat, która zakończyła się przyłączeniem Estonii i całej Łotwy wraz z Rygą (z wyjątkiem Łatgalii) do imperium rosyjskiego.

Jedność państwa łatgalijsko-litewsko-polskiego trwała do 5 sierpnia 1772 r., tj. do I rozbioru Rzeczpospolitej, kiedy to Rosja, Austria i Prusy podzieliły między sobą ziemie łotewskie, litewskie i polskie oraz udzieliły równych praw innowiercom. Potem nastąpił II rozbiór (1793 r.), oznaczający koniec niepodległości, oraz III rozbiór (1795 r.), gdy Litwa i Polska zostały ostatecznie rozdzielone.²³

Gdy Rosjanie w 1795 r. okupowali Łotwę, Litwę i Polskę, zakazano religijnych procesji i pielgrzymek poza terenem dziedziców kościelnych.

Przeciwko uciskowi narodowemu i religijnemu ze strony carskiej Rosji w powstaniu 1831 r. wraz z Litwą i Polską uczestniczyła Łatgalia, na skutek czego ucierpieli agłoi dominikanie oraz wszyscy katolicy (patrz: Rysunek 5).

Po 124 latach modlitw i walk przeciwko uciskowi zaświtała jutrzienka nadziei, którą po 22 latach znów przesłonił sowiecki ateizm. Dopiero po ogłoszeniu w 1990 r. niepodległości Litwy, a w 1991 r. – Łotwy, kraje te znów zwróciły się ku katolickiemu Zachodowi. W dniach 4–8 września 1993 r. Litwę i w dniu 9 września 1993 r. Łotwę odwiedził papież Jan Paweł II. Papież na

²² VAIŠNORA, J.: *Marijos garbinimas Lietuvoje*. Roma, 1958, s. 46.

²³ *Lietuvos istorija*. Red. A. Šapoka. Vilnius, 1989, s. 421; 436; 438–440.

Litwie odwiedził Ostrą Bramę w Wilnie, sanktuarium w Szydłowie, Górę Krzyży koło Szawel, a Łotwie – Agłone. Okazana Łotwie i Litwie uwaga ze strony Watykanu, zwłaszcza uwzględniając fakt, iż Ojciec Święty z pochodzenia jest Polakiem, stała się przyczynkiem do odnowienia wzajemnych więzi religijno-kulturowych pomiędzy Łotwą, Litwą i Polską.

WNIOSKI

Prawda historyczna i dane z badań pozwalają na wyciągnięcie następujących wniosków:

1. Są trzy miejsca święte – Góra Trzech Krzyży w Agłonie, Wilnie i Kazimierzu Dolnym, których kult ścisłymi więzami historycznymi oraz duchowymi jednoczy trzy narody – łotewski, litewski i polski.

2. Kult Trzech Krzyży narodził się na Łotwie, Litwie i w Polsce w XVII w., stanowiąc wzmocnienie dla katolicyzmu i przeciwwagę dla nadciągającego od XVI w. do Europy Środkowej z północy i północno-zachodu protestantyzmu oraz twierdzą Kościoła Katolickiego w wiekach XIX – XXI w. obliczu prawosławia i ateizmu, dziś zaś stanowi swoisty mur obronny dla katolicyzmu przed przemieszczającymi się do Europy z północy – protestantyzmem, ze wschodu – prawosławiem, z południowego-wschodu – islamem.

3. Ukazanie i zrozumienie znaczenia pielgrzymowania do tych świętych miejsc i modlitwy Gorzkie Żale wymaga przypomnienia kulturowo-historycznej przeszłości Kościoła Katolickiego na Łatgalii (w Łotwie), Litwie i w Polsce.

4. Odprawiane na Górze Trzech Krzyży na Łotwie, Litwie i w Polsce nabożeństwo Gorzkich Żali jako praktyka pobożności jest pochodzenia polskiego.

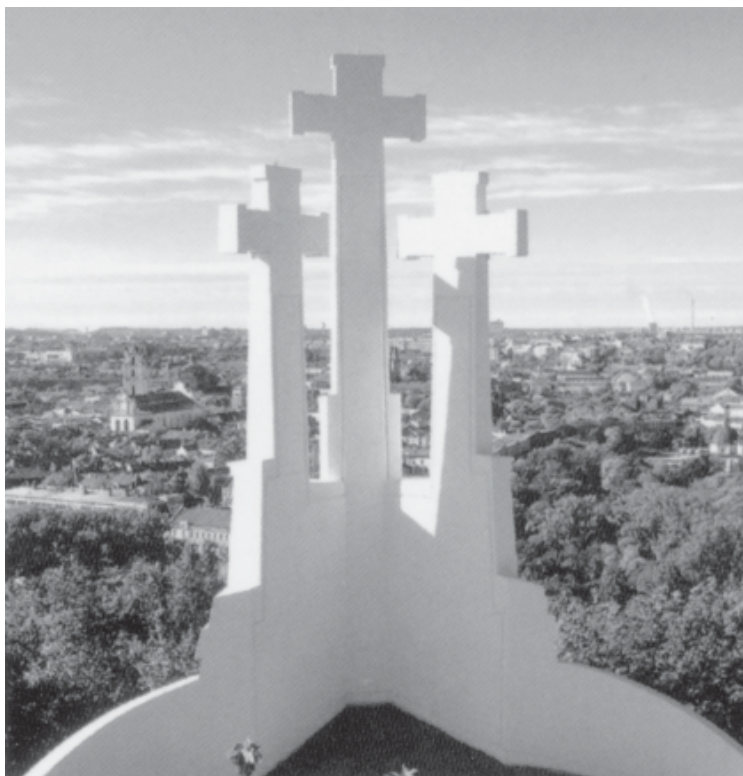
5. Kultu Gór Trzech Krzyży na Litwie, w Łatgalii (Łotwa) i Polsce jest symbolizuje duchowość i walkę narodów o wolność religijną. To uzasadnia i dowodzi stawianą w artykule hipotezę.

doc. Dr. Vytautas Steponas VAIČIŪNAS
Gimnazijos 7, LT-44260 Kowno, Litwa
tel. 370 37 205489
e-mail: v.vaiciunas@ktf.vdu.lt

prof. Dr. hab. Alfonsas MOTUZAS
Gimnazijos 7, LT-44260, Kowno, Litwa
e-mail: a.motuzas@ktf.vdu.lt



Rysunek 1



Rysunek 2



Rysunek 3



Rysunek 4



Rysunek 5

BUCHTINEC, Peter: *Duch Svätý, Pán a Oživovateľ : Pneumatológia v dokumentoch Jána Pavla II.* Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda, 2005. 176 s. ISBN 80-88741-56-4

Nielen snahy magistéria jednotlivých pápežov od konca devätnásteho storočia, ale najmä indície Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý v nových súvislostiach vyzdvihol potrebu oživiť náuku o Duchu Svätom, a magistéria Pavla VI. a Jána Pavla II. sa prejavili v diametrálne zmenenom postoji jednotlivých členov vedeckej teologickej rodiny v znovuoobjavovaní Ducha.

Peter Buchtinec vo svojej knihe, spracovanej prevažne na základe dokumentov Jána Pavla II., predstavuje v tomto aspekte súčasný pohľad na danú problematiku. Autor si je vedomý skutočnosti, že „Boží Duch bude vždy nekonečne presahovať každé ľudské slovo, »nevojde sa« do žiadneho teologického alebo filozofického systému“ (s. 12).

V prvej kapitole zdôvodňuje aj potrebu hovoriť o eschatológii, ktorá – zaoberajúc sa dovŕšením stvorenia, spásy a posvätenia – vyznačuje priestor vrcholnej činnosti Ducha Svätého. Hoci sa autor usiluje predstaviť pneumatológiu ako súčasť dogmatickej teológie, dodáva, že náležitá rozprava o osobe Ducha Svätého je interdisciplinárnou záležitosťou, ktorá presahuje hranice dogmatickej a systematickej teológie (s. 15). Nato prezentuje biblickú impostáciu pneumatológie a na desiatkach strán retrospektívnym pohľadom (s. 36n) mozaikovitým načrtáva historický aspekt pneumatológie.

V druhej kapitole so všeobecným aspektom informuje o širokej palete dokumentov Jána Pavla II. (s. 67n); roztriediac ich na encykliky, exhortácie a apoštolské listy, naznačuje nosné témy jeho pneumatológie. Explicitne

vymenúva: a) Boží Duch vo stvorení a v dejinách; b) Duch Svätý a vtelenie Slova – Božieho Syna; c) Duch Svätý a Kristovo telo – Cirkev. Vymedziac tieto skutočnosti, v nasledujúcej, tretej kapitole (s. 81n) venuje pozornosť pneumatologickej náuke v pápežových encyklikách pod špecifickým zorným uhlom konkrétnych tematických aspektov.

Je len logické, že vo štvrtej kapitole (s. 98n) štruktúralne rozoberá encykliku *Dominum et vivificantem*, ktorou pápež, vychádzajúc najmä z teológie Evanjelia podľa Jána, hovorí o Duchu Svätom nielen v živote Cirkvi, ale aj sveta. Peter Buchtinec – odvolávajúc sa na text encykliky – zdôrazňuje, že vo „vnútornom živote Boha je Duch Svätý osobnou láskou, je Duchom Otca a Syna. V ňom sa celý vnútorný život trojjediného Boha stáva totálnym darom, výmenou vzájomnej lásky medzi božskými osobami. Duch Svätý je osobným vyjadrením darovania sa Boha“ (s. 100). Ježiš vo svojej rozlúčkovej reči prisľúbil príchod práve tohto Ducha, ktorý obdaruje učeníkov schopnosťou vydávať svedectvo o ňom – Ježišovi Kristovi (s. 117). Príchod Tešiteľa, ktorý sa plne uskutočnil vo veľkonočnom tajomstve, je spätý s výkupnou mocou Kristovej krvi, ktorá očisťuje svedomie človeka od mŕtvych skutkov. Teda jeho pôsobením sa uskutočňuje to enigmatické obrátenie ľudského srdca, ktoré je podmienkou odpustenia hriechov. „Ľuďom sa odpustí každý hriech i rúhanie.“ (Mt 12,31) Autor v kontexte záveru druhej časti encykliky píše aj o hriechu rúhania sa proti Duchu Svätému, ktorý sa neodpustí, a v jej perspektíve ho aj vysvetľuje (s. 119). Nejde však o rúhanie sa Duchu slovami, ale o radikálne odmietnutie „prijatť spásu, ktorú Boh ponúka človekovi skrze Ducha Svätého, pôsobiaceho mocou obety na kríži“ (*Dominum et vivificantem*, č. 46).

V poslednej, piatej kapitole pod názvom „Pneumatológia ostatných dokumentov“ sa autor usiluje, poukázaním na ďalšie tematické aspekty, kompletizovať nazeranie na spracovávanú problematiku. Okrem iného poznamenáva, že „Ján Pavol II. sa vo svojich teologických výpovediach jednoznačne pohybuje v oblasti dejín spásy“ (s. 128).

Záverom možno konštatovať, že autor spracovaním témy *Duch Svätý, Pán a Oživovateľ : Pneumatológia v dokumentoch Jána Pavla II.*, nesúcej črty výraznejšieho aspektu dogmatickej teológie, sa na jednej strane usiloval oživiť záujem o Ducha Svätého (s. 164), na druhej strane sprítomniť problematiku jeho pôsobenia v dejinách spásy, v ktorých je zahrnuté aj jeho pôsobenie v srdci človeka, teda vo svedomí. V závere práce konštatuje, že náuka Jána Pavla II. o Duchu Svätom je nielen dôležitá a obohacujúca, ale aj potrebná. Prináša nové prvky pre rozvoj pneumatológie a môže človeku uľahčiť komunikáciu vnútornej dimenzie.

V tomto horizonte nemožno ignorovať prínos tejto publikácie pre našu kultúru, evidentne nesúcu prvky *zдания*. Možno ju vrelo odporučiť najmä tým, ktorí, kráčajúc cestou života, hľadajú pravdu a istotu a usilujú sa, v dynamike lásky a slobody, naplňať zmysel života.

prof. ThDr. Ivan KÚTNY, Dr.

EHRMAN, Bart D.: *Prawda i fikcja w Kodzie Leonarda da Vinci*. [Orig. *Truth and Fiction in the Da Vinci Code*. Oxford University Press, 2004.] Prel. Norbert Radomski. Poznań : Dom Wydawniczy REBIS, 2005. 252 s. ISBN 83-7301-719-4

V ostatnom čase sa na pultoch kníhkupectiev často objavujú majstrovsky napísané romány zachytávajúce „pravdu o kresťanstve“, či dokonca „pravdu o Kristovi“. Medzi takéto bestsellery našich dní sa nepochybne zaradil aj triler Dana Browna *The Da Vinci Code* (New York 2003; v slovenčine vyšiel v roku 2004 pod názvom *Da Vinciho kód*), ktorý prekračuje všetky rekordy populárnosti, ale vzbudzuje aj veľa kontroverzií. Inteligentne napísaný napínavý román nenecháva na pokoji „rozhorčených veriacich“, ani vedcov, ktorí sa zaoberajú problematikou ranokresťanských prameňov a tradície, skúmajúc zachované dokumenty prvých storočí kresťanstva.

Jednoznačnú odpoveď na román Dana Browna dáva Bart D. Ehrman vo svojom faktografickom diele pod názvom *Truth and Fiction in the Da Vinci Code*. Český preklad vyšiel v roku 2005 vo vydavateľstve Ikar pod názvom *Šifra mistra Leonarda : Pravda a smýšlenky*. My sme mali k dispozícii poľský preklad Ehrmanovej knihy *Prawda i fikcja w Kodzie Leonarda da Vinci*.

Bart D. Ehrman je vedúcim Katedry religionistiky na Univerzite Severnej Karolíny v Chapel Hill (USA). Ako autorita v oblasti raného kresťanstva a Starého i Nového zákona často vystupuje v televíznych aj rozhlasových programoch. Je autorom mnohých publikácií, napríklad: *Jesus, Apocalyptic Prophet of the New Millennium*; *Lost Christianities a Lost Scriptures*.

Kniha Barta Ehrmana je v istom zmysle odpoveďou vedca na krimi-

nálny román autora, ktorý svojich čitateľov ubezpečuje, že všetky informácie dotýkajúce sa historických udalostí, ktoré podáva, sú pravdivé. Bart D. Ehrman, ako znamenitý historik, nám vo svojej knihe dokáže, že v románe Dana Browna sa nachádza množstvo očividných historických nezmyslov a poloprávď, ktoré môžu veľmi ľahko a príťažlivým spôsobom historicky „nezasväteného“ čitateľa oklamať. Kniha Dana Browna je sama osebe literárna fikcia, ale to, čo jej hrdinovia hovoria, má charakter historických tvrdení. Inými slovami, fikcia bola budovaná na základe, ktorý má čitateľ prijať ako historickú pravdu, a nie ako výmysel autora.

Ehrman, ako sám hovorí, sa rozhodol zareagovať na triler Dana Browna nie preto, aby sa zaoberal jeho literárnymi hodnotami (pokladá ho za výborne napísaný román a sám ho prečítal so zatajeným dychom, ako väčšina jeho čitateľov), ale problémom hodnovernosti v ňom vyslovených tvrdení na tému Ježiša, Márie Magdalény, Konštantína Veľkého a formovania kánonu Nového zákona – čiže otázkami, o ktoré sa opiera zápleтка románu. Dan Brown na začiatku svojho románu tvrdí: „Všetky umelecké diela, dokumenty a tajné obrady spomínané v tomto románe sú reálne.“ Ehrman sa pýta: „Je to skutočne tak?“ Hovorí, že sa nebude zaoberať umeleckými dielami, ani tajnými rituálmi. Bude sa zaoberať len dokumentmi a ukáže, ako Brown dokonca vtedy, keď sa usiluje predstaviť fakty (a tvrdí, že ich predstavuje verne, pravdivo), manipuluje nimi tak, že v skutočnosti mnohé z nich sa ukážu ako prvky literárnej fikcie. Cieľom Ehrmanovej práce je oddeliť fakty od fikcie, historickú pravdu od obyčajnej fantázie, na úžitok všetkých, ktorým záleží na skutočnej pravde o počiatkoch kres-

ťanstva, a najmä o živote Ježiša a o pís-
mach, ktoré tvoria Nový zákon.

V prvej časti knihy „Konštantín Veľký, Nový zákon a nekánonické evanjeliá“ sa Ehrman zaoberá vplyvom Konštantína Veľkého na rané kresťanstvo, objavením zvitkov v Qumráne pri Mŕtvom mori a dokumentov v Nag Hammadi a nekánonickými evanjeliami. Postupne, krok za krokom vyvracia nepravdivé tvrdenia Dana Browna: Konštantín Veľký nehral nijakú úlohu v tvorbe kresťanskej Biblie, ako tvrdí Brown, pretože novozákonný kánon sa ustálil dávno pred nástupom Konštantína Veľkého na cisársky trón. Svedčia o tom napríklad Eusébius Cézarejský, Atanáž Alexandrijský. Nie je pravda, že štyri kánonické evanjeliá (Matúšovo, Markovo, Lukášovo, Jánovo) zakrývajú ľudské črty Ježiša. Naopak, sú bohaté na zmienky o jeho ľudských vlastnostiach (býva v nich hladný, unavený, hnevá sa, smúti, plače, je a pije s hriešnikmi, trpí, umiera...). A sú to práve nekánonické gnostické apokryfy, ktoré Ježiša predstavujú iba ako Boha (Brown tvrdí pravý opak).

V druhej časti knihy „Ježiš a Mária Magdaléna“ sa Bart Ehrman zaoberá predovšetkým písanými prameňmi, ktoré sa dotýkajú historického Ježiša, odpovedá na otázku, či bol Ježiš ženatý s Máriou Magdalénou, ako to opisuje román Dana Browna, a hovorí o postavení ženy v ranom kresťanstve. Predstavením skutočných faktov Ehrman vyvracia tvrdenia Dana Browna:

Medzi pramene, ktoré hovoria o historickom Ježišovi, nepatria zvitky od Mŕtveho mora, ako tvrdí Brown, pretože zvitky objavené v Qumráne obsahujú iba židovské texty, nie je v nich nijaká zmienka o Ježišovi a nenachádzajú sa v nich nijaké kresťanské prvky.

Gnostické dokumenty z Nag Hammadi, objavené v 20. storočí, nerozprávajú o histórii svätého grálu, ani nez dôrazňujú ľudské vlastnosti Ježiša. Práve naopak.

Nie je pravda, že podľa židovských pravidiel sa celibát odsudzoval. Napríklad, v skutočnosti väčšiu časť spoločenstva, ktoré zanechalo po sebe zvitky v Qumráne, tvorili muži, ktorí žili v celibáte.

Bol Ježiš naozaj ženatý? Mal s Máriou Magdalénou dieťa, ktorého potomkovia ešte aj dnes chodia po francúzskej zemi? To je románová fikcia Dana Browna. Neexistuje nijaký historický dokument, ktorý by dokazoval pravdivosť tvrdení o Ježišom spolunažívaní s Máriou Magdalénou, ani v židovských, ani v kresťanských, ani v pohanských prameňoch.

„Ženský prvok“ plnil v ranom kresťanstve – mimochodom, tak ako aj dnes – nepochybne dôležitú úlohu. Boli to ženy, ktoré materiálne podporovali Ježišovo misijné putovanie po Galilei a načúvali jeho slovám. To ony – na rozdiel od mužov – stáli pod Ježišovým krížom a ako prvé videli zmŕtvychvstalého Pána a zvestovali to apoštolom.

Ako hovorí Ehrman v úvode svojej knihy, je zrejmé, že mnoho ľudí čerpá vedomosti o minulosti z románov

a z filmov. Schopnosť filmových režisérov a spisovateľov vplývať na verejnú mienku a na tvorbu všeobecných predstáv nie je sama osebe ani dobrá, ani zlá. Je to jednoducho jeden zo znakov našich čias. No ak tvrdenia, ktoré predstavujú svojim divákom či čitateľom, sú chybné, nesprávne, efekt je taký, že ľudia majú mylné predstavy o skutočnosti a fikciu prijímajú ako fakt. Môžeme si dovoliť zaujať postoj, že nás sa tento problém vôbec netýka? Sme schopní racionálnym a faktografickým spôsobom odpovedať na základné otázky dotýkajúce sa našej viery? Sme schopní racionálne, fakticky a historicky obhajovať nádej, ktorá je v nás?

Bart Ehrman sa podujal predstaviť pravdu – historickú pravdu o Ježišovi tak, ako nám ju zanechali historické dokumenty. Možno práve jeho kniha sa stane doplnením obrazu o historickom Ježišovi pre tých, ktorí sa po prečítaní románu *Da Vinciho kód* odvážia smelo hľadať pravdu – no už na odbornej, vedeckej úrovni, a nie na „krídlach“ pútavej fikcie. Kniha Barta Ehrmana sa tak môže stať veľmi dobrou príručkou nielen pre študentov dejín Cirkvi, či fundamentálnej teológie, ale aj pre ľudí dobrej vôle, ktorí idú svojím životom po cestách hľadania pravdy.

ThLic. Patrik KUŽMA

Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a spoločenskom kontexte obdobia

Konferencia s medzinárodnou účasťou
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Trnava 12. – 14. septembra 2005

Hlavným usporiadateľom konferencie bola Katedra slovenského jazyka a literatúry PdF TU, spoluusporiadateľmi Spolok sv. Vojtecha, magistrát mesta Trnavy a Slavistický ústav Jána Stanislava SAV; sponzorom konferencie bola Teologická fakulta TU.

Interdisciplinárny charakter konferencie potvrdila účasť jazykovedcov, teológov, literárnych vedcov, bibliografov, historikov a filozofov, ktorí zo svojho vedeckého aspektu v referátoch posudzovali význam kazateľskej činnosti pre rozvoj národnej kultúry v 19. storočí, v období, keď sa upevňovalo národné povedomie a kodifikačne sa formoval slovenský jazyk. Zahraniční účastníci (Česko, Poľsko, Slovinsko, Chorvátsko) priniesli analogické pohľady na zaradenie kazateľskej činnosti a úloh cirkvi do rámca kultúrneho diania svojich krajín v 19. storočí. Usporiadatelia pozvali na konferenciu katolíckych, gréckokatolíckych i evanjelických teológov.

Úvodný referát Ladislava Csontos (Teologická fakulta TU) *Filozofické a teologické pozadie európskeho katolicizmu v 19. storočí* upozornil na vznik nových európskych teologických a filozofických prúdov v tom období. Referát dekana Teologickej fakulty TU Juraja Dolinského s názvom *Cirkev v Európe a Uhorsku v 19. storočí* sa dotýkal postavenia Cirkvi po Francúzskej revolúcii. V 19. storočí musela Cirkev zaujať postoj k sekularizačným tlakom v spoločnosti a k útokom osvietenského absolutizmu.

Július Filo, generálny biskup Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku a profesor Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave, vo svojom referáte *Spoločenské hodnoty v kázňovej tvorbe J. Kollára* zdôraznil, že autorita Božieho slova viazala všetkých kazateľov tohto obdobia.

Kázňam J. Kollára sa z jazykovedného hľadiska venoval Ján Doruľa (Slavistický ústav Jána Stanislava SAV) v referáte *Kázne Jána Kollára*, vyzdvihol aj ekumenické stanoviská.

Eva Fordinálová (Pedagogická fakulta TU) vyzdvihla vzájomnú konfesionálnu toleranciu v čase osvietenstva v Uhorsku a pri rozbere Fándlyho kázne poukázala na dôležitosť posolstva Cyrila a Metoda.

Z jazykovednej oblasti boli referáty Jána Sabola a Oľgy Sabolovej (Prešovská univerzita). Ján Sabol osvetlil systém semiotických príznakov vymedzujúcich náboženský štýl, zdôraznil tiež obligatórny vzťah obsahu kázni k textu Svätého písma. Spirituálnym kompotentom výstavby Hviezdoslavových textov venovala pozornosť Oľga Sabolová v referáte *Spirituálne signály v ume-*

leckej literatúre. Elena Krasnovská v referáte *Kodifikácia a norma v kazateľskej tvorbe 19. storočia* predstavila jazykovú pestrosť pri vychodiskách kodifikácií slovenčiny v 19. storočí a osvetlila niektoré ich predpoklady a príčiny.

V bloku teologických referátov sa riešili otázky homiletickej stavby kázni a ich teologický obsah. Ján Ďurica (TF TU) v referáte *Mariánske kázne A. Rudnaya v zbierke z roku 1833* podáva spôsob jeho pastoračnej formácie národa. Paralely medzi kázňami 19. storočia a kázňami súčasnosti boli obsahom referátu Augustína Slaninku (Cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK, Bratislava) *Porovnanie stavby katolíckych kázni 19. storočia s dnešnou kazateľskou tvorbou*. Využívaniu kázni starších autorov v 19. storočí sa venoval v referáte *Kázne Alexandra Máčaja ešte v 19. storočí čítané* Leander Tadeusz Pietras (rehoľa paulínov). Ľubomír Petrik (Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity) predniesol referát s názvom *O gréckokatolíckej kazateľskej tvorbe na východnom Slovensku v 19. storočí*, v ktorom analyzoval niekoľko gréckokatolíckych kázni. Štylistický rozdiel medzi kázňou a homíliou osvetlil Pavol Zemko (TF TU) a Ľubomír Stanček (Katolícka univerzita, Ružomberok) zdôraznil význam výskumu kazateľskej tvorby 19. storočia aj na poučenie súčasnosti.

Slovinský referent Jože Lipnik predstavil dôležitosť prekladu Biblie pre formovanie slovinského spisovného jazyka.

O dôležitosti biblického textu pri teologickej i civilnej spisbe hovorila v referáte *Spoločenský dosah Palkovičovho prekladu Svätého písma* Marta Marsinová (Bratislava).

Miloš Kovačka (Slovenská národná knižnica, Martin) venoval pozornosť evanjelickým kázňam Karola Kuzmányho v referáte *Kuzmányho kázne na posvätenie pamiatky P. J. Šafárika*.

Martina Šulcková (FF UK, Praha) z Českej republiky analyzovala kázňovú tvorbu Bohuslava Tablica v referáte *Zbírka svätých rečí Bohuslava Tablice*.

Michal Jozefovič (PdF UK, Bratislava) v referáte *O sviatkoch bolesti* podal jazykovú interpretáciu dvoch kázni F. V. Sasinka.

Príspevok Hadriána Radvániho *Bernolákovci a ich prínos do kazateľskej literatúry* bol zhodnotením kazateľskej tvorby bernolákovského obdobia. Príspevok M. Hanakovičovej s názvom *Deväť cudzích hriechov Františka Osvalda* obsahoval pohľad na tvorbu autora so zameraním na jeho kazateľské schopnosti. Dielo Michala Rešetku priblížil Ján Debnár (Senec) v referáte *Michal Rešetka – zberateľ a vydavateľ slovenských kázni katolíckych kazateľov z druhej polovice 18. a prvej tretiny 19. storočia*. Štefan Hanakovič vo svojom referáte *Cudzie kazateľské pramene v diecéznej knižnici v Kláštore pod Znievom* poukázal na mnohé farské knižnice, ktoré bývajú často pre nezáujem likvidované.

Jazykovedec Miroslav Dudok (FF Univerzity Cyrila a Metoda, Trnava) v referáte *Pohrebné kázne S. Borovského* charakterizoval slovenčinu 19. storočia mimo územia Slovenska. Situáciou pôsobenia slovenských kňazov na Dolnej zemi sa zaoberala Katarína Sedláková (FF Univerzity Mateja Bella, Banská Bystrica) v príspevku *Z korešpondencie slovenských kňazov na Dolnej zemi*.

Historik Branislav Krasnovský (PdF UK, Bratislava) predniesol referát *Historické povedomie katolíckeho kléru v druhej polovici 19. storočia*.

Jožef Benka (Evanjelická bohoslovecká fakulta UK) v referáte *Porovnanie základných kázňových smerov v evanjelickej cirkvi 19. storočia* hodnotil texty kázni nemeckých kazateľov. Referát Rastislava Hargaša (Trnava) *Kázne, jeden z vrcholov*

služieb Božích zdôrazňuje spätosť kázne so službami Božími a s Božím slovom. V referáte Anny Rýzkovej (PdF TU, Trnava) *Kázne Martina Braxatorisa* nachádzame hodnotenie jazyka kázňovej a nenáboženskej tvorby tohto autora. Timotea Vráblová (Ústav slovenskej literatúry SAV) v referáte *Prvky kázňovej tvorby v cirkevných piesňach na rozbere evanjelického funebrálu* poukázala na funkcie cirkevných pohrebných kázní pri bohoslužbách.

V referáte Eriky Brtáňovej (PdF TU) *Homiletická stratégia F. V. Sasinka* zaujali štylistické pohľady na kázňovú tvorbu aj z hľadiska súčasného hodnotenia kázňovej tvorby. Andrea Lobová (PdF TU) v referáte *Obraznosť reči v kázňach J. I. Bajzu* predstavila pestrú paletu poetických výrazov a básnických trópov v jeho diele.

Gabriela Magálová (Filozofická fakulta, Nitra) sa vo svojom referáte *Autorská rozprávka 19. storočia a jej kresťansko-didaktický charakter* zaoberala charakteristikou výchovnej zacielenosti autorskej rozprávky.

Problematike slovotvornej stránky etnických a obyvateľských mien v náboženských textoch sa v referáte *Etnické a obyvateľské názvy v kazateľskej tvorbe 19. storočia* venoval Juraj Hladký (PdF TU).

Blok referátov pracovníčok Národnej knižnice v Martine a Univerzitetnej knižnice v Bratislave bude významným informačným prameňom v zborníku z konferencie. Referáty Evy Augustínovej, Agáty Klimekovej, Jany Ondroušovej (Slovenská národná knižnica, Martin) a Kláry Mészárošovej (Univerzitná knižnica, Bratislava) *Rukopisné kázne 19. storočia vo fondoch Univerzitetnej knižnice v Bratislave* prekvapili predstavením množstva zväzkov uložených v archívoch knižníc. V referáte Kamily Fircákovej (Univerzitná knižnica, Bratislava) *Slovenské a slovacikálne kázne 19. storočia vydané mimo územia Slovenska vo fondoch Univerzitetnej knižnice v Bratislave* sme sa dozvedeli o cirkevnom živote slovenských enkláv na Dolnej zemi.

Príspevok Petra Kosmályho (PdF TU) *O vplyve kazateľskej skúsenosti Daniela Licharda* na jeho publicistickú tvorbu bol zaujímavým poukazom na interferenciu praxe teológa s novinárskou činnosťou.

V záveroch z rokovania konferencie usporiadatelia zdôraznili fakt, že tematický okruh rokovania konferencie vyplynul z cieľov projektu, ktorý schválila komisia VEGA, s názvom *Slovenská tlačaná kazateľská tvorba 19. storočia z jazykovo-kultúrneho, teologického a historického hľadiska*. Hlavným cieľom projektu je vytvoriť bázu, ktorá pomôže zaplniť prázdne miesta v informáciách o kazateľskej tvorbe 19. storočia v učebniciach literatúry a dejín slovenského jazyka. Usporiadanie konferencie a zborník referátov z nej bude dobrým východiskom splnenia cieľov projektu.

ThLic. Ján ĎURICA SJ

Život a dielo P. Valéra Aurela Zavarského SJ

Konferencia pri príležitosti nedožitých stých narodenín
Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava 23. septembra 2005

Teologická fakulta Trnavskej univerzity a Inštitút kresťanskej kultúry Filozofickej fakulty TU, pod záštitou predsedu Národnej rady Slovenskej republiky JUDr. Pavla Hrušovského, usporiadali 23. septembra 2005 v Bratislave pri príležitosti nedožitých stých narodenín P. Valéra Aurela Zavarského SJ vedeckú konferenciu, ktorou si pripomenuli dielo jedného z prvých profesorov Teologického inštitútu sv. Alojza, predchodcu terajšej Teologickej fakulty TU.

Valér Aurel Zavarský sa narodil 19. júla 1905 vo Varovom Šúre, dnes Šúrovce v okrese Trnava, v rodine stredného roľníka. Ľudovú školu vychodil v rodisku, potom pokračoval v gymnaziálnych štúdiách v Trnave. Ako šestnásťročný vstúpil 7. septembra 1922, na sviatok blahoslavených košických mučeníkov, do Spoločnosti Ježišovej. Noviciát si vykonal na Velehrade a v Trnave. Po noviciáte si dokončil gymnaziálne štúdiá a zmaturoval v Kláštore pod Znievom v roku 1926. Po maturite ho predstavení poslali študovať filozofiu do Troncheinu a Eigenhovu. Popri tomto štúdiu študoval korešpondenčným spôsobom výtvarné umenie v Paríži. Po kňazskej vysviacke sa venoval popri pastoračnej činnosti v mariánskych kongregáciách kresťanskému umeniu. V školskom roku 1947/48 pôsobil ako asistent na formujúcej sa Fakulte architektúry Slovenskej vysokej školy technickej v Bratislave. Tam spoznal profesora Alfréda Piffľa, ktorý bol uznávanou autoritou medzi znalcami dejín architektúry. Pifflovo horlenie za záchranu pamiatok našlo v Zavarskom vnímaného príjemcu. Od roku 1945 začal pôsobiť aj v Ústrednej katolíckej kancelárii, ktorú zriadili slovenskí biskupi v Bratislave. Viedol jej umelecko-technický odbor.

Barbarská noc z 13. na 14. apríla 1950 prerušila jeho prácu na obnove sakrálnych objektov a na výstavbe nových kostolov, ako i vzdelávanie mladých jezuitských bohoslovcov. Bol internovaný v Jasove a v Podolínci. 17. februára 1951 bol zatknutý a vo vykonštruovanom politickom procese odsúdený na dlhoročné ťažké väzenie, v ktorom strávil viac ako deväť rokov. Po návrate z väzenia pracoval v civilnom zamestnaní a neskôr aj ako výpomocný duchovný. Popri obmedzenej pastoračnej činnosti sa venoval i práci s mladými architektmi a jezuitskými školastikmi.

Na konferencii odzneli mnohé hodnotné príspevky: Karol Ďurček SJ: *Rehoľné slovenské gymnázium jezuitov v Bratislave (1938 – 1945)*, Ladislav Košč: *Spomienka na P. Valéra Aurela Zavarského SJ ako prezesa Mariánskej kongregácie vysokoškolákov v Bratislave*, Pavol Martinický, ml.: *Pán profesor Zavarský*, Ladislav Csontos SJ: *Príspevok P. Valéra Aurela Zavarského SJ k tajnej formácii jezuitov v oblasti morálnej teológie*, Róbert Letz: *Vykonštruovaný politický proces s pátrom Valérom*

Zavarským SJ, Ivan A. Petranský: Ústredná katolícka kancelária a pôsobenie P. Valéra Aurela Zavarského, Alena Piatrová: P. Valér A. Zavarský SJ, historik umenia a výtvarník, Alena Piatrová: Slovenské chrámové družstvo, Magdaléna Kvasnicová: Projektovanie kostolov a pamiatková obnova v diele P. Valéra Zavarského SJ.

V rámci konferencie odznelo viacero osobných spomienok a bol premietnutý videozáznam z jednej prednášky pátra Zavarského o umení. Na záver konferencie bola v priestoroch fakulty vernisáž výstavy „Výber z výtvarných diel P. Zavarského“. Z konferencie bol vydaný zborník, ktorý je zároveň katalógom výstavy. Možno si ho zaobstarať na adrese Teologickej fakulty TU v Bratislave.

prof. RNDr. Ladislav CSONTOS SJ, PhD.

Perspectives for the XXI Century – Perspektívy pre 21. storočie Person & Society – Pessoa & Sociedade – Osoba a spoločnosť

International Congress of Philosophy – Medzinárodný kongres filozofie
Braga (Portugalsko) 17. – 19. novembra 2005

Patronát nad kongresom mal prezident Portugalskej republiky Dr. Jorge Sampaio, členmi čestnej komisie boli D. José da Cruz Policarpo, kardinál patriarcha Lisabonu, Veľký kancelár Katolíckej univerzity Portugalska, D. Jorge Ferreira da Costa Ortiga, arcibiskup prímas Bragy, prof. Dr. José Mariano Rebelo Pires Gago, minister vedy, technológie a vysokoškolského štúdia, prof. Dr. Maria Isabel da Silva Pires de Lima, ministerka kultúry, prof. Dr. Manuel Braga da Cruz, rektor Katolíckej univerzity Portugalska, rektori ostatných univerzít Portugalska, prof. Dr. Nuno da Silva Gonçalves, provinciál Spoločnosti Ježišovej v Portugalsku, predstavitelia mesta Braga a rôznych spoločností.

Centrum filozofických štúdií (Centro de Estudos Filosóficos) Filozofickej fakulty Katolíckej univerzity Portugalska, na čele so svojim dekanom prof. João J. Vila-Chã, zorganizovalo stretnutie filozofov a im blízkych odborníkov z rôznych krajín sveta (Nemecko, Argentína, Belgicko, Brazília, Čína, Cyprus, Kolumbia, Dánsko, Slovensko, Španielsko, Fínsko, Francúzsko, Grécko, Holandsko, Maďarsko, India, Írsko, Taliansko, Maroko, Mexiko, Nigéria, Poľsko, Rumunsko, Rusko, Švédsko, Švajčiarsko, Turecko a Spojené štáty), aby spoločne uvažovali o úlohe a poslaní filozofie v súčasnej dobe, čo by malo spočívať predovšetkým v ovplyvňovaní vedecko-technického myslenia otázkami etického aspektu, v obnovení snahy o osobne i spoločensky zodpovedný, a teda mravný prístup k životným otázkam.

Konferenciu slávnostne otvoril 17. novembra spomienkou na Svetový deň filozofie rektor Katolíckej univerzity prof. Dr. Manuel Braga da Cruz. Po otvorení nasledovala prvá plenárna konferencia prof. Dr. Adely Cortiny z univerzity vo Valencii: *Ética del desarrollo : Una exigencia de Justicia* (Etika rozvoja : Požiadavka spravodlivosti). Bola to vynikajúca prednáška, v ktorej odznegli myšlienky ako: „nesmieme nechať rozvoj jedine v rukách ekonómov“, „etika rozvoja je vitálnou potrebou“, „filozofický základ je nevyhnutný“, „aby sa skoncovalo s fundamentalizmom, je potrebné začať *fundamentovať*“, lebo „ekonomistický model rozvoja nie je v súlade s dobrým životom“, svojou filozofiou sa máme usilovať vliať nádej do ľudských srdiec a udržať ju, učiť ľudí, veď to, že „dnes toľko ľudí zomiera hladom, je zlyhaním vedeckej ekonomie“.

Po krátkej prestávke sa účastníci rozišli do dvanástich sekcií, ktoré si paralelne vypočuli tri prednášky a diskusie o nich, a to po anglicky, portugalsky,

španielsky, taliansky alebo francúzsky. Simultánny preklad nebol potrebný, každý sa mohol pýtať a odpovedať jedným z týchto jazykov.

Pred obedňajšou prestávkou bolo na štvrtom poschodí otvorenie umeleckej výstavy inšpirovanej filozofiou „The Azulejo of Ideas“ (*azulejo* je portugalský výraz na označenie majolík, ktoré sú typickými prvkami umeleckej výzdoby profánnej i sakrálnej architektúry), ktorú prezentoval Viorel Guliciuc (University „Stefan cel Mare“ – Suceava) a Paulo Alexandre e Castro (Cooperativa „Comunicação e Cultura“).

Po paralelných sekciách II, tentoraz v trinástich miestnostiach, vystúpil prof. Paul Gilbert z Gregorovej univerzity s prednáškou *Violence, vérité, justice* (Násilie, pravda, spravodlivosť). Ďalšie dve paralelné sekcie vystriedalo *Symposium I: Emmanuel Mounier & Emmanuel Levinas* s dvoma referentmi, Carlos Díaz (Instituto Mounier): *Qué haría, qué diría Emmanuel Mounier hoy?* (Čo by robil, čo by povedal Emmanuel Mounier dnes) a Roger Burggraeve (Catholic University of Leuven): *The Other and Me : Emmanuel Levinas on Interpersonal and Social Responsibility* (Druhý a Ja : Emmanuel Levinas o medziosobnej a sociálnej zodpovednosti). *A Arte da Inspiração no Dia Mundial da Filosofia* (K umeniu od inšpirácie Svetového dňa filozofie) prezentovalo hudobný program z diel Haydna a Dvořáka, ktorý dirigoval Joaquim Machado.

Štruktúra druhého a tretieho dňa konferencie bola podobná. 18. novembra mal prvú plenárnu konferenciu Raúl Fornet-Bettancourt (Universität Aachen): *Filosofía e Interculturalidad : Una relación necesaria para pensar nuestro tiempo* (Filozofia a interkulturalita : Vzťah potrebný na uvažovanie o našich časoch), druhú Virgilio Melchiorre (Università Cattolica di Milano): *Mounier : Per un'ontologia della persona* (Mounier : Za ontológiu osoby). Večerný program mal dve časti, v prvej bolo *Symposium II: Karl Rahner & Bernard Lonergan*. O prvom hovoril Thomas Sheehan (Stanford University): *Radical Finitude : Spirit in (a Somewhat Different) World* (Radikálna konečnosť : Duch vo svete (o niečo odlišnom)), o druhom Frederick Lawrence (Boston College): *Person and Society : A Trinitarian Perspective from the Work of Bernard Lonergan* (Osoba a spoločnosť : Trinitárna perspektíva z diela Bernarda Lonergana). Druhú časť programu vyplnila pripomienka 60 rokov časopisu *Revista Portuguesa de Filosofia*. Predstavil ho Marcelo Rebelo de Sousa z lisabonskej univerzity: *Desafio do Conceito de Pessoa para o Direito do Século XXI* (Výzva konceptu osoby pre usmernenie 21. storočia). Deň ukončila ľudová hudba zo severného Portugalska „Caminhos da Romaria“.

19. novembra otvoril plenárnu konferenciu Jean-Pierre Dupuy (Stanford University) témou *Advanced Technologies and the Obsolescence of the Human Condition* (Pokročilé technológie a zastaralosť ľudských podmienok). Manfredo Araújo de Oliveira (Universidade Federal do Ceará) predstavil svoju prednášku *Subjetividade e Totalidade : Um confronto com as antropologias contemporâneas*. (Subjektivita a totalita : Konfrontácia so súčasnými antropológiami). Po dvoch paralelných sekciách zaujalo pozornosť tretie sympóziu *Pierre Teilhard de Chardin & Albert Einstein*. Prvého predstavil Lodovico Galleni (Università di Pisa) príspevkom *Il rapporto scienza & teologia nell'opera di Pierre Teilhard de Chardin : Un modello multicentrico* (Prínos vedy a teológie v diele Pierra Teilharda de Chardin : Mnohocentrický model), druhého John Stachel (Boston Uni-

versity): *Where Is Creativity? The Example of Albert Einstein* (Kde je tvorivosť? Príklad Alberta Einsteina).

Po ukončení kongresu sa jeho účastníci tromi autobusmi dopravili na horu Bom Jesus do Monte, odkiaľ bol nádherný výhľad na nočnú Bragu, aby sa rozlúčili na slávnostnom bankete.

V nedeľu 20. novembra bola ešte možnosť zúčastniť sa na exkurzii „Od historického Minha po monumentálne Porto“.

Jednotlivé prednášky budú publikované v zborníku, ktorý vyjde v roku 2006, abstrakty prednášok boli v programe kongresu, ktorý účastníci dostali hneď po príchode.

Medzinárodný kongres filozofie v Brage chcel byť impulzom k prebudeniu a motiváciou k zodpovednosti filozofie za ľudskú osobu i spoločnosť.

doc. Dr. theol. Dominika Alžbeta DUFFEROVÁ OSU, PhD.

Úcta ku presvätej Bohorodičke na kresťanskom Východe

Medzinárodná vedecká konferencia
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity
Košice 25. – 26. novembra 2005

V dňoch 25. – 26. novembra 2005 sa v Centre spirituality Východ – Západ Michala Lacka, vedeckovýskumnom pracovisku Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, v Košiciach uskutočnila medzinárodná vedecká konferencia na tému „Úcta ku presvätej Bohorodičke na kresťanskom Východe“. Konferencia sa konala pri príležitosti 150. výročia od vyhlásenia dogmy o Ne-poškvrnenom počatí Panny Márie bulou pápeža Pia IX. *Ineffabilis Deus*.

Konferencia bola rozdelená na tri tematické bloky. Prvý tematický blok konferencie tvorili prednášky dogmatického charakteru, v ktorých dvaja rímskokatolícki teológovia prezentovali pohľad na dejiny tejto dogmy (Ctirad Václav Pospíšil OFM) a postoj sv. Tomáša Akvinského k tomuto učeniu (Štěpán Martin Filip OP). Postoj pravoslávnej teológie k tejto dogme predstavil Ján Šafin. Vo svojej porovnávacej štúdii oboznámil prítomných s východným a západným pohľadom na túto dogmu gréckokatolícky teológ Tomáš Majda. V tomto bloku prednášok zazneli aj exkurzy k dogme o Nanebovzatí Panny Márie (Vojtech Boháč) a o pohľade byzantskej teológie na prirodzenosť ženy (Václav Ježek).

V druhý deň konferencie bol na programe tematický blok liturgických príspevkov. Robert F. Taft SJ, profesor z Ríma, a Marcel Gajdoš prezentovali miesto presvätej Bohorodičky v byzantskej liturgickej tradícii. Milan Gábor predniesol svoj príspevok o ikonografickej úcte k Bohorodičke.

V treťom, biblicko-pastorálnom bloku prednášok zazneli príspevky o mariologickej interpretácii protoevanjelia (Peter Dubovský SJ) a o mariánskom rozmere v odovzdávaní viery (Jozef Kyselica SJ). Ako doplnok k palete uvedených mariánskych príspevkov si účastníci na záver konferencie vypočuli prednášku o starobylosti liturgických spevov Gréckokatolíckej cirkvi (Šimon Marínčák) a štúdiu o troch byzantských liturgiách podľa cyrilскеj pamiatky zo 14. storočia (Jozef Podhájecký).

Prednášky sú publikované v zborníku, ktorý si možno kúpiť v Centre spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach.

Keďže naše Centrum spirituality si kladie za cieľ podporovať aj ekumenické hnutie dnešnej doby, veríme, že konferencia bola prínosom nielen pre jej aktívnych účastníkov, ale aj pre poslucháčov, ktorí mohli spoznať pestrosť palety názorov a tradícií úcty ku presvätej Bohorodičke. Veríme, že konferencia prispela k lepšiemu vzájomnému spoznaniu sa Východu a Západu a bola výzvovou k uskutočneniu ďalších podobných podujatí.

ThLic. Tomáš MAJDA

Rodina v súčasnom svete

Medzinárodná vedecká konferencia
Teologická fakulta Trnavskej univerzity,
Bratislava 25. – 26. novembra 2005

Inštitúcia manželstva a rodiny je v súčasnom svete pod tlakom mnohých faktorov, ktoré na ňu vplyvajú rozličným smerom. Množstvo činiteľov priam atakuje nerozlučnosť manželstva, vyzdvihujúc osobnú slobodu jednotlivca, hovoriac o slobode rozhodnúť sa. Iné prúdy propagujú rozličné alternatívne spôsoby spoluzitia, kohabitáciu nezosobášených, legalizáciu spoluzitia osôb rovnakého pohlavia, sociálnu pomoc osamelým rodičom, podporu neúplných rodín a podobne. Demografický vývoj na Slovensku jednoznačne ukazuje, že problémy západnej Európy sú aj problémami východnej Európy. Touto situáciou sa veľmi intenzívne zaoberá aj katolícka teológia a učiteľský úrad Cirkvi.

Problematika manželstva a rodiny bola pre svoju vysokú aktuálnosť pre Teologickú fakultu TU impulzom na otvorenie študijného programu náuka o rodine v kombinácii študijných odborov katolícka teológia a sociálna práca. Nová koncepcia študijného programu prvého stupňa k problematike manželstva a rodiny je utvorená podľa vzoru zahraničných univerzít s celostným a multidisciplinárnym prístupom. Ide o plne integrovaný prístup k otázkam rodiny z aspektu psychologického, sociálneho, pedagogického, právneho, medicínskeho a bioetického na kresťanskom základe, vychádzajúcom zo štúdia teologických vied, v ktorom sa kladie osobitný dôraz na praktickú teológiu manželstva a rodiny. Koncepcia je založená na skúmaní podobných programov tohto zamerania, realizovaných na renomovaných univerzitách v USA, v krajinách EÚ a v Poľsku.

Takýto multidisciplinárny prístup k problematike rodiny mala aj medzinárodná vedecká konferencia „Rodina v súčasnom svete“, ktorú usporiadala Teologická fakulta Trnavskej univerzity v spolupráci s Radou pre rodinu a mládež Konferencie biskupov Slovenska a Hnutím kresťanských rodín, pod záštitou Mons. Milana Chautura, predsedu Rady pre rodinu a mládež KBS, a ministerky práce, sociálnych vecí a rodiny Ivety Radičovej v Bratislave v dňoch 25. a 26. novembra 2005. Základný referát predniesol profesor teologickej antropológie Gilfredo Marengo z Pápežského inštitútu Jána Pavla II. pre štúdium otázok manželstva a rodiny na Pápežskej Lateránskej univerzite v Ríme na tému *Manželstvo a rodina v Božom pláne : Dedičstvo Jána Pavla II.* Zvýraznil v učení pápeža Jána Pavla II. tri línie: ľudskú, intelektuálnu a duchovnú. Ján Pavol II. venoval nevšednú pozornosť skúsenosti ako vstupnej bráne ku každému pokusu filozofického a teologického snaženia vypovedať pravdu o človeku, o svete a o Bohu. Zvýraznil ústredné postavenie Ježiša Krista, ako plnej formy zjavenia, ktorý je kľúčom k plnohodnotnej interpretácii kozmu a histórie. Osobitnú pozornosť venoval tajomstvu ľudskej lásky. Uvažovanie o nej prenikalo celú jeho existenciu. Je to myslenie, ktoré je schopné preniknúť s osobitnou hĺbkou a šírkou pohľadu Boží plán s človekom v manželstve a rodine.

Z uvedených antropologických a teologických téz vychádzala inšpirácia celej konferencie. Nasledovalo dvadsaťpäť referátov, v ktorých sa prejavil multidisciplinárny ráz konferencie. Uvedieme len niektoré. Karol Pastor: *Rodina, manželstvo a populačný vývoj postmodernej spoločnosti*, Peter Labanič: *Situácia rodiny v Európe podľa dokumentu Pápežskej rady pre rodinu „Rodina a život v Európe“*, Vladimír Ďurikovič: *Rodinná komunikácia*, Helena Barancová: *Riziká ohrozenia funkcií rodiny v globalizujúcom sa svete. Príčiny, dôsledky, zodpovednosť*, Jura Dolinský SJ: *Rodina v ranom kresťanstve*, Alexandra Krsková: *Rodina ako tradičná inštitúcia spoločenskej kontroly*, Eva Klčovanská: *Rodina a jej úloha pri výchove k hodnotám adolescentov*. Večer slávil pre účastníkov konferencie votívnu svätú omšu za upevnenie rodín Mons. Milan Chatur.

V sobotňajšom programe zaujali pozornosť účastníkov referáty: Jozef Matulník: *Analýza sociálnych a zdravotných dôsledkov zmien demografického správania na Slovensku*, Stanislav Vojtek: *Riešenie manželských vzťahov vo svetle biblických textov*, Miloš Vyleťal: *Manželské stretnutia*, Alojz Marek: *Komunikačné a manažérske metódy v rodine*, Marián Andrej Pacák CSsR: *Príprava na prijatie sviatosti manželstva podľa Familiaris consortio (FC 66)*, Roman Seko: *Komplexnosť a diferencovanosť ako nevyhnutné prvky súčasnej pastorácie rodín*. Prednesené referáty vyvolali množstvo otázok účastníkov a diskusia sa preniesla aj do kuloárov konferencie.

Z konferencie bol vydaný zborník referátov, ktorý si možno objednať na adrese fakulty. Účastníci konferencie sa zhodli na užitočnosti takejto konferencie a potrebe pokračovať v konferenciách na špecifické témy aj v budúcich rokoch.

prof. RNDr. Ladislav CSONTOS SJ, PhD.

Trnavská univerzita udelila profesorovi Jozefovi Heribanovi čestný doktorát

Trnavská univerzita, Trnava 12. decembra 2005

ThDr. Jozefovi Heribanovi SDB, misionárovi a emeritnému profesorovi biblických vied Pápežskej saleziánskej univerzity v Ríme, udelila 12. decembra 2005 Trnavská univerzita v Trnave na návrh Teologickej fakulty TU v Bratislave čestný doktorát pri príležitosti 80 rokov života a zlatého jubilea kňazstva: „Za celoživotné dielo v odbore biblických vied a osobitne za prínos k uvedeniu do prehlbeného štúdia Svätého písma na Slovensku.“

Slávnostnú inauguráciu na rozšírenom zasadnutí vedeckých rád fakúlt moderoval doc. PhDr. Jozef Matulník, PhD., prorektor pre vedu a výskum, ktorý privítal akademických funkcionárov a hostí. Po predstavení jubilanta, jeho bohatého životného diela, dekan Teologickej fakulty TU doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., poukázal na jeho vzťah k Trnavskej univerzite, na jeho biblické práce a prednášky na TF TU a tiež na zapojenie sa do významných grantov TF TU: *Stručný teologický slovník* a *Komentáre ku Svätému písmu*.

Na pokyn prof. JUDr. Petra Blaha, CSc., rektora Trnavskej univerzity, vykonal slávnostnú promóciu prof. PhDr. Jozef Šimončíč, CSc., v krásnej a zvučnej latinčine. Rektor Trnavskej univerzity vyzdvihol tri vydania podstatného diela laureáta, *Príručného lexikónu biblických vied*. Toto dielo vyšlo aj v úspešnom talianskom preklade. Viaceré jeho diela boli preložené zo slovenčiny aj do japončiny.

V poďakovaní a príhovore „Každodenné čítanie Svätého písma a metóda *lectio divina*“ prof. ThDr. Jozef Heriban SDB, Dr. h. c., vyslovil želanie, aby sa tento slávnostný akt stal pre nás všetkých podnetom ku zvýšenej úcte k Božiemu slovu, ktorá sa konkrétne prejaví častejším a meditatívnym čítaním Svätého písma a životom podľa neho.

Slávnosť zvýraznil krásny nežný spev skladieb: Biblické piesne (4. a 5. časť) od Antonína Dvořáka a Ave Maria od Giulia Cacinioho v podaní študentky 5. ročníka VŠMU Zuzany Sabóovej, s hudobným sprievodom Mgr. Márie Kolenovej.

Za radostného spevu *Gaudeamus igitur* sprevádzali laureáta akademickí funkcionári, promótor, predsedníčka Akademického senátu TU, moderátor, biskupi, prorektori, dekaní a rektori iných vysokých škôl, veľvyslanec Rakúskej republiky v Bratislave, primátor mesta Trnavy, pedagógovia, príbuzní a zamestnanci TU na slávnostnú recepciu do obnovej jedálne v budove TU, kde všetkých privítal rektor TU. Jubilanta pozdravil aj prof. ThDr. Mario Toso SDB, rektor Pápežskej saleziánskej univerzity v Ríme, a mnohí ďalší. Celé stretnutie sa nieslo vo veľmi hlboké duchovnej atmosfére.

Čestnému doktorovi Trnavskej univerzity želáme v ďalšej práci hojnosť Božieho požehnania. *Ad multos felicissimosque annos.*

ThLic. Ján ĎURICA SJ

