

VII

TEOLOGICKÝ  
ČASOPIS

2  
2009

TEOLOGICKÁ FAKULTA  
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

## Teologický časopis

Ročník VII, 2009, 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.

ThDr. Ján Ďurica SJ, PhD.

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

prof. ThDr. Ivan Kútny, Dr.

doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

Helena Panczová, PhD.

Mgr. Terézia Sukopová

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD., mim. prof.

prof. ICDr. Cyril Vasil SJ

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

Výkonná redaktorka: Mgr. Mária Fúriková

Grafická úprava: Martin Mihaľov

Technická spolupráca: Martin Mihaľov

Vychádza dvakrát ročne

Registrácia MK SR č. 3841/09

ISSN 1336-3395

## Obsah

### ČLÁNKY, ŠTÚDIE

- Miroslav Adam OP**  
Dôvody, ktoré viedli k Užhorodskej únii (1646)..... 5
- Miroslav Adam OP**  
Sú rehoľní kňazi súčasťou presbytéria partikulárnej cirkvi? ..... 25
- Erika Brodňanská**  
„Predmanželská náuka“ sv. Gregora z Nazianzu ..... 35
- Miroslav Karaba**  
Peacockov panenteizmus ako odpoveď  
na problém Božej činnosti vo svete ..... 51
- Jozef Tiňo**  
Je potrebná diachrónia na vysvetlenie prooctva Zach 6,9-14? ..... 63

### RECENZIE

- Rastislav Nemec**  
VAŠEK, Martin: Aurelius Augustinus : O vôli, milosti a predurčení.  
Bratislava : Iris, 2008. 192 s. ISBN 978-8089256-13-6 ..... 69
- Rastislav Nemec**  
CHABADA, M.: Filozofické aspekty teológie Jána Dunsca Scota.  
Bratislava : Univerzita Komenského, 2008. 128 s.  
ISBN 978-80-223-2408-3 ..... 71
- Pavol Grach**  
Epis, Massimo: Teologia fondamentale : La ratio della fede  
cristiana. Nuovo corso di teologia sistematica 2.  
Brescia : Queriniana, 2009. 704 s. ISBN 978-88-399-2402-5 ..... 72

### SPRÁVY

- Šimon Marinčák**  
„Pavol z Tarzu : Jeho odkaz vo filozofii, spiritualite a umení.“  
Medzinárodná vedecká konferencia. Centrum spirituality  
Východ – Západ Michala Lacka, vedeckovýskumné pracovisko  
Teologickej fakulty Trnavskej univerzity; Heythrop inštitút  
pre náboženstvo, etiku a verejný život Londýnskej univerzity.  
Košice 5. a 6. júna 2009 ..... 77
- Šimon Marinčák**  
„Stav výskumu mukačevsko-užhorodského nápevu.“ Medzinárodný  
vedecký seminár. Centrum spirituality Východ – Západ  
Michala Lacka, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej  
fakulty Trnavskej univerzity. Košice 10. júla 2009 ..... 79

|   |    |
|---|----|
| <b>Ján Ďurica SJ</b><br>Za profesorom Jozefom Heribanom SDB ..... | 81 |
|---|----|

## Contents

|  |    |
|--|----|
| <b>Miroslav Adam OP</b><br>The Reasons of the Union of Užhorod (1646) .....  | 5  |
| <b>Miroslav Adam OP</b><br>Do Religious Presbyters Belong to the presbyterium<br>of a Particular Church? .....       | 25 |
| <b>Erika Brodňanská</b><br>'Pre-marital Study' of Gregory of Nazianzus .....   | 35 |
| <b>Miroslav Karaba</b><br>Peacocke's Panentheism as an Answer to the Question<br>of Divine Action in the World ..... | 51 |
| <b>Jozef Tiňo</b><br>Is 'Diachrony' Needed to Explain the Prophecy of Zech 6:9-14? .....                             | 63 |
| <b>REVIEWS – MATERIALS</b> .....   | 69 |

## Dôvody, ktoré viedli k Užhorodskej únii (1646)

MIROSLAV ADAM OP

ADAM, M.: The Reasons of the Union of Užhorod (1646). *Teologický časopis*, VII, 2009, 2, s. 5 - 24.

The author describes the context from whence came the demand for the Union between the Carpatho-Ruthenian Orthodox of the Kingdom of Hungary and the Roman Church. It is imperative to consider the Union of Užhorod of 1646, from within a reform movement of ecclesial life, as well as, it being the most efficacious means for saving the religious and cultural identity of Eastern Christians. The definitiveness, with which the promoters of the Union of Užhorod placed first among the conditions for entry into it the guarantee of conserving the integrity of their ritual identity, is exemplary.

During the 16<sup>th</sup> - 17<sup>th</sup> centuries, the Slav-Orthodox milieu in Central and Eastern Europe was going through a religious and moral crisis. It required a profound work of renewal. The Patriarchate of Constantinople was not only geographically distant, but above all, it suffered under Turkish rule and in its theological and spiritual identity. The Orthodox crisis was further aggravated by the aggressive Calvinist propaganda. It was sustained by the Calvinist patriarch, Cyril Lucaris, in the "protectorate" of Calvinists under the Orthodox Metropolitan Archbishop of Transylvania. It was also aggravated by Roman Rite Catholicism, representing the official religion of the Kingdom.

After the success of the Union of Brest, in the Polish-Lithuanian Commonwealth of 1595 - 1596, the Orthodox Bishops of Mukachevo turned to the Hungarian Catholic Bishops and the Emperor, as King of Hungary.

The principal reason for the Union of Užhorod was to have the same privileges and immunities enjoyed by the Catholic clergy in Hungary. The Union was celebrated on the 24<sup>th</sup> April 1646 when sixty-three Carpatho-Ruthenian priests assembled in the garrison chapel of Užhorod Castle and swore allegiance to the successor of Peter.

The Roman Curia was informed for the first time of this most important act in 1650. It did not accept the second condition placed for the union; that is, the right of election of their own bishop, even though it was subordinated to confirmation by the Apostolic See. The reason for rejection originated with doubts over the existence of the Eparchy of Mukachevo, in canonical sense. Furthermore, it came especially from the controversy over the right of nomination of the Greek-Catholic bishop of Mukachevo, which was held among the Apostolic See, the Emperor, the Greek-Catholic Metropolitan Archbishop of Kiev and the Princess of Transylvania.

Keywords: Union of Užhorod, Union of Brest, Ruthenian bishops of Mukachevo, protectorate of Calvinists, social condition of the Ruthenian clergy

### ÚVOD

Ku zjednoteniu pravoslávnych kresťanov byzantského obradu v Uhorsku s Katolíckou cirkvou došlo 24. apríla 1646, keď šesťdesiattri pravoslávnych kňazov v Užhorode verejne zložilo katolícke vyznanie viery. Historické a práv-

ne pozadie Užhorodskej únie už bolo dostatočne preštudované.<sup>1</sup> Cieľom tohto príspevku je na základe dobových prameňov nájsť hlavné dôvody tohto veľmi dôležitého medzníka uhorských a slovenských cirkevných dejín.

#### POKUSY O ÚNIU V UHORSKU V PRVEJ POLOVICI 17. STOROČIA

Túžba po obnove jednoty viery s Katolíckou cirkvou sa pomaly rozšírila medzi ruténskym<sup>2</sup> duchovenstvom Uhorska po Brestskej únii, ku ktorej došlo v Poľskom kráľovstve v rokoch 1595 a 1596. Neskôr, v prvých desaťročiach 17. stor., sa o úniu v Uhorsku významnou mierou pokúsil gróf Juraj III. Druget; jeho humensko-užhorodské panstvo sa rozprestieralo na západ od mukačevského panstva. Stojí azda za zmienku, že na území pod Karpatmi, v 17. stor. obývanom väčšinou pravoslávnyimi kresťanmi, boli dve rozsiahle panstvá: mukačevské a humensko-užhorodské. Mukačevské panstvo v rokoch 1633 až 1711 vlastnil šľachtický rod Rákociovcov, z ktorého pochádzali významné sedmohradské kniežatá Juraj I. Rákoci (1630 – 1648) a Juraj II. Rákoci (1648 – 1660). Keďže boli horlivými kalvínmi, odmietali akýkoľvek pokus mukačevských pravoslávnych biskupov o zjednotenie s Katolíckou cirkvou.

Humensko-užhorodské panstvo patrilo od 14. stor. až do roku 1691 významnému šľachtickému rodu Drugetovcov. Grófi z tohto rodu boli po celé stáročia dedičnými županmi Užskej a Zemplínskej stolice. Najdôležitejšími predstaviteľmi tejto rodiny v 17. stor. boli Juraj III. Druget (1605 – 1620) a jeho syn Ján X. Druget (1620 – 1645). Hoci sa v 16. stor. členovia tohto rodu stali protestantmi, gróf Juraj III. Druget sa v roku 1605 vrátil do Katolíckej cirkvi a stal sa horlivým propagátorom úniových snáh medzi pravoslávnyimi, ktorí vo veľkom počte žili na jeho rozsiahlych panstvách.

Z jeho iniciatívy malo prísť k vyhláseniu únie na mariánskom pútnickom mieste v Krásnom Brode na Turíce v roku 1614. Kvôli tomu tam z Poľska prišiel aj przemyslský gréckokatolícky biskup Atanáz Krupecký. Niekoľkí ruténski kňazi, ktorí s tým nesúhlasili, vyvolali paniku medzi veriacimi, a tak vyhláseniu únie zabránili. Biskup Krupecký sa nato vrátil do Poľska.<sup>3</sup> Až o tridsať rokov neskôr, vďaka úniovým snahám mukačevských biskupov Gregoroviča a po ňom Tarasoviča, a najmä vďaka úsiliu dvoch baziliánov, Petra Partenia Petroviča a Gabriela Kosovického, ktorí vytrvalo presviedčali pravoslávnych presbyterov, došlo k únii uhorských Ruténov s Rímom.

Počas úniovej aktivity przemyslského gréckokatolíckeho biskupa Krupeckého v Zemplínskej stolici bol biskupom v Mukačeve Sergej (1600 – 1619), rumunského pôvodu. Gréckokatolícky biskup Krupecký a takisto jezuiti sa

<sup>1</sup> Porov. LACKO, M.: *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpativorum cum Ecclesia Catholica*. Roma, 1955; LACKO, M.: The Union of Užhorod. In: *Slovak Studies*, 6, Cleveland; Rome, 1968, s. 7–190.

<sup>2</sup> Slovami „Rutění“, „ruténski“ sú v tomto príspevku označené osoby byzantského obradu – pravoslávni alebo katolíci – bez určenia ich etnicko-národnostnej príslušnosti.

<sup>3</sup> Porov. S. SIECINSKI, EPISCOPUS PRAEMISLIENSIS LATINUS: Epistola Paulo V de laeto Unionis Ruthenorum progressu, 25 Septembris 1613. In: ŠEPTYCKÝ, A.: *Monumenta Ucrainae Historica*, v. XI. Romae, 1974, s. 12; LACKO, M.: *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpativorum cum Ecclesia Catholica*, s. 34–40.

pokúšali s ním rokovať o zjednotení, ale neúspešne. Z viacerých dôvodov biskup Sergej nebýval v Kláštore sv. Mikuláša na Černečej hore pri Mukačeve v Berežskej stolici, ale v Kláštore sv. Michala v Hruševe, ktorý sa nachádzal v Marmarošskej stolici. V starobe zanechal eparchiu a vrátil sa do kláštora v Tismane vo Valašsku, odkiaľ pochádzal, a tam aj v roku 1629 umrel. Jeho nástupcom bol biskup Petronius (1623 – 1627) a po ňom biskup Ján Gregorovič (1627 – 1633). Mukačevského biskupa Gregoroviča osobne poznal kyjevský gréckokatolícky metropolita Jozef Veljamin Rutský. V jednej zo svojich správ, poslaných Posvätnej kongregácii de Propaganda Fide v Ríme, informoval o svojich kontaktoch s Gregorovičom i o tom, že „ho dobre poznal a že bol ochotný zjednotiť sa“<sup>4</sup>. Hoci biskup Gregorovič bol za úniu, predsa umrel ako pravoslávny biskup. Jednoducho, okolnosti neboli ešte natoľko zrelé, aby priviedol svoje duchovenstvo a veriacich k únii s Rímom.

Jeho nástupca biskup Bazil Tarasovič (1633 – 1651) pokračoval v Gregorovičových šlapajach. Za kňaza ho v roku 1627 vysvätil biskup Gregorovič. Tarasovič pravdepodobne pochádzal z Haliče, pretože kapitán Mukačevského zámku Ján Baling o ňom viackrát po maďarsky napísal, že v Uhorsku bol *idegen püspök*, t. j. biskupom cudzincom.<sup>5</sup> V roku 1634, rok po svojej biskupskej vysviacke, odišiel Tarasovič do Przemýšľa, aby sa s gréckokatolíckym biskupom Atanázm Krupeckým poradil, ako postupovať. Po svojom návrate do Mukačeva začal so žiadosťou o navrátenie niektorých nehnuteľností Kláštora sv. Mikuláša, ktoré predtým skonfiškoval Baling. V roku 1635 v premonštrátskom kláštore v Lelese, ktorý bol hodnoverným miestom, si vyžiadal potvrdenie všetkých donačných listín. V roku 1638, počas svojej pastoračnej návštevy v Sabolčskej stolici, zvolal synodu miestneho duchovenstva. Keďže väčšina pravoslávnych veriacich tejto stolice boli Srbi, utečenci z južných častí Uhorska obsadených Turkami, ustanovil protopopa Radivoja Mariniča, hajdúrodorského farára, za svojho vikára pre územie eparchie, ktoré sa nachádzalo za Tisou. Marinič sa zakrátko stal horlivým podporovateľom únie.

Mukačevský biskup Tarasovič sa pre svoje úniové snahy a pre kontakty s gréckokatolíckymi biskupmi v Poľsku sa stal nežiaducou osobou pre knieža Juraja I. Rákociho. Mukačevský kastelán kapitán Baling obvinil biskupa Tarasoviča z nelegálneho prisvojovania desiatok z vína, z nedovolených kontaktov s cudzincami z Poľska a pod. Kým obidve strany hľadali svedkov, ktorí mali svedčiť v procese, naplánovanom na január 1641, biskup Tarasovič bol 13. decembra 1640 uväznený.<sup>6</sup> Vyzeralo to tak, že dôvodom jeho väzby boli delikty ekonomickej povahy, v skutočnosti sa biskup Tarasovič pripravoval na cestu do Jasova, kde v tom čase sídlila Jágerská katedrálna kapitula spolu s jágerským biskupom. Tarasovič mal v úmysle zložiť tam katolícke vyznanie viery, a tak sa

<sup>4</sup> „Sub initium februarii transibat per partes has episcopus Mucacioviensis ex Hungaria ritus Graeci, initio huius anni consecratus a Metropolita Valachiae in episcopum partium Hungariae et Transylvaniae... et mihi bene notus. Et iste nobiscum est, licet necdum perfecte.“ (I. RUTSKYJ, EPISCOPUS VOLODIMIRIENSIS, METROPOLITA KIOVIENSIS ET RUSSIAE: Epistola S. Congregationi de Propaganda Fide de episcopo Munkaciensi Gregorovyč, 28 Junii 1628. In: ŠEPTYCKYJ, A.: *Monumenta Ucrainae Historica*, v. XI, s. 596.)

<sup>5</sup> Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*. Ungvár, 1911, č. 65, 73, 97.

<sup>6</sup> Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 77.

stať katolíckym biskupom.<sup>7</sup> Kapitán Baling ho dal uväzniť, aby sa to nestalo. Po protestoch biskupského vikára Radivoja Mariniča, Jágerskej kapituly, grófa Jána Drugeta z Užhorodu a cisára Ferdinanda III. knieža Rákoci prepustil 12. júla 1641 biskupa Tarasoviča na slobodu. Biskup však musel pred opustením väzenia podpísať protokol o dodržiavaní podmienok väčšinou ekonomickej povahy v prospech mukačevského panstva.<sup>8</sup>

Biskup Tarasovič neostal dlho na slobode. Na základe falošných udaní ho kapitán Baling v decembri 1641 opäť uväznil a po procese na začiatku roku 1642 bol vyhnaný nielen z Mukačeva, ale aj z rozsiahleho územia Rákociovho panstva. Nič mu už nebránilo, aby neuskutočnil svoj zámer. A tak sa vybral do Jasova. Avšak jágerský biskup, súčasne kancelár uhorského kráľa, bol vtedy s cisárom na zasadnutí Ríšskeho snemu v Regensburgu. Biskupa Tarasoviča to neodradilo a rozhodol sa ísť za apoštolským nunciom do Viedne. Nuncius Gašpar Mattei listom z 5. apríla 1642 oznamoval do Ríma Tarasovičov úmysel a súčasne žiadal, aby mu Posvätná kongregácia de Propaganda Fide poslala nejaké inštrukcie.<sup>9</sup> Kým čakal na odpoveď z Ríma, nuncius požiadal niekoľkých teológov, aby biskupovi Tarasovičovi vysvetlili vychádzanie Ducha Svätého. Slávnostný akt, počas ktorého mukačevský biskup Bazil Tarasovič zložil katolícke vyznanie viery, sa uskutočnil na konci mája 1642 v kaplnke letného cisárskeho sídla v Laxenburgu pri Viedni, za prítomnosti cisára Ferdinanda III. a mnohých vysokopostavených členov cisárskeho dvora.<sup>10</sup>

S Katolíckou cirkvou osobne zjednotený mukačevský biskup Tarasovič odišiel z Viedne v spoločnosti jágerského biskupa Juraja Lipaja<sup>11</sup>. Keďže sa stal katolíckym biskupom, v nijakom prípade sa nemohol vrátiť do Mukačeva. A tak sa usídlil v Nagy Kalló v Sabolčskej stolici a cisár mu pridelený malý dôchodok. Zatiaľ čo gréckokatolícky biskup Tarasovič získaval pre úniu presbyterov pod svojou jurisdikciou na územiach, ktoré patrili katolíckym zemepánom,

<sup>7</sup> Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 71, 72; WELYKYJ, A. G.: *Acta S. C. De Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia*, v. I. Romae, 1953, s. 176–177.

<sup>8</sup> Porov. LUCSKAY, M.: *Historia Carpatho-Ruthenorum in Hungaria Sacra et Civilis*, t. II, p. II. In: *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*, v. XIV. Prešov, 1986, s. 186–191; ДУЛИШКОВИЧЪ, І.: *Историческія черты Угро-Русскихъ*, Тетрадь II. Унгварь, 1875, s. 92–94.

<sup>9</sup> Porov. G. MATTEI, NUNTIUS APOSTOLICUS VIENNAE AUSTRIAE: *Epistola S. Congregationi de persona 'Patriarchae Ruthenorum'*, Vienna 5 Aprilis 1642. In: LACKO, M.: *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, s. 204.

<sup>10</sup> Porov. G. MATTEI, NUNTIUS APOSTOLICUS VIENNAE AUSTRIAE: *Epistola de modo procedendi in actu unionis episcopi B. Tarasovič, et proponit aliquas quaestiones*, Vienna, 3 Maii 1642. In: LACKO, M.: *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, s. 205–206; G. MATTEI, NUNTIUS APOSTOLICUS VIENNAE AUSTRIAE: *Epistola S. Congregationi de Propaganda Fide de professione fidei a Basilio Tarasovič iam nuncupata*, Vienna, 14 Iunii 1642. In: LACKO, M.: *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, s. 206–207.

<sup>11</sup> Juraj Lipaj de Zombor sa narodil v roku 1600 v Bratislave. V rokoch 1625 – 1631 bol ostrihomským kanonikom, v roku 1633 sa stal vesprímským biskupom. V roku 1637 ho kráľ vymenoval za jágerského biskupa. 18. novembra 1642 ho kráľ vymenoval za ostrihomského arcibiskupa, pápež ho potvrdil v tejto hodnosti 4. decembra 1645. Zomrel 3. januára 1666 v Bratislave. Porov. GAUCHAT, P.: *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, v. IV. Monasterii, 1935, s. 73, 323, 366.



kalvínsky knieža Rákoci dosadil na biskupský stolec v Mukačeve Jána Juska, presvedčeného kalvína, ktorý sa však nedal vysvätiť za biskupa. Počas Rákociovho povstania proti cisárovi v roku 1643 Tarasoviča odvliekli do Mukačeva, kde ho uväznili. Jednou z podmienok mierovej zmluvy z roku 1645 bola požiadavka cisára, aby gréckokatolícky biskup Tarasovič bol prepustený na slobodu a Ján Jusko zosadený. Biskup Tarasovič sa však zriekol katolíckej viery a Rákoci mu dovolil opäť prevziať biskupský stolec v Mukačeve, kde v roku 1651 zomrel. Pred svojou smrťou označil za svojho nástupcu baziliána Petra Partenia Petroviča, veľkého horliteľa za úniu.

### UŽHORODSKÁ ÚNIA (1646)

K Užhorodskej únii došlo v roku 1646, ešte počas života mukačevského biskupa Bazila Tarasoviča, ktorý si pre zjednotenie s Katolíckou cirkvou veľa vytrpel. On sám sa nezúčastnil na tomto významnom akte.

Po smrti grófa Jána X. Drugeta (1620 – 1645) prevzala vládu nad humensko-užhorodským panstvom namiesto svojho ešte nedospelého syna Juraja IV. (1645 – 1661) jeho matka, vdova Anna, rodená Jakušičová. Bola sestrou jágerského biskupa Juraja Jakušiča<sup>12</sup>. Biskup Jakušič bol nástupcom Juraja Lipaja, ktorý bol povýšený na primaciálny ostrihomský arcibiskupský stolec. Anna Jakušičová darovala baziliánom jeden zo svojich domov v Užhorode, aby sa stal strediskom úniových snáh. Dvaja baziliáni, Peter Partenius Petrovič a Gabriel Kosovický, sa už predtým pokúšali presvedčať ruténskych presbyterov, najmä v Užskej a Zemplínskej stolici, aby prijali myšlienku únie. V decembri 1645 jágerský biskup Jakušič pricestoval do Užhorodu, aby tam vykonal pohrebné obrady za svojho zosnulého švagra Jána X. Drugeta. Biskup Jakušič sa po pohrebe zdržal v meste niekoľko mesiacov, a tak mal dosť času, aby sa informoval o tom, ako pokračuje myšlienka zjednotenia. Po porade s obidvomi baziliánmi sa jágerský biskup Jakušič rozhodol zvolať do Užhorodu všetkých tých, čo boli ochotní pristúpiť k únii. Išlo o pravoslávnych kňazov z Užskej a Zemplínskej stolice. Dátum stretnutia bol určený na 24. apríla 1646, sviatok sv. Juraja v Uhorsku<sup>13</sup>. V ten deň sa šesťdesiattri pravoslávnych kňazov zišlo v hradnej kaplnke v Užhorode. Po slávnostnej liturgii a príhovoroch jágerského biskupa Jakušiča a spomínaných dvoch baziliánov všetci prítomní slávnostne odrecitovali katolícke vyznanie viery. Šesťdesiattri prítomných kňazov uznalo pápeža Inocenta X. (1644 – 1655) a jeho nástupcov za hlavu Cirkvi. Jágerský biskup Juraj Jakušič, ktorý od prítomných prijal katolícke vyznanie viery, urobil tak v mene prímasa Uhorska, ktorý mal hodnosť *legatus natus*, teda bol pápežským vyslancom v krajine.<sup>14</sup> Súčasne sa zaručil, že budú zachova-

<sup>12</sup> Juraj Jakušič bol 21. novembra 1642 vymenovaný za jágerského biskupa a 18. novembra 1645 potvrdený v Ríme; zomrel 21. novembra 1647. Porov. GAUCHAT, P.: *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, v. IV, s. 73.

<sup>13</sup> Sviatok sv. Juraja v kalendári takmer všetkých kresťanských cirkví pripadá na 23. apríla. Len v Českom kráľovstve, Poľskom kráľovstve a Uhorskom kráľovstve bol preložený na 24. apríla, a to kvôli tomu, že 23. apríla sa v týchto kráľovstvách oslavovala mučenícka smrť sv. biskupa Vojtecha, jedného z hlavných patrónov týchto troch krajín.

<sup>14</sup> Treba poznamenať, že ostrihomský primaciálny stolec nemal, okrem Ríma, sebe rovného v katolíckom svete. Prímas Uhorska mal v celom kresťanstve po pápežovi najviac privilégii a výsad.

né tri podmienky, ktoré žiadalo ruténske duchovenstvo: 1. ponechanie byzantského obradu, 2. právo voľby vlastného biskupa s nasledujúcim potvrdením Svätou stolicou, 3. účasť na tých istých privilégiách a výsadách, ktoré boli udelené katolíckemu kléru v Uhorsku.

O tomto veľmi dôležitom akte nebola napísaná ani podpísaná nijaká zápisnica. Dozvedáme sa o tom z dokumentu datovaného dňom 15. januára 1652, ktorý podpísali šiesti arcidiakoni (protopopi) a bol poslaný do Ríma pápežovi Inocentovi X.<sup>15</sup> V texte sa tvrdí, že podmienky ruténskeho duchovenstva z 24. apríla 1646 v roku 1648 potvrdil nový jágerský biskup Benedikt Kišdi<sup>16</sup> a jeho generálny vikár v prítomnosti jezuitského pátra Tomáša Jászberéniho, rektora jezuitského kolégia v Užhorode. Neskôr, 14. mája 1648, akt únie potvrdil ostrihomský arcibiskup a prímás Uhorska Juraj Lipaj a v septembri toho istého roku aj národný koncil Uhorska, ktorý sa konal v Trnave.<sup>17</sup>

Akt únie 24. apríla 1646 v Užhorode predstavuje sám osebe veľmi dôležitý počiatok, keďže s Katolíckou cirkvou sa zjednotilo šesťdesiattri pravoslávnych kňazov z celkového počtu asi 650, čo predstavovalo len asi 10 % všetkého ruténskeho duchovenstva. Taký malý začiatkový počet je svedectvom o tom, že únia bola prijatá slobodne a nikomu nebola nanútená násilím.<sup>18</sup> Zo správy, ktorú v roku 1650 poslal uhorský prímás Juraj Lipaj na Posvätnú kongregáciu koncilu do Ríma, sa dozvedáme, že zjednotených kňazov už bolo sto a veriacich asi dvadsať tisíc.<sup>19</sup> Tieto počty rástli, a tak v roku 1652 bolo zjednotených kňazov už asi dvesto a v roku 1654 okolo štyristo,<sup>20</sup> teda všetci okrem tých, čo žili v Berežskej, Ugočskej a Marmarošskej stolice a ich pánom bol knieža Rákoci.

---

Porov. LE BRAS, G.: Le istituzioni ecclesiastiche della Cristianità medievale. In: *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, XII/I. Torino, 1974, s. 703. Uhorský prímás bol presvedčený o svojej kompetencii, a tak z Ríma nežiadal pokyny ani súhlas na to, aby v mene rímskej cirkvi vytvoril v Uhorsku úniu východných kresťanov s Katolíckou cirkvou.

<sup>15</sup> Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 122. Pozri aj kritické vydanie, ktoré sa nachádza v publikácii LACKO, M.: *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpatiorum cum Ecclesia Catholica*. Roma, 1955.

<sup>16</sup> Benedikt Kišdi bol 2. februára 1648 vymenovaný za jágerského biskupa a 8. apríla 1652 potvrdený v Ríme; zomrel 22. júna 1660. Porov. GAUCHAT, P.: *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, v. IV, s. 73.

<sup>17</sup> Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 113; LUCSKAY, M.: *Historia Carpato-Ruthenorum in Hungaria Sacra et Civilis*, v. XIV, s. 197.

<sup>18</sup> Porov. LACKO, M.: A brief survey of the history of the Slovak Catholics of the Byzantine-Slavonic rite. In: *Slovak Studies*, 3, Rome 1963, s. 203.

<sup>19</sup> „Conversi sunt facile ex his sacerdotibus prope centum; plebis vero facile viginti millia et amplius.“ (G. LIPPAY, ARCHIEPISCOPUS STRIGONIENSIS: *Relatio quadriennalis*, a. 1650. Cit. podľa BOUYDOS, E.: The quadriennial reports of the archbishops of Strigonia to Rome. In: *Slovak Studies*, 5, Rome 1965, s. 38.)

<sup>20</sup> „Mortuo ultimo catholicorum sibi elegerunt episcopum hunc Parthenium iidem sacerdotes Graeci ritus circiter 370, quorum maior pars unioni S.R.E. subscripsit, pars alia promisit conversionem.“ „...400 omnino sacerdotes unioni S.R.E. subscriberent.“ (HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 124 a 126.)

Mukačevská eparchia sa totiž rozprestierala na území trinástich stolíc severo-východného Uhorska.<sup>21</sup>

Z mien arcidiakonov (protopopov), ktorí podpísali dokument poslaný 15. januára 1652 pápežovi do Ríma, je možné vydedukovať, že Užhorodská únia mala už na začiatku veľký úspech a hneď ju prijalo ruténske duchovenstvo Abovskej, Gemerskej, Spišskej, Šarišskej, Turnianskej, Užskej a Zemplínskej stolice, čo je rozloha takmer celého dnešného východného Slovenska.

#### OBRANA PRED NÚTENOU PROTESTANTSKOU REFORMÁCIOU

Zo solidarity k nemeckému národu prijali luteranizmus v bývalom Uhorsku všetci Nemci, ktorí obývali predovšetkým mestá, a malá časť Slovákov. Väčšina Slovákov však zostala v Katolíckej cirkvi. Kalvinizmus prijala takmer celá uhorská šľachta, na čele so sedmohradským kniežaťom.<sup>22</sup> Reformačný proces vyvrcholil, pokiaľ ide o luteranizmus, v polovici štyridsiatych rokov 16. storočia, pokiaľ ide o kalvinizmus, bolo to na konci päťdesiatych rokov toho istého storočia. Do konca 17. stor. najväčší vplyv na spoločenský život Uhorska teda nemali katolíci, ale protestanti. Kalvíni boli tí, ktorí vyvíjali najväčší nátlak na pravoslávnych Rumunov a Ruténov, aby prešli do reformovanej cirkvi.

Len veľmi málo pravoslávnych obcí prešlo na luteránsku vieru. Na území dnešného Slovenska sú zdokumentované iba dva prípady: Závadka a Poráč na Spiši. V roku 1674 sa však vrátili ku pravoslávnej viere a neskôr prijali úniu s Rímom.<sup>23</sup>

Pravidlo *cuius regio, eius religio*, zavedené v nemeckých krajinách a v niektorých častiach Uhorska, sa neuplatňovalo v oblastiach obývaných pravoslávnyimi veriacimi. Situácia sa začala meniť v prvej polovici 17. storočia s počiatkom protireformácie. Kalvíni začali v zmenenej situácii nanucovať rumunskému a neskôr aj ruténskemu pravoslávne duchovenstvu „protektorát“ svojich superintendentov.

Sedmohradský knieža Gabriel Betlen (1613 – 1629) bol prvý, ktorý začal písomne prikazovať rumunským pravoslávnyim metropolitom v Alba Júlii, v roku 1627 Teofilovi Dosofteinovi (1615 – 1627) a v roku 1628 Jurajovi Genadiovi II. (1628 – 1640).<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Jurisdikcia mukačevských biskupov, a to ešte pred Užhorodskou úniou, sa rozprestierala na duchovenstve a veriach byzantského obradu, ktorí žili na území trinástich stolíc severo-východného Uhorska. Išlo o tieto stolice: Abov, Bereh, Boršód, Gemer, Marmaroš, Sabolč, Salmár, Spiš, Šariš, Turňa, Ugoča, Uh a Zemplín. Neskôr sa Abov a Turňa spojili, čím vznikla Abovsko-turnianska stolica, a po rozdelení Sabolčskej stolice vznikli dve nové, a to Sabolč a Hajdú. Počet stolíc aj po týchto zmenách zostal trinásť.

<sup>22</sup> Uhorská šľachta, ktorá okrem výnimiek nevedela dobre po nemecky, zato však plynule hovorila po latinsky, na 90 % prijala kalvinizmus, pretože spisy Jána Kalvína sa v Uhorsku rozširovali v latinskom vydaní.

<sup>23</sup> Рогов. ПЕРФЕЦКІЙ, Е.: Религіозное движение въ XVI-мъ и началі XVII-го вѣка въ Угорской Руси. In: „ИЗВІСТІЯ“ отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ, 20, Петрогадь 1915, книжка 1-ая, s. 39.

<sup>24</sup> Рогов. ПЕТРОВЪ, А.: Отзвукъ реформаціи въ русскомъ Закарпатъи XVI в. In: *Věstník Královské české společnosti nauk*, roč. 1921–22, Praha 1923, s. 85.

Knieža Juraj I. Rákoci (1630 – 1648) dal nový impulz na kalvínsku propagandu medzi pravoslávnyimi Rumunmi nielen tlačou mnohých nábožen-  
ských kníh v rumunčine, do ktorých bola vpašovaná kalvínska doktrína, ale  
aj uloženým protektorátom, ktorým kalvíni ovládali pravoslávnu cirkev v Sed-  
mohradsku. Takto sa začalo veľmi ťažké obdobie pre túto cirkev.

V rokoch 1636 a 1640 bol v cyrilike vytlačený rumunský pravoslávny  
katechizmus plný kalvínskeho učenia, v roku 1648 bol vytlačený po prvýkrát  
v latinke.<sup>25</sup>

Sedmohradský pravoslávny metropolita Eliáš Iorest (1640 – 1643) po  
tom, ako odmietol zaviesť do pastorácie pravoslávnych veriacich kalvínsky ka-  
techizmus a niektoré protestantské praktiky, bol v roku 1642 zosadený, žalá-  
rovaný a mučený.

10. októbra 1643 knieža Juraj I. Rákoci potvrdil za nového sedmohrad-  
ského metropolitu Alba Júlie Štefana Simeona Šimonoviča (1643 – 1654),  
pričom do svojej listiny dal zapracovať pätnásť klauzúl. Medzi nimi boli na-  
riadenia, že pravoslávni presbyteri majú vyučovať podľa kalvínskeho kate-  
chizmu; synody sa môžu zvolávať len po predbežnom súhlase kalvínskeho su-  
perintendenta a synodálne rozhodnutia mu musia byť predložené na schvá-  
lenie; kalvínsky superintendent má byť informovaný o odvolaní kurátorov,  
takisto o ich zvolení; metropolita má konzultovať svoje pastoračné rozhodnu-  
tia so svojimi arcidiakonmi (protopopmi), takisto s kalvínskym superinten-  
dentom a pod.<sup>26</sup>

Knieža Juraj II. Rákoci (1648 – 1660) potvrdil 11. augusta 1652 Simeona  
Petrascu v úrade protopopa (arcidiakona), uložiac mu štyri podmienky; tak-  
to sa „protektorát“ kalvínskej cirkvi nad rumunskou pravoslávnu cirkvou  
v Sedmohradsku stal bežnou praxou. V tej istej línii pokračoval aj knieža Michal  
I. Apaffi (1661 – 1690), ktorý v roku 1680 zvýšil počet podmienok potrebných  
na potvrdenie sedmohradského pravoslávneho metropolitu na devätnásť.<sup>27</sup>

Situácia ruténskych pravoslávnych v Uhorsku bola veľmi podobná tej,  
v akej boli rumunskí pravoslávni v Sedmohradsku. Nielen preto, že mnohí ze-  
mepáni boli kalvíni, ale tiež preto, že sedmohradský knieža Štefan Bočkaj  
získal v roku 1605 pod svoju nadvládu štyri stolice (Bereh, Sabolč, Satmár  
a Ugoča) mimo územia Sedmohradska a kniežatá Gabriel Betlen v roku 1620  
a Juraj I. Rákoci v roku 1645 získali od cisára sedem stolíc severovýchodného  
Uhorska.<sup>28</sup> Tieto stolice administratívne nepatrili do Sedmohradska, na de-  
siatky rokov sa však stali osobným vlastníctvom sedmohradských kniežat. Vo  
všetkých siedmich stolicích boli okrem katolíkov a protestantov početní pravo-  
slávni veriaci, ktorí so svojím duchovenstvom patrili pod právomoc muka-  
čevského pravoslávneho biskupa. Uhorský snem rozhodol v spomínaných sied-

<sup>25</sup> Porov. BUNEA, A.: *Ierarchia Românilor din Ardeal si Ungaria*. Blas, 1904, s. 306–307; ПЕТРОВЪ,  
А.: *Отзвукъ реформации...*, s. 85, pozn. 2. Rumuni, keďže boli byzantského obradu,  
používali do roku 1648 liturgické knihy písané cyrilikou v cirkevno-slovanskom jazyku. Je  
zásluhou kniežata Juraja I. Rákociho, že v roku 1648 prešli na latinu a do liturgie zaviedli  
rumunčinu.

<sup>26</sup> Porov. CIPARIU, T.: *Arhivu pentru filologia si istoria*. Blasiu, 1867, s. 628–632.

<sup>27</sup> Porov. CIPARIU, T.: *Arhivu pentru filologia si istoria*, s. 632–633.

<sup>28</sup> Išlo o tieto stolice severovýchodného Uhorska: Abov, Bereh, Boršód, Sabolč, Satmár, Ugoča  
a Zemplín.

mich stolicíach ponechať kráľom Uhorska, teda cisárom, najvyššie patronátne právo v cirkevných záležitostiach.<sup>29</sup> Tento zákon sa však nevzťahoval na potvrdenie voľby mukačevských biskupov, čo patrilo pod súkromné patronátne právo, ktoré bolo odjakživa vyhradené vlastníkom Mukačevského zámku a okolitého panstva. 8. júla 1572 cisár Maximilián daroval zámok s celým mukačevským panstvom Gašparovi Mágočimu,<sup>30</sup> ktorý už od nasledujúceho roku začal uplatňovať svoje právo na menovanie a takisto zosadenie mukačevského biskupa.

V roku 1599, keď valašský vojvoda Michal obsadil Mukačevo, za mukačevského biskupa ustanovil rumunského mnícha Sergeja. Odvtedy si sedmohradské kniežatá nárokovali právo menovať, potvrdzovať a zosadzovať mukačevských biskupov.

Knieža Gabriel Betlen, keď 10. februára 1623 potvrdil Petronia v biskupskej hodnosti, žiadal od neho aj prisahu vernosti.<sup>31</sup> Petroniovho nástupcu Jána Gregoroviča 12. januára 1627 vymenoval za mukačevského biskupa ten istý knieža.<sup>32</sup> Juraj I. Rákoci listom zo 16. októbra 1633 povolil Bazilovi Tarasovičovi prijať biskupskú vysviacku a listom z 5. januára 1634 ho potvrdil v jeho úrade.<sup>33</sup>

Pre úniové snahy bol biskup Bazil Tarasovič dvakrát väznený. 12. júla 1641 musel podpísať sedem podmienok, ktoré sa zaviazal zachovávať a ktoré sa vzťahovali na mukačevské panstvo a sedmohradské knieža. Po tom, ako zložil katolícke vyznanie viery na cisárskom dvore v Laxenburgu pri Viedni, bol zosadený. V roku 1643 knieža Juraj I. Rákoci ustanovil za mukačevského biskupa kalvína Jána Juska, ktorý však nikdy neprijal biskupskú vysviacku.

Po Tarasovičovej smrti v roku 1651 Zuzana Lorantfiová, vdova po Jurajovi I. Rákocim, vyvlastnila všetky nehnuteľné majetky Kláštora sv. Mikuláša na Černečej hore, kde sídlili mukačevskí biskupi. Za biskupa vymenovala svojho kandidáta Joannikija Zejkana, ktorý – podľa svedectva uhorského prímasa Lipaja – vykonával svoj úrad bez prijatia biskupskej vysviacky podľa kalvínskych zvyklostí.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> „Jus patronatus in VII Comitatus principii Transylvaniae concessis suae Majestati reservatum est. Collatio bonorum Ecclesiasticorum, et Jus patronatus in iisdem Comitatus Suae Majestati salva permaneat“; a. 1622, art. 29 § 6, a. 1647, art. 20 § 5. (KOVACHICH, M. G.: *Codex Juris Decretalis Ecclesiae Hungaricae*, t. I. Pestini, 1815, s. 153.)

<sup>30</sup> Porov. ДУЛИШКОВИЧЪ, І.: *Историческія черты...*, Тетрадь II, s. 22.

<sup>31</sup> Porov. ДУЛИШКОВИЧЪ, І.: *Историческія черты...*, Тетрадь II, s. 82–83.

<sup>32</sup> Porov. ДУЛИШКОВИЧЪ, І.: *Историческія черты...*, Тетрадь II, s. 84.

<sup>33</sup> Porov. ДУЛИШКОВИЧЪ, І.: *Историческія черты...*, Тетрадь II, s. 86–87.

<sup>34</sup> „Principissa igitur haeretica et maritus illius defunctus spoliaverunt bonis temporalibus monasterium abstuleruntque omnes pagos ac pro se occupaverunt [...] principissa laboravit laboratque de facto istos Ruthenos sacerdotes facere plane Calvinistas, ita ut post mortem ultimi schismatici Episcopi convocaverit duodecim praedicantes Calvinistas, qui unum elegerunt ex sacerdotibus Ruthenis schismaticis et constituerunt illum Episcopum Munkácsiensis, sine ulla alia consecratione etiam schismaticis Graecis consueta, solum exegerunt juramentum ab illo, quod velit cum Calvinistis idem sentire, fidelis esse principisse. Ab eo tempore ordinat sacerdotes et exercet episcopalia.“ (G. LIPPAY, ARCHIEPISCOPUS STRIGONIENSIS: Ex informationis circa puncta a Sacra Congregatione proposita in negotio confirmationis Petri Parthenii, Posonii 2 Iulii 1654. In: NILLES, N.: *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, v. II. Oeniponte, 1885, s. 831.)



Priklad sedmohradských kniežat nasledovali niektorí kalvínski zemepáni a v niektorých lokalitách boli pravoslávni veriaci nútení odvádzať desiatky kalvínskym farárom.<sup>35</sup>

Snahy kalvínskych kniežat a magnátov uviesť protestantskú reformu aj do cirkevného života pravoslávnych Rumunov a Ruténov v Uhorsku, boli veľmi silné, neprestávali, ba neustále sa stupňovali.

V tom istom období, v prvej polovici 17. storočia ekumenický carihradský patriarcha Cyril Lukaris spôsobil veľké pohoršenie nielen medzi pravoslávny-  
mi, ale aj medzi katolíkmi a svojím „skrytým“ prestupom na kalvinizmus morálne ťažko poškodil pravoslávnu cirkev byzantského obradu a podkopal sebadôveru pravoslávnych hierarchov.

Cyrl Lukaris bol zvolený za alexandrijského patriarchu v roku 1602 a už v roku 1608 bol veľmi naklonený únii s Rímom. V roku 1612 sa na jeden mesiac stal carihradským patriarchom. Po svojom návrate v tom istom roku do Egypta udržiaval blízke vzťahy s protestantmi, až také blízke, že v roku 1618 sa celkom stotožnil s kalvinizmom. Dosvedčuje to jeho list z toho istého roku, ktorý poslal Markovi Antonovi Di Dominis, emeritnému biskupovi latinského obradu v Spilite (Spalato) v Dalmácii.<sup>36</sup> Od roku 1620, keď sa stal druhýkrát carihradským patriarchom, až do svojho tragického konca v roku 1638, bol Cyril Lukaris šesťkrát patriarchom,<sup>37</sup> pričom sa úplne oddal intenzívnej kalvínskej propagande.<sup>38</sup> Podľa byzantských zvyklostí, ktoré si osvojili aj Turci, 20. júna 1638 bol Cyril Lukaris zosadený a obvinený z toho, že pripravoval štátny prevrat. Bol odsúdený na trest smrti a 27. júna 1638 utopený v mori pri Bospore. Odozva pravoslávnej cirkvi nedala na seba dlho čakať. 24. septembra 1638 Carihradská synoda zavrholo jeho učenie a dala mu meno „Boží bič na potrestanie Grékov“. Traja patriarchovia, dvadsaťjeden metropolitov, arcibiskupov a biskupov a dvadsaťtri ďalších cirkevných hodnostárov po jeho smrti exkomunikovali muža, ktorý „falošne tvrdil, že Kristova východná cirkev vo svojom celku vyznáva tú istú doktrínu ako Kalvín“<sup>39</sup>. Lukaris bol znovu odsúde-

<sup>35</sup> Porov. ПЕТРОВЪ, А.: Старая віра и унія въ XVII–XVIII вв. Пояснительная записка. С. Петербургъ, 1906, s. 14.

<sup>36</sup> „Nous croyions autrefois que, sauf quelques points de légèr importance, dans lesquelles l'Église grecque n'est pas d'accord avec l'Église latine, les dogmes romains étaient vrais. Par contre, nous détestions la doctrine des Églises réformées, comme hostile à la vérité; mais nous ne savions pas en réalité ce que nous détestions... Enfin, par la grâce de Dieu, j'ai embrassé la doctrine réformée, parce qu'elle est plus vraie et plus conforme à la doctrine du Christ.“ (C. LUKARIS, PATRIARCHE DE CONSTANTINOPLÉ: Lettre à M. A. Di Dominis, évêque émérite de Spalato. In: BELMONT, R.: Le Patriarche Cyrille Lukaris et l'Union des Églises. In: *Irenikon*, 16, 1939, s. 137–138.)

<sup>37</sup> Cyril Lukaris bol carihradským patriarchom v týchto obdobiach: október 1612, od 4. novembra 1620 do 12. apríla 1623, od 22. septembra 1623 po začiatok mája 1630, od konca mája 1630 do 4. októbra 1633, od 11. októbra 1633 do 25. februára 1634, od apríla 1634 do marca 1635 a od 5. marca 1637 do 20. júna 1638. Porov. FEDALTO, G.: *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, I. Padova, 1988, s. 11.

<sup>38</sup> Porov. A. BARBERINI, CARDINALIS PRAEFECTUS DE PROPAGANDA FIDE: Epistola nuntio Varsaviae, O. Visconti, de patriarcha Cyrillo Lucaris calvinismo faventi, 19 Iunii 1634. In: ŠEPTYCKYJ, A.: *Monumenta Ucrainae Historica*, v. II. Romae, 1965, s. 194–195.

<sup>39</sup> „Sententia Synodi Constantinopolitanae contra haeretica capita Cyrilli Lucaris, qui Dei permissione fuit Patriarcha Constantinopolitanus.“ (ALLATIUS, L.: *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione, libri tres*. Coloniae Agrippinae, 1648, coll. 1061–1069.

ný v Kyjeve v roku 1642, na Cypre v roku 1668 a napokon v Jeruzaleme v roku 1672.<sup>40</sup>

Celá aféra prestupu patriarchu Cyrila Lukarisa na kalvinizmus sa rýchlo rozniesla po Európe. Túto záležitosť ťažko znášali aj Ruténi. Mnohí zjednotení, ale aj pravoslávni biskupi z Poľska, Litvy, Ruska a Valašska ho totiž osobne poznali. Cyrila Lukarisa, po jeho štúdiách vo Florencii a v Padove, vyslal alexandrijský patriarcha Pigas v roku 1595 na Litvu. Práve v tom istom roku došlo k Brestskej únii v Poľskom kráľovstve. Lukaris bol účastníkom nielen konfliktov medzi gréckokatolíkmami a rímskokatolíkmami a medzi gréckokatolíkmami a pravoslávnyimi, ale aktívne sa zúčastnil aj na diskusiách medzi pravoslávnyimi a protestantmi vo Vilniuse v roku 1599. V roku 1600 šiel znova do Poľska a na Litvu v hodnosti Pigasovho legáta. Do Alexandrie sa vracal cez Valašsko, kde sa spoznal s významným sedmohradským kalvínom Markom Fuxiom. Hneď po svojom zvolení za alexandrijského patriarchu<sup>41</sup> sa opäť vybral do Valašska.<sup>42</sup> Po Cyrilovom zvolení za carihradského patriarchu sa polocký pravoslávny arcibiskup Melecius Smotrický<sup>43</sup> vybral do Istanbulu. Počas rozhovorov s patriarchom Cyrilom zistil, že patriarcha sa úplne stotožnil s Kalvínovými náukami. Po svojom návrate arcibiskup Smotrický požiadal Lukarisa, aby mu na písme poslal svoj výklad k vyznaniu viery. Bol však veľmi sklamaný, keď od patriarchu Lukarisa dostal písomnú zbierku bludov.<sup>44</sup> Táto skutočnosť bola posledným podnetom k tomu, že pravoslávny arcibiskup Melecius Smotrický pristúpil k únii s Rímom. Kým čakal na odpoveď z Ríma, aby mohol zložiť katolícke vyznanie viery, Smotrický požiadal patriarchu Lukarisa, aby mu poslal aj svoj katechizmus.<sup>45</sup> V liste Jozefa IV. Veljamina Rutského, kyjevského gréckokatolíckeho metropolitu (1614 – 1637), ktorý poslal 28. júna 1628 Posvätej kongregácii de Propaganda Fide v Ríme, sa píše, že Melecius Smotrický čakal na Lukarisov katechizmus, aby v knihách, ktoré sa chystal vytlačiť, mohol zverejniť, že carihradský patriarcha sa stal kalvínom. Rutský sa v liste zmienil aj o tom, že „začiatkom februára tade prechádzal Ján Gregorovič, biskup byzantského obradu v Mukačeve v Uhorsku, ktorého začiatkom roka vysvätil za

Porov. BELMONT, R.: Le Patriarche Cyrille Lukaris et l'Union des Églises. In: *Irénikon*, 16, 1939, s. 241–242.)

<sup>40</sup> Porov. ZANARINI, G.: *Histoire de l'Église Byzantine*. Paris, 1954, s. 273–274.

<sup>41</sup> Po smrti Melecia Pigasa (1592 – 1602) bol alexandrijským patriarchom v rokoch 1602 – 1621 Cyril Lukaris. Porov. FEDALTO, G.: *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, II, s. 585.

<sup>42</sup> Porov. BELMONT, R.: Le Patriarche Cyrille Lukaris et l'Union des Églises. In: *Irénikon*, 16, 1939, s. 354–356.

<sup>43</sup> Melecius Smotrický bol polockým pravoslávnyim arcibiskupom v rokoch 1620 – 1631. Po zložení katolíckeho vyznania viery sa stal titulárnym arcibiskupom hierapolitanským.

<sup>44</sup> V roku 1629 vyšlo v Ženeve tlačou po francúzsky, anglicky a nemecky Lukarisovo kalvínske vyznanie viery, ktoré spôsobilo šok v celej Európe. Pôvodný názov diela je *Confessio Fidei Reverendissimi Domini Cyrilli, Patriarchae Constantinopolitani*. V roku 1631 vyšiel Lukarisovi tlačou po grécky iný spis: *Východné vyznanie kresťanskej viery*.

<sup>45</sup> Porov. MELETIUS SMOTRYCKYJ, ARCHIEPISCOPUS PLOCENSIS ORTHODOXUS: *Petitiones, ad fidem catholicam conversi, remissae ad Sanctum Officium*, 6 Iulii 1627; MELETIUS SMOTRYCKYJ, ARCHIEPISCOPUS PLOCENSIS ORTHODOXUS: *Epistola Cyrillo Lucaris, patriarchae Constantinopolitani circa veritates fidei ac errores haereticorum*, 21 Augusti 1627; MELETIUS SMOTRYCKYJ, ARCHIEPISCOPUS PLOCENSIS ORTHODOXUS: *Compendium litterarum*, 21 Augusti 1627. In: ŠEP-TYCKYJ, A.: *Monumenta Ucrainae Historica*, v. II, s. 31; 34–39; 49–52.

biskupa moldavský metropolitá“. Vyjadril sa o ňom, že „už skôr dobre poznal Gregoroviča a ten, hoci nie dokonale, iste bol v spoločenstve so zjednotenými biskupmi“<sup>46</sup>.

Mukačevský biskup Ján Gregorovič, vyburcovaný stretnutím s kyjevským gréckokatolíckym metropolitom Ruským a s polockým pravoslávnyim arcibiskupom Smotrickým, sa tiež rozhodol napísať patriarchovi Lukarisovi. Listom zo 16. decembra 1627 požiadal Lukarisa, aby mu poslal jeden exemplár svojho katechizmu.<sup>47</sup> Carihradský patriarcha však mukačevskému biskupovi Gregorovičovi nikdy neodpovedal. Gregorovič dúfal, že z textu katechizmu sa ubezpečí o Lukarisovej vieroučnej pravovernosti. Neprekvapuje preto, že v tejto, najmä pre pravoslávnych, veľmi smutnej situácii nielen Melecius Smotrický v Poľsku, ale aj Ján Gregorovič a jeho nástupca Bazil Tarasovič v Uhorsku pokladali úniu s Rímom za vtedy jedinú možnú formu záchrany. Nič nepodniknúť znamenalo vystaviť pravoslávnu cirkev v Uhorsku nebezpečenstvu straty doktrínalnej pravovernosti a vlastnej identity. Pristúpením ku zjednoteniu s Katolíckou cirkvou, za istých podmienok, sa črtala možnosť prežiť a uchovať si vlastný obrad, tradície, a predovšetkým pravú vieru.

#### SNAHA O ZLEPŠENIE SOCIÁLNEHO A SPOLOČENSKÉHO POSTAVENIA PRAVOSLÁVNEHO DUCHOVENSTVA

Ďalší dôvod, prečo uhorskí Ruténi vytvorili úniu s Rímom, spočíval v úsilí o zlepšenie ľudského a spoločenského postavenia mukačevských biskupov a ich duchovenstva. Úrad pravoslávneho biskupa byzantského obradu v Uhorsku bol po stáročia spätý s baziliánskym Kláštorom sv. Mikuláša na Černečej hore pri Mukačeve v Berežskej župe. Tamojší biskup nemal vlastné sídlo, ani benefíciá, nevlastnil nijaký nehnuteľný majetok. Bol hosťom kláštora, a tak spolu s mníchmi baziliánmi ekonomicky využíval výhody niekoľkých privilégií a výnosy benefícií, ktoré boli závislé od panstva Mukačevského zámku. Je zdokumentované, že kráľ Matej v rokoch 1458 a 1488 potvrdil igumenovi Lukášovi niektoré privilégiá.<sup>48</sup>

Biskup Ladislav sa po roku 1551 veľmi usiloval zabezpečiť kláštor materiálne a náboženskú slobodu pre svojich presbyterov a takisto veriacich. Biskup Hilarion získal v roku 1558 od kráľovnej Izabely výnimku od platenia daní.

Baziliánski mnísi Kláštora sv. Mikuláša poslali v roku 1569 cisárovi Maximiliánovi list, v ktorom okrem iného napísali:

„Odvolávajúc sa na Vaše Najposvätnjšie Veličenstvo, ponížene vysvetľujeme dôvody našej biedy a útlaku. Na prvom mieste, páni oficiáli Vášho Najposvätnjšieho Veličenstva v Mukačevskom zámku nezákonne a rozličnými spô-

<sup>46</sup> „Sub initium februarii transibat per partes has episcopus Mucaciovienensis ex Hungaria ritus Graeci, initio huius anni consecratus a Metropolita Valachiae in episcopum partium Hungariae et Transylvaniae... et mihi bene notus. Et iste nobiscum est, licet necdum perfecte.“ (I. RUTSKYJ, EPISCOPUS VOLODIMIRIENSIS, METROPOLITA KIOVIENSIS ET RUSSIAE: Epistola S. Congregationi de Propaganda Fide de episcopo Munkacsiensi Gregorovyč, 28 Iunii 1628. In: ŠEPTYCKYJ, A.: *Monumenta Ucrainae Historica*, v. XI, s. 596.)

<sup>47</sup> Porov. I. GREGOROVYČ, EPISCOPUS MUNKACSIENSIS ORTHODOXUS: Epistola patriarchae Cyrillo Lucaris ob Catechismum verum obtinere, 16 Ianuarii 1627. In: ŠEPTYCKYJ, A.: *Monumenta Ucrainae Historica*, v. XI, s. 594.

<sup>48</sup> Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 1–3.



sobmi neprestávajú nás utláčať, vynucujú si od nás kone, líščie a kunie kože. Ti istí úradníci Vášho Veličenstva a takisto iní Vaši podriadení hatia a kladú prekážky, aby ani náš biskup, ani jeho vikári nemohli vykonávať obvyklé a riadne vizitácie; ba nedovoľujú, aby nám bol vyplatený výnos z katedrálneho benefícia, ani iné výnosy, a tak si uzurpujú všetky príjmy nášho chrámu. Prisvojujú si jurisdikciu, ktorá patrí nášmu biskupovi nad svojím duchovenstvom. Je to proti každému právu a konajú tak len s úmyslom, aby sa obohatili. V skutočnosti oni, hoci sú laici, vykonávajú biskupskú jurisdikciu nad duchovenstvom. Páni zemepáni na svojich panstvách používajú aj násilie, len aby nedovolili biskupovi vykonať kánonickú vizitáciu. Okrem toho funkcionári Vášho Veličenstva nútia našich biednych kňazov, aby platili desiatok a iné dane a tlačia ich do všetkých poddanských prác na poliach. Neberú nijaký ohľad na kňazský ani mníšsky stav, vyhrážajú sa nám palicovaním a iným mučením, ak neplníme ich vôľu...“<sup>49</sup>

Pre veľkú materiálnu chudobu sa biskup Ladislav v roku 1597 vydal do Prahy, aby požiadal o pomoc cisára Rudolfa II.<sup>50</sup> Cisár obratom napísal Žigmundovi Bátorimu, aby vyhovel požiadavkám mukačevského biskupa. Sedmohradský knieža však dal biskupa Ladislava uväzniť a potom ho poslal do vyhnanstva.

Úroveň spoločenského, ekonomického a náboženského života pravoslávneho duchovenstva – a ešte viac pravoslávnych veriacich – pred Užhorodskou úniou bola veľmi nízka. Pravoslávni presbyteri v uhorskom katolíckom kráľovstve boli ledva tolerovaní, nemali nijaké privilegované postavenie, ba horšie, museli plniť poddanské a nevoľnícke povinnosti. Na druhej strane, katolícke duchovenstvo sa združovalo do osobitného a slobodného spoločenského stavu, ktorý požíval mnohé výhody.<sup>51</sup>

Podľa zákonov Uhorského snemu z rokov 1481, 1495, 1569 a 1574 pravoslávni neboli povinní platiť desiatok katolíckym prelátom,<sup>52</sup> museli však platiť dane z vlastníctva nehnuteľností<sup>53</sup> a prispievať na vojenské výdavky krajiny<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 17.

<sup>50</sup> Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 10–31.

<sup>51</sup> Porov. FEJÉR, G.: *Jurium ac libertatum religionis et Ecclesiae catholicae Regno Hungariae partibusque adnexis codicillus diplomaticus*. Budae, 1847, *Supplementa. Jura, libertates, et immunitates Cleri in genere*, s. 57–60.

<sup>52</sup> „Decretum est: quod neque Rutheni, et Valachi decimentur“, a. 1569, art. 28, § 1; „Rutheni, et Valachi a reddendis decimis videntur exempti esse debere, postquam eas ipsi suae religionis episcopis et sacerdotibus dare soleant“, a. 1574, art. 4. (KOVACHICH, M. G.: *Codex Juris Decretalis Ecclesiae Hungaricae*, t. II. Pestini, 1815, s. 146.)

<sup>53</sup> „Rutheni sessiones coloniales possidentes, subsidium duorum florenorum solvant“, a. 1557, art. 3, a. 1559, art. 12, a. 1572, art. 6, a. 1574, art. 4, a. 1575, art. 2, „quod ipsum revocatur art. 2, a. 1578“; „Rutheni subsidium trium florenorum a. 1593, art. 4 tum vero novem florenorum solvant“, a. 1595, art. 10; „Rutheni non quidem domos, sed pecora notabili numero habentes, dimidiam subsidii duorum florenorum per quadrienium solvant“, a. 1563, art. 4, a. 1567, art. 12, a. 1574, art. 4; „Quodsi vero ad evitandum subsidium fugerint, dominus duplum pro iis solvet“, a. 1563, art. 4. (DUCHNOVITS, A.: *Corpus Juris, in compendio exhibens: leges Regni Hungariae*, p. II. Eperjessini, 1847, s. 123.)

<sup>54</sup> „Rutheni juxta limitationem ViceComitis, et potiorum Nobilium subsidium belli praestabunt“, a. 1596, art. 10, a. 1598, art. 15, a. 1647, art. 26, „ac etiam militem juxta limitationem ViceComitis statuent“, a. 1595, art. 10. (DUCHNOVITS, A.: *Corpus Juris, in compendio exhibens: leges Regni Hungariae*, p. II. Eperjessini, 1847, s. 123.)

Na základe rozhodnutia Uhorského snemu a stoličných zhromaždení šľachty bolo pravoslávne duchovenstvo postavené na úroveň roľníkov so všetkými dôsledkami. Pretože pravoslávne chrámy neboli obdarené nijakými pozemkami, kňazi, ktorí v nich pôsobili, sa živili z výnosov vlastných polí alebo boli nevoľníkmi, a tak museli pracovať pre svojich zemepánov. Nezriedka boli trestaní, palicovaní a uväznení. Ich synovia a dcéry boli nevoľníkmi, stávalo sa, že boli aj predávaní. Keďže boli vo vlastníctve svojich feudálnych pánov, nemohli sa sťahovať. Pravoslávnych kňazov bolo dosť veľa, aj preto, lebo boli ženatí. Nepoznali semináre. Bolo normálne, že synovia z kňazských rodín sa ženili a ak boli súci, boli vysvätení za kňazov. Potom duchovne pôsobili v skupinách (štyria, piati, aj desiati) pri tom istom chráme, nedostatočne pripravení na svoju pastoračnú službu. Tieto informácie čerpáme zo správy uhorského primasa Juraja Lipaja, ktorú poslal do Ríma 2. júla 1654.<sup>55</sup> Správa primasa Lipaja o veľmi neutešenej spoločenskej a náboženskej situácii ruténskeho duchovenstva bola realistická, keďže jestvujú aj iné svedectvá, ako je list grófa Juraja Drugeta mukačevskému gréckokatolíckemu biskupovi Petrovi Parteniovi Petrovičovi z 31. marca 1655<sup>56</sup> a takisto aj dekrét (*Diploma Leopoldinum*) cisára Leopolda I. z 23. augusta 1692<sup>57</sup>.

Vo výpisoch z urbárov hradu v Serednom z roku 1603, z humenského panstva z roku 1622 a z užhorodského panstva z roku 1701 sú zápisy o nehnuteľnom majetku pravoslávnych a neskôr gréckokatolíckych kňazov, o poplatkoch a daniach, ktoré museli odvádzať, a takisto o ich nevoľníckych prácach a povinnostiach.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> „...sacerdotes isti una cum populo tenebant quidem Ritus Graecum, sed alias ignarissimi, rudes, indocti, primum ipse episcopus, postea sacerdotes et populus, more brutorum sceleribus immensis ac ignorantiae rerum divinarum immersi jacebant. Neque erant rite divisi in parochias, sed in aliquibus pagis nulli, in aliquo 4, 5, 10 sacerdotes cum uxoriibus suis et liberis habitabant more rusticorum, subibantque omnia onera et labores rusticanos dominis terrestribus, ad quae etiam ab ipso altari avellebantur [...] Et hoc factum est, quia nullus curavit, nullus patrocinatus est causae Ruthenorum utpote schismaticorum.“ (HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 126.)

<sup>56</sup> „§ 3. Non cogentur sacerdotes, actu ecclesiis deservientes et parochi, ad labores hactenus nobis praestitos contentique manebimus, ut singuli tales a singula sessione, in qua residentiam habent, annue solvant fl. 6, uti antiquitus fiebant, a reliquis vero sessionibus, si quas ipsi non incolerent in persona, sed per alios administrarent, praestabunt ab iisdem more solito rusticanos labores, sicut et alii sacerdotes, qui non sunt in functionibus parochialibus, qui pari ratione tenentur ad labores, sicut caeteri rustici.“ (HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 129.)

<sup>57</sup> „nobis [...] relatum esset illud, quod a quibusdam dominis terrestribus [...] personae Graeci Ritus Unitorum Ecclesiae [...] non minus quam cum [lege] in schismate existentes [...] adhuc serviliter tractari aequae ac si naturales eorum subditi jobagionesque forent usque adeo, ut praefati domini eorumque officiales sacerdotes legitime ordinatos et consecratos non tantum ad quotidianos labores serviles instar aliorum colonorum suorum compellere, verum etiam captivare, verberibus et multis afficere aliaque aperte et directe immunitati ecclesiasticae prorsus injuriosissime repugnantia non tantum circa personas ecclesiasticas, verum etiam circa ecclesias aliaque loca de jure exempta ac res ipsorum attentare et perpetrare audeant...“ (HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 268.)

<sup>58</sup> Порог. ГАДЖЕГА, В.: Додатки к истории Русинов и русских церквей в Ужанской Жупі. Студії исторично-архивні. Одбитка из НЗТП за рок 1923 и 1924, Ужгород, 1924, s. 57-59.

Ak vezmeme do úvahy spomínané podmienky života mukačevských biskupov a im podriadených kňazov, niet pochyb, že možnosť požívať tie isté privilégiá a výsady, ktoré boli udelené katolíckemu kléru v Uhorsku, pozitívne podmienila vôľu ruténskych presbyterov, a to až tak, že boli ochotní vstúpiť do únie s Rímom. Je to formulované v tretej podmienke Užhorodskej únie, pričom túto požiadavku akceptoval jágerský biskup a neskôr aj prímás Uhorska.

Uhorský prímás si už v roku 1652 realisticky uvedomil, že oslobodenie pravoslávneho duchovenstva z nevoľníctva vyvolá opozíciu nielen zo strany kalvínskej, ale aj katolíckej šľachty. Mal však nádej, že nájde spôsob, ako vyriešiť tento problém.<sup>59</sup> V skutočnosti bolo veľmi málo takých ako gróf Juraj Druget, ktorý z vlastnej iniciatívy 31. marca 1655 udelil privilégiá a výsady zjednoteným ruténskym presbyterom na svojom humenskom a užhorodskom panstve.<sup>60</sup>

Pretože za štyridsať rokov od Užhorodskej únie sa veci pohli veľmi málo dopredu, konať sa rozhodol mukačevský gréckokatolícky biskup Jozef Ján De Camillis. 3. mája 1690 na synode v Szatmár-Némethe zakázal svojim kňazom, aby či už ako sedliaci alebo za peniaze pracovali na cudzích poliach, pretože sa to nezhoduje s ich kňazským stavom, ktorý je podľa Svätého písma kráľovským kňazstvom. Chudobným kňazom, ktorí nemali z čoho žiť, však povolil pracovať na vlastných alebo prenajatých poliach, aby tak mohli splácať svojim zemepánom prenájom pôdy.<sup>61</sup>

Napokon 23. augusta 1692 vydal cisár Leopold I. dôležitý dekrét, známy pod menom *Diploma Leopoldinum*,<sup>62</sup> ktorým oslobodil zjednotených ruténskych kňazov a ich synov z nevoľníctva a prideliť pozemky zjednoteným farnostiam byzantského obradu. Tieto farské pozemky boli vydedené a vyňaté z vlastníctva feudálnych pánov. Zemepáni, ktorých sa to dotýkalo, vo všeobecnosti nesúhlasili s cisárskym nariadením a odmietali vydať vlastné pozemky do vlastníctva zjednotených ruténskych fár.

<sup>59</sup> „Nihilominus [...] Romani catholici [...] in quorum dominiis reliqua major pars habetur sacerdotum, atque istius [Rutheni] populi, admittent ac libenter videbunt episcopum catholicum Parthenium, io eo faciendo difficultatem, si sacerdotes Rutheni, quos hactenus pro colonis habebant et pariter ad operas laboresque personalesque cum aliis rusticis adigebant, deinceps pro veris sacerdotibus habeantur, immunesque a talibus reddantur.“ (NILLES, N.: *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, v. II, s. 837.)

<sup>60</sup> „§ 2. Nemo officialium nostrorum imposterum in dictos sacerdotes Ruthenos manus injiciet, arestabit vel aliis injuriis in persona afficiet.“ (HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 129.)

<sup>61</sup> „...nullus sacerdos tamquam rusticus et mercenarius laboret in aliena terra; indecens enim est gradui sacerdotali, quoniam regale est sacerdotium secundum Scripturam. In propria vero vel conducta laborare et Dominis talis conductae terrae contribuere, pauperibus, qui aliunde non habent quo se alant, permittimus.“ (NILLES, N.: *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, v. II, s. 862.)

<sup>62</sup> „...ex autoritatie nostrae Regiae plenitudine per praesentes benigne declarare volumus, quatenus Graeci ritus S.R.E. Unitorum tum Ecclesiae ipsae, tum ecclesiasticae personae, tum eorum res in Apostolico hocce Regno nostro eadem prorsus immunitate ecclesiastica gaudere debeant, praescripto et sermonum principum consensu, indultis et privilegiis effective perfrui gaudereque dignoscuntur [...]. Nollemus tamen, ut haec declaratio immunitatis ecclesiasticae Graeci Ritus Unitorum ullo modo suffragetur iis, qui in schismate ac erga s. Matrem Ecclesiam inobedientia persistenter.“ (HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 268.)

Situácia bola neriešiteľná, a tak biskup De Camillis napísal 6. júna 1696 list kardinálovi Koloničovi, ktorý bol vtedy uhorským prímasom, že na každom mieste svojej eparchie sa stretáva s veľkými problémami, pokiaľ ide o vykonanie Leopoldovho dekrétu. Ako napísal v liste, od realizácie tohto cisárskeho nariadenia záviselo rozšírenie a upevnenie únie a stabilita autority gréckokatolíckeho biskupa. Pritom kládol otázku, ako môže nejaký biskup riadiť svojich farárov, ak sú pokladaní za bludárov a nevoľníkov a tak povinní vo všetkom poslúchať svojich zemepánov.<sup>63</sup>

Vykonanie cisárskeho dekrétu z roku 1692 saablokovalo v roku 1703, keď vypuklo Rákociho povstanie. K jeho vykonaniu sa opäť pristúpilo až po Satmárskom mieri v roku 1711, keď cisár Karol VI., v Uhorsku kráľ Karol III., vydal 21. júna 1712 dekrét o znovupotvrdení privilégií a výsad<sup>64</sup> udelených zjednotenému ruténskeму kléru v spomínanom Leopoldovom dekréte.

Treba poznamenať, že uhorská šľachta sa ani potom nepodriadila spomínaným cisárskym nariadeniam. Preto cisár Karol VI. vydal 13. augusta 1720 nový dekrét, ktorým sankcionoval tých zemepánov, ktorí odmietli prijať Leopoldov dekrét z roku 1692.<sup>65</sup> Na sneme, ktorý sa konal v Bratislave v roku 1722, cisár zabránil tomu, aby boli zrušené privilégiá udelené zjednotenému ruténskeму duchovenstvu. Napokon Uhorský snem v roku 1723 rozšíril cirkevné výsady aj pre legitímnych synov zjednotených ruténskych kňazov.<sup>66</sup>

Dekrét Márie Terézie z 21. októbra 1741, ktorým potvrdzovala privilégiá a výsady, ktoré udelil zjednotenému ruténskeму kléru 23. augusta 1692 cisár Leopold I. a 21. júna 1712 cisár Karol VI., bol uvedený do platnosti v Sabolčskej stolici v roku 1744, v Užskej stolici v roku 1745, v Berežskej a Satmárskej stolici v roku 1754, v Boršódskej, Abovskej a Hajdúskej stolici v roku 1756, v Marmarošskej stolici v roku 1761 a v Šarišskej stolici až v roku 1763.<sup>67</sup>

Aj cisársky dvor vo Viedni si uvedomoval skutočnosť, že prísľuby dané zjednotenému ruténskeму kléru v sociálnej oblasti sa nerealizovali naplno. Najväčšie prekážky kládla uhorská šľachta na svojich stoličných zhromaždeniach, keď väčšinou hlasov nedovolila, aby cisárske dekréty vstúpili do platnosti. Nedalo sa nič robiť, len čakať. Táto opozícia šľachty bola totiž legitímna, lebo to dovoľoval autonómny systém stoličného zriadenia v Uhorsku. Tento systém fungoval tak, že kráľovské dekréty a nariadenia vstupovali do platnosti na území jednotlivých stolíc až vtedy, keď ich prijala väčšina šľachticov prítomných na stoličnom zhromaždení.

<sup>63</sup> „Quomodo enim episcopus poterit dirigere illos parochos, qui tractantur a dominis terrestribus etiam haereticis tamquam subditi. Si episcopus mandat illis unum, dominus mandat aliud et aliquoties factum est, ut ab ipso altari tempore administrationis pellerentur sacerdotes ad servitia dominorum.“ (HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 298.)

<sup>64</sup> Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, č. 456.

<sup>65</sup> Porov. ПЕТРОВЪ, А.: *Старая віра...*, s. 45, pozn. 1.

<sup>66</sup> „Ut Uнитарum Graeci Ritus sacerdotum filii, in Presbyteratu nati, in statum, et conditionem Colonicalem non reducantur; talesque praeve capacitati, et eruditi, in Presbyteratum assumi, et ordinati possint. § 1. Qui vero presbyterorum filii, in Fundis Terrestribus Conventionem, in, et ab iisdem contribuere, ac ad communia Onera concurrere debeant.“ (*Corpus Juris Hungarici*, Caroli VI Imperatori et Regi III Decretum II, a. 1723, art. 69.)

<sup>67</sup> Porov. BASILOVITS, J.: *Brevis notitia Foundationis Theodori Koriathovits*, t. I, p. II. Cassoviae, 1799, s. 188; 204–207.

Ešte aj v 18. stor. boli mnohí zjednotení ruténski kňazi v stave nevoľníctva. Tento paradox spôsobila skutočnosť, že na základe Leopoldovho dekrétu z roku 1692 boli z nevoľníctva oslobodení len kňazi v tej dobe už vysvätení a ich legitímni synovia. Nemyslelo sa však na tých, ktorí boli nevoľníkmi a neskôr by sa mohli stať kňazmi. Boli mnohí, ktorí v stave nevoľníctva a bez akejkoľvek prípravy prijali kňazskú vysviacku v Haliči alebo od marmaroškého pravoslávneho biskupa. Stačilo totiž, aby biskupovi zaplatili predpísaný poplatok za vysvätenie; keď už raz boli vysvätení za kňazov, potom žiadali od svojich zemepánov, aby ich oslobodili z nevoľníctva. Tieto nezriedkavé prípady boli príčinou konfliktov medzi mukačevskými gréckokatolíckymi biskupmi a zemepánmi takto nedovoľene vysvätených kňazov. Kvôli tomu, aby sa v budúcnosti vyhlo takýmto nedorozumeniam, mukačevský gréckokatolícky biskup Michal Manuel Olšavský v polovici 18. stor. nariadil, aby každý kandidát na kňaza predložil *manumissio* svojho zemepána, ktorým ho oslobodzoval z nevoľníctva.<sup>68</sup>

#### INŠPIRUJÚCI PRÍKLAD BRESTSKEJ ÚNIE

Rímski pápeži, počnúc Druhým lyonským koncilom (1274), pokračujúc Florentským koncilom (1439), nezanechali myšlienku zjednotenia cirkví kresťanského Východu s rímskou cirkvou. Keď zlyhali všetky pokusy o zjednotenie kresťanských cirkví Východu v celku, pápeži sa začali orientovať na čiastkové únie. V praxi to vyzeralo tak, že časť nejakej východnej cirkvi sa zjednotila s rímskou tak, že Apoštolská stolica jej garantovala zachovanie vlastného obradu a vlastnej hierarchie a vzala ju pod svoj protektorát. Na základe takéhoto scenára sa v Ríme a v Poľsku pripravovalo zjednotenie Ruténov s rímskou cirkvou, pričom Ruténi si mohli ponechať nedotknutú východnú liturgickú a kánonickú tradíciu, cirkevno-slovanský jazyk v liturgii a ženaté duchovenstvo. Ruténski biskupi dostali prislúbnosť, že budú zrovnoprávnení s poľským katolíckym episkopátom, ktorý požíval mnohé privilégia a výsady. Poľský kráľ Žigmund III. (1587 – 1632), horlivý katolík, zo všetkých síl podporoval snahu o utvorenie únie s Rímom.<sup>69</sup>

Po predchádzajúcom súhlase Ríma z roku 1595,<sup>70</sup> na koncile ruténskej cirkvi v litovskom Breste v roku 1596 deväť ruténskych pravoslávnych biskupov, spolu s mnohými tam prítomnými kňazmi a laikmi, vyhlásilo, že uznáva pápeža za svojho najvyššieho cirkevného predstaveného. Nato kráľ Žigmund III. vyhlásil, že ruténski biskupi sa dostali pod pápežskú jurisdikciu a že sa stali jedinými legitímnymi predstaviteľmi ruténskej cirkvi v Poľskom kráľovstve. Na druhej strane všetci tí, čo odmietli podpísať akt únie, boli na základe kráľovského dekrétu postavení mimo zákona. A tak sa stalo, že niekoľkí ruténski biskupi a mnohí kňazi, ktorí úniu neprijali, boli vyhnaní z územia Poľsko-litov-

<sup>68</sup> Porov. HARAKSIM, L.: *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do r. 1867*. Bratislava, 1961, s. 69–69.

<sup>69</sup> Porov. REBECHINI, A.: *I Greco-Cattolici della Slovacchia Orientale : Storia e attualità*. In: *Slovak Studies*, 23, Cleveland; Rome, 1983, s. 78–79.

<sup>70</sup> Porov. CLEMENS VIII: *Bulla Magnus Dominus Unionis Nationis Ruthenae cum Ecclesia Romana*, die 10. Kal. Ianuarii 1595. In: HARASIEWICZ, M.: *Annales Ecclesiae Ruthenae*. Leopoli, 1862, s. 202–214.



ského štátu a ich chrámy boli zavreté. Brestská únia, hoci bola úspešná, spôsobila rozdelenie ruténskej cirkvi na dve časti. Časť Ruténov sa stala zjednotenou s Rímom a časť Ruténov zostala nezjednotenou. K tejto druhej skupine patrili aj Ruténi Uhorska.

Uhorskí Ruténi, ktorí mali nepretržitý kontakt s poľskými Ruténmi i s kyjevským metropolitom, sa veľmi rýchlo dozvedeli o výhodách únie s Rímom. So stabilizáciou Brestskej únie sa mukačevskí pravoslávni biskupi začali obracať o pomoc na katolíckych biskupov Uhorska i na samotného cisára. Prvým bol biskup Ladislav, ktorý šiel v roku 1597 až do Prahy, aby požiadal o pomoc cisára Rudolfa II. Na úniu v blízkej budúcnosti nemohol ani pomyslieť, lebo jeho duchovenstvo a ani ľud neboli na to ešte pripravení. A aby sa o úniu ani nepokúsil, sedmohradský knieža Žigmund Rákoci ho dal uväzniť a nato ho poslal do vyhnanstva. Kvôli tomu, aby sa znemožnili kontakty uhorských Ruténov s Ruténmi v Poľsku, v roku 1600 bol na mukačevský biskupský stolec dosadený rumunský biskup Sergej.

Prvý pokus o úniu sa uskutočnil počas svätodušných sviatkov roku 1614 na mariánskom pútnickom mieste v Krásnom Brode za podpory priemyslého gréckokatolíckeho biskupa Atanáza Krupeckého. Hoci sa našlo asi päťdesiat ruténskych kňazov zo Šariša a Zemplína, ktorí boli ochotní pristúpiť k únii, napokon k ničomu nedošlo.

Mukačevský biskup Ján Gregorovič udržiaval kontakty s polockým pravoslávnym arcibiskupom Meleciom Smotrickým a s kyjevským gréckokatolíckym metropolitom Jozefom Veljaminom Ruským. Gregorovič sám seba pokladal za katolíka, hoci nie verejne. Svojím postojom sa podobal Smotrickému, ktorý sa najprv stal katolíkom vnútorne a napokon 6. júla 1627 požiadal Najvyššiu kongregáciu posvätného officia v Ríme o povolenie, aby sa mohol stať katolíckym biskupom tajne, teda, aby sa to zverejnilo až vtedy, keď to bude nevyhnutné.<sup>71</sup>

Mukačevský biskup Bazil Tarasovič, ktorý s najväčšou pravdepodobnosťou pochádzal z Haliče, mal kontakty s priemyslským biskupom Atanádom Krupeckým a zjednoteným ruténskym duchovenstvom v Poľsku ešte skôr, ako sa stal biskupom. Kapitán Baling, aby mu zabránil stať sa katolíckym biskupom, ho obvinil z ôsmich „zločinov“, štyri z nich sa týkali jeho stykov so zjednotenými ruténskymi biskupmi, kňazmi, mníchmi a seminaristami v Poľsku.<sup>72</sup>

Profesor Morini, keď vystúpil na medzinárodnom stretnutí východných katolíckych biskupov Európy v roku 1997 v Nyíregyháze, vo svojom príspevku

<sup>71</sup> „Postulat itaque primo, ut possit esse occultus unitus, quoad necessitas postulaverit ut publicetur pro catholico.“ (M. SMOTRYCKYJ, ARCHIEPISCOPUS PLOCENSIS ORTHODOXUS: Petitiones, ad fidem catholicam conversi, remissae ad Sanctum Officium, 6. Iulii 1627. In: ŠEPTYCKYJ, A.: *Monumenta Ucrainae Historica*, v. II, s. 31.)

<sup>72</sup> „Episcopus Tarasovyč: 1. Ad liberandum se a dependentia Domini Mukačoviensis confugit pro auxilio ad ‘episcopos Poloniae’; 2. Pecuniam in Regnum Poloniae exportavit; 3. Ex Polonia multos sacerdotes et clericos accersivit; In 4., 5., 7. agitur de oeconomia, privilegiis nec non privatis actionibus Episcopi Basilii; 6. In monasterio diversorium habuit, ad quod ‘polonos’ itinerantes semper invitabat; 8. Athanasius Krupeckij iurisdictionem exercuit in possessione Homoniaiana, sciente meliore amicitia cum Episcopo Athanasio, quin immo tota Eparchia Mukačoviensis ab Episcopo Peremysliensi dependere videbatur.“ (BARAN, A.: *Metropolia Kioviensis et eparchia Mukačoviensis*. Romae, 1960<sup>2</sup>, s. 58. Porov. LUCSKAY, M.: *Historia Carpatho-Ruthenorum in Hungaria Sacra et Civilis*, v. XIV, s. 186–191.)

hovoril o „fenoméne dvojitej cirkevnej príslušnosti“.<sup>73</sup> Tento fenomén spočíva v tom, že ruténski biskupi Poľského kráľovstva nemali v úmysle podpísaním únie s Rímom natrvalo pretrhnúť vieroučné a sviatosťné spoločenstvo s ekumenickým carihradským patriarchátom. Azda najlepšie to dokazuje príklad polockého arcibiskupa Melecia Smotrického. Ďalšie príklady takejto „dvojitej cirkevnej príslušnosti“ nachádzame v Apúlii a v Kalábrii, na gréckych ostrovoch pod benátskou nadvládou, v melchitskom antiochijskom patriarcháte a takisto v Sedmohradsku.

Na pozadí týchto príkladov prof. Morini prišiel s teóriou, že aj ruténski biskupi Uhorska, vrátane valašských, srbských a slovenských biskupov byzantského obradu, sa nachádzali v istom historickom období v takomto stave dvojitej cirkevnej príslušnosti. Dotýkalo sa to biskupov, ktorí boli na mukačevskom biskupskom stolci po smrti rumunského biskupa Sergeja v roku 1629. Toto obdobie trvalo až do roku 1651, keď v Mukačeve boli súčasne dvaja biskupi, Peter Partenius Petrovič, zjednotený s Rímom, a Joannikij Zejkan, odporca únie a v srdci presvedčený kalvín. Stav dvojitej cirkevnej príslušnosti sa dá predpokladať ešte skôr, a to u biskupa Petronia (1623 – 1627) a podobne u biskupa Jána Gregoroviča (1627 – 1633); ak nie pre iné, tak aspoň pre ich zdokumentovaný styk s gréckokatolíckou hierarchiou v Poľskom kráľovstve. Pokiaľ ide o Gregoroviča, o ňom jestvuje písomné svedectvo kyjevského gréckokatolíckeho metropolitu Jozefa Veljamina Rutského.

Odvolať sa na dvojitú cirkevnú príslušnosť môže pomôcť vysvetliť komplikované správanie mukačevského biskupa Bazila Tarasoviča, ktorý sa pokladá za prvého ruténskeho biskupa Uhorska zjednoteného s Rímom. Len v optike tejto teórie je možné pochopiť jeho na prvý pohľad vzájomne si odporujúce životné kroky. Za biskupa ho vysvätil v roku 1633 v Iassi moldavský pravoslávny metropolita Varlaam. V roku 1642 v kaplnke letného sídla cisárskej rodiny v Laxenburgu pri Viedni slávnostne zložil katolícke vyznanie viery, potom sa vrátil ku pravoslávniu. Tarasovičov návrat ku pravoslávniu možno interpretovať ako správanie, ktoré sa vyžadovalo v mimoriadnej situácii, najmä v kontexte toho, že svoje spoločenstvo s Rímom nepokladal za implicitné pretrhnutie svojich zväzkov s pravoslávnym svetom. Dosvedčuje to ďalšia skutočnosť, totiž to, že Tarasovič za svojho nástupcu označil baziliána Petra Partenia Petroviča, ktorý len pár rokov predtým bol jedným z hlavných organizátorov Užhorodskej únie. Aj Petrovič, oficiálne prvý mukačevský gréckokatolícky biskup, prijal v roku 1651 svoju biskupskú vysviacku z rúk vtedy ešte pravoslávneho sedmohradského metropolitu Alba Júlie Štefana Simeona Šimonoviča.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Porov. MORINI, E.: *L'Identità delle Chiese Orientali Cattoliche : Prospettive storiche*. In: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI (ed.): *L'Identità delle Chiese Orientali Cattoliche : Atti dell'incontro di studio dei Vescovi e dei Superiori Maggiori delle Chiese Orientali Cattoliche d'Europa, Nyíregyháza 30 giugno – 6 luglio 1997*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1999, s. 53–61.

<sup>74</sup> Po smrti biskupa Bazila Tarasoviča, pravdepodobne v roku 1651, zvolilo duchovenstvo za biskupa baziliána Petra Partenia Petroviča. Podľa pravidiel ustanovených Užhorodskou úniou zvolený kandidát potreboval pápežské potvrdenie skôr, ako by prijal biskupskú vysviacku. Keďže však hrozilo bezprostredné nebezpečenstvo, že mukačevský biskupský stolec zaujme nekatolícky kandidát kalvínskeho náboženstva, ktorého mala v úmysle menovať kňažná Zuzana Lorantfiová, nebolo možné čakať na úradné potvrdenie voľby z Ríma. Preto Peter Partenius Petrovič požiadal v auguste 1651 o vysviacku sedmohradského pravoslávneho metropolitu. Arcibiskup

Prof. Morini navrhol, aby sa tento fenomén dvojitej cirkevnej príslušnosti nazýval „pastoračná prax spoločenstva“, pretože spomínaní biskupi v skutočnosti neboli teológmi v pravom zmysle slova; boli to vlastne mužovia Cirkvi, ktorí sa riadili najmä pastoračnými potrebami, pričom si boli vedomí sviatostného spojiva, ktoré vždy jestvovalo medzi obidvomi Cirkvami, a to aj napriek schizme. Svoje cirkevné spoločenstvo prejavovali praxou, ktorá, hoci sa nedala podoprieť teologicky ani kánonicky, predsa ukázala hlboký *sensus Ecclesiae*.

## ZÁVER

Štúdiom zachovaných prameňov a historického pozadia doby, v ktorej dozrela potreba vytvoriť úniu východných kresťanov byzantského obradu v Uhorsku s rímskou cirkvou, je možné identifikovať tri dôvody Užhorodskej únie. Hlavným dôvodom bolo úsilie mukačevských biskupov a ruténskeho duchovenstva vymaniť sa z neludských nevoľníckych podmienok a dostať sa na spoločenskú a duchovnú úroveň katolíckeho kléru v Uhorsku. Z počiatku nereálna možnosť sa očividne stala uskutočniteľnou po roku 1596, keď v litovskom Breste, v susednom katolíckom Poľskom kráľovstve, došlo k podpisu únie. Takto sa Brestská únia stala inšpirujúcim faktorom (druhý dôvod) pre uhorských Ruténov. Proces zjednotenia uhorských Ruténov s Rímom urýchlila vnucovaná dlhotrvajúca a stupňujúca sa protestantská reformácia zo strany kalvínskych sedmohradských kniežat a kalvínskych zemepánov (tretí dôvod). V takejto extrémne ťažkej sociálnej a komplikovanej duchovnej situácii mukačevskí pravoslávni biskupi so svojim duchovenstvom videli možnosť prežitia svojej ortodoxie, pretrvania vlastného obradu a zachovania vlastných tradícií v tom, že za istých dohodnutých podmienok sa dajú pod protektorát rímskej cirkvi. Stalo sa tak v Užhorode 24. apríla 1646. Užhorodská únia je jediná svojho druhu, pretože vznikla z iniciatívy miestneho pravoslávneho duchovenstva, so súhlasom a požehnaním vlastného pravoslávneho biskupa, bola prijatá katolíckym episkopátom Uhorska a až po niekoľkých rokoch, posledná v poradí, o tom bola informovaná Rímska kúria.

prof. ICDr. MVDr. MIROSLAV ADAM OP  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

---

Alba Júlie Štefan Simeon Šimonovič nežiadal od Petroviča nijakú prisahu vernosti Eku-  
menickému carihradskému patriarchátu, ani vyznanie pravoslávnej viery, a vysvätil ho za bis-  
kupa spolu s ďalšími dvoma pravoslávnyimi biskupmi spolusvätitelmi, Gregorom Moldavským  
a Sávom Bystrickým. Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*,  
č. 117, 126 a 134; NILLES, N.: *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in*  
*Terris Coronae S. Stephani*, v. II, s. 828; BUNEA, A.: *Vechile episcopii romaneseci a Vadaluí,*  
*Geoagiului, Silvasului, Belgradului*. Blas, 1902, s. 100. Dodatočné schválenie tohto postupu  
udelila Svätá stolica až v roku 1655. Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség*  
*Okmánytára*, č. 131; VASIL, C.: *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Muka-*  
*čevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava : Dobrá  
kniha, 2000, s. 41.



## TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK VII, 2009, ČÍSLO 2

Sú rehoľní kňazi súčasťou presbytéria  
partikulárnej cirkvi?

MIROSLAV ADAM OP

ADAM, M.: Do Religious Presbyters Belong to the presbyterium of a Particular Church? *Teologický časopis*, VII, 2009, 2, s. 25 – 33.

The author poses the question: can priests, who are not incardinated to a particular church, be considered as members of the presbyterium, for example, a religious priest? Based on conciliar and post-conciliar documents the author concludes that religious priests may be included in the presbyterium of a particular church. Especially if the latter must exercise a ministry there, with due respect to the character of their institute. Furthermore, the author explains that incardination is not the only title of membership in the diocesan presbyterium, besides receiving the order of presbyterate and concretely residing in the particular church. However, residence is not the same as incardination. It is clear that by residence, we are to understand that the presbyter, secular or religious, collaborates in the office of pastor of the diocesan bishop.

Keywords: the secular presbyter, the religious presbyter, the diocesan presbyterium

## ÚVOD

Druhý vatikánsky koncil, najmä vďaka výsledkom štúdií z oblasti patristiky, histórie a liturgiky,<sup>1</sup> „znovuobjavil“ diecézne *presbytérium*, ktoré treba chápať ako skupinu presbyterov, ktorí sa dávajú k dispozícii diecéznemu biskupovi a s ním a pod jeho autoritou sa naplno zasväcujú službe nejakej partikulárnej cirkvi. Koncilové dokumenty<sup>2</sup> na túto tému, hoci sú krátke a stručné, predsa ponúkajú základné teologické a právne pojmy. V tejto súvislosti koncil zdôraznil aj diecézny charakter presbyterov, ktorí tvoria *presbytérium* biskupa.<sup>3</sup>

Do diskusie na tému presbytéria partikulárnej cirkvi v ostatných rokoch významne prispeli viacerí autori, spomeniem aspoň nasledujúce mená: Artu-

<sup>1</sup> Porov. COLSON, J.: *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*. Paris : Desclée, 1956; BOTTE, B.: Presbyterium et Ordo episcoporum. In: *Irenikon*, 29, 1956, s. 5–27; BOTTE, B.: Caractère collégial du presbytérat et de l'Épiscopat. In: *Études sur le sacrement de l'Ordre*. Paris : Ed. du Cerf, 1957, s. 97–124.

<sup>2</sup> Pokiaľ ide o koncilové dokumenty (dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, dekrét *Christus Dominus*, dekrét *Optatam totius*, dekrét *Perfectae caritatis* a dekrét *Presbyterorum ordinis*), ktoré citujem v tomto príspevku, ich slovenský preklad som prevzal z publikácie *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1993; *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II : Dekréty a deklarácie*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1993.

<sup>3</sup> Pokiaľ ide o teologický pohľad na *presbytérium*, odporúčam štúdie: VILLAR, J. R.: *Teología de la Iglesia particular*. Pamplona, 1989; SEMERARO, M.: Per una fondazione teologica del presbiterio. In: *Lateranum*, 64, 1998, s. 135–156.

ro Cattaneo,<sup>4</sup> Eugenio Corecco,<sup>5</sup> Julio García Martín,<sup>6</sup> Giacomo Incitti,<sup>7</sup> Antonio Torresin<sup>8</sup> a iní.

Inšpirovaný závermi výskumu spomenutých autorov, v tomto príspevku sa pokúsím nájsť uspokojivú odpoveď na otázku, či aj rehoľní kňazi sú súčasťou presbyteria partikulárnej cirkvi.

## 1. ZAČLENENIE REHOĽNÝCH PRESBYTEROV DO PARTIKULÁRNEJ CIRKVI

Tak ako univerzálna Cirkev jestvuje v každej partikulárnej cirkvi bez toho, že by sa v nej vyčerpala, tak aj rehoľníci musia prežívať svoje cirkevné záväzky v miestnej cirkvi, hoci zostávajú pripravení odpovedať na potreby Cirkvi na iných miestach.<sup>9</sup> Otvorenosť a citlivosť rehoľníkov pre potreby celej Cirkvi ich musí uspôbiť, aby boli viac pripravení vyhovieť potrebám jednotlivých partikulárnych cirkví...<sup>10</sup>

Koncilový dekrét *Perfectae caritatis* preto požaduje, aby sa prihliadalo nielen na záujmy univerzálnej Cirkvi, ale aj diecéz,<sup>11</sup> a pápež Pavol VI. vo svojom motu proprio *Ecclesiae Sanctae* zo 6. augusta 1966 pripomína všetkým rehoľníkom ich „povinnosť horlivo a starostlivo pracovať nielen pri budovaní

<sup>4</sup> Porov. CATTANEO, A.: *Il presbiterio della Chiesa particolare : Questioni canonistiche ed ecclesiologicalhe nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare*. Milano : Giuffrè Editore, 1993; CATTANEO, A.: *Il presbiterio della Chiesa particolare : Questioni sollevate dalla dottrina canonistica ed ecclesiologicala postconciliare*. In: *Ius Ecclesiae*, 5, 1993, s. 479–529.

<sup>5</sup> Porov. CORECCO, E.: *Sacerdozio e presbiterio nel Codex Iuris Canonici*. In: *Servizio migranti*, 19, 1983, s. 354–372; CORECCO, E.: *Ius et Communio : Scritti di Diritto Canonico*. Casale Monferrato : Edizioni Piemme, 1997, s. 430–453; CORECCO, E.: *Prêtre et presbytérium dans le nouveau Code*. In: CORECCO, E.: *Théologie et droit Canon : Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1990, s. 289–308; CORECCO, E.: *Priesthood and Presbyterium in the Code (1983)*. In: *Canon Law and Communio : Writings on the Constitutional Law of the Church*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1999, s. 166–189.

<sup>6</sup> Porov. GARCÍA MARTÍN, J.: *También los religiosos presbíteros pertenecen al presbiterio diocesano*. In: *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 75, 1994, s. 149–162.

<sup>7</sup> Porov. INCITTI, G.: *Il presbiterio diocesano e i presbiteri religiosi I : Il Concilio Vaticano II*. In: *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 12, 1999, s. 413–436; porov. INCITTI, G.: *Il presbiterio diocesano e i presbiteri religiosi II : Il Codice di diritto canonico*. In: *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 16, 2003, s. 307–328; INCITTI, G.: *Il popolo di Dio : La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*. Città del Vaticano : Urbaniana University Press, 2007, s. 186–187.

<sup>8</sup> Porov. TORRESIN, A. (ed.): *Presbiterio è comunione : Riflessioni teologiche e pastorali*. Milano : Ancora, 2007. Publikácia obsahuje krátke príspevky na tému presbyteria od týchto autorov: G. Canobbio, A. Caelli, E. Castellucci, A. Torresin a D. Vitali.

<sup>9</sup> „Okrem toho nech sa usilujú o to, aby sa pripravovali súci služobníci oltára, ako aj rehoľní a laickí pomocníci pre misie a pre kraje, ktoré trpia nedostatkom duchovenstva.“ (*Christus Dominus*, 6.) „Nech sa taktiež starostlivo oboznámia ... ako aj osnovať rozličné čím účinnejšie formy apoštolskej činnosti. A nech sa dajú preniknúť naozaj katolíckym duchom, takže sa privykú povzniesť ponad hranice vlastnej diecézy, svojho národa alebo obradu a vychádzať v ústrety potrebám celej Cirkvi...“ (*Optatam totius*, 20.)

<sup>10</sup> Porov. *Christus Dominus*, 6.

<sup>11</sup> Porov. *Perfectae caritatis*, 20.

a rozvoji Kristovho mystického tela v jeho celku, ale tiež pre dobro partikulárnych cirkví<sup>12</sup>.

Rehoľný presbyter môže byť teda začlenený do kléru nejakej partikulárnej cirkvi, najmä ak v nej musí vykonávať nejaký úrad, „rešpektujúc pritom povahu inštitútu“<sup>13</sup>. Skutočne, „partikulárna cirkev je tým dejinným priestorom, v ktorom sa povolanie prejavuje a apoštolsky pôsobí“<sup>14</sup>. Rehoľní presbyteri môžu takto pokladať partikulárnu cirkev, v ktorej rezidujú, za „domov svojho vlastného povolania“<sup>15</sup>.

Základné princípy, ktoré riadia začlenenie rehoľných presbyterov do partikulárnej cirkvi, sú sformulované v koncilovom dekréte *Christus Dominus*. V 28. článku tohto dekrétu sa hovorí o diecéznom klére v tom zmysle, že pomocníkom diecézneho biskupa predovšetkým patrí povinnosť pastoračne sa starať o časť Božieho ľudu, pre službu ktorého sú určení. Treba zdôrazniť, že tento článok sa začína tvrdením o jednote kňazstva:

„Isteže všetci kňazi tak diecézni, ako aj rehoľní majú spolu s biskupom podiel a aktívnu účasť na jedinom kňazstve Kristovom, a preto sú starostlivými spolupracovníkmi episkopátu.“<sup>16</sup>

Text potom pokračuje vo vysvetľovaní úlohy a miesta diecéznych presbyterov, pričom zdôrazňuje:

„No pri vykonávaní dušpastierskej činnosti hlavné miesto majú diecézni kňazi, keďže sú začlenení (inkardinovaní) alebo zadelení do určitej partikulárnej cirkvi a úplne sa venujú jej službe, aby sa starali o istú časť Pánovho stáda. Preto tvoria jedno duchovenstvo (presbytérium), jedinú rodinu, ktorej je otcom biskup.“<sup>17</sup>

## 2. PRÍSLUŠNOSŤ REHOĽNÝCH PRESBYTEROV KU KLÉRU DIECÉZY

Pokiaľ ide o príslušnosť rehoľných presbyterov ku kléru diecézy, koncilový dekrét *Christus Dominus* sa v 34. článku o tom vyjadruje takto:

„Rehoľní kňazi – ktorí prijímajú kňazskú vysviacku, aby aj oni boli starostlivými spolupracovníkmi episkopátu – môžu byť dnes ešte osožnejší pre biskupa, vzhľadom na vzrastajúce potreby duší. Preto možno o nich právom tvrdiť, že určitým spôsobom patria medzi diecézne duchovenstvo, nakoľko majú účasť na dušpastierskej práci a apoštolských dielach pod právomocou biskupov.“<sup>18</sup>

<sup>12</sup> „...impense diligenterque adlaborandi, non solum ad aedificationem et incrementum totius Mystici Corporis Christi, sed etiam in bonum Ecclesiarum particularium.“ (*Ecclesiae Sanctae* I, 34 § 2. In: *Enchiridion Vaticanum*, 2, 1963–1967, č. 823.)

<sup>13</sup> *Christus Dominus*, 35/1.

<sup>14</sup> „Ecclesia particularis illud spatium historicum constituit, in quo aliqua vocatio revera sese exprimit suumque apostolicum laborem efficit.“ (*Mutuae relationes*, 23/d. In: *Enchiridion Vaticanum*, 6, 1977–1979, č. 642.)

<sup>15</sup> „...propriae vocationis patriam“ (*Mutuae relationes*, 37. In: *Enchiridion Vaticanum*, 6, 1977–1979, č. 667.)

<sup>16</sup> *Christus Dominus*, 28.

<sup>17</sup> *Christus Dominus*, 28.

<sup>18</sup> *Christus Dominus*, 34.

V nasledujúcom článku tohto koncilového dekrétu sú sformulované princípy, na základe ktorých sa má vykonávať apoštolát rehoľníkov v diecéze. Okrem iného je tam zmienka o tom, že exempcia rehoľníkov sa vzťahuje predovšetkým na ich vnútornú disciplínu a nebráni tomu, aby v apoštolskej činnosti boli pod právomocou diecézneho biskupa.<sup>19</sup>

Podobne ako koncilový dekrét *Christus Dominus* v 28. článku, aj iný koncilový dekrét *Presbyterorum ordinis* v 7. článku začína jasným tvrdením o jednote kňazstva. Okrem iného sa zdôrazňuje osobitné spoločenstvo, ktoré musí jestvovať medzi biskupmi a presbytermi, ich nevyhnutnými pomocníkmi:

„Všetci kňazi majú spolu s biskupmi účasť na jedinom a tom istom kňazstve a účinkovaní Kristovom, takže sama jednota svätenia a poslania si vyžaduje hierarchické spoločenstvo s biskupským stavom. ... Keďže kňazi dostali pri vysviacke dar Ducha Svätého, biskupi v nich majú nevyhnutných pomocníkov a poradcov v službe a povinnosti učiť, posväcovať a spravovať Boží ľud.“<sup>20</sup>

Táto rozprava o kňazstve začína v kontexte spoluzodpovednosti biskupov za svojich kňazov:

„Lebo predovšetkým na biskupov dolieha ťažká zodpovednosť za svätosť ich kňazov, a preto nech sa s tou najväčšou starostlivosťou venujú stálemu vzdelávaniu svojho kňazstva. Nech ich radi vypočujú, ba nech sa s nimi radia a si s nimi vymieňajú náhľady o požiadavkách pastoračnej činnosti a otázkach týkajúcich sa záujmov diecézy.“<sup>21</sup>

Citovaný dekrét v tom istom článku končí odsekom, ktorý sa venuje dôležitosti jednoty presbyterov s biskupmi a takisto spoluzodpovednosti, ktorá charakterizuje službu presbyterov.

„Jednota kňazov s biskupmi sa v dnešných časoch tým viac vyžaduje, že v našej dobe apoštolské podujatia nielen nadobúdajú pre rozličné príčiny mnohoraké formy, ale aj musia prekročiť farský alebo diecézny rámec. Preto žiaden kňaz nevládze zadosť urobiť svojmu poslaniu nezávisle a sťa by sám osebe, ale len spojenými silami s ostatnými kňazmi pod vedením tých, čo stoja na čele Cirkvi.“<sup>22</sup>

Tieto úvahy uzatvárajú dôležité tvrdenia obsiahnuté v 7. článku dekrétu *Presbyterorum ordinis* a uvádzajú tému nasledujúceho článku, ktorá sa vzťahuje na bratskú jednotu a spoluprácu presbyterov navzájom. Zdôrazňuje sa, že rozličnosť, ktorá charakterizuje kňazskú službu, nezmenšuje jednotu presbytéria:

„Všetkých kňazov, zaradených vysviackou do kňazského stavu, spája navzájom dôverné kňazské bratstvo. Najmä však v diecéze, v ktorej službách stojí pod vlastným biskupom, tvoria jedno jediné kňazstvo (presbytérium). I keď sa totiž venujú rozličným úlohám, predsa konajú len jednu kňazskú službu v prospech ľudí. ... Preto je veľmi dôležité, aby si všetci diecézni a rehoľní kňazi navzájom pomáhali, a tak boli vždy spolupracovníkmi pravdy.“<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Porov. *Christus Dominus*, 35/1.

<sup>20</sup> *Presbyterorum ordinis*, 7.

<sup>21</sup> *Presbyterorum ordinis*, 7.

<sup>22</sup> *Presbyterorum ordinis*, 7.

<sup>23</sup> *Presbyterorum ordinis*, 8.

### 3. REHOĽNÍ PRESBYTERI SÚČASŤOU PRESBYTÉRIA PARTIKULÁRNEJ CIRKVI V ZMYSLE KONCILOVÝCH DOKUMENTOV

V tomto momente možno položiť otázku, či súčasťou presbytéria sú aj kňazi, ktorí nie sú inkardinovaní do partikulárnej cirkvi, napr. rehoľní presbyteri.

Koncilová dogmatická konštitúcia *Lumen gentium* neodpovedá priamo na takúto otázku. V 28. článku tejto konštitúcie, ktorý sa začína definíciou presbytéria, však predsa nachádzame dve poznámky, ktoré nám dovoľujú predpokladať pozitívnu odpoveď. Dôvodom je tvrdenie, podľa ktorého „so zreteľom na svätenie a službu, sú všetci diecézni aj rehoľní kňazi pridružení k biskupskému zboru“<sup>24</sup>.

Nasledujúca veta toho istého článku tvrdí: „Vzhľadom na spoločné svätenie a poslanie, všetkých kňazov navzájom spája dôverné bratstvo.“<sup>25</sup> Treba si všimnúť významné spojenie slov „všetci kňazi“, „všetci presbyteri“.

Na druhej strane, koncilový dekrét *Christus Dominus* pokladá za členov presbytéria len kňazov inkardinovaných alebo zadelených do partikulárnej cirkvi. 28. článok tohto dekrétu pokladá za spolupracovníkov biskupa diecézny klérus a po pripomienke, že všetci kňazi majú účasť na jedinom Kristovom kňazstve, tvrdí:

„No pri vykonávaní dušpastierskej činnosti hlavné miesto majú diecézni kňazi, keďže sú inkardinovaní alebo zadelení do určitej partikulárnej cirkvi a úplne sa venujú jej službe, aby sa starali o istú časť Pánovho stáda. Preto tvoria jedno presbytérium, jedinú rodinu, ktorej je otcom biskup.“<sup>26</sup>

Pokiaľ ide o rehoľníkov, ktorí majú účasť na dušpastierskej práci a apoštolských dielach pod právomocou biskupov, tento dekrét napokon vo svojom 34. článku uzatvára, že „možno o nich právom tvrdiť, že určitým spôsobom patria medzi diecézne duchovenstvo“<sup>27</sup>.

Podobne aj koncilový dekrét *Presbyterorum ordinis* na prvý pohľad ako keby sledoval zúženú predstavu o príslušnosti rehoľníkov k diecéznemu presbytériu. V skutočnosti tvrdí, že presbyteri, „najmä však v diecéze, v ktorej službách stoja pod vlastným biskupom, tvoria jedno jediné presbytérium“<sup>28</sup>. Dekrét však potom zdôrazňuje rôznorodosť, ktorá je charakteristická pre kňazskú službu (farská služba alebo taká služba, ktorá presahuje hranice farnosti, vedecký výskum alebo vyučovanie, práca vlastných rúk alebo iné apoštolské diela) a zdôvodňuje:

„Veď všetci sledujú ten istý cieľ, to jest výstavbu Tela Kristovho. A na to sú potrebné mnohoraké úlohy a nové adaptačné úpravy, najmä v našich časoch.“<sup>29</sup>

Dekrét pritom za základ presbytéria pokladá ani nie tak právny vzťah vyplývajúci z inkardinácie, ako konkrétne pastoračnú prácu, ktorou presbyteri

<sup>24</sup> *Lumen gentium*, 28.

<sup>25</sup> *Lumen gentium*, 28.

<sup>26</sup> *Christus Dominus*, 28.

<sup>27</sup> *Christus Dominus*, 34.

<sup>28</sup> *Presbyterorum ordinis*, 8.

<sup>29</sup> *Presbyterorum ordinis*, 8.

prispievajú k budovaniu nejakej konkrétnej partikulárnej cirkvi. Ako dôsledok takejto jednoty poslania, dekrét sa vyjadruje takto:

„Preto je veľmi dôležité, aby si všetci diecézni a rehoľní kňazi navzájom pomáhali, a tak boli vždy spolupracovníkmi pravdy.“<sup>30</sup>

#### 4. REHOĽNÍ PRESBYTERI SÚČASŤOU PRESBYTÉRIA PARTIKULÁRNEJ CIRKVI V ZMYSLE NIEKTORÝCH POSYNODÁLNYCH DOKUMENTOV

Biskupská synoda v Ríme v r. 1971, ktorá sa zaoberala spravodlivosťou vo svete a služobným kňazstvom, pripravila a s pápežským schválením 30. novembra 1971 publikovala dokument *Ultimis temporibus* o služobnom kňazstve. Časť, ktorá sa dotýka vzťahov medzi presbytermi a biskupom, začína tým, že zdôrazňuje osobitnú dôležitosť toho, aby kňazi žili v cirkevnom spoločenstve. Osobitnou úlohou presbyterov je totiž slúžiť takémuto spoločenstvu:

„Kňazi budú viac vernejší svojmu poslaniu, ak sa budú lepšie poznať a budú prispievať k budovaniu cirkevného spoločenstva. Takto pastoračná služba biskupov, presbyterov a diakonov sa stane vynikajúcim znamením takéhoto cirkevného spoločenstva, nakoľko všetci títo prijali osobitné poverenie, aby boli v službe tohto spoločenstva.“<sup>31</sup>

Dokument ďalej pokračuje tým, že konkretizuje citovaný všeobecný výrok a sústreďuje sa na spôsob prežívania hierarchického spoločenstva, ktoré sa prejavuje vo vzťahu biskup – presbyteri. Táto časť dokumentu sa na konci zmieňuje o včlenení rehoľných presbyterov do presbytéria, a takto sa zdôrazňuje myšlienka obsiahnutá v motu proprio *Ecclesiae Sanctae*:

„Pokiaľ rehoľní presbyteri chcú poskytnúť účinnú pomoc všeobecnej Cirkvi, je nevyhnutné, aby poskytli svoju pomoc biskupovi v presbytériu.“<sup>32</sup>

Plodom diskusií, ktoré odzneli na biskupskej synode v roku 1990 na tému kňazskej formácie, je posynodálna apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis*, ktorú pápež Ján Pavol II. vydal 25. marca 1992.

Pápež v nej uvažuje o presbytériu ako o „priestore“ harmonického spoločenstva rozličných povolání, chariziem a služieb a neváha zaradiť medzi členov presbytéria všetkých presbyterov, diecéznych či rehoľných, ktorí sú v službách partikulárnej cirkvi, lebo „pracujú na tom istom poli, totiž na stavbe Kristovho tela, ktorá si vyžaduje mnohoraké funkcie a nové spôsoby, najmä v tejto dobe, ktorá sa počas stáročí obohacuje novými charizmami“<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> *Presbyterorum ordinis*, 8.

<sup>31</sup> „Sacerdotes eo fidelius suae missioni adhaerebunt, quo magis fideles se communioni ecclesiali et sciant et exhibeant. Ita enim ministerium pastorale, quod ab Episcopis et presbyteris et diaconis exercetur, evadit in Ecclesia signum eminens huius communionis ecclesialis, quatenus ipsi peculiare mandatam acceperunt huic communioni serviendi.“ (SYNODUS EPISCOPORUM, Documentum *Ultimis temporibus* de sacerdotio ministeriali, 30 Novembris 1971, II, II/1. In: *Enchiridion Vaticanum*, 4, 1971–1973, č. 1221.)

<sup>32</sup> „Presbyterorum religiosorum adiutrix opera cum Episcopo in presbyterio necessaria est, atiam eorum actio Ecclesiae universali validum adiutorium praestat.“ (SYNODUS EPISCOPORUM, Documentum *Ultimis temporibus* de sacerdotio ministeriali, 30 Novembris 1971, II, II/1. In: *Enchiridion Vaticanum*, 4, 1971–1973, č. 1228.)

<sup>33</sup> JÁN PAVOL II.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1994, č. 17/c s. 43.



Ďalej pápež pokračuje: „Kňazi, ktorí sú členmi rádov alebo rehoľných kongregácií, sú duchovným bohatstvom celého diecézneho presbytéria, ktorému ako svoj vklad prinášajú osobitné charizmy a kvalifikované služby, takže svojou prítomnosťou povzbudzujú miestnu cirkev väčšmi sa otvoriť všeobecnej Cirkvi.“<sup>34</sup>

Napokon v časti o permanentnej formácii pápež výslovne tvrdí, že inkardinácia nie je jediným možným spôsobom príslušnosti do presbytéria, pričom vysvetľuje:

„Do toho jedného presbytéria patria – z iného titulu – aj rehoľní kňazi, ktorí bývajú a pôsobia v miestnej cirkvi. Ich prítomnosť obohacuje všetkých kňazov a ich rôzne charizmy, ktoré žijú, sú výzvou, aby si kňazi prehľbovali kňazské vedomie; zároveň vzbudzujú a napomáhajú permanentnú formáciu kňazov.“<sup>35</sup>

A dodáva, že rehoľní presbyteri sa „majú usilovať zachovávať ducha pravého cirkevného spoločenstva, veľkodušne sa zúčastňovať na chode diecézy, rešpektovať pokyny biskupa tým, že ochotne dajú k dispozícii svoje charizmy, aby všetci mohli vzrastať v láske“<sup>36</sup>.

## 5. REHOĽNÍ PRESBYTERI SÚČASŤOU PRESBYTÉRIA PARTIKULÁRNEJ CIRKVI V ZMYSLE PREDPISOV KÓDEXU KÁNONICKÉHO PRÁVA Z ROKU 1983

Pokiaľ ide o tému tohto príspevku, veľmi dôležitý je *Kódex kánonického práva* z roku 1983, ktorý sa vyjadruje o presbyteráte ako o posvätnom stave, o presbyteroch vo všeobecnosti, a výslovne aj o diecéznom presbytériu. Podľa mienky komentátorov *Kódex kánonického práva*, hoci nešpecifikuje, kto patrí ku presbytériu, predsa ponúka dôležité usmernenia v tejto oblasti.<sup>37</sup>

Podľa kán. 1015 § 1 presbyter je klerik vysvätený na presbytera. Podľa kán. 757 len presbyteri tvoria presbytérium, v dôsledku toho sú z neho vylúčení diecézny biskup a takisto diakoni (porov. kán. 276 § 2, 3°). Dôvodom je charakter a účel presbyterátu a takisto aj presbytéria. Účel diecézneho presbytéria je jasne sformulovaný v kán. 369.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> JÁN PAVOL II.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis*, č. 31, s. 78. Pápež na tomto mieste odkazuje na interdikasteriálnu inštrukciu *Mutuae relationes* z 18. mája 1978, č. 18: „Dein Religiosi, etiamsi ad Institutum iuris pontificii pertineant, se sentire debent reapse participes «dioecesanæ familiae» (porov. *Christus Dominus*, 34) et necessariae adaptationis onera suscipere; opportune etiam faveant localibus vocationibus sive pro clero dioecetano sive pro vita consecrata; insuper, vero, suarum Congregationum candidatos ita instituant, ut ab his ea revera degatur vita, quae sit secundum genuinam ipsius loci culturam, simulque tamen attente vigilant, ne quis umquam aberret et ab impulsu missionali ipsi religiosae vocationi inhaerente et ab unitate et indole uniuscuiusque Instituti propria.“ (*Enchiridion Vaticanum*, 6, 1977–1979, č. 630.)

<sup>35</sup> *Pastores dabo vobis*, č. 74/h, s. 186.

<sup>36</sup> *Pastores dabo vobis*, č. 74/i, s. 186.

<sup>37</sup> Porov. CATTANEO, A.: *Il presbiterio della Chiesa particolare : Questioni canonistiche ed ecclesiologicalhe nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare*, s. 132.

<sup>38</sup> „Diecéza je podiel Božieho ľudu, ktorý sa zveruje biskupovi, aby ho za spolupráce presbytéria duchovne pásol, tak aby tým, že sa vinie k svojmu pastierovi a ním na základe Evanjelia a Eucharistie v Duchu Svätom zhromaždený, utváral partikulárnu cirkev, v ktorej je skutočne

Kán. 835 § 2 definuje presbyterov tak, že „majú účasť na Kristovom kňazstve ako jeho služobníci“, a kán. 899 § 2 dodáva, že „konajú v osobe Krista“ pod autoritou biskupa, s ktorým spolupracujú. Kán. 757 totiž vysvetľuje, že presbyteri sú „spolupracovníci biskupov“.

Presbyter sa definuje pre svoje kňazské poslanie a hierarchické spoločenstvo, a nie pre svoju príslušnosť ku svetskému alebo rehoľnému kléru. Presbyteri sú spolupracovníkmi biskupa v sile svojho kňazského stavu, a nie na základe inkardinácie.<sup>39</sup> Na základe formulácie kán. 757, že spolupracovníci biskupa sú presbyteri, je možné odvodiť, že všetci presbyteri diecézy, alebo lepšie povedané tí presbyteri, čo v nej rezidujú, sú spolupracovníkmi diecézneho biskupa.

Okrem toho treba zdôrazniť, že táto spolupráca je širšia než len výkon kňazskej služby. Je možné tvrdiť, že presbyteri poskytujú službu diecéze. V tomto zmysle je formulovaný kán. 384, ktorý zdôrazňuje, že všetci presbyteri, svetskí aj rehoľní, sú pomocníkmi a poradcami biskupa, a tak vlastne všetci tvoria diecézne presbytérium.

Presnejšie, kán. 384 sa neobmedzuje len na tých presbyterov, ktorí vykonávajú nejaký cirkevný úrad, čo im udelil biskup. Preto tento kánon predpisuje diecéznemu biskupovi, že „má prejavovať osobitnú starostlivosť presbyterom“ bez rozdielu. Táto starostlivosť biskupa má zahŕňať všetky potreby presbytera, materiálne aj duchovné, aby jeho kňazská služba, odbremenená od starosti o hmotné zabezpečenie, mohla byť účinná a plodná.

Diecézne presbytérium je takto ustanovené pre všetkých presbyterov, ktorí sú v diecéze, ktorí v nej rezidujú, či už ide o svetských presbyterov alebo o tých, čo sú členmi nejakého inštitútu zasväteného života. Všetci presbyteri bez rozdielu sú diecéznymi presbytermi.

Podľa komentovaného kán. 384, kritériom príslušnosti do diecézneho presbytéria je, okrem prijatej kňazskej vysviacky, bývanie presbytera v nejakej konkrétnej partikulárnej cirkvi. Rezidencia totiž nie je to isté ako inkardinácia. V tejto súvislosti treba pripomenúť, že *Kódex kánonického práva* počíta s možnosťou, že svetskí presbyteri môžu vykonávať kňazskú službu v inej partikulárnej cirkvi bez toho, že by prišli o inkardináciu vo vlastnej.<sup>40</sup> Kňazi, ktorí prešli do inej diecézy, sa musia začleniť do miestneho spoločenstva, ako keby boli rodenými členmi tejto partikulárnej cirkvi. Takto je zaručené všeobecné poslanie kňazstva v prospech celej Cirkvi. Je samozrejmé, že takíto presbyteri patria k diecéznemu presbytériu tej partikulárnej cirkvi, v ktorej vykonávajú svoju službu, a nie tej, do ktorej sú inkardinovaní.<sup>41</sup>

Z toho, čo sme povedali, je evidentné, že rezidovanie je to, čo určuje, že presbyter, svetský alebo rehoľný, sa stáva pomocníkom diecézneho biskupa vo

prítomná a účinkuje jedna, svätá, katolícka a apoštolská cirkev Kristova.“ (*Kódex kánonického práva*, kán. 369.)

<sup>39</sup> Porov. *Kódex kánonického práva*, kán. 265 a 266.

<sup>40</sup> Porov. *Kódex kánonického práva*, kán. 271 § 2.

<sup>41</sup> „Sacerdotes in alienam dioecesim ingressi... proinde ipsi ita communitati locali inseri debent ac si nativa membra essent illius Ecclesiae particularis.“ (SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS: Notae directivae *Postquam apostoli* de mutua ecclesiarum particularium cooperatione promovenda ac praesertim de aptiore cleri distributione, 25 Martii 1980, č. 29. In: *Enchiridion Vaticanum*, 7, 1980, č. 283.)



vykonávaní jeho pastierskeho úradu. Pokiaľ ide o rehoľníkov, ich bývanie a pôsobenie na území diecézy môže byť dlhšie alebo kratšie. Ak však počas bývania rehoľní presbyteri vykonávajú svoju službu na území nejakej partikulárnej cirkvi, stavajú sa pomocníkmi biskupa bez ohľadu na to, či táto spolupráca je viditeľná alebo výslovne zverená od diecézneho biskupa, v každom prípade takto vykonávajú službu v diecéze.

Spolupráca presbyterov s diecéznym biskupom je teda určujúcim prvkom, ktorý charakterizuje diecéznych presbyterov, či už patria ku svetskému alebo k rehoľnému kléru. Na druhej strane svetský klérus sa svojou inkardináciou identifikuje do nejakej konkrétnej partikulárnej cirkvi.

## ZÁVER

Na záver treba zdôrazniť, že *Kódex kánonického práva* z roku 1983 už neaplikuje výrazy „diecézny klérus“, „diecézny presbyter“ a „diecézny kňaz“ výlučne len na svetského kňaza – ako to bolo počas Druhého vatikánskeho koncilu, aby ho odlišili od rehoľného kňaza –, pretože rehoľní presbyteri sa takisto pokladajú za presbyterov diecézy.

Z toho vyplýva, že diecézny charakter svetského kléru nie je jeho výlučnou vlastnosťou, pretože k diecéznemu presbytériu patria aj presbyteri, ktorí sú členmi rehoľných inštitútov. Takto sa partikulárna cirkev stáva dejinným priestorom, v ktorom sa prejavuje zasvätený život. Diecéza predstavuje partikulárnu dimenziu univerzálnej kňazskej služby. Preto je nesprávne aplikovať výraz „diecézny klérus“ na svetské duchovenstvo. Skutočnosť je taká, že v presbytériu má účasť tak svetské, ako aj rehoľné duchovenstvo.

V tomto zmysle výraz „presbyter“ má v *Kódexe kánonického práva* všeobecný charakter, vždy totiž zahŕňa všetkých presbyterov, svetských aj rehoľných. Len v niektorých prípadoch zdôrazňuje, že ide o svetských presbyterov,<sup>42</sup> v iných prípadoch, že ide o presbyterov z členov inštitútov zasväteného života.<sup>43</sup>

Kódex teda pokladá za diecéznych tých presbyterov, čo bývajú a pôsobia v diecéze, a to tak svetských, ako aj rehoľných.

prof. ICDr. MVDr. MIROSLAV ADAM OP  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

<sup>42</sup> Porov. *Kódex kánonického práva*, kán. 294.

<sup>43</sup> Porov. *Kódex kánonického práva*, kán. 377 § 2.



## TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK VII, 2009, ČÍSLO 2

### „Predmanželská náuka“ sv. Gregora z Nazianzu

ERIKA BRODŇANSKÁ

BRODŇANSKÁ, E.: 'Pre-Marrital Study' of Gregory of Nazianzus. *Teologický časopis*, VII, 2009, 2, s. 35 - 49.

The poem of Gregory of Nazianzus *Ad Olympiadem* lets us look into the „ideal“ marriage and into a certain 'pre-marrital study' in the time of development and strengthening of Christianity. There is a possibility to split the poem into some thematic parts: in the first part Gregory talks about morality which is the real ornament of women (verse 3-11); then he says that woman should respect, love and support her husband (verse 12-46); in next part he speaks about the responsibilities of women. They should take care of the house and nothing behind its door should matter for them (verse 47-68). Then he mentions internal discipline, moderation, modesty (verse 69-85) and moderateness in usage of marriage (verse 86-94). This poem was written by Gregory as a wedding gift for Olympia. It is composed in a hexameter and its speech is simple and clear. The poem contains the moral message topical till this day.

Milostné príbehy sa rozprávajú na celom svete a sú dôležitou súčasťou ľudového rozprávania. J. Redfield tvrdí, že klasickí Gréci nám nezanechali nijaké.<sup>1</sup> Aj keď si rozprávali príbehy o milostných pároch, nešlo v nich o lásku a ľúbostné vzťahy, ale iba o dosiahnutie určitého cieľa (Iason napr. zviezol Médeu, aby získal otcovské dedičstvo; Pelops zas, túžiac po tróne, získal Hippodameiu ako odmenu za víťazstvo v pretekoch a pod.).

V gréckej literatúre však môžeme nájsť aj celkom iný, pozitívny obraz milostného príbehu a manželstva. Stačí siahnuť hoci po prvom veľkom epikovi, po Homérovi. Homér predstavuje hneď niekoľko párov (Priamos a Hekabé, Hektor a Andromache, či Odysseus a Penelope), pre ktorých manželstvo nebolo len povinnosťou.

Napriek tomu, že Homérove eposy boli zamerané predovšetkým na hrdinskú minulosť Grékov, prejavujú sa v nich aj určité lyrické prvky. Postupom času, ako pominula doba héroov, začali básnici pociťovať čoraz väčšiu potrebu vyjadriť v poézii seba a prítomnosť. Hlásateľkou týchto zmenených pomerov sa pre nich stala práve lyrika. Stavali síce svoje diela na homérskej epike, ale súčasne sa v nich odzrkadľovala politická sloboda, účasť na verejnom živote, či rôzne kultové i svetské oslavy.<sup>2</sup> Svetský alebo kultový ráz mala aj melická<sup>3</sup> lyrika. V súvislosti s milostnými príbehmi a nasledujúcim vstupom do manželstva nemôžeme opomenúť *epithalamia* – svadobné piesne, ktoré boli

<sup>1</sup> Porov. REDFIELD, James: Homo domesticus. In: *Řecký člověk a jeho svět*. Ed. Jean-Pierre Vernant. Praha, 2005, s. 135.

<sup>2</sup> Porov. STIEBITZ, Ferdinand: *Stručné dějiny řecké literatury*. Praha, 1968, s. 44-45.

<sup>3</sup> *Melika* je forma gréckej poézie, pôvodne určená na to, aby bola spievaná s hudobným sprievodom. Často bola sprevádzaná tancom. Jej obsah bol veľmi rozmanitý: sú piesne pracovné, milostné

súčasťou gréckej meliky. Zobrazovali motívy lúčenia s panenstvom alebo vychvaľovali nevestu a ženícha.

S lyrikou sa nestretávame len v gréckej literatúre. Dielo, ktoré ospevuje a vyzdvihuje prirodzenú lásku muža k žene a ženy k mužovi, nachádzame napr. aj v Biblii. Vzájomná láska dvoch mladých ľudí, ktorí túžia po manželstve, je témou Piesne piesní. Tá sa u Židov tešila mimoriadnej úcte. Vyzdvihuje ľudskú stránku manželstva a hľadá na manželstvo ako na monogamické spolužitie a nerozlučiteľný zväzok muža a ženy. Autorstvo Velpiesne sa pripisuje Šalamúnovi (10. stor. pred Kr.). Na základe lingvistických a literárnych kritérií sa však jej vznik dáva až do obdobia medzi rokmi 400 – 200 pred Kr.<sup>4</sup>

So svadobnými piesňami sa v gréckej literatúre stretávame už 7. stor. pred Kr. Skladala ich pre dievčatá zo svojho krúžku poetka Sapphó a boli určené širšej čitateľskej obci.<sup>5</sup> Veľmi známymi sa stali aj jej *erotika* – milostné piesne. V celej gréckej lyrike sa citovej hĺbke Sapphínych básní nič nevyrovná. Jej verše sa čítali nepretržite až do 7. stor. po Kr.<sup>6</sup>

S milostnými motívmi sa stretávame aj v dielach lyrikov Anakreonta, Stésichora, Pindara (6. stor. pred Kr.) a Kallimacha (4. – 3. stor. pred Kr.). Kallimachos dal básnictvu nové témy, novú metrickú štruktúru i formu.

Grécki autori Sapphó a Kallimachos, hoci neboli súčasníkmi, predsa sa stali súčasne vzormi pre jedného z najvýznamnejších predstaviteľov rímskej lyrickej poézie – Gaia Valeria Catulla (1. stor. pred Kr.), ktorý sa vo svojej tvorbe zameriaval na všedný, osobný a niekedy až veľmi intímny život. Jeho básne sú však vybrúsenými majstrovskými dielami s dokonale prepracovaným jazykom, metrom i formou.

Či už staršie alebo mladšie príbehy, všetky spája skutočnosť, že deva je v nich nejakým spôsobom odtrhnutá od otca a matky a privedená k manželovi. Prostredníctvom aktu svadby je otec nahradený manželom. Dôkazom toho je i jeden z Catulloých svadobných hymnov (Carmen 62), napísaný podľa gréckeho vzoru, v ktorom bol autor schopný spojiť Sapphíny cit a Kallimachovu formu. Celý tento hymnus je postavený na strofách a antistrofách, v ktorých si navzájom kontrujú mládenci a devy svojím pohľadom na vstup do manželstva. Konkrétne vo veršoch 20–31<sup>7</sup> dievčatá vyzývajú boha sobáša Hyména s nárekom, pretože musia opustiť otcovský dom, zatiaľ čo mládenci ho vyzývajú s radosťou a očakávaním. Catullove verše presne odzrkadľujú realitu.

---

(*erotika*), politické (*stasiotika*), pijanské (*sympotika*), smútočné (*threnos*), svadobné (*epithalamia*), oslavné (*enkómia* a *epinikia*) a ďalšie.

<sup>4</sup> Porov. Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rím, 1995, s. 1 272.

<sup>5</sup> Porov. CANFORA, Luciano: *Dějiny řecké literatury*. Praha, 2001, s. 103.

<sup>6</sup> Porov. STIEBITZ, F.: *Stručné dějiny řecké literatury*, s. 54.

<sup>7</sup> *Hesperes, qui caelo fertur crudelior ignis?  
qui natam possis complexu avellere matris,  
complexu matris retinentem avellere natam  
et iuveni ardenti castam donare puellam.  
quid faciunt hostes capta crudelius urbe?*

*Hymen o Hymenaeae, Hymen ades o Hymenaeae.*

Ach, Hespere, která z hvězd krutějším světlem září!  
Ty z matčina objetí vytrhnout můžeš dceru,  
vytrhnout můžeš dceru, jež odejít nechce,  
a nevinnou dívku dychtivým mladíkům dáváš.  
Co horšího v dobytém městě dokáže vítěz?

Hyméne, ó Hyméne, Hyméne, přijď, ó Hyméne!

*Hesperes, qui caelo lucet iucundior ignis?  
qui desponsa tua firmes conubia flamma,  
quae pepigere viri, pepigerunt ante parentes,*

Ach, Hespere, která z hvězd milejším světlem září!  
Svým plamenem potvrdíš smluvené svazky dětí,  
jež dohodli rodiče obou.

Svadba bola pre dievča akýmsi rozhodujúcim medzníkom a krokom na ceste k dospelosti.

Starovekí Gréci mali dva typy svadobného obradu – *engyé* a *gamos* – a zväčša používali oba. *Engyé* bola zmluva medzi svokrom a zaťom. Bolo to právne záväzné zasnúbenie mladej dvojice a v dnešnom ponímaní by sme ho mohli nazvať skutočnou svadbou. Okamih naplnenia manželstva, resp. „konzumácia manželstva“ mohla nasledovať aj dlhý čas po *engyé* a bola zväčša príležitosťou na oslavy, nazývané *gamos*. *Engyé* bola teda zmluva medzi mužmi a sústredila sa na ženícha, ktorý prijímal blahoželanania k získaniu nevesty. Bola spojením otcovských domov. *Gamos* zase slávil predovšetkým ženy. Stredobodom bola nevesta a jej kráslenie, pretože prechádzala zásadnou životnou premenou – z príbytku svojho otca bola slávnostne odprevadená<sup>8</sup> do obydľia manžela a po svadobnej noci sa stala súčasťou novej domácnosti, získala nové postavenie s konkrétnymi povinnosťami aj konkrétnou právomocou.<sup>9</sup>

Do „ideálneho“ manželstva a mohli by sme povedať, že do akejsi predmanželskej náuky v neskoršom období, v čase rozvíjajúceho a upevňujúceho sa kresťanstva, nám umožňuje nahliadnúť okrem iných aj báseň Gregora z Nazianzu *Ad Olympiadem*.<sup>10</sup>

Sv. Gregor z Nazianzu je známy predovšetkým ako teológ, ale na sklonku svojho života sa venoval aj písaniu poézie a jeho hymny patria k prvým „svetielkam“ kresťanskej lyriky. Vo svojej tvorbe využíval najmä formy klasickej poézie,<sup>11</sup> ktoré veľmi dobre poznal vďaka svojmu klasickému vzdelaniu. Skladal v nich svoju poéziu napriek tomu, že nebolo dovolené, aby kresťania používali daktylský hexameter a jambický trimeter, pretože tieto básnické formy používali aj heretici.<sup>12</sup> Ako vzory na sv. Gregora silne pôsobili Homér a Euripides (lepšie povedané výber z Euripida, ktorý poznal zo školy). Popri týchto dvoch autoroch mal na neho najsilnejší vplyv už spomínaný majster alexandrijskej poézie Kallimachos.<sup>13</sup> Svojou básnickou tvorbou sa Gregor z Nazianzu usiloval nadviazať na grécku literárnu tradíciu a zároveň ponúknuť náhradu za klasickú „pohanskú“ poéziu.

Diapazón tém, ktoré sv. Gregor spracúva vo svojich veršoch, je veľmi široký a nevyhol sa ani svadobnej piesni, o ktorej sme už hovorili a je dedikovaná „ad Olympiadem“.

*nec iunxere prius quam se tuus extulit ardor.*

*quid datur a divis felici optatius hora?*

*Hymen o Hymenaeae, Hymen ades o Hymenaeae.* Hyméne, ó Hyméne, Hyméne, príjď, ó Hyméne!  
(CATULLUS, Gaius Valerius: *Veršíky a verše*. Prel. D. Svobodová, Z. Hron, J. Žáček. Brno, 2001, s. 90–91.)

Až rozdmýcháš svýj žár – dřív nemohou se spojit.

Víc bohové dát mohou než tuto šťastnou chvíli?

<sup>8</sup> Pred týmto presťahovaním nevestin otec usporiadal veselú hostinu a keď nadišiel večer, novomanželku presťahovali na voze za svitu pochodní a v sprievode družiny, ktorej početnosť závisela od spoločenského postavenia obidvoch rodín.

<sup>9</sup> Porov. REDFIELD, James: *Homo domesticus*. In: *Řecký člověk a jeho svět*, s. 153–154.

<sup>10</sup> Báseň II, II, 6 (PG 37, 1542–1550) *Ad Olympiadem* je v súbornom diele *Patrologia Graeca* zaradená medzi „carmina historica“, ktoré tvoria druhú knihu Gregorových básní, a konkrétnejšie medzi „carmina quae spectant ad alios“.

<sup>11</sup> Svoje verše skladal v daktylskom hexametri, elegickom distichu, jambickom trimetri. Príležitostne využíval vo svojej poézii anakreontea cisárskeho obdobia a tiež iné im príbuzné formy.

<sup>12</sup> Porov. MITSAKIS, Kariofilis: *Byzantini ymnografia*. Thessaloniki, 1971, s. 107–109.

<sup>13</sup> Porov. WYSS, Bernhard von: Gregor von Nazianz : Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts. In: *Museum Helveticum*, 1949, č. 6, s. 192.

Olympia<sup>14</sup> (368 – asi 410) bola vznešená Konštantínopolčanka. Keďže jej rodičia zomreli, vyrastala v prepychu u svojho tútora, mestského prefekta Prokopia. Bola vychovávaná v kresťanskom duchu a pripravovala sa na život na dvore.<sup>15</sup> Na jej svadbu<sup>16</sup> s Nebridiom, konštantínopolským prefektom, bol pozvaný aj Gregor z Nazianzu. Nemohol sa však na svadbe zúčastniť, a tak poslal neveste aspoň báseň v daktylskom hexametri. Prostredníctvom nej chce Olympiu pripraviť na manželské spolužitie a upozorniť ju na všetko, čo má dobrá manželka vedieť a ako sa má správať.

Báseň možno rozdeliť do niekoľkých tematických okruhov: na prvom mieste hovorí Gregor o mravnosti, ktorá je pravou ozdobou žien (verše 3 – 11), potom pripomína, že žena si má muža ctíť, milovať ho a byť mu oporou (verše 12 – 46); v ďalšej časti sa venuje povinnostiam žien, upozorňuje, že sa majú starať o dom a nezaujímať sa príliš o to, čo sa deje za jeho dverami (verše 47 – 68). Pokračuje poučením o vnútornej disciplíne, ktorú zastupujú cnosti striedmost, skromnosť, mlčanlivosť (verše 69 – 85) a zdržanlivosť v užívaní manželstva (verše 86 – 94).

Sv. Gregor sa vo svojich veršoch prihovára Olympii ako otec svojmu dieťaťu:

„Najmilšia dcéra, svoj vznešený dar ti posielala otec  
Gregor; naozaj nie je nič lepšie než otcovské slová.“  
(II, II, 6, 1–2)

Je nepochybné, že Gregorovo oslovenie nemá všeobecnú platnosť, ale je veľmi osobné, a v takom duchu sa nesie aj celá báseň. Je to pochopiteľné, keď vychádzame z predpokladu, že sv. Gregor v období svojho pôsobenia v Konštantínopole<sup>17</sup> mal na Olympiinu výchovu istý vplyv. Bol na jednej strane priateľom prefekta Prokopia a na druhej strane nachádzal v hlavnom meste útočisko u svojej sesternice, múdrej a cnostnej Teodosie, ktorá mala azda najväčšiu účasť na formovaní mladého dievčaťa.<sup>18</sup> Na túto skutočnosť poukazuje Gregor aj v epilógu básne, keď hovorí:

„Máš predsa, najdrahšia, Teodosiu. Nech ti je vzorom,  
pri každom slove i skutku nech žiari jej životný príklad.

<sup>14</sup> Originálny tvar mena je Olympias a pri jeho skloňovaní sa vychádza z kmeňa Olympiad-: Olympiady, Olympiade atď., prikláňame sa však, podobne ako H. Panczová v knihe *Sv. Makrina, Melánia a Olympia*, ku tvarom Olympia, Olympie, Olympii atď. Porov. PANCZOVÁ, Helena: *Sv. Makrina, Melánia a Olympia*. Bratislava, 2008, s. 149, pozn. 1.

<sup>15</sup> Porov. PANCZOVÁ, Helena: *Sv. Makrina, Melánia a Olympia*, s. 149.

<sup>16</sup> Názory na dátum svadby sa u jednotlivých autorov líšia. Pohybujú sa v rozmedzí od konca roku 384 až do roku 386. Porov. GREGORIO NAZIANZENO: *Ad Olimpiade [carm. II,2,6]: Introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici di Lucia Bacci*. Pisa, 1996, s. 34–35.

<sup>17</sup> Gregor Nazianzský bol v roku 379 pozvaný do Konštantínopola, aby tam urovnal cirkevné záležitosti hlavného mesta. Teodosius ho vyhlásil za carihradského biskupa a túto hodnosť mu priznal i všeobecný cirkevný snem v Konštantínopole v roku 381.

<sup>18</sup> Porov. DAM, Raymond Van: *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*. Philadelphia, 2003, s. 55.

Bola si dievča, keď pred svadbou od otca vzala ťa k sebe,  
aby ťa bájný Cheirón ťa učila počestným mravom.“  
(II, II, 6, 97–100)

Gregor nazýva Teodosiu Cheirónom, čím obracia našu pozornosť aj na antickú mytológiu a upozorňuje na svoj vzťah ku kultúre predchádzajúcich storočí. Cheirón bol v predstavách antických Grékov najmúdrejším a najspravodlivejším z Kentaurou. V jaskyni pod horou Pélion vychovával božských synov a hrdinov. Preslávil sa ako liečiteľ a naučil liečiť aj božského lekára Asklepia. Vychoval napr. Iasona, ktorý sa preslávil svojou výpravou za zlatým rúnom do Kolchidy, či svojho vnuka Achilla, jedného z najväčších hrdinov trójskej vojny, ale i mnohých ďalších. Cheirón vynikal tiež dobrotou. Bol nesmrteľnou bytosťou a napriek tomu bol ochotný zostúpiť do podsvetia namiesto Prometea a vziať na seba jeho utrpenie a umieranie.<sup>19</sup>

Prirovnávaním Teodosie k Cheirónovi akoby chcel Gregor zdôrazniť nielen jej zásluhu na formovaní mladej Olympie, ale vyzdvihnúť i jej osobné vlastnosti. Tie zvyrazňuje tiež slovami, že je sestrou bezúhonného muža, biskupa Amfilocha, ktorý sa nebál hlásať pravdu (II, II, 6, 101–103). Amfilochos bol bratrancom, ale zároveň aj priateľom Gregora z Nazianzu. Svoju kariéru začal ako rečník a advokát, neskôr sa stal biskupom v Ikonii. S Gregorom ich spájalo kresťanstvo a tiež záujem o antickú kultúru. Vymieňali si listy s citáciami a alúziami na klasickú literatúru. Časom sa však v Amfilochových listoch začali objavovať alúzie na apoštola Pavla, ktorý je pokladaný za zakladateľa kresťanského spoločenstva a cirkvi v Ikonii. Amfilochos sa neskôr stal vplyvným mužom cirkvi, významným v sprostredkovaní a riešení cirkevných sporov.<sup>20</sup>

V súvislosti s Amfilochom nesmieme zabudnúť na Gregorovu „poznámku“ vo verši II, II, 6, 102, že Amfilocha spolu „so svätou Teklou sprevádzal k Bohu“ (II, II, 6, 102). Sv. Gregor tu zrejme naráža na fakt, že sám prežil niekoľko rokov vo svätyni sv. Tekly v Isaurii a tam v modlitbách a v dôvere k tejto svätici, ktorá sa obrátila práve v Ikonii a práve pod vplyvom sv. apoštola Pavla, prosil o úspech v úlohe „pastiera“ pre svojho bratranca a priateľa. Týmito slovami akoby zdôrazňoval aj svoj vlastný význam a vážnosť v otázkach vedenia a pôsobenia na iných.

Gregor z Nazianzu sa teda usiloval svojou troškou prispieť k formovaniu mladej Olympie aj pred jej svadbou a poslal jej svoju báseň ako vzácny dar, pretože nepoznal nič drahšie ako láskavé otcovské slová. S láskou ju v básni poúča o cnostiach, ktoré sú ozdobou ženy, vystríha ju pred lákadlami sveta i správaním, ktoré by mohlo muža pobúriť.

Svoje otcovské napomínanie začína zdôraznením faktu, že ani šperky, ani šaty a ani krása vyčarená farbami neslúžia ženám na slávu a nie sú ich ozdobou, pretože ruka v ruke s nimi nemôže kráčať čistý život, mravnosť a dobrá povesť (II, II, 6, 3–11). Takmer rovnakú argumentáciu použil Gregor aj v básni *Adversus mulieres se nimis ornantes* (I, II, 29), kde priamo poukazuje na fakt, že tvár si skrášľujú farbami najmä hetéry. Zdôrazňuje v nej tiež pominuteľnosť

<sup>19</sup> Porov. KERÉNYI, Magda: *Mytologie Řeků I: Příběhy bohů a lidí*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 168.

<sup>20</sup> Porov. DAM, Raymond Van: *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, s. 148–149.



fariieb a varuje pred nádherou a množstvom šiat a šperkov, ktoré sú len lákadlami pre mužov.<sup>21</sup> Tieto jeho slová korešpondujú aj s Prvým listom apoštola Pavla Timotejovi, v ktorom píše, že ženy sa nemajú krásliť pozapletanými vlasmi, zlatom a perlami alebo drahými šatami, ale cudnosťou, skromnosťou, nábožnosťou a dobrými skutkami (porov. 1 Tim 2,9-10).

V tomto kontexte sv. Gregor pokračuje vo svojich veršoch a dohovára Olympii, aby si predovšetkým ctíla Boha, ale hneď na druhom mieste manželka (II, II, 6, 12-13), ktorý je „očami jej života a strážcom jej vôle“. Takéto dohováranie napovedá, že postavenie ženy v ranom kresťanstve sa príliš nelíšilo od jej postavenia v pohanskej antike.

V mestských gréckych štátoch nebolo ženám priznané občianstvo, nezastávali nijaký úrad a nezúčastňovali sa otvorene na politickom živote.<sup>22</sup> Prírodnou úlohou ženy bolo porodiť občanov, teda mužských dedičov domu. Z kultúrneho hľadiska bola žena akosi „zálohou“ v transakcii medzi svokrom a zaťom. Odovzdanie ženy bolo zárukou zväzku medzi oboma mužmi. Otec odovzdával zaťovi svoju dcéru, právomoc nad ňou a tiež veno.<sup>23</sup> Nasvedčujú tomu aj slová Kallipida z Menandrovej<sup>24</sup> komédie *Dyskolos* (842 – 844):

ἀλλ' ἐγγυῶ παίδων ἐπ' ἀρότῳ γιησίῳ  
τὴν θυγατέρ' ἤδη μειράκιόν σοι προῖκά τε  
δίδωμ' ἐπ' αὐτῇ τρία τάλαντα.<sup>25</sup>

Manželstvo sa tak vnímalo skôr ako obchod a vzťah medzi mužom a ženou tu nehral nijakú rolu. Podriadenosť ženy voči mužovi je zakotvená aj v niektorých z listov apoštolov Pavla a Petra (porov. 1 Kor 11,3-16; Kol 3,18; 1 Tim 2,11-12; 1 Pt 3,1). Ešte aj v 2. storočí po Kr. boli mladí muži z vyšších vrstiev zvyknutí pozeráť sa na ženy a otrokov ako na bytosti, ktoré sú im podriadené.<sup>26</sup> Manželka bola predovšetkým strážkyňou rodinného krbu, starala sa o domácnosť a čokoľvek sa dialo mimo domu, nebolo v jej kompetencii. Gregor to zdôrazňuje Olympii nielen vo veršoch 12 a 13, ale aj neskôr, približne v polovici básne, slovami: „Staraj sa o tkáčsky člnok, o vlnu, aj nad Božím slovom rozjímaj často; to ostatné bude už starosťou muža. Veraje za sebou pribuchnúť netúž ... Domov nech je ti mestom i hájom...“ (II, II, 6, 45-47a; 54a)

V ďalších veršoch si však môžeme všimnúť určitý posun v náhľade na vzťah a spolužitie muža a ženy. Olympia si nemala svojho muža len ctíť, mala ho aj milovať a ich vzájomné city mali byť spútané svornosťou (II, II, 6, 14-16). Svornosť (*concordia*) bola pokladaná za dôležitú súčasť tak pohanských, ako aj kresťanských manželstiev. Svadobné vyobrazenia rímskeho umenia od raného cisárstva, podobne aj byzantského umenia, sa usilovali znázorniť to, čo bolo pre nich v manželstve podstatné: aby bola zachovaná svornosť, šťastie a zdravie. Toto želanie bolo vyjadrené prostredníctvom gesta spojenia rúk. Podanie si

<sup>21</sup> I, II, 29, 21-28 (PG 37, 885-886).

<sup>22</sup> Porov. GRANT, Michael: *Klasické Řecko*. Praha, 1999, s. 297.

<sup>23</sup> Porov. REDFIELD, James: *Homo domesticus*. In: *Řecký člověk a jeho svět*, s. 136.

<sup>24</sup> Menandros (342/341 – 291/290 pred Kr.) bol najslávnejším básnikom „novej“ komédie.

<sup>25</sup> „Tak já ti, mladý muži, zasnujuji dceru, at' v manželství ti rodí řádné potomky, a jako věno dávám jí tři talenty.“ (MENANDROS: *Komedie pro všední den*. Praha, 1983, s. 84.)

<sup>26</sup> Porov. BROWN, Peter: *Tělo a společnost*. Brno, 2000, s. 20.



rúk patrilo zrejme medzi najpôsobivejšie úkony každého antického uzavretia manželstva. Práve spojenie pravých rúk<sup>27</sup> totiž signalizovalo svadobčanom vôľu oboch partnerov byť vernými a svornými. Na mnohých pohanských, ale i na niektorých kresťanských znázorneniach stojí medzi manželmi žena, ktorá objíma muža i ženu, a tým ich ochraňuje a žehná ich zväzku. Často šlo o bohyňu Juno, Jupiterovu manželku, ktorá bola stelesnením bohyne svornosti. Na zlatých medailónoch z byzantského obdobia zo svadobného pásu z Dumbarton Oaks stojí zas medzi manželmi Kristus a požehnáva ich spojené pravice. Medailóny sú orámované nápisom „Od Boha svornosť, šťastie a zdravie“.<sup>28</sup> Vyobrazenia manželstva v jednotlivých obdobiach, či už išlo o pohanov alebo o kresťanov, mali veľa spoločných znakov. Zjednodušene by sme azda mohli povedať, že sa na nich menili len božstvá, ktoré boli privolávané na ochranu novomanželov.

O svornosti v manželstve čo-to vypovedajú aj slová gréckeho spisovateľa, historika a filozofa Plutarcha, ktorý už okolo roku 100 po Kr. napísal pre jeden grécky pár (pre Polliana a Eurydiku) *Praecepta coniugalia*, v ktorých okrem iného hovorí: „Jako při souznění dvou hlasů připadne hlubšímu hlasu melodie, tak i doma vykonávají sice oba manželé svorně každý úkon s rozvahou, ale přece se projeví vedení a vůle mužova.“<sup>29</sup>

V každom prípade svornosť medzi manželmi bola bodom, od ktorého sa odvíjalo všetko ostatné. Kresťanských manželov spája navzájom Boh, požehnáva ich zväzok a – ako čítame aj v evanjeliu: „A tak už nie sú dvaja, ale jedno telo. Čo teda Boh spojil, nech človek nerozlučuje“ (Mt 19,6). V tomto duchu, a sčasti aj v duchu Plutarcha, sa prihovára i sv. Gregor Olympii. Pripomína jej, že vstupom do manželstva sa stáva súčasťou života svojho manžela. Radí jej, aby ustúpila nahnevanému mužovi, aby ho nekárala a nevysmievala sa jeho slabostiam. Žiada ju, aby bola svojmu mužovi oporou, aby spolu znášali všetky radosti, bolesti i starosti. Povzbudzuje ju, aby neváhala prispieť aj radou, ale rozhodnutia aby nechala na muža. Takto sa stane pre svojho manžela bezpečným prístavom, do ktorého sa bude rád vracieť (II, II, 6, 23–44).

Podobne sa prihováral mužom svojej obce v jednej z homílií (V 5,3) aj biskup Asterios z Pontu. Radil mužom, aby manželku prijali ako Boží dar, pretože má spoluúčasť na zvládnutí života, pri plodení detí, je pomocou v chorobe, utešiteľkou v smútku a strážkyňou rodinného krbu.<sup>30</sup>

Plutarchos vo svojich *Manželských radách* upozorňuje však Polliana aj na fakt, že vzťah k žene môže byť pre neho veľkou výzvou, pretože mu môže poskytnúť to najbližšie, čo môže mať, ak sa stane jej učiteľom a neuzavrie pred ňou na zámok svoje nadanie a cnosti.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Pravá ruka bola zasvätená bohyni vernosti.

<sup>28</sup> Porov. MARKSCHIES, Christoph: *Mezi dvěma světy : Dějiny antického křesťanství*. Praha, 2005, s. 136–137.

<sup>29</sup> PLÚTARCHOS: *O lásce a přátelství*. Prel. V. Bahník, Z. K. Vysoký. Praha, 1987, s. 73.

<sup>30</sup> Porov. MARKSCHIES, Ch.: *Mezi dvěma světy*, s. 138.

<sup>31</sup> „A pro svou manželku podle příkladu včel odevšad shromažďuj, co je užitečné, sám v sobě ukládej, a pak se s ní o všechno to sdílej a rozmlouvej s ní; nejlepší myšlenky ať se jí tak stávají přáteli a důvěrníky. Neboť »otcem jsi jí, vznešenou matkou i bratrem«. A právě tak vznešeně zní z úst vdané ženy: »Muži, ty jsi mně vůdcem, filozofem i učitelem všeho nejkrásnějšího a nejsvětějšího.« (PLÚTARCHOS: *O lásce a přátelství*, s. 85.)

Aj podľa Gregorových slov sa Olympia nemá stať len akousi bábkou v rukách svojho manžela. Práve naopak, má „prispieť aj radou“. A to je možné len vo vzťahu otvorenom a dôvernom. V atmosfére dôvery sa potom manžel môže naplno venovať svojim aktivitám a manželka môže prebrať starosti o ich dom.

Za povšimnutie stojí, že v takomto duchu sa nesie aj „chvála statočnej ženy“ v Knihe prísloví (Prís 31,10-31), ktorá pochádza približne zo 4. – 5. stor. pred Kr.:

*Bezpečnosť nachodí srdce jej muža v nej,  
bo núdze o zisk niet.  
Gazduje mu dobre a nie zle  
po všetky dni jeho života.  
Dbá veľmi o vlnu a lan  
a radostne jej ide práca od ruky.  
(...)  
Jej ruky siahajú po praslici,  
prstami drží vreteno.  
(...)  
Prehovoria jej ústa s múdrosťou,  
láskavé slová sú jej na jazyku.  
Sleduje priebeh všetkej práce po dome  
a nejedáva z chleba záhalčivého.  
Keď prehovoria jej synovia, dobrorečia jej  
a jej manžel zahŕňa ju pochvalou.  
(...)  
Spanilosť je klam a krása – daromnosť;  
chválu si zasluhuje žena, čo sa bojí Pána.  
(Prís 31,11-13.19.26-28.30)*

V tomto zmysle sa má i Olympia starať „o tkáčsky člnok, o vlnu“ a zároveň má rozjímať nad Božím slovom (II, II, 6, 45–46). Spracovávanie vlny a tkanie sa u Homéra ešte pokladalo za ušľachtilú prácu, ktorú vykonávali aj urodzené ženy.<sup>32</sup> V ďalších storočiach pohanskej antiky však už práca rúk nebola dostatočne cenená a aj neskôr ju niektorí mystici pokladali za prekážku pri rozjímaní. Až príklad zakladateľa mníšskeho spôsobu života<sup>33</sup> spôsobil, že remeselná činnosť sa stala súčasťou povinností každého askétu.<sup>34</sup> Náplňou mníš-

<sup>32</sup> Pozri *Odyssea* XVIII, 313–316: „Služobné pána, čo tak dlho je vám už vzdialený z domu, / vráťte sa teraz do izieb k svojej kráľovnej cudnej, / sedzte v izbičke pri nej a snažte sa zabávať paniu, / radťe tenučké nite a češte rukami vlnu!“ (HOMÉROS: *Odysseia*. Prel. M. Okál. Bratislava, 1966, s. 342.)

<sup>33</sup> Za praotca mníšstva, konkrétne eremitizmu (eremiti boli mnísi, ktorí žili vo voľnom spoločenstve bez pevnej organizácie), pokladala tradícia sv. Antona Pustovníka. Hoci mal svojich predchodcov, čo naznačuje už sv. Hieronym vo svojej legende *O sv. Pavlovi, prvom pustovníkovi*, predsa ostáva vďaka Atanárovmu dielu *Život sv. Antona* spomedzi otcov púšte najviac v povedomí práve Anton Pustovník. Porov. JERONÝM: *Legendy o poustevníkoch*. Prel. J. Šubrt. Praha, 2002, s. 17.

<sup>34</sup> Porov. ZEHLES, F. E., ZAMORA, M. J.: *Gregor von Nazianz : Mahnungen an die Jungfrauen* (*Carmen* 1,2,2). Paderborn; München; Wien; Zürich, 1996, s. 148.

skeho života neboli len modlitby, pôst a rozjímanie, ale podstatnú časť dňa vyplňala fyzická práca. Pustovníci väčšinou plietli košíky, rohože a laná a tie potom vymieňali za potraviny a iné pre život nevyhnutné potreby.<sup>35</sup> Ani sv. Gregor teda nehovorí o tkaní a spracúvaní vlny hanlivo. Starostlivosť o domácnosť a poznanie Božieho slova nebolo pre neho čímsi zanedbateľným, práve naopak. Pokladal ich za výsadu ženy, o čom nás presvedčajú aj slová jeho básne *Adversus mulieres se nimis ornantes*:

„Mravnosť je ozdobou ženy, má zostať častejšie doma,  
prednosť dať nábožným slovám – rozhovor nimi len viesť –,  
vretenu, tkáčskemu stavu; toto je výsada ženy.“<sup>36</sup>

Okrem toho tie isté slová, ktoré adresoval Olympii: *Κερκίς σοί γε μέλοι, καὶ εἰρία, καὶ μελεδῶναι Θείοις ἐν λογίοισι*. (Staraj sa o tkáčsky člnok, o vlnu, rozjímaj tiež nad Božím slovom), nachádzame aj v básni *Praecepta ad virgines*<sup>37</sup>, ktorá je, rovnako ako vyššie spomínaná báseň, súčasťou jeho morálnej poézie. Tu však Gregor slová o tkaní a Božom slove dopĺňa a povzbudzuje mladé ženy aj k čistému životu bez hriechu.

Z kontextu možno vyčítať, že úlohou kresťanskej manželky bolo nielen dbať o domácnosť, ale aj o manželovu dušu, stvárňovať ju a viesť k Bohu. Pri týchto odporúčaniach Olympii vychádzal sv. Gregor zrejme zo skúseností vlastnej rodiny. Pochádzal z tradičnej kresťanskej rodiny, v ktorej hrala kľúčovú rolu žena. Ona bola zárukou telesnej i morálnej continuity.<sup>38</sup> Vzdelanie kresťanských žien v tom čase totiž spočívalo najmä v dôkladnom poznaní Svätého písma.<sup>39</sup> Zbožné ženy vytvárali menšie, či väčšie skupinky, v ktorých nachádzali ochranu a duchovné vedenie.<sup>40</sup> Členkou jedného z takýchto krúžkov v Konštantínopole bola aj Teodosia a ona svoje vedomosti pravdepodobne sprostredkúvala Olympii. Na tomto mieste si môžeme všimnúť, že aj apoštol Pavol vo svojom Liste Títovi hovorí: „Podobne aj staršie ženy nech sú sväté v správaní, nech neklebetia, nech nie sú oddané vínu, nech dobre učia, mladé ženy nech priúčajú múdrosti, aby mali rady svojich mužov, milovali deti, aby boli rozumné, cudné, starostlivé o dom, dobrotivé, podriadené svojim mužom, aby sa nehanobilo Božie slovo.“ (Tít 2,3-5)

Gregor z Nazianzu možno aj v súvislosti s Pavlovými slovami vyzýva vo svojich veršoch Olympiu, aby sa aj ona zúčastňovala na schôdkach, na ktorých sa jej budú priamo do srdca „vrývať šľachetné slová“, vďaka ktorým bude schopná bojovať s hriechom.<sup>41</sup> Súčasne jej však pripomína, aby sa správala cnostne, neopúšťala pričasto svoj dom, nezaujímal sa o verejné zhromažde-

<sup>35</sup> Porov. JERONÝM: *Legends o poustevníkch*, s. 19.

<sup>36</sup> I, II, 29, 265–267 (PG 37, 903–904).

<sup>37</sup> I, II, 2, 320–321 (PG 37, 603).

<sup>38</sup> Porov. BROWN, Peter: *Tělo a společnost*, s. 218.

<sup>39</sup> Porov. PANCZOVÁ, H.: *Sv. Makrina, Melania a Olympia*, s. 150.

<sup>40</sup> Porov. BROWN, Peter: *Tělo a společnost*, s. 204.

<sup>41</sup> Neskôr, už ako vdova, zhromaždila aj Olympia okolo seba skupinku žien a starali sa o chorých a pocestných (porov. PANCZOVÁ: *Sv. Makrina, Melania a Olympia*, s. 150); počas svojho života uviedla do kláštora, ktorý patril pod Veľký chrám v Konštantínopole, 250 zasvätených žien (porov. BROWN: *Tělo a společnost*, s. 204).

nia a slávnosti a nepúšťala sa do reči s nikým, kto by mohol vyvolať pohoršenie alebo nevôľu manžela (II, II, 6, 47–60).

Sv. Pavol v liste Títovi žiada, aby ženy boli rozumné. Aj sv. Gregor píše Olympii:

„Smelo osvedč svoj rozum, no nikdy sa nesprávaj pyšne!  
Chválim tie ženy, čo vedeli uniknúť pohľadom mužov.“  
(II, II, 6, 61–62)

Týmito veršami Gregor otvára ďalší „priečinok“ svojich rád. Vyzýva Olympiu, aby sa nezúčastňovala na hlučných oslavách, pretože tam na ňu môžu čakať rôzne nástrahy – tanec, smiech, nevkus –, ktoré ju ohúria a v konečnom dôsledku jej pokazia povest (II, II, 6, 63–66). Varuje ju aj pred hýrením vo vlastnom dome a pripomína jej tak jednu z cností – striedmosť (II, II, 6, 67–73), ktorá pomáha udržať túžby v medziach rozumu a nezísť zo správnej cesty.

Túto myšlienku rozvíja sv. Gregor z Nazianzu aj vo svojej morálnej básni I, II, 10 *De virtute*. V nej upozorňuje na „odrobinky umiernenosti u starých múdrych Grékov a barbarov“. Spomína na múdru sentenciu o potrebe pevne držať opraty brucha<sup>42</sup>, ktorú počul, a sám dodáva, že tučné brucho nerodí bystrú myseľ<sup>43</sup>. Vo svojom príhovore Olympii tiež spomína brucho, tentoraz však to, ktoré mieru má a vďaka tomu je schopné ovládnuť aj túžby.

Ruka v ruke so striedmosťou majú podľa Gregorových rád kráčať tiež skromnosť a mlčanlivosť:

„Nemaj bezuzdný jazyk, ním nedráždi nevôľu muža.  
Rozmarný jazyk aj počestným neraz už priniesol skazu.  
Lepšie je mlčať, hoc k slovu ťa nutká dajaký skutok,  
lepšie než rečniť a použiť slová v nevhodnej chvíli.  
Vrav, keď dopyt je po tvojich slovách. Ak nosíš sa hrdo,  
počestnosť klameš, veď takto sa ku krokom pridáva pýcha.“  
(II, II, 6, 80–85)

Na škodlivosť a dvojsečnosť jazyka upozorňuje Gregor aj vo svojej básni *Praecepta ad virgines* (I, II, 2),<sup>44</sup> kde jazyk stotožňuje s Mómom, bohom hanobenia a hlúposti, ktorý bol vraj zvrhnutý z Olympu, pretože neustále všetko kritizoval, hanobil a zlepšoval. Pri svojich varovaniach pred jazykom nachádzal sv. Gregor oporu aj v Biblii, ktorá jeho neskrotnosť tiež nenecháva nepovšimnutou (porov. Sir 20,5; Jób 13,5; Jer 18,18; Jak 3,1-12; Prís 17,4, Ž 140,4).

Súčasnou každého manželstva je aj intímny život a Gregor z Nazianzu neobchádza vo svojom príhovore ani túto otázku. Dohovára Olympii v súlade s vtedy rozšíreným postojom kresťanských teológov. Tí radili manželom, aby mali pohlavný styk len „vo vhodnú dobu“, teda za účelom plodenia detí.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Γαστρος δὲ πειρῶ πᾶσαν ἡνίαν κρατεῖν.

Μόνη γὰρ ὧν πέποιθεν οὐκ ἔχει χάριν. (CHARÉS: Sententiae 2, 2–3.)

<sup>43</sup> I, II, 10, 585–589 (PG 37, 722–723).

<sup>44</sup> I, II, 2, 31–44 (PG 37, 581).

<sup>45</sup> Porov. MARKSCHIES, Ch.: *Mezi dvěma světy*, s. 138.

Niektorí dokonca tvrdili, že manželstvo by malo byť „súťažou v zdržanlivosti“.<sup>46</sup> Otcovia púšte učili, že čistota laických manželov spočíva predovšetkým v ich schopnosti nedopustiť sa cudzoložstva. Okrem toho „sa manželia mali zdržiavať pohlavného styku v sobotu, v nedeľu, v stredu, v piatok, v pôstnej dobe a pred sviatkami, počas ktorých by radi pristúpili ku sláveniu eucharistie“<sup>47</sup>. Sv. Gregor na nich nadväzuje – hovorí síce, že pohlavný styk je Kristovým darom, vďaka ktorému prostredníctvom plodenia detí ľudstvo nevymiera a má zabezpečenú stabilitu na zemi, predsa však Olympiu nabáda, aby presvedčila manžela zrieknuť sa svojej túžby aspoň vo sviatky, pretože Božie zákony sú záväzné. Svojej „dcére“ sa prihovára takto:

„Prijmí aj tento môj pokyn: Tlm neskrtnú vášnivú tela,  
s manželom celá sa neodďaj lôžku, lež prehovor muža  
túžby si odriekať v posvätných dňoch; byť striedmy sa patrí.  
Obraz veľkého Boha si poslušnosť príkazom žiada,  
aj keď manželský stav tu požehnal večný Syn Otcov  
v záujme stvorenia svojho a na pomoc tým, ktorých stvoril:  
človek prichádza na svet a zo sveta odchádza, takto  
vinie sa vrtkavé plemeno ľudské, je podobné toku,  
nestále, pretože mrieme, no stále, kým rodia sa deti.“  
(II, II, 6, 86–94)

Tieto Gregorove verše sú alúziou na „prechodnú“ zdržanlivosť, o ktorej píše apoštol Pavol vo svojom Prvom liste Korintanom<sup>48</sup>, ale i na knihu Genezis (porov. Gn 26–28), ktorá učí, že Boh nielen stvoril muža a ženu, ale dal im aj svoje požehnanie, aby sa množili.

Slová knihy Genezis rezonujú i v záverečných veršoch Gregorovej básne:

„Buď teda úrodným sedom a v detných deťoch nos plody,  
Aby čím viacerí mohli raz velebiť veľkého Boha.  
On nás povolal na svet a cez zákon vedie zas k sebe.“  
(II, II, 6, 109–111)

Úplne v súlade s týmito veršami konala napr. Gorgonia, sestra Gregora z Nazianzu, keď plniac si svoje povinnosti voči svetu a prírode, priviedla na svet dvoch synov a tri dcéry, ale keď mala vážnu nehodu v kočiari, nedala sa prezrieť lekárom, len aby neprekročila hranice mravného správania.<sup>49</sup> Aj tento príklad svedčí o tom, že ženy boli skutočne zárukou morálnej i telesnej kontinuity rodiny. V období, keď smrť dieťaťa či mladého človeka nebola ničím neobvyklým, je pochopiteľné, že sa ľudia usilovali čeliť hrozbe smrti a vymretia rodiny prostredníctvom manželského lôžka. Deti teda boli (a sú) neodmysliteľnou súčasťou každej rodiny a sv. Gregor tým, že ich spomína až v posledných veršoch svojej básne, to dáva Olympii dôrazne najavo.

<sup>46</sup> Porov. DODDS, E. R.: *Pohané a kresťané ve věku úzkosti*. Praha, 1997, s. 46.

<sup>47</sup> BROWN, Peter: *Tělo a společnost*, s. 197.

<sup>48</sup> „Neodopierajte si jeden druhému, iba ak na čas so vzájomným súhlasom, aby ste sa mohli venovať modlitbe, a opäť buďte spolu, aby vás satan nepokúšal pre vašu nezdržanlivosť.“ (1 Kor 7,5)

<sup>49</sup> Porov. BROWN, Peter: *Tělo a společnost*, s. 218.

Napriek tomu, že Gregor z Nazianzu bol horlivým zástancom panenstva, predsa ponúka Olympii „predmanželské“ rady. Mnohé názory na ženu, na jej postavenie v spoločnosti aj na to, čo je pre ňu vhodné, preberá z antického sveta. Stačí sa začítať do Aristotelovej *Poetiky* (1454a)<sup>50</sup>, Platónovho dialógu *Ion* (540b)<sup>51</sup>, Xenofontovej *Hostiny* (2,3)<sup>52</sup>, Plutarchových *Manželských rád*<sup>53</sup>, či do iných diel ďalších antických autorov. Zhrnutím ich názorov by sme zistili, že dobrá manželka by mala byť skromná, zdržanlivá, jednoduchá, slušná, cnostná a pokorná. Všetky spomínané vlastnosti sú vhodným spôsobom prepracované aj v Biblii, konkrétnejšie v listoch apoštolov (napr. 1 Kor 14,34; Kol 3,18; 1 Tim 2,9-15; Tit 2,3-5; 1 Pt 3,1; Ef 5,21). Sv. Gregor ich ešte dopĺňa niekoľkými ďalšími prvkami charakteristickými pre kresťanstvo, ako sú napr. odsúdenie líčidiel, pripomienka, že na prvom mieste si má žena ctiť Boha a hneď na druhom manžela, či odporúčanie, aby sa starala o vlnu a tkanie a premýšľala nad Božím slovom.<sup>54</sup>

Tak, ako sú navzájom pospájané antické a ranokresťanské názory na dobrú ženu a manželku a uzatvárajú akýsi kruh, vytvára pomyselný kruh aj sv. Gregor vo svojej básni. Jej štruktúra je prstencová,<sup>55</sup> čo znamená, že epilóg a úvod básne navzájom korešpondujú. Na jednom i druhom mieste hovorí Gregor o svojom príhovore ako dare pre Olympiu.<sup>56</sup>

Tento svoj dar – báseň napísal sv. Gregor v daktylskom hexametri a nie je zrejme náhoda, že si zvolil práve toto metrum. Antickí básnici skladali v hexametroch hrdinské eposy, ale tiež eposy didaktické, hymny na oslavu bohov, básne zo života pastierov, roľníkov alebo rybárov. Tieto básne obsahovali v sebe mravoučné sentencie a boli napísané jednoduchou a jasnou rečou. Nie je to inak ani v prípade Gregora z Nazianzu – jeho reč je jednoduchá a jasná, obsah básne nesie v sebe mravoučné posolstvo a rady, a niektoré z nich dodnes nestratili na aktuálnosti.

Posledným veršom: „On nás povolal na svet a cez zákon vedie zas k sebe“ sv. Gregor Olympii pripomína, že manželské spolužitie, i keď nie je vždy jed-

<sup>50</sup> ἔστιν γὰρ ἀνδρείαν μὲν τὸ ἦθος, ἀλλ' οὐχ ἀτμότητον γυναικί οὕτως ἀνδρείαν ἢ δεινὸν εἶναι. – „Jest na príklad povaha mužná, ale pro ženu není přiměřeno, aby byla mužatkou nebo aby strach budila.“ (ARISTOTELES: *Poetika*. Prel. František Groh. Praha, 1993, s. 25.)

<sup>51</sup> Ἄ πρέπει, οἶμαι ἔγωγε, ἀνδρὶ εἰπεῖν καὶ ὅποια γυναικί, ... – „Myslím tým reči, ktoré sú vhodné pre muža a ktoré pre ženu...“ (PLATÓN: *Dialógy 1*. Prel. Július Špaňár. Bratislava, 1990, s. 222.)

<sup>52</sup> ὥσπερ γάρ τοι ἐσθῆς ἄλλη μὲν γυναικία, ἄλλη δὲ ἀνδρεία καλή οὕτω καὶ ὁσμὴ ἄλλη μὲν ἀνδρὶ, ἄλλη δὲ γυναικί πρέπει. καὶ γὰρ ἀνδρὸς μὲν δήπου ἕνεκα ἀνὴρ οὐδεὶς μύρω χρίεται. αἱ μέντοι γυναῖκες ἄλλως τε καὶ ἀνὴρ νύμφαι τύχωσιν οὔσαι, ... – „Práve tak, ako je iný odev pekný na mužovi a iný na žene, iná vôňa svedčí prvému a iná druhej. Veď muž sa nikdy nenatiera voňavými olejmi kvôli mužovi. A čo ženy? Aj tým je olej zbytočný, najmä ak sú práve čerstvými nevestami...“ (XENOFÓN: *Hostina : Sokratova obhajoba*. Prel. Andrej Kalaš. Bratislava, 2006, s. 41.)

<sup>53</sup> PLUTARCHOS: *Rady manželské*. In: *O lásce a přátelství*. Prel. Václav Bahník, Zdeněk K. Vysoký. Praha, 1987, s. 71–86.

<sup>54</sup> Porov. GREGORIO NAZIANZENO: *Ad Olimpiade*, s. 42–44.

<sup>55</sup> Porov. GREGORIO NAZIANZENO: *Ad Olimpiade*, s. 35.

<sup>56</sup> Τέκνον ἐμόν, τὸ δέ τοι **πεμπτήριον** ἐσθλὸν ὁπάζω (dar)  
Γρηγόριος· πατὴρ δὲ **παραίφασίς** ἐστὶν ἀρίστη. (príhovor; otcovské slová) (II, II, 6, 1–2)  
Οἶδα δ' ἔγωγε **παραίφασίην** καὶ τῆς μέγ' ἀμείνω. (príhovor; rada) (II, II, 6, 96)  
Νῦν μὲν σοι τόδ' ἔδωκα **γαμήλιον** εἰ δὲ τὸ λῶστον, (dar) (II, II, 6, 108)



noduché, pretrváva, pretože muž a žena sú stvorení jeden pre druhého, a najmä preto, že ich vzájomná láska je obrazom lásky, ktorou Boh miluje človeka a prostredníctvom nej ho privádza k sebe.

## II, II, 6

OLYMPII<sup>57</sup>

Najmilšia dcéra, svoj vznešený darček ti posielal otec  
Gregor; naozaj nie je nič lepšie než otcovské slová.  
Šperkmi z drahokamov a zlata sa nezdobia ženy  
šľachetné, Olympia, tie neláka kráľovská krása  
5 stvorená umelou farbou, čo právom potupu zožne,  
líca keď pokryje podobou zhubnou. Žiaľ, daktoré budia  
pozornosť rúbou, čo blyští sa zlatom do purpuru tkaným,  
vonkoncom nedbajúc na to, že život náš čistota zdobí.  
10 Teba nech trápi len mravnosť a krása, čo zaslúži obdiv  
napriek zavretým očiam. Je mrav tým najkrajším kvetom,  
trvácim, nevädúcim, len treba mať výbornú povesť.  
Na prvom mieste maj v úcte Boha, manžela po ňom:  
života tvojho je okom a pevným ochrancom vôle,  
jeho len miluj a jemu len úprimne potešuj srdce.  
15 Miluj ho silnejšie, ak by ťa miloval pokojnou láskou,  
svornosťou spútané city nech takto ostanú pevné.  
Nemaj tú odvahu, koľkú ti dáva mužova túžba,  
iba koľko je slušné, veď na svete všetko má mieru.  
Skutočne všetko má mieru; lepšia je nesyta túžba.  
20 Po pýche muža sa usiluj nebažiť nikdy – si žena!  
Neradno spomínať pôvod či pre šaty obrvy vraštiť,  
natískať názor; je múdre zvyklosti manžela prijať.  
Putom života predsa je spojené pre oboch všetko.  
Ustúp, keď hnevá sa muž, no pomôž, keď dačo ho trápi,  
25 nešetří povzbudeniami a vlúdnyim slovom ho uteš;  
ani krotiteľ nemierni levovu zúrivosť silou,  
ťažkým dychom, či škripaním zubov, ale ho tíši  
láskajúc rukami, chlácholí rečou a lichotným slovom.  
Nikdy nekarhaj muža, keď zaviní nejakú stratu,  
30 hoci máš ukrutnú zlosť; on je viac ako blahobyť hmotný.  
Karhať ho za zlý výsledok rady by nebolo slušné;  
zariadi Zlý, že aj dobrá rada vše navnivoč vyjde.  
Nekarhaj slabosť, veď meč drží ten, ktorý drží aj vládu.  
Koho tvoj manžel v oblúbe nemá, ty zásadne nechváľ,  
35 ani ho v narážke nezmieň a nehovor úlisne o ňom.  
Prostota ďalšou je črtou, čo patrí ku šľachetným mravom  
mužov aj žien, no zo všetkých najväčšmi pristane ženám.  
Spoločne prežite radosť i bolesti spoločne neste,  
spoločne starosti riešte, čo privodí domácnosť väčšia.

<sup>57</sup> Preložila Erika Brodňanská. Na prebásnení Gregorovej básne Olympii sa veľkou mierou podieľal prof. PhDr. Daniel Škoviera, PhD.

40 Neboj sa prispieť radou, no mužovi prenehaj vládu.  
So smutným manželom chvíľu sa rmúť – je príjemným liekom  
na bôľ, ak súcítia blízki – no potom sa rýchlo stras smútku,  
rozjasni svoju tvár a odožeň starosti z mysle.

45 Skľúčený muž rád v manželke nachádza bezpečný prístav.  
Staraj sa o tkáčsky člnok, o vlnu, aj nad Božím slovom  
rozjímaj často, to ostatné bude už starostou muža.  
Veraje za sebou pribuchnúť netúž, keď koná sa slávnosť  
ľudu či dajaký nemiestny zraz, tam zvyčajne červeň  
50 mizne aj z hanblivých tvári, keď oči sa s očami spoja,  
stratený ostych tak ľahko sa otcom nerestí stáva.  
Teba však pozývam na schôdzky múdrych, kde o cnosti vravia,  
aby si do svojho srdca si vryla ich šlachetné slová,  
ktoré sú zhubcami hriechu a piliermi morálnych zásad.

55 Nech ti je domov aj mestom, aj hájom, no iným sa vidieť  
nedaj, len príbuzným, ktorí sú múdri, a okrem nich kňazom;  
v tom je azda staroba lepšia než mladosť. A nevitaj ženy,  
čo majú premnoho ozdôb a zovňajšok verejnej ženskej,  
ba ani zbožných mužov, ak manžel ich nechce dnu vpustiť,  
hoci ich sprevádzaš úctou. No z čoho máš úžitok väčší  
60 ako z dobrého manžela, ak ho miluješ nežne?  
Smelo osvedč svoj rozum, no nikdy sa nesprávaj pyšne!  
Chválim tie ženy, čo vedeli uniknúť pohľadom mužov.  
Bujaré veselie svadiieb a oslavy prírastkov rodín  
vynehaj rada, veď vo víre tanca sa prebúdza žiadosť,  
65 nezdobu zľahčuje chichot a všetko, čo omámi mravy,  
je sťa slnečný lúč, ktorý rýchlo preniká voskom.  
Ponúkať súkromnú pitku si nedovoľ pod vlastnou strechou,  
či bude prítomný poctivý muž, či nebude na nej.  
Brucho, čo pozná mieru, nech rýchlo pribrzdí túžby.

70 Hýrenie hnusí sa mne aj mužovi tvojmu sa hnusí.  
Nech sa ti nemyká líce, keď sleduješ nemravný tanec,  
ani keď plná si hnevu, ten stav je potupou ľudí,  
potupou žien je však najviac a špatí aj vrcholnú krásu.  
Uši si perlami nezdob, nech prijmu len počestné reči,  
75 zato ich pred zlými sklop sťa pevnú závoru mysle;  
bystré i zapchaté – také i také sú rozvážne uši.  
Panenská skromnosť naleje mužovi rumenec čistý  
spod tvojich mihalnic; tým, čo hľadia, ukáž svoj ostych,  
vtedy maj oči slepé, svoj zrak pevne upieraj k zemi.

80 Nemaj bezuzdný jazyk, ním nedráždi nevôľu muža.  
Rozmarný jazyk aj počestným neraz už priniesol skazu.  
Lepšie je mlčať, hoc k slovu ťa nutká dajaký skutok,  
lepšie než rečniť a použiť slová v nevhodnej chvíli.  
Vrav, keď dopyt je po tvojich slovách. Ak nosíš sa hrdo,  
85 počestnosť klameš, veď takto sa ku krokom pridáva pýcha.  
Prijmi aj tento môj pokyn: Tlm neskrotnú vášnivosť tela,

s manželom celá sa neodďaj lôžku, lež prehovor muža  
 túžby si odriekať v posvätných dňoch; byť striedmy sa patrí.  
 90    Obraz veľkého Boha si poslušnosť príkazom žiada,  
 aj keď manželský stav tu požehnal večný Syn Otcov  
 v záujme stvorenia svojho a na pomoc tým, ktorých stvoril:  
 človek prichádza na svet a zo sveta odchádza, takto  
 vinie sa vrtkavé plemeno ľudské, je podobné toku,  
 nestále, pretože mrieme, no stále, kým rodia sa deti.  
 95    Prečo však mal by som ja tu podrobne vykladať všetko?  
 Osobne poznám tú, čo lepšie ti pomôže radou.  
 Máš predsa, najdrahšia, Teodosiu. Nech ti je vzorom,  
 pri každom slove i skutku nech žiari jej životný príklad.  
 Bola si dievča, keď pred svadbou od otca vzala ťa k sebe,  
 100   aby stá bájny Cheirón ťa učila počestným mravom.  
 Vlastnou sestrou je biskupa Amfilochia, muža  
 cnostného, so svätou Teklou som k Bohu ho sprevádzal, bol to  
 neohrozený hlásateľ pravdy, bol hrdosťou mojou.  
 Ak si však prijala volačo z pompéznej reči mňa, starca,  
 105   chráň si to v úkrytoch oddanej duše, to prosím, ba žiadam.  
 S manželom, občanom čestným, tak pokojne nazívať budeš,  
 ale aj chvastúňa zvládneš a získaš si slávu tým väčšiu.  
 Takýto darček zverujem teraz ja tebe. Po lepšom túžiš?  
 Buď teda úrodným sadom a v detných deťoch nos plody,  
 110   aby čím viacerí mohli raz velebiť veľkého Boha.  
 On nás povolal na svet a cez zákon vedie zas k sebe.

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



## Peacockov panenteizmus ako odpoveď na problém Božej činnosti vo svete

MIROSLAV KARABA

KARABA, M.: Peacocke's Panentheism as an Answer to the Question of Divine Action in the World. *Teologický časopis*, VII, 2009, 2, s. 51 – 62.

In Peacocke's writings two main topics of interest can be discerned. One is critical realism in science and theology. The other is the concept of divine action in the world and the issue of how it can be made compatible with the results of science. Peacocke places theology and science at the level of the most complex systems. Theology and science both deal with the same reality, though with different aspects. He goes even further, and argues that theology should adopt the methodologies of science, as these have proven to be the most successful in explaining phenomena in our universe. Peacocke takes scientism seriously, but does not accept scientific conclusions as to God's existence and action, and so he takes upon himself the task of proposing an alternative model of divine action. In his panentheistic model, God is both transcendent as well as immanently present in creation. Because of God's immanent omnipresence, God is able to know and do all that is logically possible to do and know, within the limits that God has appointed to Godself. Taking leave God's omnipotence and omniscience means that the part of certainty of God's salvation is abandoned. It is eschatology that Peacocke has most trouble with and he argues that we have no certainty, but can only hope that God will eventually overcome evil.

Key words: divine action, scientific realism, panentheism, complex systems, Arthur R. Peacocke (1924 – 2006)

Arthur Peacocke je dnes pokladaný za jedného z najvýznamnejších odborníkov v oblasti vzájomného dialógu medzi vedou a teológiou. Jeho viac ako dvadsaťpäťročná prax v oblasti fyzikálnej biochémie a neskoršie štúdium teológie, ako aj aktívne pôsobenie v anglikánskej cirkvi boli príčinou toho, že sa zaradil medzi najrešpektovanejšie a najplyvnejšie osobnosti v tejto oblasti. V jeho prácach môžeme rozoznať dve základné oblasti jeho záujmu, ktorými sú kritický realizmus vo vede resp. v teológii a koncept Božej činnosti vo svete a jej kompatibility s poznatkami súčasnej vedy. Peacocke citlivo vnímal výzvy, ktoré prírodná veda kladie pred teológiu, a bol si vedomý toho, že väčšina vedcov vychádza z predpokladu priority prírodných vied pred humanitnými a spoločenskými vedami, vrátane teológie. Predpokladal však, že teológia môže čeliť aj na prvý pohľad atakujúcim tvrdeniam vedy, keďže v dlhodobom meradle vyšla kresťanská teológia z tohto procesu vždy posilnená. Preto Peacocke výzvy dnešnej vedy charakterizuje ako „na počiatku zničujúce ... ale potenciálne kreatívne“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God: The End of All Our Exploring*. Oxford: Oneworld, 2001, s. 15.

## KRITICKÝ REALIZMUS AKO EPISTEMOLOGICKÉ VÝCHODISKO

Podobne ako ostatní predstavitelia „silnej trojky“<sup>2</sup>, aj Peacocke zakladá svoj postoj na obrane kritického realizmu, ktorý pokladá za dostatočne flexibilný z pohľadu vedy, aj teológie. Poukazuje pritom na fakt, že veda aj teológia prejavujú isté podobnosti vo vzťahu ku svojej metóde a cieľu, pretože sa zaoberajú skúmaním reality (nech už si pod ňou predstavíme čokoľvek) a obe používajú provizórne metafory a modely. Akékoľvek poznanie vo vede je vždy konštruované na základe skúsenosti reprezentovanej dátami resp. empirickou bázou. Je teda konštruktom vytvoreným na základe pôsobenia rozumu, hoci s podporou faktov, v nevyhnutnom prípade aj hypotéz a špekulácií pokladaných za platné aj v tých častiach sveta, ktoré nie sú bezprostredne prístupné našej skúsenosti. Veda a jej konštrukty teda istým spôsobom zobrazujú reálny svet, aj keď pritom používajú metafory, obrazy či modely. Takýto kriticko-realistický prístup je v dokonalej zhode s postpopperovskou epistemológiou. Podľa Peacocka ani teológia nemôže ignorovať vedecké výpovede, ale „musí prejavovať intelektuálnu integritu a brať do úvahy skutočnosti odhalené vedou dvadsiateho storočia“<sup>3</sup>.

Peacockovým východiskom je nespochybniteľný fakt existencie náboženstiev. Náboženstvá sú založené na náboženskej skúsenosti, ktorá je primárne individuálna a musí byť nejakým spôsobom integrovaná do náboženskej komunity. Snahou teológie je prezentovať vieru obsiahnutú v náboženskej skúsenosti, urobiť ju zrozumiteľnou a náležite vyjadriť jej zmysel. Toto hľadanie je úsilím odpovedať na otázku, prečo je náboženská skúsenosť taká, aká je, ako ju treba chápať a aké sú jej príčiny. Náboženská skúsenosť teda podľa Peacocka hľadá niečo, čo veda nie je schopná nájsť – zmysel. Teológia hľadá porozumenie toho, ako náboženská skúsenosť integruje človeka a realitu vesmíru, zabezpečujúc tak možnosť osobnej sebarealizácie v zhode s určitými hodnotami a s nádejou na definitívne naplnenie. Náboženská skúsenosť môže byť preto predmetom fenomenologického opisu. Peacocke, odvolávajúc sa napr. na W. H. Austina<sup>4</sup>, trval vo svojej teológii na potrebe zrozumiteľnosti náboženskej skúsenosti v súvislosti s modernou vedou. Teologický prístup integrujúci vedecké poznatky pokladal z viacerých, historických, ako aj sociologických, príčin dokonca za nevyhnutný, napr. v kontexte osvietenскеj kritiky náboženstva či vplyvu vedy na súčasnú západnú kultúru a civilizáciu.<sup>5</sup> Veda zapracovaná do teologických modelov vedie k porozumeniu Božej imanencie vo svete, tak ako to Peacocke predkladá vo svojom panenteistickom modeli. Ide tu však o skúsenosť s *Deus absconditus*, pretože veda môže svet opísať čisto sekulárne a nezávisle od Boha. Vedecký obraz sveta nás teda vedie k poznaniu Boha,

<sup>2</sup> Ide o troch pravdepodobne najvplyvnejších predstaviteľov skúmania problematiky vzájomného vzťahu medzi vedou a náboženstvom z pohľadu kresťanskej teológie: Ian G. Barbour, Arthur R. Peacocke a John Ch. Polkinghorne. Pokiaľ ide o základný postoj Barboura a Polkinghorna pozri napr. BARBOUR, I.: *Issues in Science and Religion*. Englewood Cliffs (NJ) : Prentice Hall, 1960; POLKINGHORNE, J.: *Belief in God in Age of Science*. New Haven; London : Yale University Press, 1998.

<sup>3</sup> PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God : The End of All Our Exploring*, s. 9.

<sup>4</sup> AUSTIN, W. H.: *The Relevance of Natural Science to Theology*. London : Macmillan, 1976.

<sup>5</sup> Porov. PEACOCKE, A.: *Theology for a Scientific Age : Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*. Minneapolis (Minnesota) : Fortress Press, 1993, s. 1–23.



ktorý sa zjavuje v náboženskej skúsenosti ako skrytý Boh, a nie ako Boh jasne sa ukazujúci v tajomstve Kristovho vtelenia, smrti a zmŕtvychvstania. Prirodzená skúsenosť so svetom nie je *eo ipso* náboženskou skúsenosťou, pretože môže byť čisto sekulárnou záležitosťou, ale má potenciál byť náboženskou skúsenosťou, schopnou odhaľovať skúsenosť so svetom ako skúsenosť s Bohom.<sup>6</sup>

Peacockovým východiskom je presvedčenie, že veda môže vytvoriť čisto sekulárny, prirodzený a autonómny opis vesmíru, života a človeka, bez akejkoľvek participácie Boha. Napriek tomu však podľa neho vzájomný vzťah vedy a náboženstva nemôže byť postavený na apologetickom prístupe, zahŕňajúcom dokazovanie existencie Boha, tak ako to bolo a je v teodícií či v prirodzenej teológii. Fakt, že náboženstvo hľadá zrozumiteľnosť sveta prostredníctvom filozofie a teológie, znamená, že vedecký obraz sveta môže byť v zhode s ideou Boha. Peacocke tvrdí, že veda a náboženstvo sú, alebo lepšie povedané mali byť, metodologicky kompatibilné. Ako príklad uvádza využívanie inferencie z najlepšieho vysvetlenia – t. j. abdukcie.<sup>7</sup> Tento typ inferencie pre neho znamená, že sa zo súboru možných a navzájom konkurenčných vysvetlení pokúsime vybrať to, ktoré poskytuje najlepšie vysvetlenie skúmaného fenoménu. Aké sú však kritériá na posúdenie toho, čo budeme pokladať za najlepšie? Peacocke ukazuje na kritériá uplatňujúce sa vo vede, ako sú rozsah, úspešnosť, všeobecná presvedčivosť a prijateľnosť, vnútorná koherencia a jednoduchosť alebo elegancia predloženej hypotézy.<sup>8</sup> Hoci sú tieto kritériá nevyhnutnými podmienkami použitia abdukcie, nie sú dostatočné. Preto Peacocke navrhuje, že termín „najlepšie vysvetlenie“ by sa mal prisudzovať tvrdeniu, ktoré má najdlhodobejší úspech, najmä v súvislosti s predikciou a kontrolou.<sup>9</sup> Tento abduktívny model je dobre etablovaným metodologickým vedeckým princípom, takisto si ho však osvojila aj teológia. Peacockovou snahou je ukázať, že veda nevyklucuje možnosť existencie imanentného a zároveň transcendentného Boha pôsobiaceho vo svete, napr. prostredníctvom náhody, chaosu, kvantovej indeterminovanosti či panenteistickej doktríny ako koncepcií blízkyh vede. Východiskom je teda presvedčenie, že aj keď je čisto sekulárny obraz sveta možný, hypotéza poznateľnosti sveta založená na Bohu sa javí ako najlepšie možné vysvetlenie.

## PODSTATA FYZIKÁLNEJ REALITY

Peacockovým východiskovým bodom sa stala prirodzená teológia, ktorá je pokusom dokázať, s použitím rozumu a pozorovania prvkov a štruktúr vo

<sup>6</sup> MONSERRAT, J.: Science, Biochemistry and Panentheism in Arthur Peacocke. In: *God Seen by Science : Anthropic Evolution of the Universe*. Ed. Christine Heller del Riego. Madrid : Universidad Pontificia Comillas, 2008, s. 192–193.

<sup>7</sup> „According to IBE [inference to the best explanation], we infer what would, if true, provide the best of the competing explanations of the data we can generate. Such inference may often involve imaginative guessing for the answer to the question ‘If X were true, then would it not cover appropriately the range of experience, or experiment, I am trying to explain?’ and then proceeding to say ‘Let us postulate X, see if it works and then see how much more it might explain’.” (PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God : The End of All Our Exploring*, s. 27.)

<sup>8</sup> Porov. PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God : The End of All Our Exploring*, s. 28.

<sup>9</sup> Porov. PEACOCKE, A.: *Theology for a Scientific Age : Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, s. 12.

svete, príp. sveta ako celku, existenciu a podstatu Stvoriteľa.<sup>10</sup> Verí teda v existenciu vlastností prírody, ktoré poskytujú prinajmenšom vodidlo k poznaniu podstaty Boha, čo však neznamená, že by odmietal úlohu zjavenia v teológii. V Peacockových dielach môžeme nájsť základný korpus čisto deskriptívnych informácií dotýkajúcich sa aktuálnych poznatkov, ktoré nám súčasná veda poskytuje o vesmíre, živote a človeku. Rozlišuje pritom statický obraz reality (jestvovanie reality) a dynamický obraz reality (jej stávanie sa).

Vedecké pozorovanie jestvujúcej reality odhaľuje obrovskú rozmanitosť jej štruktúr a prvkov, zároveň však ukazuje aj na jednotu jej konštituentov. Energia vygenerovaná v big-bangu vytvorila hierarchiu jednotlivých úrovní reality od častíc, atómov, molekúl a makromolekúl, cez vnútrobunkové orgány, bunky, mnohobunkové organizmy, až po populácie živých organizmov, ekosystémy a biosféru. Takto vznikajúce úrovne sa tvoria na základe mimoriadne komplexnej tendencie hmoty smerom ku vzrastajúcej interkonektivite a organizovanosti holistických systémov.<sup>11</sup> Napriek tomu, že vesmír je už štruktúralne konštituovaný, predsa je subjektom kontinuálneho stávania sa. Vysvetlenie minulosti, prítomnosti aj budúcnosti je tak vo vede postavené na teórii prediktability, založenej na určitom chápaní kauzality. Peacocke analyzuje dvojčlen prediktability – kauzality v rôznych kontextoch fyzikálnej interakcie. Najzaujímavejšia je však jeho analýza top-down kauzality (zostupnej kauzality),<sup>12</sup> odmietajúca redukcionizmus a kladúca dôraz na argumentáciu dotýkajúcu sa poznateľnosti vesmíru prostredníctvom panenteistickej koncepcie.

Veda opisuje stav, v akom sa veci nachádzajú, ale budúcnosť je otvorená a my nie sme schopní anticipovať budúci biologický vývoj. Peacocke chápe štruktúru evolučného procesu čiastočne ako proces usporiadania informačného toku, v ktorom sú vyššie úrovne chápané ako formujúce a obmedzujúce modely udalostí vyskytujúcich sa medzi zložkami nižších úrovní udalostí,<sup>13</sup> ale v zhode s jeho chápaním top-down kauzality, takže neupadá do redukcionizmu. A hoci koncept „informácie“ nie je úplne jasný a istý, pretože nadobúda v rôz-

<sup>10</sup> Peacocke sa však nepokúša dokázať existenciu Boha z konkrétnych vlastností vesmíru. Konštatuje iba, že vlastnosti vesmíru naznačujú existenciu „základnej reality“, ktorá môže vysvetliť existenciu a aktuálne usporiadanie vesmíru.

<sup>11</sup> Porov. PEACOCKE, A.: *Theology for a Scientific Age : Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, s. 36–43.

<sup>12</sup> „The notion of causality, when applied to systems, has usually been assumed to describe ‘bottom-up’ causation – that is, the effect on the properties and behavior of the system of the properties and behavior of its constituent units. However, an influence of the state of the system as a whole on the behavior of its component units – a constraint exercised by the whole on its parts – has to be recognized. D. Campbell and R. W. Sperry, called this ‘downward’ (or ‘top-down’) causation, but it will usually be referred here as ‘whole-part constraint’.“ (PEACOCKE, A.: *God’s Interaction with the World*. In: *Chaos and Complexity : Scientific Perspective on Divine Action*. Ed. R. J. Russell, N. Murphy, A. R. Peacocke. Center for Theology and the Natural Sciences and Vatican Observatory. University of Notre Dame Press, 1997, s. 272.)

<sup>13</sup> „Real features of the total system-as-a-whole are constraints upon events happening within the subsystems at lower levels-event, which, it must be stressed, in themselves are describable in terms of the sciences pertinent to the lower level. In the light of this it is suggested that we can properly regard the world-as-a-whole as a total system so that its general state can be a holistic constraint upon what goes on at the myriad levels that comprise it.“ (PEACOCKE, A.: *Evolution : The Disguised Friend of Faith?* Philadelphia; London : Templeton Foundation Press, 2004, s. 14.)

nych kontextoch rôznu relevanciu, podľa Peacocka môže mať „informácia“ prinajmenšom tri nasledujúce významy:<sup>14</sup>

1. Informácia sa môže vzťahovať na pravdepodobnosť výsledku alebo prípadu vybraného spomedzi mnohých možných výsledkov alebo prípadov. V takomto kontexte je informácia spojená s neurčitostou, ktorá je mierou kvantitatívnej zložky informácie. Tento koncept informácie preberá Peacocke zo Shannonovej informačnej teórie.<sup>15</sup>

2. Informácia môže byť chápaná aj ako formujúci a štruktúrujúci princíp.

3. Informácia môže určovať obsah správy, teda to, „čo je oznámené“.

Peacocke tvrdí, že významy 1 a 2 sú často používané v súvislosti s vedeckým výskumom komplexných systémov a sú aplikovateľné aj pri štúdiu informačných tokov. Možno povedať, že vznikajúca vlastnosť alebo úroveň je špecifickým výsledkom vynárajúcim sa z veľkého množstva všetkých možných výsledkov. Tento výsledok bol vybraný na základe konfigurácie lokálnych interakcií medzi jednotlivými prvkami predchádzajúcej úrovne. Význam 1 je teda zahrnutý v redukcii veľkého množstva možností do jedinej aktuálnej realizácie. A pretože novovzniknutá vlastnosť alebo úroveň je sama novou konfiguráciou kauzálnych interakcií, získava špecifickú formu, čo je vlastne význam 2. V komplexných systémoch informácia vo význame 1 vedie k informácii vo význame 2.

„Takýto charakter sveta ako celku naznačuje, že je metafyzicky prijateľné chápať ho ako prepojený a vzájomne súvisiaci systém systémov. [...] Porozumenie tohto celku v jeho holistickej jednote systému systémov nie je očividne zrejme v súvislosti s obmedzenými horizontmi a schopnosťami ľudstva, hoci každý pokrok vo vede pomáha odhaľovať ďalšie vzájomné prepojenia medzi jednotlivými komponentmi systému. Navyše sa môže takéto vzájomné prepojenie ukázať ako transparentnejšie v súvislosti so vševédcim Stvoriteľom, ktorý jeho zložkám a procesom kontinuálne zabezpečuje existenciu.“<sup>16</sup>

Evolúcia, ktorá má tendenciu zvyšovať stupeň komplexity smerom k narastajúcemu poriadku,<sup>17</sup> koordinovať pôsobenie náhody a nutnosti ako príči-

<sup>14</sup> Toto rozdelenie preberá Peacocke z PUDDEFOOT, J. C.: *Information and Creation*. In: *The Science and Theology of Information*. Ed. C. Wasserman, R. Kirby, B. Rordoff. Geneva : Labor et Fides, 1992, s. 23.

<sup>15</sup> Výstižne to vyjadruje John R. Pierce: „A message which is one out of ten possible messages conveys a smaller amount of information than a message which is one out of million possible messages. [...] The entropy of communication theory is a measure of this uncertainty and the uncertainty, or entropy, is taken as the measure of the amount of information conveyed by a message from a source. The more we know about what message the source will produce, the less the entropy, and the less the information.“ (PIERCE, J. R.: *An Introduction to the Information Theory : Symbols, Signals and Noise*. New York : Dover Publications, 1980, s. 23.)

<sup>16</sup> PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God : The End of All Our Exploring*, s. 55.

<sup>17</sup> „The processes of evolution, initially the physical and cosmological, and then more strikingly the biological, are characterized by the emergence of new forms, within and by means of continuous developments subject to their own inherent, regular, law-like behavior that is studied by the sciences. What emerges is usually more complex, and, along certain branches of the evolutionary tree, more and more conscious, culminating in the self-consciousness and the sense of being a person characterized humanity.“ (PEACOCKE, A.: *Chance and Laws in Irreversible Thermodynamics, Theoretical Biology, and Theology*. In: *Chaos and Complexity : Scientific Perspective on Divine Action*. Ed. R. J. Russell, N. Murphy, A. R. Peacocke. Center for Theology

ny pozitívneho vývoja či indeterminovanosť jej procesov, nie je v protiklade s fyzikálnymi zákonmi alebo entropiou v termodynamike vesmíru.<sup>18</sup> Podľa Peacocka nám veda ukazuje, z čoho pozostáva vesmír, ako sú organizované jeho časti, a zároveň, že vesmír je vo vývoji. Základná štruktúra sveta je hierarchiou komplexných systémov, teda systémom vytvoreným zo základných zložiek, ktoré ako celok prejavujú vlastnosti objavujúce sa ako dôsledok kauzálnych interakcií medzi jednotlivými zložkami. Vlastnosti nových, vyšších úrovní systému však nie sú redukovateľné na vlastnosti ich základných zložiek.<sup>19</sup> Okrem toho dôsledkom objavovania sa nových úrovní je aj fakt, že koncepty použité na opis konkrétnej úrovne v ontologickej hierarchii sú aplikovateľné iba na túto úroveň. Môžeme povedať, že so vzrastajúcou komplexnosťou sa objavujú nové úrovne, prejavujúce nové vlastnosti, neprítomné na nižších úrovniach. Vyššie úrovne systému majú teda vplyv na všetky subsystemy a základné časti, z ktorých sa vynorili.<sup>20</sup> Veda opisuje svet ako zmes náhodnosti a nutnosti, determinizmu a indeterminizmu klasických makrofyzikálnych a kvantových mikrofyzikálnych udalostí, chaotických fluktuácií, rôznych foriem interakcií a kauzality, riadiacich a usmerňujúcich formu vynárajúcich sa objektov a procesov. Peacocke sa usiloval ukázať, že vedecký opis sveta nie je v rozpore s Božou činnosťou, práve naopak, umožňuje koncept kongruentných foriem – Božej činnosti a otvoreného sveta.

#### INTERAKCIA MEDZI NÁHODNÝM A NUTNÝM

Peacockova snaha porozumieť mechanizmu Božej interakcie so svetom je úzko spojená s jeho myšlienkou kreatívnej interakcie medzi náhodnosťou a nutnosťou. Problém narastajúcej komplexnosti štruktúr a procesov vo vesmíre sa pokúša riešiť odkazom na spomínané dva princípy, ktoré svojou vzájomnou interakciou stimulujú prvky systému do samoorganizácie smerom ku komplexnejším štruktúram. Peacocke pritom rozlišuje medzi epistemologickým a ontologickým významom náhodnosti. V epistemologickom význame spočíva náhodnosť v nepredvídateľnosti procesu alebo správania systému, zapríčinennej nedostatkom nášho poznania. Príkladom takéhoto významu je štatistický prístup, ktorý sa uplatňuje práve v prípadoch, v ktorých nemáme dostatok informácií, presne definujúcich počiatkový stav systému a naše pôsobenie naň. Náhodným tak nazveme výsledok hádzania mincou, v ktorom padne jej jedna

and the Natural Sciences and Vatican Observatory. University of Notre Dame Press, 1997, s. 272.)

<sup>18</sup> „Although the Second Law of Thermodynamics entails an inexorable overall increase in entropy (and so of randomness and disorder) in the universe as a whole, it is now understood, both in terms of irreversible thermodynamics and of stochastic kinetics, how new complex structures arise even within homogeneous physicochemical systems, especially when they involve a flux of matter and/or energy.“ (PEACOCKE, A.: *Evolution: The Disguised Friend of Faith*, s. 93.)

<sup>19</sup> „...a picture of the world as consisting of complex hierarchies – a series of levels of organization of matter in which each successive member of the whole series is a whole constituted of parts preceding it in the series. The wholes are organized systems of parts that are dynamically and spatially interrelated.“ (PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God: The End of All Our Exploring*, s. 48.)

<sup>20</sup> Porov. SMEDES, T. A.: *Chaos, Complexity and God*. Leuven; Paris; Dudley (MA) : Peeters, 2004, s. 115–118.

alebo druhá strana. Druhým príkladom epistemologickej náhodnosti je prelínanie sa dvoch navzájom nezávislých kauzálnych postupností, ich „presné poznanie vzhľadom na samotné postupnosti, ale aj ich priesečník, je nedosiahnuteľné“<sup>21</sup>. Ontologický význam náhodnosti, t. j. nepredikovateľnosti určitých procesov, nie je spojený s obmedzenosťou nášho poznania, ale je neredukovateľnou vlastnosťou procesu alebo systému samotného. Peacocke sa tu z pochopiteľných príčin odvoláva na kodanskú interpretáciu kvantovej teórie a na Heisenbergov princíp neurčitosti.

Podľa Peacocka sa epistemologický aj ontologický aspekt prejavujú na makroskopickú úroveň. Ich účinky môžu mať dvojnásobný efekt, prejavujúci sa obmedzeniami kladenými na výsledky procesu a zároveň zapríčinením nových a neočakávaných následkov. Teda aj náhodnosť aj nutnosť sú potrebné na to, aby sa objavila samoorganizácia systémov.<sup>22</sup> Ak by sa totiž vo vesmíre uplatňovali iba striktné zákony, potom by sa mohli iba prvotne dané vzory a modely opakovať do nekonečna, ale nič skutočne nové by sa nemohlo objaviť. Na druhej strane, ak by mala náhodnosť úplnú slobodu, nejstvovala by nijaká stabilita foriem, modelov a usporiadaní. Dynamická stabilita náhodnosti a nutnosti však zabezpečuje existenciu na pôvodné vzory a modely bohatého a aj napriek tomu kreatívneho vesmíru.<sup>23</sup> Túto interakciu Peacocke interpretuje v rámci svojej prirodzenej teológie ako vlastnosť vesmíru zamýšľanú jeho Stvoriteľom.

„Túto danosť (t. j. súhrn medzi náhodnosťou a nutnosťou, vyúsťujúcu do samoorganizujúcich procesov) musia teisti pokladať za jednu z Bohom darovaných vlastností sveta. Spôsob, akým to, čo nazývame náhodnosť, pôsobí v rámci danej sústavy, vytvárajúc pritom nové entity, štruktúry a procesy, môže byť chápaný ako provokujúca potencialita, ktorú vesmír vlastní od počiatku. Teista musí takéto potenciality pokladať za Stvoriteľom vpísané do stvorenia a za stimulujúce pre postupne sa uskutočňujúce bytie. [...] Boh je teda prvotným základom a zdrojom zákona (nutnosti), ako aj náhodnosti.“<sup>24</sup>

Fakt, že veda ukazuje na dynamickú interakciu medzi náhodnosťou a nutnosťou, je pre Peacocka znamením oprávnenosti teologického tvrdenia, podľa ktorého je to Boží zámer, ktorý riadi vesmír, je to Boh, ktorý zamýšľal tento svet taký, aký je. Náhodnosť však Boh nepoužíva iba v súvislosti s novými

<sup>21</sup> PEACOCKE, A.: *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, s. 116.

<sup>22</sup> „...the mutual interplay of chance and law is in fact creative, for it is the combination of the two which allows new forms to emerge and evolve. [...] One obtains the impression that the universe has potentialities which are becoming actualized by the joint operation, in time, of chance and law, of random time-dependent processes in a framework of law-like determined properties – and that these potentialities include the possibility of biological, and so of human, life.“ (PEACOCKE, A.: *Creation and the World of Science*. Oxford; New York : Oxford University Press, 2004, s. 103–104.)

<sup>23</sup> Emeritný profesor na Pensylvánskej univerzite Rustum Roy nazval svoju prvú prednášku v rámci hibbertovských prednášok v roku 1979 v Londýne „Život s Bohom, ktorý hrá kocky“. Porov. ROY, R.: *Experimenting with Truth : The Fusion of Religion with Technology Needed for Humanity's Survival*. Oxford; New York : Pergamon Press, 1981, s. 188.

<sup>24</sup> PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God : The End of All Our Exploring*, s. 77.



vecami, ale prostredníctvom stvorenia náhodnosti ako vlastnosti prirodzeného poriadku Boh sám obmedzil svoju všemohúcnosť a vševedúcnosť (*kenosis*). Keďže Boh nemôže byť obmedzený zvonka, každé obmedzenie jeho moci (okrem logickej nemožnosti<sup>25</sup>) je Božím sebaobmedzením. Podľa Peacocka sebaobmedzenie Božej všemohúcnosti znamená, „že Boh stvoril svet tak, aby v ňom boli určité oblasti, nad ktorými nemá z vlastného rozhodnutia moc“<sup>26</sup>. Týmto oblasťami sú najmä slobodná ľudská vôľa a určité fyzikálne procesy, ako sú kvantové a nelineárne makroskopické systémy. Podobne aj sebaobmedzenie Božej vševedúcnosti „znamená, že Boh stvoril svet tak, že v ňom existujú určité systémy, ktorých budúce stavy nie sú poznateľné ani pre neho, pretože sú v princípe nepoznateľné“<sup>27</sup>. Inými slovami, nepredikovateľnosť takýchto systémov je neredukovateľná aj pre Boha, dôsledkom čoho sú obmedzenia rozsahu Božej moci vo svete, pretože Boh si slobodne zvolil, že ich nebude kontrolovať. Takýto prístup však nezabraňuje Bohu vopred poznať všetky možnosti budúceho vývoja aj pravdepodobnosť, s akou sa každá z týchto alternatív môže realizovať. Ak by Boh chcel narušiť pôvodne stvorený poriadok, konal by podľa Peacocka proti vlastnej racionalite a bol by tak nekonzistentný so svojou vlastnou prirodzenosťou.<sup>28</sup> Boh je teda zraniteľnou, seba vyprázdňujúcou a sebadarujúcou sa láskou – Boh trpiaci v živote ľudských bytostí. Peacocke tak odkazuje na teológiu J. Moltmanna, Ch. Hartshorna, W. H. Vanstona a P. Fiddesa.<sup>29</sup>

#### VZŤAH MEDZI BOHOM A SVETOM – PANENTEISTICKÝ MODEL

Peacockov model hľadania odpovedí na problém vzťahu medzi Bohom a svetom je koncentrovaný v jeho panenteizme, ku ktorému sa otvorene hlási. Jeho postoj je zhrnutý v nasledujúcom citáte:

„Panenteizmus je viera, že bytie Boha zahŕňa a preniká všetko, čo je, takže každá jeho časť jestvuje v Bohu, a že Božie jestvovanie je viac ako to, čo zahŕňa, a nie je ním vyčerpané. V protiklade ku klasickému filozofickému teizmu s jeho spoliehaním sa na koncept nutnej substancie, pa-

<sup>25</sup> V tradičnej kresťanskej teológii je Boh ohraničený iba logickými zákonmi. Pretože je v najvyššej miere racionálny, zákony logiky sú vnútorné Božej prirodzenosti a ich narušenie by znamenalo jeho nekonzistentnosť s vlastnou prirodzenosťou. Boh je teda schopný poznať a urobiť všetko, čo je logicky možné poznať a urobiť, je teda všemohúci a vševedúci.

<sup>26</sup> PEACOCKE, A.: *Theology for a Scientific Age : Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, s. 121.

<sup>27</sup> PEACOCKE, A.: *Theology for a Scientific Age : Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, s. 122. Peacocke sa navyše opiera o predpoklad, že budúcnosť nemá ontologický status, to znamená, že nejestvuje v nijakom zmysle slova. Takto chápaná budúcnosť nemôže mať nijaký obsah udalostí, ktoré by boli čo i len potenciálne poznateľné, dokonca ani pre samotného Boha, ktorý pozná všetko, čo je možné poznať. Porov. PEACOCKE, A.: *Theology for a Scientific Age : Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, s. 128–133.

<sup>28</sup> Porov. SMEDES, T. A.: *Chaos, Complexity and God*, s. 111–113.

<sup>29</sup> V tejto súvislosti Peacocke oceňuje procesuálnu teológiu ako najsystematickejší pokus o vysvetlenie Božej činnosti vo svete, hoci s týmto prístupom v mnohých aspektoch nesúhlasí. K Whiteheadovej procesuálnej teológii pozri napr. NEMEC, R.: Whiteheadov metafyzický systém a koncepcia Boha. In: *Fides : Zborník z filozofického seminára „Veda a viera“ na TF TU*. Bratislava : Dobrá kniha, 2007, s. 23–38.



nenteizmus [...] dáva väčší dôraz na imanenciu Boha v udalostiach tohto sveta. [...] V takomto pohľade je samotný systém prírodných udalostí chápaný ako tvoriaca a udržiavajúca činnosť Boha. [...] Boh je imanentným tvorcom, tvoriacim v procesoch prírodného poriadku a prostredníctvom nich. Toto naznačuje existenciu ontologických medzier medzi svetom a Bohom, ktoré sú situované jednoducho všade – alebo presnejšie, pretože svet je »v Bohu«, Boh naň môže vplývať ako na celok, teda ako na systém systémov.<sup>30</sup>

V tomto esenciálnom citáte môžeme nájsť štyri momenty, ktoré si zaslúžia našu pozornosť:

1. V panenteistickom stanovisku je Boh imanentne prítomný vo svete, prenikajúci všetky jeho štruktúry a procesy, zároveň je však Bohom transcendentujúcim svet, teda je viac ako svet a prevyšuje všetky prírodné procesy.

2. Peacocke kladie do kontrastu panenteizmus a klasický teizmus. Aj keď sa osobne pevne pridrižiava teistickej koncepcie transcendentného Boha, jeho panenteistický model kladie zvláštny dôraz na imanenciu Boha.

3. Božia imanentnosť vedie Peacocka ku presvedčeniu, že celý systém prírodných udalostí je Božou činnosťou.

4. Vzhľadom na túto imanenciu Boha v prírodných procesoch, Boh môže vplývať na svet v jeho totalite prostredníctvom *top-down* kauzality, v Peacockovej terminológii prostredníctvom *whole-part* (celok-časť) vplyvu.<sup>31</sup>

V Peacockovom panenteistickom modeli je teda Boh transcendentný (na základe ontologickej odlišnosti medzi ním a svetom), ako aj imanentne prítomný vo stvorení. Otázkou ostáva, aká je možnosť jeho pôsobenia vo svete. Z naturalistického hľadiska je ťažké si predstaviť, ako by mohol Boh konať vo svete bez toho, že by nezasahoval do prirodzeného poriadku. Je to spôsobené tým, že takýto postoj predpokladá uzavretosť vesmíru, ktorá podľa Peacocka pramení v mechanistickom a deterministickom pohľade na vesmír. Hoci Peacocke uznáva, že idea systematicky usporiadaného vesmíru má svoje opodstatnenie, predsa však tvrdí, že jestvuje príliš veľa vedeckých prístupov spochybňujúcich striktno mechanistický a deterministický opis vesmíru.

Požadovanú otvorenosť vesmíru Peacocke nachádza v „trvalých medzerách našej schopnosti predpovedať udalosti vo svete prírody“<sup>32</sup>. Ako sme už povedali, v prípade chaotických systémov možno hovoriť o epistemologických medzerách, pretože odkazujú iba na obmedzenia našich schopností presne poznať stav systému v čase  $t_0$  a z toho vyplývajúcu nemožnosť predikovať správanie resp. stav systému v čase  $t \neq t_0$ , hoci je systém prísne deterministický. No okrem toho jestvujú aj ontologické medzery, najmä v súvislosti s kvantovým indeterminizmom. Hovoriť o existencii takýchto obmedzení alebo dokonca medzier v našom poznaní sveta je jedna vec, avšak tvrdiť, že Boh je činný prostredníctvom práve takýchto systémov, je niečo iné. Peacockova argumentácia proti Božej činnosti vo svete využívajúcej vlastnosti chaotických systémov je založená na jeho presvedčení, že v nej v skutočnosti ide o interven-

<sup>30</sup> PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God : The End of All Our Exploring*, s. 57.

<sup>31</sup> Porov. SMEDES, T. A.: *Chaos, Complexity and God*, s. 122.

<sup>32</sup> PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God : The End of All Our Exploring*, s. 102.

cionistický prístup.<sup>33</sup> Podobne aj prístup, v ktorom je možnosť Božej činnosti vo svete postavená na kvantovom indeterminizme, ústi podľa Peacocka do (z teologického hľadiska) deterministického svetonázoru.<sup>34</sup>

Peacockovou snahou je vytvoriť taký model Božej činnosti vo svete, ktorý bude vyhovovať integrite a racionalite sveta ako celku na jednej strane a slobodnej ľudskej činnosti či slobodnému, intencionálnemu Božiemu pôsobeniu na druhej strane. Ide teda o model Božieho pôsobenia, v ktorom Boh nemá úplnú kontrolu nad stvorením, hoci si toto obmedzenie kladie sám. V teologickej reči ide o model, v ktorom je Božia partikulárna činnosť zahrnutá do všeobecnej Božej prozreteľnosti. Boh teda nie je iba tým, kto tvorí na počiatku, ale v Božej všeobecnej a trvalej starostlivosti sa ukrýva priestor na realizáciu jeho partikulárnych zámerov.<sup>35</sup> Kontinuálna Božia činnosť tak obsahuje udržiavaciu zložku (zachovávanie prírodného poriadku), ako aj kreatívny prvok (objavovanie sa čoraz komplexnejších štruktúr).<sup>36</sup> To však neznamená, že by Peacocke stotožňoval celý systém prírodných udalostí s Bohom, pretože odmieta panteizmus. Znamená to iba imanentnú prítomnosť Stvoriteľa vo svojom stvorení a jeho činnosť v procesoch prírodného poriadku a prostredníctvom nich. Do tejto schémy je zapracovaná aj úloha náhody, ktorej účinky možno tiež pokladať za Božiu činnosť, pretože prostredníctvom nej Boh skúma mnohé možnosti budúceho vývoja, ukryté vo stvorení. Náhoda tak plní funkciu „Božieho pátracieho radaru, prenikajúceho cez všetky potenciálne ciele, schopné sondovať ich“<sup>37</sup>. Kde je však konkrétne miesto, v ktorom Boh pôsobí na svet?

<sup>33</sup> „Thus, although at first sight this introduction of unpredictability, openendedness and flexibility into our picture of the natural world seems to help us to suggest in new terminology how God might act in the world in now unclosable ‘gaps’, the above considerations indicate that such divine action would be just as much ‘intervention’ as it was when postulated before we were aware of these features of the world. (PEACOCKE, A.: *God’s Interaction with the World*, s. 278.)

<sup>34</sup> „Since God can know only what it is logically possible to know (‘omniscience’) and that is confined to the probabilities of the outcome of any measurement, God cannot, logically cannot, know definitively the precise outcome of any particular measurement. Furthermore, if God were to alter one such event in a particular way, then, for the overall probabilistic relationships that govern the quantum events to be obeyed, many others – absurdly many – would also have to be changed. Only thus would we, the observers, detect no distortion of the overall statistic, as the hypothesis assumes. So this is certainly no neat, tidy way to solve the problem and one wonders where the chain of necessary alterations would end.“ (PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God : The End of All Our Exploring*, s. 106.)

<sup>35</sup> Peacocke odmieta model jednorazového aktu stvorenia, tak ako ho predkladajú napr. Maurice Wiles a Gordon Kaufman. V ich modeloch je totiž každá partikulárna udalosť pokladaná za Boží akt, hoci Boh nemusí intervencionistickým spôsobom zasahovať do prírodných procesov, pretože sú už samy osebe jeho činnosťou. Božie partikulárne zásahy sú tak istým spôsobom predprogramované vo stvorení na základe Božej prozreteľnosti. Nemožno tak ďalej rozlišovať medzi pôvodným aktom stvorenia a *creatio continua*, pretože pokračujúce stvorenie je v princípe zahrnuté do prvotného aktu stvorenia. Hoci je takýto model Božej činnosti kompatibilný s vedeckým poznaním, jeho dôsledkom je teologicky deterministický svet. Porov. KAUFMAN, G. D.: *God the Problem*. Cambridge; Mass/London : Harvard University Press, 1972; WILES, M.: *God’s Action in the World*. London : SCM Press, 1986.

<sup>36</sup> „The total network of regular, natural events, in this perspective, is viewed as in itself the creative and sustaining action of God.“ (PEACOCKE, A.: *Paths from Science towards God : The End of All Our Exploring*, s. 58.)

<sup>37</sup> PEACOCKE, A.: *Creation and the World of Science*, s. 95.

Peacocke si vyberá model, v ktorom Boh pôsobí na svet ako celok, zatiaľ čo účinky Božej činnosti sú tak všeobecné, ako aj partikulárne, pôsobiace na vesmír ako na celok i na jeho konkrétne udalosti a prvky. Ak teda Boh chce pôsobiť v konkrétnej veci, stačí mu pôsobiť na svet ako na celok a toto jeho pôsobenie bude mať vplyv na nižšie úrovne v hierarchii komplexity až po najnižšiu úroveň konkrétnych cieľov, ktoré chcel Boh pôvodne ovplyvniť. Božia činnosť je v tomto modeli vnímaná ako *top-down* pôsobenie, pretože Peacocke prijal princíp, ktorý je vlastný samoorganizujúcim systémom, teda že všetko, čo sa udeje na úrovni celku, má vplyv aj na jeho konštituenty. Naopak, Peacocke odmieta Božiu činnosť cez *bottom-up* pôsobenie v chaotických a kvantových systémoch.

„Ak Boh interaguje so systémom sveta ako s celkom, potom Boh pôsobiaci na jeho celkový stav by mohol byť pokladaný za bytie schopné uplatniť vplyv na udalosti odohrávajúce sa na nespočetných subúrovniah existencie, bez narušenia ich zákonov a pravidiel.“<sup>38</sup>

Odpoveď na otázku lokalizácie pôsobenia Božej činnosti vo svete však ešte nie je odpoveďou na problém, akým spôsobom Boh pôsobí vo svete. Na tomto mieste Peacocke zakomponoval do svojej teórie koncept informačného toku, keďže stvorenie je v panenteistickej sústave umiestnené vo vnútri Boha a Boh je zároveň imanentne prítomný vo stvorení. Napriek tomu existuje ontologická priepasť medzi Bohom a stvorením, ktorú je Boh schopný prekonať informačným vstupom, bez energetického prenosu. Normálne však vo vesmíre nedochádza k prenosu informácií bez toho, že by nebol sprevádzaný aj určitým tokom hmoty alebo energie. To sa však podľa Peacocka očividne nevzťahuje na Božie pôsobenie, aj keď nikde presne nevysvetľuje prečo.

## ZÁVER

Peacocke zaradil vedu a teológiu na úroveň najkomplexnejších systémov ľudskej kultúry. Obe sa totiž zaoberajú rovnakou realitou, hoci z rôznych aspektov. Ako sme už povedali, takýto prístup je založený na kriticko-realistickej interpretácii vedy aj teológie. Nancey Murphy poukazuje na filozofické aj teologické ťažkosti tejto koncepcie.<sup>39</sup> Peacocke išiel ešte ďalej, keď tvrdil, že teológia by mala prijať metodológie partikulárnych vied, pretože sa ukázalo, že sú úspešné pri vysvetľovaní javov vyskytujúcich sa vo vesmíre. Zdá sa, že Peacocke tu upadá do racionalistického scientizmu, teda presvedčenia, že veriť môžeme iba tomu, čo môže byť overené vedeckou metódou. Navyše u neho môžeme

<sup>38</sup> PEACOCKE, A.: *Creation and the World of Science*, s. 109.

<sup>39</sup> „There are two difficulties with this approach: First, critical realism is a problematic position philosophically – it is difficult to get clear about what it could mean unless one interprets it either as a truism or as an outrageous claim to have some knowledge of reality apart from our ordinary human ways of knowing. Second, even if critical realism stands up to philosophical scrutiny, it is not clear how it solves problem for which it is invoked, namely to give an account of how theology and science interact. One is left with two equally valid but complementary pictures of reality – a situation that comes close, after all the struggle, to failing back into a version of the two-world approach.“ (MURPHY, N.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca; London : Cornell University Press, 1990, s. 198.)

pozorovať tendencie k ontologickému scientizmu, ktorý za jedinú skutočne jestvujúcu realitu pokladá tú, ku ktorej má prístup veda. Berúc seriózne takýto prístup, teológia môže stratiť svoj status racionálnej skutočnosti. Peacocke bol však presvedčený, že teológia sa zaoberá takým typom reality, ktorá nie je identifikovateľná z vedeckého hľadiska. Teológia je rozšírením vedy, zaberajúcim sa tými aspektmi reality, ktoré ležia poza sféru prístupnú samej vede. Napriek tomu si však teológia musí osvojiť štandardy vedeckej racionality. Zo strany prívržencov scientizmu budú potom neudržateľné tvrdenia o „nevedeckosti“ teologických výrokov.<sup>40</sup>

Pripustenie racionálneho statusu teológie môže podľa Peacocka viesť ku zmene definície reality a ku prijatiu „reality“ iného typu, na ktorú odkazuje „vedecká teológia“. Peacocke bral scientizmus vážne, ale neprijímal jeho závery o Božej existencii a činnosti. Jeho snahou bolo vytvoriť alternatívny model Božej činnosti, ktorý bude brať vážne postuláty súčasnej vedy. Problematickou ostáva Peacockovo úsilie o neintervencionalistický prístup a pojmová nejasnosť jeho konceptu „kenosis“ (sebaobmedzenie Boha). Výsledkom týchto argumentov je, že Peacocke vážne ohrozuje obraz Boha, ktorý by bol hodný uctievania, pretože ho vykresľuje ako závislého od stvorených prírodných podmienok. Obraz Boha, ktorý sa vzdal svojej všemohúcnosti a vševedúcnosti, má za následok stratu istoty Božej spásy. Najväčšie problémy v súvislosti s Peacockovým modelom teda spôsobuje eschatológia, pretože istota konečného víťazstva Boha nad zlom sa stáva iba eventualitou, v ktorú môžeme dúfať. Istota eschatologickej spásy je však pre kresťanskú tradíciu esenciálna a domnievame sa, že jej vylúčenie z teológie znamená vzdať sa podstaty kresťanského odkazu. Aj preto je diskutabilné, do akej miery je Peacockov scientizmus kompatibilný so základnými teistickými doktrínami.

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

<sup>40</sup> Porov. SMEDES, T. A.: *Chaos, Complexity and God*, s. 169–170.

## Je potrebná diachronia na vysvetlenie proroctva Zach 6,9-14?

JOZEF TIŇO

TIŇO, J.: Is 'Diachrony' Needed to Explain the Prophecy of Zech 6:9-14? *Teologický časopis*, VII, 2009, 2, s. 63 – 67.

The text of Zech 6,9-14 has been widely discussed because of its possible contribution to our understanding of political issues occurring in the early Judaism of the Persian period. Zech 6,9-14 is difficult in terms of its contents. The most widely offered explanation of the present form of the text has been through its secondary emendation which came about after Zerubbabel was removed from the position of a provincial governor. In the present article some exegetical considerations are offered which enable us to read the given prophecy without the assumption of a secondary redactional activity. Moreover, the proposed reading of the text corresponds well with Zech 3,8-10, and appears to be its further explanation.

Text Zach 6,9-14 je určite jedným z najdiskutovanejších biblických textov poexilového judaizmu. Veľký záujem vzbudil podozrením, že je dokumentom o nástupe kňazskej moci po odvolaní Zorobábela z úradu miestodržiteľa. Čo viedlo exegetov k takémuto záveru? Zatiaľ čo vo v. 11 je prorok vyzvaný pozbierať striebro a zlato, urobiť korunu a položiť ju na hlavu veľkňaza Jošuu, vo v. 12-13 je Zorobábel ten, ktorému patrí koruna. Text je z tohto hľadiska nekonzistentný a jeden zo spôsobov, ako ho interpretovať, je, že v. 11 bol v priebehu tradovania upravený podľa novovzniknutej politickej situácie. Otázkou je, či je takýto prístup naozaj potrebný na výklad danej perikopy, prípadne, či existuje lepší spôsob jej čítania a vysvetlenia. Pri stručnej analýze daného problému sa nebudem zaoberať komentovaním celej diskusie, ktorá v súvislosti s ním prebiehala, ale obmedzím sa výlučne na uvedenie niekoľkých, z pohľadu autora plauzibilných návrhov na vysvetlenie Zach 6,9-14.

Z perikopy 6,9-15 je text v. 10-14 vymedzený inklúziou, ktorá je vytvorená zmienkou mien navrátilcov z Babylonu v súvislosti s korunou, ktorá má byť vyrobená z ich zlata (v. 11) a uložená v chráme (v. 14). Hneď pri porovnaní mien na začiatku a na konci vymedzeného úseku sa vyskytuje problém, keďže napriek očakávaniu nie sú presne tie isté, t. j. חֶלְדַּי (Cheldaj), טוֹבִיָּה (Tobija), יְדַעְיָה (Jedaja) a יוֹשִׁיָּה בֶן-צַפְנִיָּה (Jošija ben Cefanja) vo v. 10 sa nezhodujú s חֶלֶם (Chelem), טוֹבִיָּה (Tobija) a חֶן בֶּן-צַפְנִיָּה (Chen ben Cefanja) vo v. 14.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vzhľadom na charakter nasledujúcej analýzy budem tieto mená prepisovať podľa hebrejskej výslovnosti, nie podľa vydania Svätého písma.

Pokiaľ ide o prvé meno – חֶלְדַּי (Cheldaj) –, v Starom zákone máme doložené jeho alternatívne formy. Meno חֶלְדַּי הַנְּטוֹפָתִי (Cheldaj Netofatský) v 1 Krn 27,15 má formu חֶלְדַּי בֶּן־בְּעֵנָה הַנְּטוֹפָתִי (Cheled, syn Baana Netofatského) v 1 Krn 11,30, a to má zasa v paralelnom texte 2 Sam 23,29 formu חֶלְדַּי הַנְּטוֹפָתִי בֶּן־בְּעֵנָה חֶלְבַּב (Cheleb, syn Baana Netofatského). Máme teda tri verzie toho istého mena. Variácia חֶלְדַּי (Cheldaj) a חֶלְבַּב (Cheleb) sa dá vysvetliť pomerne jednoducho na základe podobnosti a zámény koncových spoluhlások *bet* a *dalet* v paleohebrejskom písme,<sup>2</sup> zatiaľ čo v prípade חֶלְדַּי (Cheldaj) – חֶלֶם (Chelem) možno poukázať na podobný variant חֶלְדַּי (Cheldaj) – חֶלְדַּר (Cheled) v 1 Krn. Možno tak súhlasiť s názorom Meyersa, že spomenuté variácie poukazujú na jednu a tú istú osobu v prípade mien חֶלֶם (Chelem) a חֶלְדַּי (Cheldaj).<sup>3</sup>

Výklad nesúlady mien חֶלְדַּי הַנְּטוֹפָתִי בֶּן־צִפְנִיָּה (Jošija ben Cefanja) a חֶן בֶּן־צִפְנִיָּה (Chen ben Cefanja) je už problematickejšia. Dobré sa ho však ujal Demsky<sup>4</sup>, ktorý na základe textu elefantinských papyrusov argumentoval, že v prípade mena חֶן ide v skutočnosti o porušenú formu aramejského výrazu לחן, vyskytujúcu sa ako názov funkcie. Haplografia, pri ktorej bolo vo fráze בֶּן־צִפְנִיָּה חֶן zredukované לחן na לח, mohla vzniknúť čítaním hebrejských mien ako atribútov osoby, tak ako to dokladá LXX; v prípade חֶן בֶּן־צִפְנִיָּה (pre Chen ben Cefanja) tam nájdeme frázu εἰς χάριτα υἱοῦ Σοφονίου – „pre dobročinnosť Sofoniášovho (Cefanjovho) syna“.

Spomínané elefantinské texty nie sú dostatočne jasné ohľadom náplne funkcie לחן, ale na druhej strane vieme, že za týmto slovom stojí neoasýrsky výraz *lahḫinu*,<sup>5</sup> ktorý prešiel do aramejštiny a pri ktorom je aspoň v jednom prípade zrejme, že bol titulom chrámového úradníka, ktorý mal na starosti budovu chrámu, kultové náradie, oblečenie a šperky patriace bohom. Demsky usúdil, že podobná funkcia zrejme patrila Jošijovi ben Cefanja, spomenutému v texte Zach 6,10-14. Keďže kňazstvo bolo dedičné, bol kňazom, pretože jeho otec Cefanja bol druhým kňazom pri veľkňazovi Serajovi, starom otcovi veľkňaza Jošuu.<sup>6</sup> Ak teda spolu s Demským rozumieme לחן ako porušené לחן, dá sa predpokladať, že Jošija ako kňaz bol správcom kultových šperkov v chráme. To je v dobrom súlade so Zach 6,10-11, kde sa píše, že koruna má byť vyrobená práve u Jošiju ben Cefanja.

Ďalším problémom hebrejského textu je, že spomína výrobu viacerých korún (וְעִשְׂתָּ עֲטֹרוֹת), aj keď vo v. 11 má byť korunovaný len Jozua, a vo v. 14 je

<sup>2</sup> Porov. MEYERS, C. L., MEYERS, E. M.: *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, s. 340.

<sup>3</sup> Porov. MEYERS, C. L., MEYERS, E. M.: *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, s. 340.

<sup>4</sup> Porov. DEMSKY, A.: The Temple Steward Josiah ben Zephaniah. In: *Israel Exploration Journal*, 31, 1981, s. 100–103.

<sup>5</sup> Text 1:2 v KRAELING, E. G.: *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*, s. 132–133: בְּרַעְיָה לְחָן לִיהוּ בִּיב (porov. 2:2; 12:1) má neoasýrsku paralelu v textoch, kde sa spomína *lahḫinu* pre Ištar Arbelskú, alebo *lahḫinu* pre boha Sin z Charranu. Porov. PORTEN, *Archives*, 200.

<sup>6</sup> Porov. 2 Kr 25,18-21; Jer 21,1; 29,25-26; 37,3; DEMSKY, A.: The Temple Steward Josiah ben Zephaniah, s. 101.



zasa plurál עֲטָרוֹת nekonzistentný so singulárom slovesa תְּהַיָּה. Dve dôležité lingvistické pozorovania vyjasňujú problém spojený s korunováciou: (1) Gramatický plurál עֲטָרוֹת nemusí mať nevyhnutne význam plurálu. Lipiński<sup>7</sup> v tejto súvislosti poukázal na staré názvy lokalít, kde sa vyskytuje koncovka plurálu feminína וַת, napriek tomu, že označujú len jedno miesto.<sup>8</sup> Podľa tohto výkladu וַת – ako archaická koncovka toponým – bola v neskoršom období používaná v súvislosti s archaizujúcimi literárnymi tendenciami,<sup>9</sup> čím sa dá vysvetliť význam singuláru výrazu עֲטָרוֹת nielen v našom texte, ale aj v Jób 31,36.<sup>10</sup> (2) Pokiaľ ide o korunováciu Jozuu vo v. 11, Sweeney poukázal na syntax hebrejskej vety, kde objektom slovesa שָׂמַתָּ (polož) je skôr יְהוֹשֻׁעַ (Jozua) ako עֲטָרוֹת (koruna).<sup>11</sup> Pri takomto čítaní textu dostávame odlišný význam v. 11b: „Urob korunu a na čelo postav veľkňaza Jozuu!”<sup>12</sup> Znamená to, že veľkňaz má byť vedúcou osobou pre Cheldaja, Tobiju, Jedaju a Jošiju ben Cefanja, nie ten, ktorý má byť korunovaný,<sup>13</sup> a takisto, že koruna je spojená so spomenutými osobami, a nie s veľkňazom Jozuom. Takýto význam v. 11 už dobre korešponduje s v. 14, kde sa hovorí, že koruna je pamiatkou na spomínané štyri osoby a ako taká má byť umiestnená v chráme ako symbol.<sup>14</sup>

Aj keď o Cheldajovi, Tobijovi, Jedajovi a Jošijovi ben Cefanja nemáme veľa informácií, je zrejmé, že v našom texte predstavujú symbolickú korunováciu Výhonku (v. 12) ako dávidovského potomka.<sup>15</sup> Zároveň sa dá predpokladať, že v prípade posledných troch osôb ide o kňazských potomkov, a teda takisto o kňazov. Tobija je inde uvedený ako hlava kňazskej rodiny, ktorej potomkovia podľa Ezd 2,60 a Neh 7,62 neboli schopní preukázať svoj kňazský pôvod.<sup>16</sup> Iný Tobija bol levita, ktorého poslal kráľ Jošafat, aby vyučoval Tóru (2 Krn 17,8-9), čo je určite dokladom tejto praxe v období súčasnom au-

<sup>7</sup> Porov. LIPÍŇSKI, E.: Recherches sur le livre Zacharie, s. 34–35.

<sup>8</sup> בעֲטָרוֹת Joz 15,24; עֲשָׂתָּרַת Gn 14,5; Dt 1,4; Joz 9,10; porov. LIPÍŇSKI, E.: Recherches sur le livre Zacharie, s. 34.

<sup>9</sup> Podobne v Prís 1,20; 9,1; 14,1 sa nachádza plurál הַכְּמוֹת, aj keď forma sg. הַכְּמוֹה je v hebrejčine známa. Archaickú koncovku וַת nachádzame aj pri iných výrazoch: אֲחֹת (Gn 25,20; 28,9; 36,3 atď.); הוֹלִלוֹת (Kaz 1,17; 2,12; 7,25; 9,3), alebo הַמֹּדֵה אִישׁ (Prís 22,24). Lipiński tiež pozoroval, že וַת ako forma fem. sg. je dobre doložená v neskoršej fenickej epigrafii cez latinské prepisy púnských osobných mien, ale aj v skoršom období (7. stor. pred Kr.) cez klinopisné prepisy ženských osobných mien; *’htmlk* je napr. prepísané ako *Aḥu-ut-mi-ilki*, čo korešponduje s *Ahotmilki*, keďže v klinopise sa „o” prepisuje cez „u”. Porov. LIPÍŇSKI, E.: Recherches sur le livre Zacharie, s. 35. Coggins (COGGINS, R. J.: *Haggai, Zechariah, Malachi*, s. 47) vyjadril nesúhlas s vysvetlením Lipiňského, pretože podľa neho neexistuje nijaký dobrý dôvod, prečo by na tomto mieste mala byť použitá archaická forma. Takáto úvaha však neberie do úvahy slávnostný charakter orákula, čo vytvára dostatočný motív pre použitie archaizovanej formy.

<sup>10</sup> Porov. MASON, R.: *Haggai, Zechariah, and Malachi*, s. 62.

<sup>11</sup> Porov. SWEENEY, M. A.: *The Twelve Prophets*, s. 630.

<sup>12</sup> Pre tento význam בְּרֵאשׁ porov. Dt 20,9; 1 Kr 21,9, 12; 1 Krn 4,42; 2 Krn 13,12.

<sup>13</sup> Porov. SWEENEY, M. A.: *The Twelve Prophets*, s. 631.

<sup>14</sup> Porov. SWEENEY, M. A.: *The Twelve Prophets*, s. 631.

<sup>15</sup> Porov. SWEENEY, M. A.: *The Twelve Prophets*, s. 634.

<sup>16</sup> Porov. SWEENEY, M. A.: *The Twelve Prophets*, s. 630.

torovi kníh Kroník.<sup>17</sup> Jedaja je spomínaný ako hlava kňazskej rodiny v zozname navrátilcov z Babylonu so Zorobábelom a Jozuom, pričom v jeho prípade sa dokonca spomína, že patrí k „Jozuovmu domu”. Jošija ben Cefanja patrí ku kňazskému rodu, ako už bolo uvedené vyššie. S výnimkou Cheldaja sa teda všetky spomínané osoby dajú zahrnúť do skupiny kňazov okolo Jozuu spomínaných v Zach 3,8 a identifikovať ako אֲנָשֵׁי מוֹפֵת - „muži slúžiaci ako znamenie”<sup>18</sup>. Reprezentujú tak príchod Výhonku, t. j. Zorobábela, ktorého JHVH hodlá priviesť. Uvedené fakty spájajú orákulá 3,8-10 a 6,10-14 tak, že druhé orákulum je komentárom k prvému.

Celá časť 6,10-14 je sústredená na osobu označenú ako Výhonok, t. j. na Zorobábela ako kráľovského potomka z Dávidovej línie. Jeho dôležitosť je najprv zvýraznená cez osobné zámeno הוּא vytýčené na začiatku vety vo v. 13, ďalej cez zmienku, že vybuduje chrám, bude požívať kráľovskú slávu (הוֹד) a nakoniec, že bude sedieť na tróne (כִּסֵּא), ktorý je však pripísaný takisto kňazovi. Hebrejský výraz כִּסֵּא môže byť naozaj použitý v inej súvislosti ako s kráľom a v 1 Sam 1,9; 4,13.<sup>18</sup> je konkrétne doložená súvislosť s pôsobením veľkňaza.<sup>19</sup> V každom prípade, v našom orákule vôbec nie je nevyhnutné zvažovať kráľovskú funkciu trónu v prípade Jozuu, keďže ani koruna spomenutá vo v. 11 sa netýka jeho korunovácie, ako už bolo vyššie vysvetlené. Vo v. 13 máme však na konci zmienku o עֲצַת שְׁלוֹם, t. j. „pokojnom porozumení (?)” medzi predstaviteľmi svetskej a náboženskej moci, čo sa dá pokladať za výklad predchádzajúcej zmienky, že Výhonok aj kňaz budú sedieť na svojich trónoch. Znamená to, že výraz כִּסֵּא - „trón” v prípade veľkňaza Jozuu označuje jeho zvrchovanosť v záležitostiach náboženskej sféry a jeho funkcia je chápaná ako komplementárna k pôsobeniu Zorobábela. Je to Zorobábel a jeho kráľovská misia vybudovať chrám, na čo je orákulum sústredené, nie veľkňaz Jozua.

## ZHRNUTIE

Text Zach 6,9-14 bol v modernej exegéze diskutovaný pre jeho možnú informáciu o histórii raného judaizmu perzského obdobia. Z hľadiska interpretácie je text náročný a najčastejšie prezentované vysvetlenie jeho obsahu bolo, že bol sekundárne upravený po odstránení Zorobábela z úradu miestodržiteľa. V tomto článku sú prezentované niektoré úvahy, ktoré umožňujú čítať text ako proctvo bez ďalšieho redakčného zásahu, ktoré navyše dobre korešponduje s textom Zach 3,8-10 a javí sa ako jeho vysvetlenie.

<sup>17</sup> Leviti ako učiteľia Tóry sú dobre doložení v poexilovom období a najlepší doklad o tom je pravdepodobne Neh 8,7-8. Porov. WILLIAMSON, H. G. M.: *1 and 2 Chronicles*, s. 283.

<sup>18</sup> Čítanie frázy אֲנָשֵׁי מוֹפֵת ako genitívu objektu je v tejto súvislosti prirodzenejšie. Porov. BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, Ch. A.: *Hebrew Lexicon*, 'מוֹפֵת' ad loc., porov. tiež miesta, kde prorok Ezechiel slúži ako znamenie pre ľudí - Ez 12,6.11; 24,24.27.

<sup>19</sup> Porov. SWEENEY, M. A.: *The Twelve Prophets*, s. 632.

## BIBLIOGRAFIA

- COGGINS, Richard J.: *Haggai, Zechariah, Malachi*. Sheffield : JSOT Press, 1987.
- DEMSKY, Aron: The Temple Steward Josiah ben Zephaniah. In: *Israel Exploration Journal*, 31, 1981, s. 100–103.
- KRAELING, Emil G.: *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri : New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*. New Haven : Yale University Press, 1953.
- LIPÍŇSKI, Eduard: Recherches sur le livre Zacharie. In: *Vetus Testamentum*, 20, 1970, s. 25–55.
- MASON, Rex: *Haggai, Zechariah, and Malachi*. Cambridge Bible Commentary. Cambridge : Cambridge University Press, 1977.
- MEYERS, Carol L., MEYERS, Eric M.: *Haggai, Zechariah 1-8 : A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible Commentary. Garden City (NY) : Doubleday, 1984.
- PORTEN, Bezalel: *Archives from Elephantine : The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley : University of California Press, 1968.
- SWEENEY, Marvin A.: *The Twelve Prophets, volume two*. Collegeville (Minnesota) : The Liturgical Press, 2000.
- WILLIAMSON, Hugh G. M.: *1 and 2 Chronicles*. New Century Bible Commentary. London : Marshall, Morgan & Scott, 1982.

Dr. JOZEF TIŇO  
Katedra biblických a historických vied  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
e-mail: jzf.tino@gmail.com



**VAŠEK, Martin: *Aurelius Augustinus : O vôli, milosti a predurčení*. Bratislava : Iris, 2008. 192 s. ISBN 978-8089256-13-6**

Na pulty kníhkupectiev sa v minulom roku dostala zaujímavá monografia o Auréliovi Augustínovi; jej autorom je Martin Vašek. Podobných diel o Augustínovi a jeho spisoch v ostatnom čase pribúda, ale táto monografia je nevšedná z viacerých hľadísk.

Ako vieme, Augustínovo filozofické či teologické dielo a učenie značne formovalo a podnecovalo smer teologickej reflexie v neskorších stáročiach, predovšetkým vyvažovalo príliš racionalistické smery v stredoveku. Zámerom autora monografie bolo vylážiť Augustínovo učenie v troch základných problematikách jeho diela: problém slobody, vôle a zla, z ktorých sa potom odvíja problematika predurčenia (predestinácie), ako ju chápal Augustín. Treba povedať, že pre tento zámer zhrnul autor veľké množstvo literatúry a komentárov k Augustínovi, čo tiež patrí k pozitívam tejto práce.

Autor však chcel interpretovať danú problematiku aj na pozadí autorov filozofov (napr. Heideggera) a výkladov Augustína v 20. storočí, čo je určite zaujímavý a nezvyčajný prístup. Takýto prístup má však aj svoje negatíva: miestami nie je totiž celkom jasné, ktorá myšlienka pochádza priamo od Augustína a ktorú „dotiahol“ napr. Heidegger, K. Rahner či J. Lotz. Rovnakým nedostatkom, ktorý udrie do očí, je chýbajúci menný register autorov, ktorý sa stal už štandardom každej monografie.

Prvá časť monografie sa dotýka všeobecných poznatkov Augustínovho učenia. Zaoberá sa hlavne historicko-filozofickou problematikou pojmu prirodzenosť, sloboda či zlo. Táto časť je všeobecná a slúži ako úvod k Augustínovmu chápaniu tela, hriechu, čo vychádza z manicheistického modelu.

Druhá časť vychádza z niekoľkých Augustínových textov, ktoré autor parafrázuje a komentuje. Najprv predstavuje antipelagiánske práce, ktoré sú najvýznamnejšie najmä svojím filozofickým obsahom a datujú sa do obdobia približne okolo Augustínovho krstu. Medzi nimi určite vyniká dielo *De libero arbitrio*, v ktorom je Augustínovi partnerom dialógu Evodius. Autor monografie vidí v tomto diele zhrnutie otázky o vôli človeka. Čo spôsobuje, že sa vôľa človeka náhle zmení (s. 64)? Čo je predpokladom toho, že človek uzná nesprávnosť svojho konania a vstúpi do seba? Autor sa pokúša skúmať práve tieto peripetie, ktoré sú základom tajomstva vnútorného a vonkajšieho človeka. V tomto zmysle však porovnávanie heideggerovskej kategórie autentickosti v protipóle k tomu „man“ a Augustínovho chápania slobody sa mi nezdá celkom „augustínovské“, pretože Augustín inšpiroval Heideggera, a nie naopak. Navyše, augustínovská sloboda má v kontexte jeho diel vyslovene „nadprirodzený“, čiže v milosti koreniaci význam, preto sa mu často aj vytyka „nadprirodzený“ základ ľudskej slobody a rozhodovania, nie je len „pobytom“ či „tubytím“ v tom radikálnom heideggerovskom zmysle.

V tejto časti sa autor zaoberá aj protipelagiánskymi spismi (obdobie Augustínovej biskupskej činnosti, najmä dielo *De natura et gratia*). Vysvetľuje pomerne komplikované zázemie pelagiánskeho sporu. Tu pokladáme za veľmi dobre spracovanú a skomentovanú exegetickú otázku milosti, pretože hlavným bodom pelagiánskej kontroverzie bolo práve odlišné čítanie Písma. Táto kapitola sa venuje dielam z neskorého obdobia – prácam z rokov tesne pred Augustínovou smrťou (426 – 430). V týchto dielach sa prejavuje teologická bohatosť a zrelosť Augustínovho na skúsenosti bohatého života. V súvislosti s dielom *O pre-*

*destinácii svätých* autor monografie vysvetľuje v krátkosti hlavné termíny s ním súvisiace – teda, čo znamená milosť a čo predurčenie. Je zrejme, že autor si toto dielo pozorne prečítal a na záver tejto časti poskytol veľký priestor porovnaniu pojmu milosť a ľudská sloboda v rôznych dielach a ich interpretácii.

Autor však odmieta manicheistický vplyv na Augustínovo učenie (s. 110). Chcel tým azda povedať, že „veriaci človek“ – ako Augustína po konverzii nazýva – stratil svoje dovtedajšie dejiny (narážam tým na kategóriu, ktorú zdôrazňoval práve Heidegger, autorom tak často citovaný)? Možno by sa táto otázka či odpoveď na ňu osvetlili v kontexte Augustínovho diela *De bono coniugali* a jeho myšlienok. Práve v tomto bode je otázne spájať interpretáciu týchto dvoch autorov (Heideggera a Augustína).

Tretia časť monografie sa dotýka zmyslu dejín podľa sv. Augustína a analyzuje aj otázku „možnosti spásy mimo kresťanstva“, v kontroverzii s K. Rahnerom. Táto časť má tiež veľmi hodnotný charakter, keďže pole-

mizuje s otázkou Spoločného vyznania, ktoré sa podpísalo pred desiatimi rokmi s Cirkvou augsburského vyznania. V tejto záverečnej časti je uverejnený aj veľmi kvalitný preklad z pera M. Andokovej; ide o časť Augustínovho *Komentára k Jánovi*. Ten síce úplne tematicky nezapadá do kontextu diela, ale umelecky dotvára Augustínovho ducha v celej tejto knihe. Je doplnený o kvalitné poznámky a vysvetlenia v poznámkovom aparáte.

Na záver treba len skonštatovať, že podobných diel by na Slovensku mohlo vznikáť viac, pretože tým jednak naznačujú neutíchajúcu aktuálnosť Augustínovho ducha a jednak poukazujú na stály dorast Augustínových obdivovateľov na Slovensku, schopných hlbšieho vedeckého i interdisciplinárneho záberu.

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



**CHABADA, M.: *Filozofické aspekty teológie Jána Dunsca Scota*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2008. 128 s. ISBN 978-80-223-2408-3**

Filozofické myslenie stredovekých autorov je neodmysliteľne spojené s ich teologickým zázemím, ktoré je často zdrojom inšpirácií na premyslenie filozofických problémov. Treba preto uvítať, keď sa vyskytne reflexia filozofických aspektov teologického myslenia niektorého stredovekého autora. Domnievam sa, že práca Michala Chabada *Filozofické aspekty teológie Jána Dunsca Scota* vhodne dopĺňa jeho prvú monografiu (Chabada, M.: *Ján Duns Scotus : Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2007), venovanú takisto Jánovi Dunsovi Scotovi (1265/66 - 1308), o teologickú dimenziu, ktorú však autor podáva z filozofického aspektu.

Autor v recenzovanej práci predstavuje filozofické aspekty teológie Jána Dunsca Scota, ktoré vyplývajú z Aristotelovho filozofického odkazu, a charakterizuje ich ako výzvy aristotelizmu.

V prvej kapitole „Základné znaky Scotovej metafyziky“ (s. 11 - 30) autor na dejinno-filozofickom pozadí predstavuje Scotove hlavné argumenty v určení predmetu metafyziky. Kapitola sa sústreďuje na osvetlenie jadra Scotovej metafyziky, ktorým je chápanie pojmu súcna ako jednoznačného pojmu a s ním spojeného rámca jednoduchosti Boha, ktorý predstavuje vrchol a cieľ metafyziky ako ontológie.

V nasledujúcej kapitole „Nevyhnutnosť zjavenej náuky - teológie“ (s. 31 - 54) Chabada prezentuje Scotovo zdôvodnenie nevyhnutnosti nadprirodzenej náuky najmä v „spore medzi filozofmi a teológmi“ o tomto probléme. Autor jasne a zrozumiteľne ukazuje, ako a prečo sa Scotus v rie-

šení danej problematiky pridáva na stranu teológov.

Nevyhnutnosť nadprirodzene zjavenej náuky pre život človeka nastoluje otázku typu a povahy nadprirodzeného poznania. Tomuto problému je venovaná kapitola „Teológia ako veda“ (s. 55 - 79). Autor ukazuje rôzne prístupy a smery, ktoré sa vyjadrovali ku problému vedeckosti nadprirodzenej náuky. Na tomto pozadí je jasnejšia Scotova pozícia v danej problematike, ktorá je charakteristická tým, že Scotus odopiera teológii status vedy v prísnom zmysle slova. To však neznamená, že ak teológia nie je vedou, je niečím nezmyselným. Práve naopak, teológia nesplňa kritériá vedeckého poznania preto, že je iným druhom poznania, ktoré nemožno merať kritériami, ktoré sú mu cudzie.

Nasledujúca kapitola „Problém podriadenosti vied“ (s. 80 - 88) je venovaná špeciálnemu problému, ktorý vyplynul z diskusie o vedeckosti nadprirodzenej náuky. Scotova pozícia vyúsťuje z kapitol, ktoré sa dotýkajú problému teológie ako vedy, do záveru, že teológia nie je podriadená nijakej inej vede a ani si nijakú vedu nepodriaďuje, čím predstavuje samostatný a neredukovateľný druh poznania.

Predposlednú kapitolu „Teológia ako praktická veda“ (s. 89 - 110) venuje autor Scotovmu vymedzeniu teológie ako praktickej vedy. Autor interpretuje Scotovo chápanie praxe ako úkonov vôle (vnútorné i vonkajšie), čím sa dotýka Scotovho originálneho chápania tejto mohutnosti ľudskej duše a jej vzťahu s rozumom. Príklonom ku praktickému chápaniu získava zjavená teológia silnú etickú dimenziu, pretože sa vzťahuje najmä na prax a život človeka. Zmyslom zjavenej teológie je byť živou teológiou, žitým vzťahom medzi človekom a Bohom a aj cestou správnej lásky.

Posledná kapitola „Komplementarita filozofie a teológie“ (s. 111 – 115) sa v istej retrospektíve venuje vzťahu filozofie – metafyziky a teológie a akcentuje, že mostom medzi metafyzikou a teológiou je prirodzene získaný pojem Boha ako nekonečného súcna.

Súhrnne konštatujem, že jednotlivé kapitoly vhodne na seba naväzujú, je viditeľná akási gradácia nastoľovaných a preberaných filozofických aspektov Scotovej teológie. Na konci každej kapitoly je výstižné zhrnutie, čo čitateľovi, najmä študentom, umožňuje preberanú problematiku uchopiť v podstatných črtách. Plusom je aj autorov zrozumiteľný spôsob vyjadrovania. Myslím si, že recenzovaná monografia M. Chabada je pomôckou nielen pre odborníkov na dejiny stredovekej filozofie, ale najmä pre študentov filozofických a teologických fakúlt. Domnievam sa, že recenzovanú prácu možno pokladať za obohatenie slovenskej filozofickej i teologickej tvorby.

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

**EPIS, Massimo: *Teologia fondamentale : La ratio della fede cristiana*. Nuovo corso di teologia sistematica 2. Brescia : Queriniana, 2009. 704 s. ISBN 978-88-399-2402-5**

Manuál fundamentálnej teológie M. Episa sa svojou témou i štruktúrou zaraďuje medzi nové plody severotalianskej teológie, inšpirované milánskou školou. Téma *ratio fidei* je základným teologickým záujmom tohto autora, ktorej sa venoval i vo svojej dizertačnej práci v roku 1995 (*Ratio fidei : I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*. Roma; Milano : Pontificio Lombardo in Roma & Glossa, 1995). Autor sa radí do tej skupiny teológov, pre ktorých identita a organický princíp traktátu fundamentálnej teológie spočíva v explikácii *ratio fidei* (s. 91 – 92). Reflexia o viere sa však úzko spája s verifikáciou historického základu zjavenia, ktoré je kristologické. Historická verifikácia nespočíva v jednoduchom pozitivistickom dejinnom bádani o tom, čo sa uskutočnilo v Ježišovi Kristovi, ale berie do úvahy aj štúdium celého systému svedectva o tejto udalosti. Prepojenie reflexie o viere so štúdiom dejinného zjavenia v Ježišovi Kristovi privádza k formulácii dôležitého teoretického princípu jednoty *ratia* viery a univerzálneho myslenia, ktorý M. Epis vyjadruje takto: „Ak vyhlasujeme, že viera má svoje *ratio*, tak toto *ratio* nemôže byť odlišné od toho, čo sa viaže na udalosť, ktorá dala viere vznik.“ (s. 92)

Teologická reflexia autora vychádza zo základnej úlohy, ktorá nie je adresovaná len profesionálnej teológii, ale každému kresťanovi: vedieť zdôvodniť svoju vieru (1 Pt 3,15). Toto je zodpovednosť kresťana, ktorá sa stáva o to viac aktuálnou, že už nežijeme

v kresťanskej spoločnosti. Priblížime si teda obsah jednotlivých kapitol tohto takmer sedemstostranového manuálu a poukážeme na niektoré dôležité skutočnosti.

Úvod diela v rozsahu jednej kapitoly („Introduzione. Il contesto e le sfide“, s. 9 – 99) sa zameriava na kontext dnešného sveta a jeho výzvy. Autor v ňom podáva prehľadný, aktuálny a podnetný pohľad na scénu dnešného sveta, usporiadajúc poznatky súčasných analytických diel do prehľadnej syntézy. Procesy myslenia v spoločnosti aj premeny pohľadu na náboženstvo prinášajú veľké výzvy a v konečnom dôsledku je potrebné budovať v kresťanoch veľkú zodpovednosť, lebo všetci si uvedomujeme, že v kontexte, v ktorom žijeme, je celá spleť faktorov, ktoré spôsobujú ťažkosť odovzdávania viery ďalšej generácii (s. 29). Autor nielen analyzuje situáciu, ale spája ju aj s konkrétnymi dôsledkami pre život viery a pre životné postoje kresťanov, ako to veľmi dobre vyjadruje: „Žiť kresťanstvo v menšine môže vzbudiť odpor kresťanských skupín voči západnej kultúre, ktorá sa odvrátila od kresťanstva.“ (s. 29) Je veľmi potrebné zamerať sa tiež na kvalitu viery: „Nestačí len tvrdiť, že veriť znamená prijať milosť, a potom poslúchať nejakú inú »vôľu«, ak sa predtým nevyjasnia antropologické, teda hlboko ľudské črty tej skúsenosti, ktorú nazývame viera, aby sme preukázali, ako je vpísaná do základných dynamík existencie.“ (s. 33) Proces reflexie viery, ako upozorňuje autor, sa musí vyhýbať tiež tomu, aby nepodľahol pokušeniu prekonávať subjektivismus a individualizmus vytvorený modernou dobou, teda v praxi to znamená, aby sa nevytvárali komunity kresťanov na základe potreby nájsť si miesto, kde sa cítíme dobre a nachádzame ostrovček pokoja, ktorý nám rozbúrený svet neposkytuje. „Nestačí len hľadať nové formy agre-

gácie so silnou náboženskou inšpiráciou a veľmi vreľými ľudskými vzťahmi“, treba si uvedomiť, že komunita viery má svoje osobitné poslanie svedčiť a má mať aj solídne teologické poznanie (s. 34).

V prvej kapitole („Modelli rappresentativi della giustificazione della fede“, s. 108 – 217) M. Epis opisuje a analyzuje historické modely zdôvodňovania viery: sapienciálne, patristické modely kresťanského Východu i Západu, modely stredoveku, scholastiky – s osobitnou pozornosťou venovanou prínosu sv. Tomáša – a napokon modely modernej apologetiky, ktoré vrcholia v panoráme teológie 20. storočia, zameranej – podľa výberu autora – na najvplyvnejších protagonistov teológie, ktorí ovplyvnili teologické myslenie v oblasti teórie viery: K. Barth, R. Bultmann, K. Rahner, J. B. Metz, W. Pannenberg, Ch. Theobald („Panoramica sul novecento teologico“, s. 218 – 336). Tento historicko-teoretický prehľad sa končí úvahou o problematike metafyzickej tradície a jej vhodnosti pre inteligenciu viery (podkapitola 7.3, s. 324 – 328). Autor, vychádzajúc zo štúdií W. Pannenberga, zdôrazňuje, že hľadanie metafyziky v rámci ontológie slobody bolo už stredovekou teologickou problematikou, ktorá sa neskôr naplno premietla do modernej problematiky subjektu (s. 324). Moderné myslenie, v rámci reflexie tretej Kantovej kritiky (teoretizácia symbolickej predstavivosti a produktívnej fantázie) a Hegelovej teórie chápacej funkciu objektívneho ducha, a neskôr pod vplyvom Diltheyho a Troeltscha, umiestni napokon ontológiu slobody do rámca historickosti pravdy v časovo limitovanom vedomí. Z tohto hľadiska, ako zdôrazňuje Epis, je potrebné oceniť hermeneutický variant fenomenologického myslenia v jeho schopnosti

prekonať alternatívu objektívnu inštanciou a subjektívnu individualitou s jej efektívnym vedomím (s. 325). V tomto zmysle kristologická udalosť nie je len číra dedukcia, ale preukazuje svoju univerzálnosť práve na základe toho, že je udalosťou, v ktorej sa Boh zjavuje, a človek sa môže k nej postaviť v rámci svojej slobody.

Druhou skutočnosťou, ktorá zostáva otvorenou v štúdiách Pannenberg a Theobalda, je centrálnosť Kristovho vzkriesenia a spojenia konceptov stvorenia a zjavenia v súlade so svedectvom Písma (s. 326). Ide o skúmanie druhej veľmi dôležitej otázky, na ktorú treba v súčasnej fundamentálnej teológii hľadať odpoveď. Autor uvádza ako podtitul výraz „biblická forma Božej pravdy“. M. Epis naznačuje novú cestu skúmania objektivity Ježišovho vzkriesenia. Pannbergova teologická vízia vníma vzkriesenie ako čiastočnú manifestáciu totálnej reality, ktorá sa zjaví na konci dejín, a týmto spôsobom chce vytvoriť premostenie medzi vzkriesením a dejinami. Podľa Episa je potrebné nájsť prepojenie medzi stvorením a zjavením v perspektívach novozákonného myslenia, v apoštolskom svedectve, ktoré v textoch jasne naznačuje, že Ukrižovaný a Vzkriesený bol vyznávaný ako pravda Božieho stvorenia a ako zmysel a cieľ, ku ktorému sú dejiny orientované (s. 327). Reflexia nad metafyzickou tradíciou a nad teoretickým preukázaním spojitosti medzi Ježišovým vzkriesením a dejinami zostáva otvorenou otázkou, na ktorej bude treba ďalej pracovať.

V tretej kapitole („L'obiettività dell'evento cristologico“, s. 337 – 495) sa autor sústreďuje na štúdium kristologického zjavenia v dejinách a na jeho dôsledky pre kresťanskú identitu viery. V tejto kapitole sa autor usiluje predovšetkým spresniť špecifický

charakter teologicko-fundamentálnej kristológie, oslobodiac ju od nánosov apologetických princípov v traktáte *De Christo legato divino*. Najzávažnejším faktom bola skutočnosť, že preukazovanie Kristovej pravosti sa zakladalo na lektúre biblických textov, ktorá nebrala do úvahy ich redakčný vznik (s. 334). Týmto sa obchádzalo skúmanie svedectva apoštolov a Cirkvi. Samozrejme, toto otvára novú otázku o tom, „akú hodnotu má naša viera, ak závisí od inej viery (od viery apoštolov)“ (s. 337). M. Epis v tejto kapitole historicky a metodologicky predstavuje proces *Leben-Jesu-Forschung*, počnúc od Lessingovej publikácie Reimarusovho diela v roku 1778. Veľkým prínosom tejto kapitoly je pozornosť, ktorá sa venuje metodologickým otázkam tejto problematiky, s ktorými sa teologické i mimoteologické myslenie muselo náročne vyrovnávať počas celého 20. storočia (s. 351 – 378). Na týchto stránkach sa dostávame k téme, ktorú môžeme pokladať za jeden z najväčších prínosov tohto manuálu: rigorózna konfrontácia kritickej histórie a písomných svedectiev na základe teórie textu. Na tejto ceste dostáva znovu miesto aj náročná a kritická odpoveď na tendenciu Bultmannovej teológie, podľa ktorej Ježiš vstal z mŕtvych iba vo viere svojich učeníkov (s. 379). V podrobnej analýze písomných textov o zmŕtvychvstaní (1 Kor 15,3-8; Mk 16,1-8; Mt 27,62 – 28,20; Lk 24; Jn 20,1-31) M. Epis prezentuje zaujímavé prehĺbenie fenomenologicko-teologického prístupu ku svedectvám textu, ktoré takto nadobúdajú novú vierohodnosť, preverenú kritickým prístupom. Fundamentálna kristológia teda môže odvážne pokračovať ďalej v teologicko-kritickom štúdiu evanjelií a ich posolstva, ktoré na jednej strane kladú dôraz na Ježišovo kázanie, ale na druhej strane neprotirečia, ba prá-

ve naopak, vrcholia v tajomstve Veľkej noci. Podobenstvá o kráľovstve, Ježišove zázraky, Ježišova náuka a morálka, celá táto časť evanjelií nie je len retrospektívnou špekuláciou viery učeníkov, aj keď na druhej strane platí, že tieto texty boli utvárané pod vplyvom Veľkej noci. Veľmi zaujímavou časťou tejto kapitoly je aj problematika „svedectiev“ Písma, ktoré dosvedčujú Ježiša ako Mesiáša a Božieho Syna.

Štvrtá kapitola („Fides aut ratio? La figura epistemologica della fede“, s. 496 – 584) sa napokon sústreďuje v plnej miere na teoretické otázky viery a jej epistemologickej hodnoty. Viera sa javí ako systematické usporiadanie toho, čo sme poznali v kristologickej udalosti; teológia má teda za úlohu pomôcť viere, aby neupadla do arbitrárneho rozhodovania (s. 485). Autor kriticky prehodnocuje vedeckú paradigmu racionality, ktorú vidí najmä v diskusii medzi J.-P. Changuexom a P. Ricoeurom. Changuex je predstaviteľom materialistickej koncepcie sveta a života (študoval najmä mechanizmus nervového systému a ľudského mozgu) a Ricoeur je jeden z najvýznamnejších predstaviteľou fenomenologickej a hermeneutickej filozofie, ktorý dôsledne vyznával nezávislosť ľudského ducha od hmoty. Epis po dôslednej previerke tejto diskusie predkladá kapitolu o ľudskej gramatike („La grammatica dell’umano“, s. 518), kde analyzuje kategórie ako skúsenosť, sloboda, pravda.

Piata kapitola („Forme e categorie della testimonianza“, s. 585 – 676) prehľbuje pohľad na kategóriu svedectva. Autor jasne vyhlasuje, že „svedectvo nie je len akousi suplementárnou témou zjavenia, ale keďže kristologická milosť zjavenia je niečo univerzálne a historické, svedectvo je originálnou formou prístupu k nej“ (s. 584). Prvá podkapitola mieri ku prehľbe-

niu svedeckého rozmeru viery, ako to vychádza z reflexií P. Sequeriho a celej milánskej školy, za ktorou sa skrýva celý systém svedectva Cirkvi, prirodzenej sprostredkovateľky viery a prístupu ku zjaveniu. Milosť v dejinách vytvorila konkrétne historické sprostredkovanie. Na základe týchto prístupov autor prehodnocuje základné prvky fundamentálnej ekzeziológie, ako depozit viery, katolíckosť, apoštolskosť, jednota, svätosť i jej inštitucionálny charakter (s. 585 – 596). Z nich potom vychádza aj úvaha o inštitucionálnych formách svedectva, ktoré v sebe spájajú primát Písma na základe náuky o kánone a inšpirácii (s. 597 – 609), pohľad na rituálnosť viery a identitu kresťanského pojmu sviatosti (s. 610 – 627), a napokon úvaha o učiteľskom úrade Cirkvi a o dogmatickom systéme v rámci živej tradície (s. 627 – 640). Celé svedectvo viery treba dnes umiestniť do situácie náboženského pluralizmu. M. Epis komentuje vyhlásenie *Dominus Jesus* (s. 663 – 676).

„Týmto dielom by som chcel ponúknuť východiskový bod ďalšieho teologického bádania na rôznych úrovniach, podľa záujmu čitateľov,“ píše M. Epis a môžeme konštatovať, že tento jeho úmysel bol naplnený. Na konci každej kapitoly (s. 100 – 101; 210 – 212; 329; 481 – 482; 577 – 579; 673 – 675) uvádza bibliografiu na prehĺbenie argumentov podľa záujmu a schopnosti čitateľa. Veľkým obohatením diela je tiež veľké množstvo schém, ktoré pomáhajú porozumieť niektoré teoretické modely a systematické vyjadrenia.

Hlavný teoretický prínos v oblasti fundamentálnej teológie je synteticky predstavený v kapitole 3.4 (s. 90 – 99), ako to napokon prezentuje sám autor vo svojom úvode. Môžeme konštatovať, že ide o veľmi podnetný a zaujímavý manuál, ktorý na

jednej strane predstavuje veľmi zaujímavý organický celok a na druhej strane otvára množstvo nových obzorov a poukazuje na mnohé otvorené otázky.

PAVOL GRACH SDB, PhD.  
Via Maria Ausiliatrice 36  
10152 Torino, Italia  
pavol.grach@gmail.com



## „Pavol z Tarzu : Jeho odkaz vo filozofii, spiritualite a umení.“

Medzinárodná vedecká konferencia  
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,  
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity;  
Heythrop inštitút pre náboženstvo,  
etiku a verejný život Londýnskej univerzity

Košice 5. a 6. júna 2009

Meno Pavla z Tarzu netreba nikomu predstavovať. Všetci vieme, kto bol sv. Pavol. Čo však vieme o jeho osobnosti, o jeho diele, o jeho činnosti? Zdá sa, že všetko. No je to naozaj tak? Vieme, kde sa narodil, vieme, ktoré listy napísal a ktoré sa mu pripisujú, vieme aj o jeho cestách. Je to však všetko? Skutočne je táto osobnosť, ktorú poľský autor Jan Dobraczyński nazval „Svätý meč“, limitovaná týmito skutočnosťami?

Pri príležitosti 1 000. výročia narodenia apoštola Pavla vyhlásil pápež Benedikt XVI. Jubilejný rok sv. Pavla od 28. júna 2008 do 29. júna 2009. Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach zorganizovalo pri tejto príležitosti v dňoch 5. a 6. júna 2009 medzinárodnú vedeckú konferenciu; jej spoluorganizátorom bol Heythrop inštitút pre náboženstvo, etiku a verejný život Londýnskej univerzity. Cieľom tejto konferencie bolo priblížiť osobnosť sv. Pavla, jeho aktivity i diela z hľadiska špecializácie Centra spirituality a Heythrop inštitútu. Hlavnými témami teda boli spiritualita, umenie, ekumenizmus, filozofia a etika. Tieto témy azda pomohli hlbšie nahliadnúť pod závoj osobnosti sv. Pavla, ktorý je taký známy, až zisťujeme, že o ňom vieme tak málo. Táto konferencia je tiež začiatkom plánovaných spoločných výskumných projektov Centra spirituality a Heythrop inštitútu, ktoré sa budú týkať najmä kresťanského Východu.

Ako prvý z prednášajúcich sa predstavil archeológ David Clark, ktorý v súčasnosti pôsobí na Cambridgeskej univerzite. Jeho prednáška s názvom „Archeológia a liturgické vybavenie – problematika priestoru“ čerpala z jeho dlhoročných skúseností pri vykopávkach v Izraeli a Jordánsku. Jeho prítomnosť tiež predznačuje počiatky spolupráce, ktorá sa plánuje medzi univerzitou v Cambridge a Centrom spirituality.

Druhým prednášajúcim bol Juraj Dufka SJ, ktorý vo svojej prednáške „Ikonografia sv. Pavla v kresťanskom umení“ predniesol sumár diel inšpirovaných osobou sv. Pavla v kresťanskom umení. Prednáška bola obohatená o množstvo jedinečných obrazových príkladov a dokumentovala vývoj ikonografického chápania postavy sv. Pavla.

František Gutek, riaditeľ Šarišského múzea v Bardejove, vo svojej prednáške s názvom „Karpatské ikony v zbierkach Šarišského múzea“, so zreteľom na ikony sv. Pavla, jedinečným spôsobom priblížil vývoj a historické okolnosti vzniku a inšpirácie ikon miestnej proveniencie. Obrazové príklady výrazne pomohli porozumieť tejto miestnej škole ikonopiseckého umenia.

Ďalším prednášajúcim bol Ján Veľbacký, docent Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku, absolvent Pápežského inštitútu pre posvätnú hudbu v Ríme. Jeho prednáška s názvom „Pohľad na Pavlove ponímanie spevu v listoch Kolosanom a Efezanom“ rozoberala dva citáty sv. Pavla, ktoré ako jediné hovoria o duchovnej hudbe.

Prvý deň konferencie ukončil Constantine Simon SJ, profesor na rímskom Pápežskom východnom inštitúte. Jeho prednáška s názvom „Katolíci a staroverci“ bola striktno ekumenická a zaoberala sa zložitými vzťahmi, ktoré nadväzovala katolícka cirkev so starovercami, resp. staroobradcami po vzniku schizmy v polovici 17. storočia.

Druhý deň konferencie sa začal v znamení spirituality. Prednáška s názvom „Spiritualita sv. Pavla“, ktorú predniesol riaditeľ Centra spirituality Jozef Kyselica SJ, nás zasvätila do duchovného rozmeru osobnosti, ktorá položila základy Cirkvi ako takej. Pavlovská spiritualita možno nepatrí medzi najpertraktovanejšie témy, to jej však nijako neuberá na dôležitosti.

V téme Pavlovej činnosti pokračoval aj Patrick Riordan SJ, politický filozof a súčasný riaditeľ Heythrop inštitútu. Vo svojom článku „Pavol, občan Tarzu, politický činiteľ“ sa venoval najmä jeho aplikácii autority.

Posledným prednášajúcim bol Anthony O'Mahony, ktorý sa venoval ekumenickej téme, ktorá zatiaľ nepatrí na Slovensku medzi veľmi bežné. Jeho prednáška mala názov „Sv. Pavol a kresťanstvo v islamskej tradícii a v modernom moslimskom myslení.“ Táto ekumenicko-filozofická téma uzavrela dvojdňovú konferenciu.

Pripravuje sa publikovanie kolektívnej monografie, v ktorej budú okrem prednesených príspevkov aj ďalšie články, venované rámcovým témam konferencie. Môžem spomenúť napr. článok „Svätý Dominik de Guzman ako »druhý apoštol Pavol«“ od Konštanca M. Adama OP, profesora rímskej Pápežskej univerzity Tomáša Akvinského, alebo „Radosť u sv. Pavla“ od Petra Dufku SJ, alebo „O divadle v kostole, o kostolnom divadle pod holým nebom (Evanjelium a divadelné umenie)“ teatrologa Ladislava Čavojského. Táto publikácia bude rozhodne dôstojným príspevkom v roku sv. Pavla.

SEODr. PaedDr. ŠIMON MARINČÁK, PhD.  
Centrum spirituality Východ – Západ M. Lacka  
Komenského 14, 040 01 Košice

## „Stav výskumu mukačevsko- užhorodského nápevu.“

Medzinárodný vedecký seminár  
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,  
vedeckovýskumné pracovisko  
Teologickej fakulty Trnavskej univerzity  
Košice 10. júla 2009

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka zorganizovalo 10. júla 2009 vedecký seminár venovaný výskumu mukačevsko-užhorodského nápevu. Ide o hudbu východnej cirkvi na Slovensku, tak katolíckej, ako aj pravoslávnej. Tento nápev je na našom území zdokumentovaný len od 19. storočia, čo však neznamená, že existuje len tak krátko. Jeho dlhodobá existencia na území bývalej Mukačevskej eparchie je viac než istá, avšak informácie, ktoré o ňom máme, sú veľmi kusé a zriedkavé. Jeho výskum doteraz nepatrí medzi priority v nijakej ustanovizni, ktorá sa venuje výskumu v kultúrnej oblasti. Keďže problematika interpretácie tejto hudby, ako i jej aplikácie na preklady do národných jazykov je viac než aktuálna, Centrum spirituality zareagovalo na túto potrebu zorganizovaním seminára.

Seminár sa uskutočnil ako interné stretnutie najvýznamnejších odborníkov v danej oblasti. Aj keď prítomnosť verejnosti nebola vylúčená, seminár sa nepropagoval ako verejná konferencia.

Seminár otvoril Šimon Marinčák, vedecký pracovník Centra spirituality. Vo svojom príspevku najprv odôvodnil dôležitosť a potrebu seminára, ako aj dôležitosť pokračovania podobných seminárov a rôznych pracovných stretnutí. Vo svojom príspevku s názvom „K problematike hudobnej praxe byzantskej katolíckej cirkvi na Slovensku“ sa vyslovil k nedostatkom, ktoré zabráňujú rozvoju kvalitného spevu v gréckokatolíckych chrámoch, poukázal na možnosti nápravy a zhodnotil doterajší vývoj spevu z historického hľadiska.

Druhý príspevok, ktorý odznel, pochádzal z autorskej dielne aktérov kantorského kurzu, ktorý prebiehal v Košickom apoštolskom exarcháte. Autori Dávid Zorvan, Marcela Zorvanová a Lucia Lovášová v príspevku s názvom „Kantorský kurz v Košickom apoštolskom exarcháte – jeho genéza, priebeh a výsledky“ zhodnotili doterajší priebeh a dôležitosť kurzu, ako i jeho prípravu.

Ďalším prednášajúcim bol Martin Škoviera, ktorý v príspevku s názvom „K harmonizácii karpatských nápevov“ zhodnotil harmonizačné možnosti, ktoré sú aplikovateľné na mukačevsko-užhorodský nápev, pričom porovnal aj iné harmonizačné školy.

Dávid Pancza vo svojom článku „Nápevy mukačevskej tradície pre spev stichír. Problém spojenia textu s melódiou a možné riešenia“ urobil rozbor melódií a textov pre nápevy stichír, pričom navrhol postupy, ktoré sú realizovateľné v súčasnej hudobnej praxi.

Igor Zadorožnyj z Mukačeva sa vo svojom príspevku s názvom „Nápevy liturgie vopred posvätených darov v Prostopiniji Bokšaja a Maliniča v kontex-

te irmologijnej tradície“ venoval porovnaniu melódií z *editia princeps* s rukopisnými knihami, ktoré sa zachovali a sú uložené v knižniciach na Podkarpatskej Rusi.

Predpoludňajšie stretnutie uzavrel Evžen Kindler, profesor na Ostravskej univerzite. Jeho príspevok s názvom „Bohuslav Martinů a prostopinije (Modernost tradiční liturgické hudby)“ začal netradične o možných spojeniach hudby skladateľa Bohuslava Martinů s melódiami mukačevsko-užhorodského nápevu. Jeho príspevok poukázal na rôzne rytmické zvláštnosti tohto nápevu a porovnal ich s paralelnými postupmi v modernej hudbe.

Popoludnie otvoril svojím príspevkom Peter Dufka SJ, vedeckovýskumný pracovník Centra spirituality. Jeho príspevok s názvom „Porovnanie byzantskej gréckej a slovanskej semiológie“ ponúkol porovnanie semiologických paralel medzi gréckymi vzormi a slovanskými melodickými aplikáciami.

Seminár uzavrel Daniel Škoviera, ktorý sa v príspevku s názvom „Philologus ante portas II. Poznámky k slovenským prekladom liturgických hymnov“ venoval problematike prekladov bohoslužobných textov. Poukázal najmä na nedostatočnú kvalitu súčasných prekladov, ktoré sa nedržia pôvodín a často sú len akýmiisi parafrázami s teologickým podtextom, čo je pre liturgické texty neprípustné. Veľkým prínosom je skutočnosť, že autor tohto príspevku ponúkol možnosti, ako sa vyrovať s touto problematikou, a načrtol postup ich realizácie.

Tento seminár bol prvým stretnutím pracovného kolektívu, ktorý sa venuje výskumu hudby byzantského obradu na našom území. Ku spolupráci sa pridávajú aj odborníci z Ukrajiny, Rumunska, Maďarska, Bulharska, USA, Kanady a Chorvátska. Táto tradícia sa začala na pôde Centra spirituality, vedeckovýskumného pracoviska Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Ostáva nám len dúfať, že v začatej spolupráci sa bude pokračovať aj naďalej.

SEODr. PaedDr. ŠIMON MARINČÁK, PhD.  
Centrum spirituality Východ – Západ M. Lacka  
Komenského 14, 040 01 Košice

## Za profesorom Jozefom Heribanom SDB

*Zošľachtujte v sebe ten istý spôsob zmýšľania,  
ktorý bol aj v Ježišovi Kristovi:  
on, hoci mal Božiu podobu...  
zriekol sa tejto hodnosti,  
keď vzal na seba podobu sluhu...  
uponížil sa a stal sa poslušným až na smrť.  
(Flp 2,5-8; preložil J. Heriban)*

Po nečakanom odchode vzácneho a milovaného spolubrata v kňazskej službe prof. ThDr. Jozefa Heribana SDB, Dr. h. c., rehoľného kňaza, misionára, duchovného vodcu, exercitátora, mnohostranne činného a erudovaného biblistu svetového formátu, autora mnohých vzácných diel, spojených s inkulturáciou, pritom skromného, obetavého, nábožného a hlboko ľudského Božieho služobníka, priekopníka novej evanjelizácie, prejavujeme úprimnú sústrasť našim rehoľným spolubratom saleziánom a zosnulému želáme plnú účasť na svetle slávy v Božom kráľovstve.

Z malej dedinky Šelpice pri slovenskom Ríme – Trnave ho Pán života povolal na tento svet a v hojnej miere ho sprevádzal veľmi dynamickým spôsobom. V Hronskom Beňadiku pokračoval v duchovnom raste cez povolanie k saleziánom v noviciáte a potom intelektuálnou formáciou na Pápežskej saleziánskej univerzite v Turíne, kde získal licenciát z teológie a po vysviacke za kňaza ďalší licenciát na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme. Po tejto intelektuálno-duchovnej formácii mu predstavení zverili misiu učiť Sväté písmo v saleziánskom teologickom študentáte v Tokiu, kde viedol bohoslovcov aj ako špirituál, a podobne tiež v škole Inštitútu dcér Márie Pomocnice. V Tokiu pokračoval ako docent exegézy Nového zákona na Teologickej fakulte pátrov jezuitov v Tokiu a prednášal Sväté písmo aj na Shirayuri Women's University v Tokiu. Bol direktorom saleziánskej komunity a správcom farnosti, kde horlivo konal službu dobrého pastiera. Prednášal biblické vedy aj na Teologickej fakulte Sapientia University a bol profesorom i na dvoch iných vysokých školách.

Po návrate z Japonska do Talianska účinkoval na Pápežskej saleziánskej univerzite v Ríme, prednášal exegézu Pavlových a apoštolských listov. Umožňoval študujúcim nahliadnúť do hĺbky Ježišovho osláveného Srdca podľa zjavení apoštolov, najmä Pavla. Biblické vedy vyučoval aj na Don Bosco Center of Studies v Manile (Filipíny) ako hosťujúci profesor a prednášal novozákonnú exegézu na Teologickej fakulte v Benediktbeuern (Nemecko). Bol členom medzinárodnej organizácie Studiorum Novi Testamenti Societas.

Dostal niekoľko vyznamenaní. Trnavská univerzita mu udelila čestný doktorát – Dr. h. c. za reprezentovanie Slovenska v zahraničí aj doma.

Svojimi bohatými publikáciami učí ďalej, aj keď zomrel. Pripomeňme si aspoň niektoré z nich, predovšetkým jeho monografie:

*Postoj gréckej a ruskej pravoslávnej cirkvi k vyhláseniu dogmy o nanebovzatí Panny Márie. Turín 1954 (v taliančine).*

- Antifarizejizmus v „Assumptio moysi“ a v qumránskych rukopisoch.* Rím 1957 (v taliančine).
- Príprava na budúcnosť : Problémy mladosti.* Tokio 1972 (v japončine).
- Príprava na večnosť : Problémy mladého kresťana.* Tokio 1968 (v japončine).
- Správne „zmysľanie“ a „kenóza“ : Exegetická štúdia k Flp 2,1-5.6-11.* Rím 1983 (v taliančine).
- Bibliografická príručka pre štúdium Svätého písma.* Rím 1986.
- Úvodné poznámky k spisom Nového zákona.* Rím 1989.
- Príručný lexikón biblických vied.* Rím, 1992; Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1994; 1998.
- Sväté písmo Starého a Nového zákona. Úvody do jednotlivých kníh.* Rím : SÚSCM, 1995; Trnava : SSV, 1996 – 2006; 2007.
- Apoštol Pavol v službe evanjelia.* Bratislava 1995.
- Renovamini spiritu mentis vestrae ... „Obnovte sa duchovne premenou zmysľania“.* Rím 1996.
- Úvody do Starého a Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou.* Rím; Trnava, 1997.
- Obnova ducha vo svetle teológie a spirituality kríža. Meditácie a homílie z duchovných cvičení pre sestry sv. Kríža.* Trnava : Konpres, 2004.
- Dizionario terminologico-contenutistico di scienze bibliche e ausiliarie.* Roma : Libreria Ateneo Salesiano, 2005. (Talianky preklad knihy *Príručný lexikón biblických vied.*)
- Učebné texty vydané v Ríme:  
*Pavlove listy; Katolícke listy; Úvod do gréčtiny Nového zákona; Novozákonná gréčtina* (pre poslucháčov Pápežskej saleziánskej univerzity v Ríme, kde prednášal od roku 1979).
- „Indikatív“ a „imperatív“ u Pavla : „Proprium“ Pavlovej etiky.* 1983 (v taliančine).
- Hymnológia v apoštolských listoch.* 1987 (v taliančine).
- Charizmy v pavlovských spoločenstvách.* 1989 (v taliančine).

Mnoho jeho štúdií, článkov, recenzií a ohlasov v japončine, taliančine a slovenčine bude naďalej príležitosťou ku štúdiu a modlitbe.

Pre slovenský časopis *Viera a život* napísal prof. Heriban štúdiu *Prvé jednoväzkové vydanie Biblie v slovenčine : Jeho zrod, koncepcia a realizácia*. V štúdiu *Sväté písmo vo vydaniach SÚSCM v Ríme* predkladá prof. Heriban súhrnný prehľad o všetkom, čo vydal Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda v oblasti Svätého písma. Vzácna je aj štúdia *Všetko, čo bolo kedysi napísané, bolo napísané nám na poučenie...(Rim 15,4)*. Hojne publikoval v *Duchovnom pastieri* a v iných periodikách.

Jeho formačná práca bude pokračovať v tých, ktorým počas viacerých rokov cez letné prázdniny prednášal na biblických kurzoch a dával duchovné cvičenia v Taliansku, v Japonsku aj na Slovensku. Jeho príhovory na biblické témy pri viacerých príležitostiach vo Vatikánskom rozhlase (po slovensky a po japonsky) i v slovenskej sekcii rádia Voice of America boli ako manna pre tých, čo túžili po dôkladnejšom poznaní Písma, najmä vtedy, keď pre mnohých tieto vysielania boli jediným zdrojom rozšírenia poznatkov. Jeho práce oslovovali aj kolegov, keď sa zúčastňoval na viacerých svetových kongresoch biblis-



tov (Vatikán, Rím, Miláno, Izrael, Francúzsko, Nemecko, Španielsko, Mexiko, Škótsko, Belgicko); svedčí o tom aj *Príručný lexikón biblických vied*.

Prof. Heriban spolupracoval na riešení grantových úloh Teologickej fakulty Trnavskej univerzity (*Stručný katolícky teologický slovník a Komentáre ku Svätému písmu*). Jeho prednáška na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity *O kristologickom hymne v Liste Filipanom 2,6-11* a ďalšie jeho prednášky boli dôkazom jeho otvorenej veľkorysosti.

Posledná jeho kniha, *Testament apoštola Pavla*, ktorú vydal v roku 2008 v Katolíckom biblickom diele Svit, je jeho testament aj pre nás.

Život a dielo prof. Jozefa Heribana bolo a bude oslavou Božej múdrosti a lásky medzi všetkými, s ktorými sa stretol, či ako misionár, alebo profesor, priateľ, alebo duchovný radca, ale predovšetkým sprítomňovateľ a svedok Božieho slova. A tým všetkým ostáva naďalej.

ThDr. JÁN ĎURICA SJ, PhD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

