



THEOLOGOS

*theological
revue*



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

1/2019
ročník XXI.

Theologos is a scientific, peer-reviewed journal publishing contributions from theology, philosophy, history, religious studies, religious pedagogy and related areas and promoting high-level interdisciplinary research. The journal was accepted for indexing by the renowned ERIH plus (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences) database in 2016.

EDITORIAL BOARD

Chairman of the Board and Editor-in-Chief:

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Executive editor:

prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

Associate Editor:

prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.

Honorary Members of the Editorial Board:

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., Archbishop of Prešov and Metropolitan, Slovakia

Mons. Dr. h. c. Stanislaw Dziwisz, Cardinal and Archbishop Emeritus of Krakow, Poland

Mons. Péter Fülöp Kocsis, Archbishop of Hajdúdorog and Metropolitan, Hungary

Mons. Eugeniusz Mirosław Popowicz, Archbishop of Przemyśl-Warsaw and Metropolitan, Poland

Mons. Ihor Voznyak CSSR, Archbishop of Lviv, Ukraine

Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. Cyril Vasil' SJ, PhD., Secretary of the Congregation for the Oriental Churches, Vatican

Mons. Virgil Bercea, Bishop of Oradea Mare, Romania

Mons. Milan Šašík CM, Bishop of Mukachevo, Ukraine

Mons. ThDr. RNDr. Ladislav Hučko, CSc., Apostolic Exarch of Prague, the Czech Republic

Mons. prof. Dimitrios Salachas, Apostolic Exarch Emeritus of Athens, Greece

Members of the Editorial Board:

prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., University of Ottawa, Canada

dr. Mark M. Morozowich, The Catholic University of America, Washington, USA

dr. Abdul Shakil, Addis Abeba University, Addis Abeba, Ethiopia

ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL, KUL Lublin, Poland

dr hab. Henryk Sławiński, prof. UJPPII, UJPPII Krakow, Poland

dr hab. Leszek Szewczyk, University of Silesia in Katowice, Poland

prof. nadzw. dr hab. Joanna Truszkowska, UKSW in Warsaw, Poland

dr Zdzisław Klafka, WSKSIM in Torun, Poland

assoc. prof. Nguyen Tai Dong, PhD., Vietnam Academy of Social Sciences, Hanoi, Vietnam

doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, PhD., Charles University in Prague, the Czech Republic

doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., University of South Bohemia in České Budějovice, the Czech Republic

dr. Tamás Véghseő, St. Athanasius Greek Catholic Theological Institute in Nyíregyháza, Hungary

Fr. Bohdan Prach, Ph.D, Catholic University in Lviv, Ukraine

Mons. prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD., Catholic University in Ružomberok, Slovakia

prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., Catholic University in Ružomberok, Slovakia

Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD., niversity of Presov in Presov, Faculty of Arts

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. ThDr. Marek Petro, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Mons. doc. ThDr. Lubomír Petřík, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD., editor-in-chief of SLOVO, the official magazine of the Greek-Catholic Church in Slovakia

Approved by the following ecclesiastical authority: Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., Archbishop of Prešov and Metropolitan, Slovakia, Act No.: 1659/2008.

Ministry of Culture registration No.: EV 5558/17

PUBLISHER

Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Ul. 17. novembra č.15, 080 01 Prešov, Slovakia, IČO 17070775

Volume: XXI; Periodicity: Two issues per year (April and October).

ISSN 1335 – 5570 (print)

ISSN 2644-5700 (online)

CONTENT

SCIENTIFIC STUDIES

ROB JAMES

Thomas Aquinas' Teaching on the Necessary Simplicity of God. 7

KRYSTIAN KUCHARCZYK

The role of pastoral care in the process of social reintegration 18

MARIUSZ PIĄTEK

*Christ as a mosaic built of ancient Greek characters
– based on Christus patiens* 25

LESZEK SZEWCZYK

Contemporary directions of Polish homiletics in the twenty first century 34

ISTVÁN IVANCSÓ

*Liturgical Ordinances of István Miklósy, the Eparchial Bishop of Hajdúdorog,
Issued in Circulars during the Great War* 43

MARTIN WEIS

Bishop Josef Hlouch and his CyrilloMethodian veneration. 66

MICHAŁ WYROSTKIEWICZ

Ecology of the Mass. 77

MICHAL VALČO

*Martin Luther in the eyes of his contemporaries:
a case study on his catholic sympathizers* 89

RAFAŁ ŻELAZNY – KRZYSZTOF MYJAK

Sacramental and Post-Sacramental Participation in the Life of the Church 101

KAMILA VEVERKOVÁ

*Masaryk's Hus as a Challenge for the Strengthening
of the Czech National Struggle* 110

MÁRIA KARDIS

*The Presence of God – Certainty or Uncertainty?
Religious Experience in the Biblical Tradition* 121

MARTIN KOVÁČ

*Catholic Reception of Martin Luther in the 20th Century
and its Contribution for Ecumenism* 130

MARIÁN CIPÁR
*The Catholic Church's Attitude towards State Authority in the Area
of Church Schools Management between 1918-1938.* 138

KAROL DUČÁK
The Successful Period of Jesuit Missions in Asia 149

IVAN ONDRÁŠIK
*The meaning of life and personal identity in the context
of personalistic Thomism of W. Norris Clarke.* 163

RADOVAN ŠOLTES
*Evolutionary Foundations of Moral Matrices of our Political
and Religious Beliefs According to Jonathan Haidt* 178

REVIEWS

CYRIL HIŠEM
HOSPODÁR, M. (ed.): *Vďační za dar viery a vzkriesenie Cirkvi. Zborník zo sympózií
ku 50. výročiu obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi v bývalom Československu. Košice :
Byzant s.r.o., 2018, 160 s. ISBN 978-88-85581-78-2.* 187

MARIÁN AMBROZY
DANCÁK, P.: *Úvod do dejín filozofickej antropológie. Prešov : Prešovská univerzita,
2015, 112 s., ISBN 978-80-555-1498-7.* 190

RADOVAN ŠOLTÉS
SMELÝ, I.: *Integratívny prístup v psychoterapii. Stručný sprievodca
kľúčovými zručnosťami v psychoterapii. Prešov : Rokus, 2017. 89 s.
ISBN 978-80-89510-63-4* 194

ADDRESSES OF AUTHORS 197

OBSAH

VEDECKÉ ŠTÚDIE

ROB JAMES

Thomas Aquinas' Teaching on the Necessary Simplicity of God. 7

KRYSTIAN KUCHARCZYK

The role of pastoral care in the process of social reintegration 18

MARIUSZ PIĄTEK

*Christ as a mosaic built of ancient Greek characters
- based on Christus patiens* 25

LESZEK SZEWCZYK

Contemporary directions of Polish homiletics in the twenty first century 34

ISTVÁN IVANCSÓ

*Ordinamenti di carattere liturgico István Miklósy vescovo eparchiale
di Hajdúdorog emanati in circolari durante la Grande Guerra* 43

MARTIN WEIS

Bishop Josef Hlouch and his CyrilloMethodian veneration. 66

MICHAŁ WYROSTKIEWICZ

Ecology of the Mass. 77

MICHAL VALČO

*Martin Luther in the eyes of his contemporaries:
a case study on his catholic sympathizers* 89

RAFAŁ ŻELAZNY – KRZYSZTOF MYJAK

Sakramentalny i pozasakramentalny udział w życiu Kościoła. 101

KAMILA VEVERKOVÁ

Masarykov Hus ako výzva pre posilnenie českého národného zápasu 110

MÁRIA KARDIS

*Prítomnosť Boha – istota alebo neistota?
Náboženská skúsenosť judaizmu v biblickej tradícii (1. časť)* 121

MARTIN KOVÁČ

*Katolícka recepcia Martina Luthera v 20. storočí
a jej prínos pre ekumenizmus* 130

MARIÁN CIPÁR

*Vnímanie kompetencií štátu v oblasti riadenia cirkevných škôl
zo strany Katolíckej cirkvi v období rokov 1918 - 1938* 138

<i>KAROL DUČÁK</i> <i>Úspešné obdobie jezuitských misií v Ázii</i>	<i>149</i>
<i>IVAN ONDRÁŠIK</i> <i>Zmysel života a osobná identita v kontexte personalistického tomizmu</i> <i>W. Norrisa Clarka</i>	<i>163</i>
<i>RADOVAN ŠOLTES</i> <i>Evolučné základy morálnych matric našich politických a náboženských presvedčení</i> <i>podľa Jonathana Haidta</i>	<i>178</i>
 RECENZIE 	
<i>CYRIL HIŠEM</i> <i>HOSPODÁR, M. (ed.): Vďační za dar viery a vzkriesenie Cirkvi. Zborník zo sympózií</i> <i>ku 50. výročiu obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi v bývalom Československu. Košice :</i> <i>Byzant s.r.o., 2018, 160 s. ISBN 978-88-85581-78-2.</i>	<i>187</i>
<i>MARIÁN AMBROZY</i> <i>DANČÁK, P.: Úvod do dejín filozofickej antropológie. Prešov : Prešovská univerzita,</i> <i>2015, 112 s., ISBN 978-80-555-1498-7.</i>	<i>190</i>
<i>RADOVAN ŠOLTÉS</i> <i>SMELÝ, I.: Integrovaný prístup v psychoterapii. Stručný sprievodca</i> <i>klúčovými zručnosťami v psychoterapii. Prešov : Rokus, 2017. 89 s.</i> <i>ISBN 978-80-89510-63-4</i>	<i>194</i>
 <i>ADRESÁR AUTOROV</i>	 <i>197</i>

Thomas Aquinas' Teaching on the Necessary Simplicity of God

ROB JAMES

Vicar of Newnham-on-Severn

Abstract: Thomas Aquinas' teaching on divine simplicity is fundamental to all other doctrinal insights he makes about the nature of the divine. Drawing on specific questions Thomas poses in his *Summa Theologica*, this paper outlines what Thomas means by divine simplicity. Simplicity is shown to mean that God's essence and identity are identified with one another and that all divine potential is actualized 'already' in eternity. This paper shows how Thomas places his doctrine of simplicity above and logically prior to any doctrines about the infinity, immutability or even the eternity of God. Thomas shows that without the divine being simple, then none of these other doctrines have any foundation upon which to stand. The final section of the paper addresses the connection between the apparently convergent doctrines of simplicity and the Trinity. It demonstrates that, for Thomas, the two are intimately connected and that, again, simplicity is locally first. This paper suggests that without simplicity, any doctrine of the Trinity could decay into tri-theism.

Keywords: God. Identity. The Holy Trinity. Eternity.

Introduction

The concept of divine simplicity is a key part of the foundation of Thomas Aquinas' doctrine of God. It is the subject matter of question three of the *prima pars* of his *magnum opus*, the *Summa Theologica*.¹ It is also a concept that peppers the surrounding questions, right at the beginning of the *Summa*. This is at least suggestive of this idea that the concept is therefore fundamental for Thomas and for his doctrinal enterprise. In what follows, we will attempt to explain why Thomas considered divine simplicity to be so important and the use to which it is put in his doctrine of God. We will address the question in three main sections. First, we will examine the concept of divine simplicity itself primarily by reference to questions 3, 7 and 12 of the *Summa Theologica*. Question 3 gives us the basic outline of the doctrine whereas questions 7 and 12 provide important expansions and tests of the doctrine with reference to the concept of infinity. We will also make brief reference to other questions and to other works by Thomas. Second, we will see how Thomas relies on divine simplicity for his doctrines of the immutability and eternity of God. For this we will primarily use questions 9 and 10 of the *Summa Theologica*. We will demonstrate the interlinked nature of these concepts and their reliance upon simplicity. Third,

¹ This essay will use the translation of the *Summa Theologica* by the Fathers of the English Dominican Province, 1920.

we will examine the doctrine of the Trinity in respect of the doctrine of divine simplicity. In many ways this is the ultimate test of Thomas' doctrine for at first glance the Trinity seems so at odds with the concept of simplicity. Throughout the paper we will attempt to show the way in which divine simplicity is the absolute foundation of every other doctrine Thomas holds about God.

What is meant by 'Simplicity'?

Question 3 of Thomas' *Summa Theologica* is 'whether God is the same as His essence or nature?' He first makes the general point that things are not generally the same as their nature. This objection to the thrust of the question is put in terms of the differentiation between 'God' and 'Godhead' – the first is the being of God and the second his nature or essence. Thomas further elaborates on this by noting that 'a man' is not the same as 'his humanity.' The one is an individual instance of the species 'human being.' In reply to his set objections, Thomas states that God is indeed 'the same as his essence or nature.' The reason given is that the individual instance of any species contains within it things that are not part of the nature of that species. Thus, a human may have a different skin color from another human, but this does not touch on their humanity (an example cited by Thomas in I.3). The essence of any creature is 'the formal part' of that creature. However, because God is not composed of 'matter and form' and thereby cannot be said to be an individualized example of a type, it follows that he is indeed the same as his nature. Konstan and Ramelli note that for Aristotle (who Thomas looks to for philosophical guidance) 'matter' and its causes is the 'individuating principle of things that share the same form,'² 'form' being, for Aristotle, something that inures within matter rather than being transcendent in the way Plato conceptualized it. For Thomas, God's lack of matter and its attributes (such as spatial extension) makes it logical to identify God with his essence and it follows that God is irreducibly simple. In arguing in favor of the doctrine of Divine Simplicity, Leftow introduces his theme with the explanation that for Medieval thinkers such as Thomas the term 'simplicity' was 'shorthand for the claim that [God] exemplifies no metaphysical distinctions whatsoever, including that between subject and essential attribute.'³ Leftow thus provides a good, pithy summary of Thomas' answers to question three of the *Summa*. We will explore this further in the next few paragraphs; the implications of this doctrine will follow later.

The distinction between matter and form and between that which is simple and that which is complex is crucial for understanding Thomas. He reinterprets (and maybe repairs) Aristotle's ideas. An extended quotation from an article by Adams and Cross is helpful for summarizing this and for noting that which is essential for the thing formed to be that thing and that which is incidental to it.

Substantial form is that through which the composite receives actuality (*esse*).
Prime matter in itself is pure potency with no actuality of its own; it receives whatever actuality (*esse*) it has through the substantial form that is inhering

² KONSTAND, D. - RAMELLI, I.: Aristotle And Individual Forms: The Grammar Of The Possessive Pronouns At Metaphysics Λ.5, 1071a27–9. In: *The Classical Quarterly* 56:1, 2006. p. 105-12, 111.

³ LEFTOW, B.: *Is God an Abstract Object?* in *Nous* 24, 1990. p. 581-98, 581.

in it at the moment. Further, Aquinas insists, the substantial or *per se* unity of the composite requires that there be at most one principle through which it receives actuality (*esse*). Whatever comes to the composite after it is actualized, is accidental to it; it cannot be that through which the composite comes to be absolutely speaking (receives *esse simpliciter*), but only that through which it comes to be in a certain respect (*esse secundum quid*).⁴

Thus, in Thomas' reworking of Aristotle's ideas it can be seen that the necessarily linked properties of actuality and potentiality are at the crux of the matter. Matter in a particular form has a mixture of both these properties, the actuality of whichever form it takes at that moment and the potential to be shaped in another form. As stated in the previous paragraph, God is simple because God is 'the same as his essence or nature.' God is unique in that he has not potential (which all 'things' have). Instead, God is entirely actualized.

It would be a mistake to think that Thomas' discussion of Divine Simplicity is part of his exercise in apophatic theology. Certainly Thomas does engage in what Buijs has called a 'moderate negative theology.' He notes that attributes can indeed be ascribed to God but also notes that we cannot ultimately say what these mean when applied to God 'because we can only understand them in deficient human terms.'⁵ But despite the moderation of this apophatic tradition, Divine Simplicity seems to be stated in more positive terms. Burns points out that Thomas does indeed say that he intends to limit himself to a discussion of the ways in which God does not exist, and yet strays from this at one point, namely around the idea of God's simplicity. Burns notes Thomas' insistence that 'that God is positively "simple" more eminently than creatures ever are, and not merely that He is not multiple in the ways in which creatures are multiple.'⁶ In other words, although it is more usually the case that Thomas will say what God is not, Divine Simplicity is considered so fundamental and so clear that it can be positively stated. God is positivity simple. On the other hand, it should be noted that this realization comes, at least in part, through a certain amount of consideration of what God is not. Thomas has certainly considered the possibility that God is matter and form in order to reject this and to state that God is not these things. It is therefore not as if Divine Simplicity rises above the apophatic tradition as a separate stream of thought, but rather that it arises out of the unknowing of this tradition of negation. We human creatures cannot understand what it is, in itself, to be utterly simple, but by this doctrine of unknowing we know that God is not a 'type' of anything. The apophatic tradition points to Divine Simplicity.

It is helpful to note Aristotle's theoretical framework for understanding beings (humans and other animals). Aristotle proposed that something called "the Soul" is the form of a being. However, he also noted that was not an adequate description as

⁴ ADAMS, M.M. - CROSS, R.: Aristotelian Substance and Supposits, In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. (Supplementary Volumes). 79, 2005. p. 15-72, 18.

⁵ BUIJS, J. A.: The Negative Theology of Maimonides and Aquinas. In: *The Review of Metaphysics* 41: 4, 1988. p. 723-38, 730.

⁶ BURNS, R.M.: The Divine Simplicity. In: *St. Thomas in Religious Studies* 25: 3, 1989. p. 271-93, 272.

this statement is too bland to give us any information. He went on to note the various properties that this “soul” has and the list is one of functions that keep the physical body alive. Sorabji suggests that this list points towards the fact that Aristotle actually thought of the soul as nothing more than these capacities of keeping life going. He suggests that, for Aristotle, the ‘most appropriate account of the soul is the one which picks out these capacities, [Aristotle] suggests the thought that perhaps the soul just *is* these capacities. This thought is confirmed when we notice that Aristotle speaks of the capacities as parts of the soul.’⁷ Thus, the essence of a person is in no way defined by their ‘soul’ (in Aristotelian terms) but is rather found in the totality of body and soul. Duan notes that Aquinas spent a good deal of effort reworking Aristotle’s ideas of essence, splitting essence into two categories, simple and complex, and insisting on a spiritual side of existence that is not merely an expression of matter. Simple essences are spiritual beings and composite essences involve any being or thing that finds its form in matter,⁸ although even purely spiritual beings are not simple in the way that God is simple because existence is not one of their necessary properties; we will return to this in the next paragraph. This categorization of essences is helpful for understanding Divine Simplicity in Thomas’ thought as it emphasizes the essentially simple nature of the purely spiritual being, which has a form unencumbered by and unentangled with the material world. This division of essences makes sense of *Summa Theologica* question 46. Here, Thomas raises the question of whether the world has always existed. One reason to think it might have done is that ‘incorruptible’ parts of the creation (souls and spiritual beings) cannot have had a beginning. He shows that this is wrong and that incorruptible things can also have a beginning, if not an ending (unless specifically willed by God, as pointed out by Wippel with reference to Thomas’ *De Potentia*, q. 5, a. 4.).⁹ In *Summa Theologica* question 46, we thus see the divine act of creation as from ultimate simplicity to simple essence and composite essence, but it is very much a one way and dependent process. The Simple creates the simple and the composite, the latter of which will render its simple and incorruptible part in due time. All things flow from the simplicity of God and what is simple is also incorruptible, but all rely on the continued connection to the ultimate Simplicity for their ongoing existence. It is the Divine Simplicity that acts as the guarantor for existence. We will return to creation, existence, time and eternity again after a consideration of Thomas’ ideas about infinity.

We now return more specifically to the concepts of matter, form and spatial extent as Thomas again finds these of importance when considering the question of God’s infinitude, which he does in question 7. At 7.1 Thomas notes that Aristotle and other philosophers have held that infinitude only applies to things that are of matter. Anything without matter lacks substance and so is not infinite. Thomas answers this objection by noting that matter is “perfected” by its form. In other words, it is

⁷ SORABJI, R.: Body and Soul in Aristotle. In: *Philosophy* 49, 1974. 63-89, 64.

⁸ DUAN, D.: Aquinas’ Transcendences to Aristotle in the Doctrine of Essence. In: *Frontiers of Philosophy in China* 2: 4, 2007. 572-582, 575.

⁹ WIPPEL, J.F.: Thomas Aquinas on the Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever? In: *The Review of Metaphysics*, 60: 4, 2007. p. 731-53, 738.

possible to at least conceptualize the idea of a perfect cup or a perfect saucer. However, such perfection as matter can find in form means that when perfect, matter cannot be infinite. God is free of this constraint though as the Divine is not composed of matter. Thomas goes on (at 7.2) to question what we mean by infinity. He manages to generate the concept of relative infinities, something that would take some hundreds of years to be 'discovered' by mathematicians in the development of Set Theory, where relative infinities are *de rigueur*. Thomas proposes that although material things in specific forms cannot be infinite, any 'created forms not received into matter' can be 'relatively infinite' but not 'absolutely infinite.' He has in mind Angels, but also the human intellect, which at least in principle can conceptualize anything. The implication of these relative infinities when compared with an absolute sense of infinity is that the Divine alone can be considered infinite. Rogers also points out that there is a relative simplicity here too. Non-corporeal beings are simpler than corporeal beings, but are not simple in an ultimate sense because existence is not one of their properties.¹⁰ It is because of Divinity's simplicity that Divinity is also infinite. Complexity begets limits (e.g. those set by specific forms), simplicity is without bounds.

It is helpful to our understanding of divine simplicity and its implications to consider what thirteenth century theologians thought more generally about time and eternity, especially in the light of Thomas' notes about infinity. Dales' comprehensive summary of these views cites Grosseteste who argued that for 'pagans "eternity" could only mean "duration without beginning or end," but that the elevation of the gaze of the mind (*aspectus mentis*) makes it possible for the Christian to see that eternal does not mean perpetual, but simple, instantaneous, and atemporal.'¹¹ The Franciscan friar William of Baglione also insists that eternity is simple. He said that 'eternity is utterly simple,' although subsequent comments of his suggest that he was rather confused on this point, still ultimately describing eternity as, in Dales' words, 'unending time.'¹² His fellow friar Eustachius of Arras did somewhat better some thirty years after William's attempted description of eternity. Eustachius suggests that we need to think of eternity as '*simplicissima* and so is without distinction of before and after... in fact it is what it has, for otherwise it would be composite'¹³ In other words, all potentialities of eternity are realized within eternity. John Peckham expanded Eustachius' ideas to note that eternity was simple in that it 'embraces all times,' such that 'now' in terms of eternity encapsulates everything that is accomplished within time and all potential outside of time.¹⁴ In all this, the proper use of the term 'simple' is shown to be that the subject discussed is equal in respect of its attributes and its potential. It is what it is and cannot be more or less. These thirteenth

¹⁰ ROGERS, K. - ROGERS, K.: The Traditional Doctrine of Divine Simplicity. In: *Religious Studies* 32: 2, 1996. p. 165-86, 166.

¹¹ DALES, R.C.: Time and Eternity in the Thirteenth Century. In: *The Journal of the History of Ideas* 49:1, 1988. p. 27-45, 31.

¹² *Ibid.*, 34f.

¹³ *Ibid.*, 36.

¹⁴ *Ibid.*, 37.

century views from other theologians tie in with Thomas' view of infinity in that they are clearly operating within the same world-view. Thomas is not doing something new or particularly radical in talking about the simplicity of infinity.

Aquinas returns to the idea of infinity at 12.7. Here, he reminds his reader that he has previously established that God was infinite and that this infinity means that although God is knowable, he cannot be comprehended entirely by his creation. Thomas says

Everything is knowable according to its actuality. But God, whose being is infinite, as was shown above (q. 7) is infinitely knowable. Now no created intellect can know God infinitely. For the created intellect knows the Divine essence more or less perfectly in proportion as it receives a greater or lesser light of glory. Since therefore the created light of glory received into any created intellect cannot be infinite, it is clearly impossible for any created intellect to know God in an infinite degree. Hence it is impossible that it should comprehend God.

Some of the implications of what Thomas says here are clarified in the discussion that follows on immutability, but firstly we should note that he has in no way abandoned the idea of divine simplicity at this point. This mistake could be made because infinity sounds complex. But the central point is, as Ross reminds us, that 'only God, then, is the being whose nature is *primarily* to be. The nature of created substances is to be F or to be G, but not *essentially* to be.'¹⁵ God is infinite, but simple, because his essence (existence) is the same as his person. For a being whose very essence is to exist (and only for such a being), the simplicity of the identification between essence and identity both implies and logically precedes infinity. It is entirely logical to suggest the doctrine of divine simplicity was deeply important to Thomas because if God were not simple, then neither would God be infinite and were God not infinite, God would be too similar to creation, just a bigger creature rather than God in any meaningful sense. Simplicity is the doctrine that safeguards God's infinity and therefore God's 'godness.'

Divine simplicity, immutability and eternity

Question 9 of the Suma asks whether God is truly immutable and question 10 asks whether God is eternal. It is to these two questions we now turn. Thomas is sure that God is indeed immutable, but it is to the doctrine of divine simplicity that he turns for his proof. At 9.1, Thomas says that

because it was shown above that there is some first being, whom we call God; and that this first being must be pure act, without the admixture of any potentiality, for the reason that, absolutely, potentiality is posterior to act. Now everything which is in any way changed, is in some way in potentiality. Hence it is evident that it is impossible for God to be in any way changeable.

It is evident that Thomas starts from the assumption that it is accepted wisdom that 'God', a being who created all that there is, exists. The property of this being is

¹⁵ ROSS, R.N.: The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas, and the Pseudo-Dionysius. In *The Harvard Theological Review* 68: 2, 1975. p. 141-166, 154.

to create via an act described by Thomas as 'pure act.' By this, Thomas states clearly that he means an act that is complete in and of itself; an act that leaves no room for potential, but one that is finished and total. There is no room within this action for something to be created that was not created. All that God willed to be created was created because there is no distinction between the will and the act in the sphere of the Divine. This is in some ways merely a restatement of the doctrine of divine simplicity, but as applied directly to creation. However, Thomas' extrapolation from this is new. Because of the veracity of his ideas on simplicity, he suggests that it follows that therefore there is no way in which God can be subject to change. If God is the first actor, he cannot be subject to change. Change is something that belongs to those creatures that have potential, potential imbued within them by God via the establishment of all possible potentials in creation. There is no potential in God, not in the negative way such a phrase is sometimes used in the English language, but in the sense that all potential is already realized (and in fact has never not been realized). If there is no potential, there can be no change. Thus, for Thomas, God must be immutable.

Dodds supports the assertion made here that Thomas is being only positive about immutability as a characteristic of God. Dodds points out that for humans change can be good or bad. On the other hand, for a creature that had (hypothetically) no perfection at all, everything would be potential and any change would necessarily be a good thing. Conversely, for the perfect being (God), any change would lead to imperfection. God is thus necessarily immutable. Dodds is careful to point out that such immutability does not lead to a God who is aloof and uncaring. God's perfection includes 'infinite love' and it is 'precisely to point out and maintain that deeper truth of God's transcendent perfection that St. Thomas presents his arguments for divine immutability.'¹⁶

For Thomas, the question of God's immutability is intimately linked to the question of his eternity. In question 10.2, Thomas cites Patristic support in the form of Athanasias' assertion of the Father, Son and Holy Spirit all being eternal. He goes on to state that

The idea of eternity follows immutability, as the idea of time follows movement, as appears from the preceding article. Hence, as God is supremely immutable, it supremely belongs to Him to be eternal. Nor is He eternal only; but He is His own eternity; whereas, no other being is its own duration, as no other is its own being.

We will return to the connection between eternity and immutability in a moment. However, first it is important to note the absolute simplicity of the Divine at the heart of Thomas' idea of eternity. Eternity is, according to Thomas, a property of God's nature. In ordinary speech we assume that it is time that can be used to measure things. Where God is concerned, God, in his simple eternity, is the measure of time. With respect to duration (a term that is about as non-temporal as temporal language can become in English), Divinity defines the duration of Divinity. More

¹⁶ DODDS, M, J.: St. Thomas Aquinas and the Motion of the Motionless God. In: *New Blackfriars*. 68: 805, 2007. p. 233-42, 234f.

simply, God's duration (or 'eternity' or 'non-duration') is part of his essence; the attribute of eternity is part of God's essence and 'God' would not be God without this.

By way of bringing together the ideas of immutability and eternity, which we saw that Thomas is keen to do, we will look at a challenge to this link. Brown suggests that the traditional view of God's immutability does not mesh with human free will as if God knows what humans will do (from the divine perspective of eternity), then human choice directly impacts upon God's knowledge since humans could have chosen other than they did.¹⁷ Brown has an ingenious argument, but focusses his suggestions on the idea that God changes in response to knowing things about creation and thus cannot be immutable. However, such an argument surely relies on a concept of eternity that seems rather temporal. As Leftow says 'all events which occur at any time are timelessly present at once to [God].'¹⁸ From our experience of the world, limited to temporality, we cannot grasp what it is like to be without past or future, but its meaning is that the choices we make are responded to (or not) by God from his eternal will. The immutability of the Divine indeed relies on Divine eternity, and both, as Thomas shows, rely on simplicity.

Simplicity and The Trinity

Despite its importance for Thomas, the doctrine of divine simplicity is not without its problems when it comes to the rather more well-rehearsed doctrine of Trinity. It would be naive to suggest that there is a necessary logical connection between the doctrine of divine simplicity and the doctrine of the Trinity. Indeed, at first glance, these two doctrines are opposed, the first advocating absolute simplicity and the second advocating an almost-impossible-to-understand complexity. In trying to discern why Thomas thought that simplicity was an important doctrine, it is essential that we understand how he squared this apparent circle. If it cannot be showed that Thomas comes to a position whereby his understanding of divine simplicity logically (and faithfully) precedes his ideas on God as Trinity, then it is doubtful that simplicity is such a fundamental part of his thought as we have thus far assumed and suggested. Kelly suggests that the tension between simplicity and trinity was a source of genuine concern for Thomas. He says that Thomas 'explicitly worried about and fought to dispel the seeming contradiction between the philosophical requirement of divine simplicity and the creedal insistence on a threefold personhood in God.'¹⁹ The problem is that for any of the three persons of the Trinity, it must be said that they are divine – this is their essence – and that they are simple. But they are also distinct in that the Father is not the Son and the Holy Spirit is not the Father, and so on. This latter point seems to pull away from the simplicity desired in the former. Kelly in fact detects the possibility of a problem with the logic used by Thomas on this very point. Thomas asserts that The Father is God and also that God

¹⁷ BROWN, R.F.: Divine Omniscience, Immutability, Aseity and Human Free Will. In: *Religious Studies* 27: 3, 1991. p. 285-95.

¹⁸ LEFTOW, B.: Time, Actuality and Omniscience. In: *Religious Studies* 26: 3, 1990. p. 303-21, 305.

¹⁹ KELLY, CH. J.: Classical Theism and the Doctrine of the Trinity. In: *Religious Studies* 30: 1, 1994. p. 67-88, 67.

is The Father. Kelly suggests that the first statement is correct but that the latter is, in a formal sense, incorrect because The Father is one of three persons of whom it can be said 'is God,' but only when all three are cited collectively.²⁰ At least, to call one of the persons 'God' would require rather more explanation of how the other two persons were immanent within that person. Hughes goes further, suggesting that the strength and clarity of Thomas' vision of divine simplicity renders Trinitarianism dead as there can be no distinction between the persons of the Trinity in a perfectly simple Divinity.²¹ In summary, there are, at the very least potential, problems with holding to divine simplicity whilst also insisting on the Trinity.

Emery offers us one way out of the problem. He summarizes the distinction in Thomas' thought between the oneness and Threeness of God by suggesting that, for Thomas, 'Trinitarian epistemology involves two distinct orders of knowledge: that which concerns the divine essence (oneness), which natural reason can reach to a certain extent, and that which concerns the distinction of Persons (Trinity), to which only faith gives access.'²² At question 28.1 and citing what he had said in answer to the previous question, Thomas himself says 'relations exist in God really... the divine processions are in the identity of the same nature, as above explained (q. 27, Aa. 2,4), these relations, according to the divine processions, are necessarily real relations.' In the same question, Thomas is also at pains to point out that a 'relation' implies a necessary distinction in the two (or more) things that are related. So Thomas is clear that there is no identity between the persons of the trinity in respect to their personhood, but that there is nevertheless a nature which they share and where identity is shared. Dolezal explains that what Thomas is doing over the course of question 28 is a careful demonstration of the fact that although relations do exist in God, they are *qua* divine existence and are not accidents (in the Aristotelian sense). For creatures, relation is accident as it is not part of their being as such, but this is not so for God.²³ Dolezal suggests that Thomas' definitions of the Trinity flow from his arguments about and beliefs about divine simplicity. He quips that 'If one were not committed to the axiom of simplicity that there are no accidents in God it is rather doubtful that one would arrive at such a strong identity between the essence and personal relations of God.'²⁴ Although throughout the remainder of his paper Dolezal comes up against linguistic barriers that mean it is hard for us 'composite creatures' as he puts it, adequately to express the divine persons without resorting to the language of substance and accident, this is no logical barrier to Thomas' suggestion.²⁵ The existence of the three persons and their relationship one to another is, according to Thomas, the fully realized potential, free, essence of God.

²⁰ Ibid., 79.

²¹ HUGHES, CH.: *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation into Aquinas' Philosophical Theology* Ithaca: Cornell University Press, 1989. 240ff.

²² EMERY, G.: 'The Threeness and Oneness of God in Twelfth- to Fourteenth-Century Scholasticism.' In: *Nova et Vetera* English Edition 1: 1, 2003. p. 43-74, 66.

²³ DOLEZAL, J. E.: 'Trinity, Simplicity and the Status of God's Personal Relations.' In: *The International Journal of Systematic Theology* 16: 1, 2014, p. 79-98, 82-5.

²⁴ Ibid., 84f.

²⁵ Ibid., 98.

A full examination of Thomas' doctrine of the Trinity has not been our aim here. Rather, we have shown that the way in which Thomas formulates his doctrine of the Trinity is consistent with his ideas on divine simplicity. In fact, Simplicity gives us an important balance to Trinitarian ideas, demonstrating that whatever we mean by 'The Trinity', we cannot mean multiplicity. Without Simplicity, doctrines of The Trinity could easily morph into tri-theism. In this litmus test of the importance of simplicity for Thomas, we see beyond doubt that Simplicity comes first and that other doctrines flow from it, or at least rely on it for correct interpretation, even where they are, at first glance, contradictory to simplicity.

Concluding remarks

We have demonstrated the crucial nature of the doctrine of divine simplicity for all of Thomas' other doctrines about God. The infinity, immutability and eternity of God, as well as God's relationship with form and matter, all follow as a direct consequence of the doctrine of divine simplicity. It is even the case with the Trinity that the way in which Thomas constructs his argument, this doctrine also follows on from the doctrine of divine simplicity. Divine simplicity is the idea that in God all potential is realized, already actualized from eternity, or, to put it another way, that God's attributes have an identity with his essence. For Thomas, this doctrine is the root of all other doctrine about God. Without divine simplicity, the view of God would be an entirely different one, where seemingly random attributes were gathered together out of the experience of the believer. What Thomas achieves via his doctrine of divine simplicity is a system where it becomes possible to work out the attributes of God as a consequence of the guiding principle of simplicity. The doctrine of divine simplicity is crucial for Thomas' other doctrines about God. In fact, it is hard to overstate its importance for his system.

BIBLIOGRAPHY:

- MCCORD, M. A. - CROSS, R.: Aristotelian Substance and Suppositis. In: *The Proceedings of the Aristotelian Society* (Supplementary Volumes). 79, 2005. p. 15-72.
- BROWN, R. F.: Divine Omniscience, Immutability, Aseity and Human Free Will. In: *Religious Studies*, 27: 3, 1999. p. 285-95.
- BUIJS, J. A.: The Negative Theology of Maimonides and Aquinas. In: *The Review of Metaphysics* 41: 4, 1988. p. 723-38.
- BURNS, R. M.: The Divine Simplicity in St. Thomas. In: *Religious Studies* 25: 3, 1989. p. 271-93.
- DALES, R. C.: Time and Eternity in the Thirteenth Century. In: *The Journal of the History of Ideas*, 49:1, 1988. p. 27-45.
- DODDS, M. J.: St. Thomas Aquinas and the Motion of the Motionless God. In: *New Blackfriars*, 68: 805, 2007. p. 233-42.
- DOLEZAL, J. E.: Trinity, Simplicity and the Status of God's Personal Relations. In: *The International Journal of Systematic Theology*, 16: 1, 2014. p. 79-98.
- DUAN, D.: Aquinas' Transcendences to Aristotle in the Doctrine of Essence. In: *Frontiers of Philosophy in China*, 2: 4, 2007. p. 572-582.
- EMERY, G.: The Threeness and Oneness of God in Twelfth- to Fourteenth-Century Scholasticism. In: *Nova et Vetera* (English Edition), 1: 1, 2003. p. 43-74.
- HUGHES, CH.: *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation into Aquinas' Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

THOMAS AQUINAS' TEACHING ON THE NECESSARY SIMPLICITY OF GOD

- KELLY, CH. J.: Classical Theism and the Doctrine of the Trinity. In: *Religious Studies*, 30: 1, 1994. p. 67-88, 67.
- KONSTAND, D. - RAMELLI, I.: Aristotle And Individual Forms: The Grammar Of The Possessive Pronouns At Metaphysics Λ .5, 1071a27-9'. In: *The Classical Quarterly* 56:1, 2006. p. 105-12.
- LEFTOW, B.: Is God an Abstract Object? In: *Nous* 24, 1990. p. 581-98.
- ROGERS, K. - ROGERS, K.: The Traditional Doctrine of Divine Simplicity. In: *Religious Studies* 32: 2, 1996. p. 165-86.
- ROSS, R. N.: The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas, and the Pseudo-Dionysius. In: *The Harvard Theological Review* 68: 2, 1975. p. 141-166.
- SORABJI, R.: Body and Soul in Aristotle. In: *Philosophy* 49, 1974. p. 63-89.
- WIPPEL, J. F.: Thomas Aquinas on the Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever? In: *The Review of Metaphysics* 60: 4, 2007. pp. 731-53.

The role of pastoral care in the process of social reintegration

KRYSTIAN KUCHARCZYK

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

Abstract: *The aim of this article is to present the pastoral practice in relation to socially excluded people who have been subjected to the process of social and professional reintegration. The article scientifically reflects on the texts of the papal teaching in relation to the pastoral realities of the participants of the Social Integration Center in Jeleśnia (Poland). An important element of the article is the description of pastoral practices and the influence of religious activities on the process of social reintegration (model). Critical literature analysis and the interview were used as a research tool.*

Key words: *Pastoral care. Integration. Human being. Society.*

Introduction

In today's world, in which there is a growing confusion associated with the activity of momentary trends or even megatrends, a person can plunge or gain success, which causes the loss of its sense of existence. The mere fact of conducting deliberations on populist or politically correct topics from the scientific point of view may also create larger divisions than the current ones¹. This is, of course, due to a simple fact resulting from human subjectivity, which is characteristic for many researchers². The power of turmoil makes many people lose sight of the laws that govern their surrounding reality, and even one can say that a humanity is on an "existential turn"³. Today's populist forces are laying the tension and foundations for all sorts of abuses that do not create a society based on trust, but destroy it with the lie of hedonism and stimulants as a good foundation⁴. More and more people get lost in the confusion of life offered by the world begins to fall on different levels. Those who are not resourceful in life are known as excluded people. The definition of exclusion can take various forms, e.g. social or professional⁵. An interesting definition of social

¹ Cf. SEILER, CH.M.: *Natura Pura: A Concept for the New Evangelization* In: *Theological Research. The Journal of Systematic Theology*, nr 1, Tom 2. Kraków : Wydawnictwo UPJPII, 2014. pp. 62 – 64.

² Cf. NOWAK, S.: *Metodologia badań społecznych*, II wydanie - 6 dodruk. Warszawa PWN, 2012, s. 351 – 355.

³ MURAT, M.: Ponowoczesny człowiek poszukujący "aksjologicznego domu" in: *Disputationes Quodlibetales XX*. Dancak, P., Soltes, R. (ed.). Presov: Presovska univerzita v Presove, 2017 p.261.

⁴ SAPIŃSKI, A.: *Współpraca religijna na pograniczu polsko-czeskim - przyczynek do refleksji* in: *Polonia Journal 7/2018*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo WSEH, 2018. p. 288.

⁵ Cf. CZAJA, A. - SUZAŃSKA W.: *Problemy wykluczenia społecznego- wybrane aspekty*: Opole, 2010. pp. 15 – 16.

exclusion is given in the Glossary of Equality, which treats social exclusion as a multidimensional phenomenon: *Social exclusion is a situation where a citizen who is a member of society cannot fully participate in important aspects of social life. This situation is independent of the individual and beyond his or her control. Social exclusion is multidimensional and can affect many areas of life: education, economy, culture, politics. It may be a lack of access to medical and social services. It may also result from the limitation of civil rights*⁶. Social exclusion challenges not only state institutions but also the Catholic Church. In this article there will be no description from the point of view of state institutions, but from the spiritual and social perspective. Bishop Grzegorz Kaszak writes that: *The Church is the mystical Body of Jesus Christ, a throughout spiritual reality, but one that is made up of people who need a place to grow on the path to holiness*⁷. Creating a place is not just about building churches that provide an opportunity to meet God. Nowadays, it is important to create places of encounter with God, which are the platform between people. In this way we also partly change the concept of the place as a real and materially noticeable space. Of course, the Church as an institution can be metaphorically treated as a harbour which is constantly open in the material and spiritual context. Thanks to the unity of the community (the Church consisting of God and the people) the Church as an institution has a stabilizing factor that others do not have⁸. The pastoral ministry of the Church is the help that results from this unity. The pastoral care⁹ of socially excluded people can take different forms, that can be divided into (after authors own observations and literature studies):

1. general (parish) pastoral work,
2. institutional (chaplains, dedicated / delegated by the bishop)
3. causative (non-institutional, resulting from the need for moments of crisis).

The pastoral care itself must therefore be carried out on many levels that allow the priest to better integrate with the Lord's fold.

Pastoral care of social excluded people in Centre for Social Integration

Pastoral work for socially excluded people is also pastoral work for family and marriage. This is related to the salvific mission of the Church given by Jesus Christ

⁶ MAŁGORZATA PERETIATKOEICZ-CZYŻ – TODYS, P.: *Słownik równości*: <https://rownosc.info/dictionary/wykluczenie-spoeczne/> [on-line 10.11.2018] no pages.

⁷ KASZAK, G.: *Wprowadzenie in: Bogu i ludziom. Historia budowy kościołów w diecezji sosnowieckiej Rozpiątkowski, P. (ed.). Sosnowiec: RadKar Radosław Karaś, 2017. p. 6.*

⁸ Cf. PERZYŃSKI, A.P.: *Jedność przez różnorodność Kościoła* in: *Studia Genesensias* T. XXIX, 2015, pp. 149 – 154.

⁹ *Pastoral care is an activity which comes from the 'shepherd' and it is concerned about the welfare of the soul and of its redemption. The saving activity for souls is presented in the image of the good shepherd, who takes care of the sheep helpless in the face of danger* in: BRZEZIŃSKI, M.: *Pastoral care of the family as ministry for marriage and the family* in: *Studia Teologiczne* IDZCIE I GŁOŚCIE 34/2016, Łomża: Wyd. Sopes, 2016. p. 163 See more. Ağıkaya-Şahin, Z.: *Theoretical Foundations of Pastoral Care in Christian Tradition* in: *SPIRITUAL PSYCHOLOGY AND COUNSELIN*, 2015 1(1), Istanbul, Marmara University Press, 2015. DOI10.12738/spc.2016.1.0002 , <http://dx.doi.org/10.12738/spc.2016.1.0002>, [on-line 10.11.2018]. all pages.

himself. In pastoral work with the excluded, a relationship with another person based on respect, trust and a sense of understanding is extremely important. Robert Nęcek wrote that: *The covenant of communication and mercy is a manifestation of God's power*¹⁰. This sentence shows how important it is to communicate with others. Communication, which, according to Nęcek, is a form of covenant between people. The form of the covenant is very important here because it subconsciously directs us towards Christ, who is tormented, crucified and victorious. Showing Christ to a socially excluded person is an image of hope. Many researchers cite after St. Mother Teresa of Calcutta that Christ is a cure for all evil and problems in this world¹¹. The word is, therefore, a basic tool besides the deed that the priest has in his work with socially excluded people. A word based on deep respect introduces us to a deep relationship of dialogue, the nature of which on the sensitivity of the matter takes on an intimate character. We are taught the forms of dialogue in silence by God Himself. Benedict XVI wrote that: *The novelty of Biblical Revelation is that God is known in the dialogue He wishes to have with us*¹². The fact of God's dialogue with man illustrates and confirms the term covenant introduced by Nęcek. It can be said that God shows mercy through communication on different levels. The message of mercy for some people, especially those who are socially excluded, may seem not to be true, but rather be an abstraction that cannot be realized. Much is said about the fact that faith without deeds is dead, and mercy requires sacrifices. However, the very dialogue between each individual and God through the saving sacrifice of Jesus Christ becomes a "small covenant". This is also the great difficulty of communicating in the pastoral care of socially excluded people to remind them of the saving sacrifice of the Cross, which can change their lives¹³. A certain paradox is that people believe in superstition, on which they often make security issues broadly dependent¹⁴, but are unable to accept God's saving love for their lives with faith especially in the difficult situation of his or her life, and this is certainly the case of social exclusion. A conversation not from the pulpit but from the same side supports the authenticity of pastoral desire, because then priest works as Jesus Christ himself taught. However, the priest must take the initiative by himself, because often lack of willingness, depression or social realities can cause reluctance to take the first step by the socially excluded person. Demonstrating initiative is the first part of the blessing that a priest receives, who performs his ministry with love for his brother or sister in his

¹⁰ NĘCEK, R.: *Komunikacja i bliskość. Franciszka przesłanie do świata w kontekście Świątowych Dni Młodzieży w Krakowie 2016* In: *Spółczesność. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła*, 1(137)2017. Warszawa: Civitas Christiana, 2017. p.33.

¹¹ SAPOŃSKI, A.: *Polska rodzina i św. Matka Teresa z Kalkuty wobec wyzwań współczesnego świata* in: *św. Matka Teresa z Kalkuty - współczesne opracowanie zagadnień wybranych*, A. Sapiński, M. Kolenda (ed.). Kraków : scriptum, 2016. p. 71.

¹² BENEDYKT XVI: *Verbum Domini*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2010. p. 15.

¹³ Cf. ABSPOEL, P.: *Tradition as a key to the Christian faith* in: *International Journal of Philosophy and Theology*, 79:5. London: Taylor&Francis, 2017. pp. 475 – 482.

¹⁴ KORZENIOWSKI, L.F.: *Podstawy nauk o bezpieczeństwie*. Warszawa: Difin, 2017. p. 11.

heart¹⁵. *We serve the poor. But are we able and willing to make a living out of poverty for the poor? Do we identify with the poor that we serve? Do we really feel solidarity with them? Do we share with them as Jesus shares with them?*¹⁶ In the pastoral care of the excluded, these words of Mother Teresa of Calcutta are not only actual but they are like the traffic sign in this world full of confusion and deceptive ideologies. Each of us, not only the priest, but each true disciple of Christ should ask ourselves these questions every morning and every evening before bedtime. Therefore, as it results from the analyzed issues, the first step should be to build a relationship of mutual trust and respect. In the literature there are proposals to base the common language of trust on two areas¹⁷:

1. Common life and work experiences that describe the people you met earlier and the good memories associated with them. Analysis of projects during which personal and spiritual development took place. Presentation of daily challenges to be faced for personal, professional and spiritual growth.
2. Common interests, which concern not only issues of everyday life, but also emphasize the intellectual value of the interlocutor, in this context it will be a special recognition for the socially excluded person. The value of a hobby or professional interest does not always have to arouse curiosity, but it always requires special understanding and delicacy in order to ensure the comfort of the person who is excluded during the conversation with the priests.

In the case of pastoral work with socially excluded people, it is necessary to dispel the often difficult questions that the recipient has to ask, gently and with care. It is worth emphasizing that making hasty judgements of situations, even if they are in accordance with the teaching of the Church, require an appropriate situation and time to make them. Spiritual care in such a situation requires the implementation of a specific strategy, which will be outlined in this article on the basis of an interview with the management board of the Social Integration Centre in Jeleśnia (Poland) and data analysis. Due to the sensitivity of the issues raised in the article, I do not provide details of the participants of the described Centre.

The Centre for Social Integration of Jeleśnia was founded by the Beskid Association of Ecological Production and Tourism BEST PROEKO and is an entity operating on the basis of detailed regulations of Polish law, which state that its task is¹⁸:

1. developing skills allowing for performing social roles and achieving social positions available to people not subjected to social exclusion,

¹⁵ *Benedict XVI, going to the papamobile, turns unexpectedly towards the welcoming people. (...)The remnants of distrust or rather shyness crack(...). Suddenly someone touches the Pope's head and marks the sign of the cross on it. Even the Pope is surprised. But he answers with a smile. (...) The Pope keeps to the program, but the program is less important than people.* In this short relation there is showed the blessing for the priest initiative in this case is' the pope in: Kolenda-Zaleska, K., Bonowicz. W.: *Benedykt XVI - pielgrzymka do Polski 2006*, Kraków: Znak 2006, p. 14.

¹⁶ GONZALEZ – BALADO, J. L.: *Matka Teresa z Kalkuty. Myśli wybrane*. Kraków : Znak 2008. p. 44.

¹⁷ OWEN, J.: *Przywództwo. Biblia Lidera*. Warszawa : Wydawnictwo samosedno, 2012. p. 27.

¹⁸ Ustawa z dnia 13.06.2003 r. o zatrudnieniu socjalnym, Dz.U. 2003 nr 122 poz. 1143.

2. acquiring job skills and apprenticeships, retraining or improving job qualifications,
3. learning to manage life and needs through own efforts, especially through the possibility to obtain own income through employment or own economic activities,
4. obtaining the ability to wisely manage owned financial resources”.

However, the whole process of reintegration takes place in the spirit of the teaching of the Catholic Church, and now in the spirit of the teaching of Pope Francis and the encyclical *Laudato Si*. The transmission of spiritual care at the Centre are the words of Pope Francis from his message for Easter 2013, which he says: *God’s mercy can make even the most desolate land to flourish*¹⁹. It is worth noting, therefore, that the mission of charity is carried out here in its full meaning, where the poor in spirit but with a strong note are introduced to full communion with the local community and to the understanding that every human being has a dignity that is never lost in the eyes of God. In its activities, the researched institution teaches anew how to play social roles and teaches responsibility in the concept of the words of Pope Benedict XVI: *man also has a nature which he must respect and which he cannot manipulate as he wishes*²⁰. These words were recalled by Francis in his encyclical *Laudato Si*, which is tangibly realized by the participants of the Centre. The words of Pope Francis fulfill all the tasks for the Center provided for in the Polish legislation and God’s law: *There are also other weak and defenseless beings, who often remain at the mercy of economic interests or ruthless exploitation. I am thinking of all creation. As human beings, not only do we profit from it, but we are the guardians of other creatures*²¹. The pastoral care in the described unit was carried out neither by the bishop’s delegation nor by the parish. According to an interview with the management of the Centre, *the priest was invited because people wanted it themselves, it was so necessary*²². According to the documentation presented during the study of the Social Integration Centre in Jeleśnia, the local parish priest was present at the opening of the Centre, performing the ceremony of dedicating the spot to God. There were also other priests at various meetings who preached the Word of God. In their quasi-pastoral work, secular persons did, in a certain sense, together with priests, the work of opposing the postmodern creation of educating, which was largely based on global capitalism and the neo-Nietzschean disintegration of thinking²³. After getting acquainted with the activities of the Centre, it is possible to notice a certain pattern of pastoral work carried out together with the mentors of the Centre.

¹⁹ JAKUBOWSKI, K.: *Dobry klimat dla ekologii w kościele. Co wiemy o nowej encyklice Franciszka*. :<https://www.swietostworzenia.pl/publikacje/laudato-si/448-dobry-klimat-dla-ekologii-w-kościele-co-wiemy-o-nowej-encyklice-franciszka> [on-line 11.11.2018]

²⁰ PAPIEŻ FRANCISZEK : *Laudato Si*?. Vatican: Liberia Editrice Vaticana, 2015. p. 92.

²¹ JAKUBOWSKI, K.: *Dobry klimat dla ekologii w kościele. Co wiemy o nowej encyklice Franciszka*. : <https://www.swietostworzenia.pl/publikacje/laudato-si/448-dobry-klimat-dla-ekologii-w-kościele-co-wiemy-o-nowej-encyklice-franciszka>. [on-line 11.11.2018].

²² Cited from the interview with Manager of CIS in Jeleśnia at. 09.10.2018.

²³ ŚLIWERSKI, B.: *Współczesna myśl pedagogiczna. Znaczenie, klasyfikacja i badania*. Kraków: Impuls, 2011. p.121.

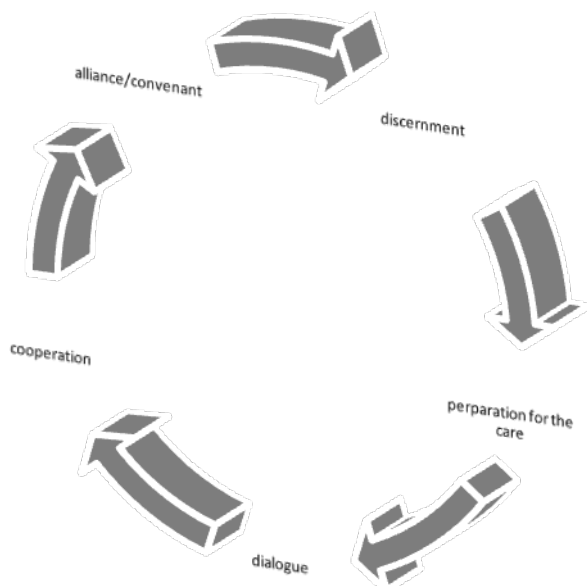


Fig. 1 Model of pastoral care in Social Integration Centre - authors own work.

Conclusion

*Any violation of solidarity and civic friendship causes environmental damage*²⁴ wrote Benedict XVI. Pastoral care for socially excluded people in the area of social and professional reintegration is the rediscovery of the beauty of God's covenant with man through the sacrifice of the Cross. Sacrifice²⁵ of the cross teaches us love for others and dialogue instead of war, deception and abuse. The cross teaches humility, unlimited trust in God and respect for oneself and the surrounding world. Reintegration, which means nothing more than a return and full communion of the individual with the whole, also enables a return to full communion with God and the Church - his mystical body²⁶. The presented model is a description of an already existing practice that allows to recover those who get lost and need the support of the Church in order to heal themselves, their families, their loved ones. There is also a need for great grace in this work for understanding and forgiveness of those who have led another person to a state of exclusion. Social exclusion can therefore be a state of great grace for those who wish to return to the grace of God. For in addition to rediscovering the dignity of God's child, they also learn to forgive and understand others and lead them on the right path. The Pastoral work with excluded people is

²⁴ BENEDYKT XVI: *Caritas in veritate*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2009. p. 45-55.

²⁵ Cf. CROWLEY, P.G.: *From the Editor's Desk* In: *Theological Studies* Vol. 79, Issue 4, 2018. pp. 725 - 728.

²⁶ Cf. RINDERKNECHT, J.K.: *CHURCH, Category, and Speciation* In: *Open Theology* 2018; 4: Warszawa, 2018. p. 47

the fulfillment of Christ's gospel call: *Truly I tell you, whatever you did for one of the least of these brothers and sisters of mine, you did for me*²⁷.

BIBLIOGRAPHY:

Legal acts:

Ustawa z dnia 13.06.2003 r. o zatrudnieniu socjalnym, Dz.U. 2003 nr 122 poz. 1143.

Literature:

ABSPOEL, P.: *Tradition as a key to the Christian faith* in: *International Journal of Philosophy and Theology*, 79:5. London: Taylor&Francis, 2017.

AĞILKAYA-ŞAHİN, Z.: *Theoretical Foundations of Pastoral Care in Christian Tradition* In: *Spiritual psychology and counselin*, 2015 1(1), Istambul: Marmara University Press, 2015 DOI10.12738/spc.2016.1.0002.

BENEDYKT XVI: *Caritas in veritate*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

BENEDYKT XVI: *Verbum Domini*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

BRZEŹIŃSKI, M.: *Pastoral care of the family as ministry for marriage and the family* in: *Studia Teologiczne* IDZCIE I GŁOŚCIE 34/2016.

CROWLEY, P.G.: *From the Editor's Desk* In: *Theological Studies* Vol. 79, Issue 4, 2018.

CZAJA A. – SUZAŃSKA, W.: *Problemy wykluczenia społecznego- wybrane aspekty*: Opole, 2010.

FRANCISZEK: *Laudato Si'* Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

GONZALEZ – BALADO, J. L.: *Matka Teresa z Kalkuty. Myśli wybrane*. Kraków: Znak, 2008.

KASZAK, G.: *Wprowadzenie in: Bogu i ludziom. Historia budowy kościołów w diecezji sosnowieckiej* Rozpiątkowski, P. (ed.). Sosnowiec: RadKar Radosław Karaś, 2017.

KOLENDA – ZALESKA, K., - BONOWICZ. W.: *Benedykt XVI - pielgrzymka do Polski 206*. Kraków: Znak, 2006.

KORZENIOWSKI, L.F.: *Podstawy nauk o bezpieczeństwie*. Warszawa: Difin, 2017.

MURAT, M.: *Ponowoczesny człowiek poszukujący "aksjologicznego domu"* in: *Disputationes Quodlibetales* XX. Dancak, P., Soltés, R. (ed.). Prešov: Presovska univerzita v Presove, 2017.

NOWAK, S.: *Metodologia badań społecznych*. Warszawa: PWN, 2012.

NEŹCEK, R.: *Komunikacja i bliskość. Franciszka przesłanie do świata w kontekście Światowych Dni Młodzieży w Krakowie 2016* In: *Społeczństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła*, 1(137)2017. Warszawa: Civitas Christiana, 2017.

OWEN, J.: *Przywództwo. Biblia Lidera*. Warszawa: Wydawnictwo samosedno, 2012.

PERZYŃSKI, A.P.: *Jedność przez różnorodność Kościoła* In: *Studia Genesensias* T.XXXIX, 2015.

RINDERKNECHT, J.K.: *CHURCH, Category, and Speciation*. Warszawa : Open Theology, 2018.

SAPIŃSKI, A.: *Współpraca religijna na pograniczu polsko-czeskim - przyczynek do refleksji* In: *Polonia Journal* 7/2018. Bielsko-Biała: Wydawnictwo WSEH, 2018.

SAPIŃSKI, A.: *Polska rodzina i św. Matka Teresa z Kalkuty wobec wyzwań współczesnego świata* in. św. Matka Teresa z Kalkuty - współczesne opracowanie zagadnień wybranych, A. Sapiński, M. Kolenda (ed.). Kraków: Scriptum, 2016.

SEILER, CH.M.: *Natura Pura: A Concept for the New Evangelization* In: *Theological Research. The Journal of Systematic Theology*, nr 1, Tom 2. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII, 2014.

ŚLIWERSKI, B.: *Współczesna myśl pedagogiczna. Znaczenie, klasyfikacja i badania*. Kraków: Impuls, 2011.

Netography:

www.swietostworzenia.pl

²⁷ <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Matthew+25-26&version=NIV> [11.11.2018].

Christ as a mosaic built of ancient Greek characters – based on *Christus patiens*

MARIUSZ PIĄTEK

Pontifical University of John Paul II in Cracow
Theological Department

Abstract: The main goal of this paper is to show the character of Christ in the cento *Christus patiens* from the point of view of ancient Greek dramas. This paper includes considerations about the fate of a Greek character and usage of this concept to represent the fortune of the Savior in order to see similarities and differences in a natural way. To show it we compare: activities for the good of humanity and incarnation (*The Bacchae*), betrayal and unfair prosecution (*Hippolytus*), the criminal trial and the way of the cross (*Orestes*), the Passion (*Medea and Hippolytus*), death (*The Trojan Women*), descending into the abyss (*Rhesos*). The article also focuses on the theology which is hidden within the concept of fate. Crucial theological ideas we focus on are: incarnation, Savior's suffering, death, descending into the abyss and salvation. In the end, we are able to create Christ's literary mosaic in *Christus patiens* from comparing the fate of Jesus with those of ancient Greek characters as well as the underlying theological themes present in ancient Greek dramas. With these comparisons, we are able to decide in exactly which moments of his life Christ was particularly similar to the characters taken from a classical Greek drama.

Key words: *Christus patiens*. Centos. Mosaic. Theology. Drama.

As a literary phenomenon, centons were very popular within antiquity, both in the Christian era and in times before Christ. For instance, the Homeric centos and the sixteen of Virgil's centos are probably the most known of all time. The Christian centos started during the period when Christianity was rising and faced the whole culture of the pagan world. Confessors of Christ adapted much from the Pagans and also were creating new things that were typically based on pagan-style centos. One of them was a work called cento – in our case – *Christus patiens*, but obviously we can find others in different parts of human existence. The meeting of those two eras created an extraordinary opportunity for the usage of non-Christian thoughts, poems, and letters to fully spread the Christian message.

The basis for the source of our work is a critic edition of the *Christus patiens* text¹ and Greek dramas which contain crucial points to provide support for the main goal of this paper, which is to show the image of Christ in the *Christus patiens* and find out the similarities between him and the characters of Greek drama, which

¹ GRÈGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*. Tragédie, traduction de A. Tuilier, Paris: Sources chrétiennes 149, 1969.

were used by centonist. We will especially focus on the events of their life and theological aspects.

The proper way for our analysis will be to take the Christian point of view, or literally the point of view of the character of Christ. We will show the path of Christ from the very beginning (pre-existential) through the incarnation, unjust accusation, criminal trial, the Passion, death and descent into the pit using fragments from the Christian cento and from Greek works, which in our opinion are the most significant. In this way we will be able to decide – in the context of *Christus patiens* - in which moments of his life Christ was like Dionysus, Orestes, Hippolytus and others.

ACTIVITIES FOR THE GOOD OF HUMANITY AND THE INCARNATION

These notions are the most commonly used by the author of the theological drama *Christus patiens*² - *The Bacchae*. Naturally, these themes are present due to the character Dionysus, a god who decided to become a human in order to spread his cult. We can see a similarity between Dionysus and Christ in the incarnation, but the two figures are different when we focus on the justifications for their actions. For the Greek god, the crucial ends of his incarnation is to become well-known and worshipped. The rejection of his cult in Thebes was another reason for the Greek god to become incarnate. On the other hand, the motivation of Christ is completely different. In the cento, we can read (LPDCH. 1512) „ὄν οὐνεκ' εἶδος προσλαβὼν θνητὸν φέρεις”³. This sentence shows the divergence in justification between them. Dionysus, as a god, is only focused on himself. The incarnation of Christ is an act of love for humanity and the sacrifice of himself is for the sake of all humanity. Nevertheless, Christ and Dionysus share the theological motif of incarnation. In addition to the incarnation, there is another noticeable similarity: Christ and Dionysus are unrecognizable as deities. *Christus patiens* portrays this concept in the words of LPDCH. 1550-1551 „σωτήρᾶ σ' οὐκ ἔφασκον ἐκφῶναι Θεοῦ, ἀλλά με νυμφευθεῖσαν ἐκ θνητοῦ τινὸς”⁴. The accusation of Mary brings us to the similar accusation of Semel (B. 27-28) „Διόνυσσον οὐκ ἔφασκον ἐκφῶναι Διός, Σεμέλην δὲ νυμφευθεῖσαν ἐκ θνητοῦ τινὸς”⁵ [... Dionysus was no son of Zeus but that she had been bedded by a mortal⁶].

Another similarity between Christ and Dionysus is the proper way of acting as deities. The two take proper actions for good of humanity and answer the question: how can a god bring happiness to people? In this case, the way of thinking in *Christus patiens* is more theological than *Bacchae* because the theme is not about Christ as the creator of the world or providing people with material goods. This difference might be caused by a main divergence between the Christian and Greek world: what is most necessary for a human? In *Christus patiens*, the essential aspect of a human

² MIGDAŁ M., PIĄTEK M., *Christologia Christus Patiens*, Cracow: wyd. M, 2017 p. 178.

³ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*. Tragédie, traduction de A. Tuilier, Paris: Sources chrétiennes 149/1969 p. 250.

⁴ Ibid., p. 252.

⁵ EURYPIDES. *Bacchae*, ed. E.R. Dodds, Oxford: 1960 p. 4.

⁶ EURYPIDES, *Bacchae*, translated by D. Kovacs, London: Loeb Classical Library, 2002 p.15.

life is salvation. This is why people feel that they are in need and are looking for a way to get away from this need; salvation is the most crucial for humans. On the other hand, in *The Bacchae*, Dionysus performs a good action for humanity by bringing them wine, which is a “cure for hardships”⁷. Sins and the lack of sins makes the Christian way of thinking distinct from the Greek mentality. There is no need for salvation. The focus of the Greek mentality is only on life on earth, not the reality of death. But Christ and Dionysus are still connected with each other at this point since both fragments LPDCH. 569-572 and B. 278-285 focus on doing something good for humans.

BETRAYAL AND UNFAIR PROSECUTION

The story of Christ on earth begins from the moment of his capture. Because of the many different speeches the Messenger gives, we have retrospective information concerning the events that occurred before Christ is handed over to be crucified. One of these events is unjust prosecution. When Mary becomes aware that something wrong is happening in the city, one of the Messengers brings her detailed news about it. Mary receives information about Judas’ behavior. She becomes embittered because of what he has done to his master and her son. Her anger blends with despair. One part of her speech is – LPDCH. 322-325:

„Οὐ γὰρ τοσοῦτον σὺ δυνήση πάποτε,
οὐδ’ εἰ γένος πᾶν δαιμόνων σοι συνδράμη
καὶ γῆν ἅπασαν ῥημάτων πλήση κακῶν
ἐπεὶ μιν ἐσθλὸν ὄντ’ ἐπίσταται κτίσις”⁸.

The key word for us here is ἐσθλὸν. Mary is aware that her son is good. It brings us to the conclusion that Christ is innocent. From this point, we, along with Mary, are able to become conscious that the events in which Christ is partaking are unjust. We find a similar situation in *Hippolytus* in the lines 1250 and 1252-1254. In this part we discover the dialogue between Theseus and the Messenger. The king accuses his son for the murder of his stepmother. The Messenger knows this is not true and he claims: “I know that he was good”⁹. The Servant is trying to protect Hippo from the persecution of his father. For the Messenger, it might be something completely inconceivable that person like Hippo could do such an evil action. Most likely, the son of Theseus was well-known as a worshipper of Artemis and the behavior that he was accused of was impossible for the Servant to believe. In both cases, the authors use same word ἐσθλὸν. In the crucial moment of the drama, only men that are unable to influence the outcome of the events are aware of the innocence Jesus and Hippo. It’s relevant to notice that both of them are truly innocent.

In *Christus patiens* - according to these fragments - (CP.322-325) the unjust persecution, is hidden, but remains under the surface of the whole context. The cento-

⁷ EURYPIDES. *Bacchae*, ed. E.R. Dodds, Oxford: 1960 p. 30.

⁸ GRÈGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*. Tragédie, traduction de A. Tuilier, Paris: Sources chrétiennes 149 1969 p. 152.

⁹ EURIPIDES, *Hippolytus*, translated by D. Ebener, Berlin: 1975 p. 180.

ner took this idea straight from *Hippolytus* in the scene where Theseus accuses his son.

THE CRIMINAL TRIAL AND THE WAY OF THE CROSS

Later, the action of the drama focuses solely on Jesus' trial. Information of the trial can be found in the dialogue between Mary, the Choir and the Messenger. The dialogue begins with lines LPDCH. 360 and lasts until 418. In this part of cento, the author uses almost every line from Euripides' *Orestes*.

The decision concerning the death of Christ is made by the Jewish Council. But there is a lack information about the main point of the persecution. In this fragment, we also find information about way Christ is put to death. In Mary's words, we find conjectures about decapitation or stoning Jesus to death. The report of the Messenger quotes what the Jews said: the penalty of death by crucifixion. In his speech, it is relevant to mention Pontius Pilate's statement.

„τέλος δ' ἔφη, σὸν Υἱὸν ἐκπαγλούμενος,
ὡς ἀκέραιον, ἀνεπίληκτον βλέπων,
καὶ ξυνετῶς χωροῦντα πρὸς πάντας λόγους”¹⁰.

His words are crucial to our considerations from the previous point of the paper, betrayal and unfair prosecution. In these words we receive straightforward information about Christ's innocence [ἀκέραιος], however these words are not borrowed from the *Hippolytus* but from *Orestes*. There is also an announcement of the discussion between Pilate and the Jews. The main point of the announcement is for us to realize that, according to the law, there is no reason to send Christ to death. The announcement also informs us of the place where the penalty will become a reality: a hill [ἄκραν].

Inspiration for these words is taken from one of the important parts of *Orestes* drama – his criminal trial. In the *Orestes* drama, we can identify a few similarities in events that the centonist uses which occur to Orestes and Christ. One of them is persecution trial and that is the main similarity. Another is the decision to send him to death which was also made by the Council. However, there are many more differences between the two cases. First of all, Orestes is fully to blame for his actions; he was guilty of the murder of his mother and, after much deliberation, he was sent to death, as according to the law. During the trial, Orestes makes a speech in which he tries to show justification for his behavior and convince the council to release him. However, Christ did not make a speech to protect himself. Also, we can find a similarity between the places where these significant events took place: a hill. The word for hill was used by centoner in both cases, but in the *Orestes* a hill is a place where trial is proceeding. In *Christus patiens* the word was used not to show the place of Jesus's trial but the location of the death penalty.

In the end, the message of *Christus patiens* concerning the criminal trial of Christ is fully comparable to the Gospel's message and in the cento the case part of Christ's mosaic was Orestes. The trial is very relevant within the cento.

¹⁰ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*. Tragédie, traduction de A. Tuilier, Paris: Sources chrétiennes 149, 1969 p. 158.

Later on, Christ, as a convict, is forced to make his last journey. The Way of the Cross begins in the cento from lines 657 and lasts until 681. This passage was created with content taken from only one drama: *Bacchae*. The influence of any Greek drama is excluded in the 9th line.

The Messengers relay very little information about the Way. We can infer that Jesus is forced to leave the city. He is led by persecutors till the Γολγοθῶν. There is a large wooden post that awaits his arrival. Christ is hammered to the post, and later the mob throws reeds at him. This line does not fit with the Gospel. It is about the 674th line. We read „στέρν' ἔτυπτον ἀμαθῶς ἀγνωσίᾳ”¹¹. Furthermore, the line takes no inspiration from Greek dramas. The line is taken from Luke's Gospel (Lk 23,48) where we can find the regret of those who were standing there and watching Christ's death. Clearly, these lines of Gospel are describing what occurred already after the death of Christ. The centoner takes the scene that occurs after the death of Christ and put it before the event.

The fate of Jesus during the Way of Cross was taken from the fortune of Pentheus. Pentheus – the same as a Christ – was led out from Thebes by Dionysus. The mighty god wants to show him the state of his cult. The king climbs the fir tree near Kitharion's mountain and is pelted by rocks and thyrsus by the servants of Dionysus. The group wants to kill him because of his behavior towards Dionysus and his refusal of the cult of Bacchus in Thebes. This was the way of revenge of incarnated god. The carnage begins when servants rip out the tree from the ground and later do the same with the body of the king. The main point of inspiration appears to come from of a fir tree. The fir tree naturally connects the death of Pentheus with the death of Christ. In both situations, a tree is fundamental to describe the circumstances of death.

THE PASSION

The Passion of Christ is the last of the main points of the first chapter of *Christus patiens*. The Passion is mainly built from the lines of *Medea* and *Hippolytus*, but the value of Christ's suffering is most poignantly illustrated in three lines taken from *Prometheus bound* (LPDCH. 700-702 and P. 613-614, 620).

„Ὡ κοινὸν ὠφέλημα θνητοῖσιν φανείς,
Τέκνον ποθεινόν, τοῦ δίκην πάσχεις τάδε;
ποινας δὲ ποίων ἀμπλακημάτων τίνεις;”¹².

There are three important points to focus on within this quote. The first – Mary says that He is a help for all humanity, second – Why did you agree and let them do it? and the third – the question from a suffering mother to a suffering son – what have you done that you have to pay such a price?

From a theological point of view, all these statements indicate relevant issues. In the first statement, we become aware of Mary and who her Son is, what his place is, and his role in the mission of saving man from the cruelty of sin. The next sentence refers to – not directly – about God's love for human beings.

¹¹ Ibid., p. 182.

¹² Ibid., p. 184.

This issue has been significant throughout history. The discussion about the necessity of Christ's incarnation and way of salvation is an issue that has always divided theologians. For instance, in *Christus patiens* we can find the answer that the incarnation is a response for the sin of the first man¹³ - if there was no sin, there would be no incarnation. However, the cento does not give an answer to why this is the case and why in another case it is not¹⁴. Gregory of Nazianzus writes in Ep. 101 „Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον”¹⁵. He states that God could mix with the people in another way, as he did in the past, e.g., the burning bush. In Gregory's mind, God decided to become incarnate because the way to salvation is lead through the experience of being the same as humans (but without sin)¹⁶. In these words, Gregory claims the incarnation was necessary in order to save humanity. His conclusions come from the awareness of sin and shows us the way of thinking of Theologian and of author of *Christus patiens* - in this case, the theologian and author are unanimous. Incarnation is a response to sin.

The third quote states that there is no sin in Christ, which is of undoubted importance to Christology.

It's necessary to mention that two of three lines we are currently focused on were taken by the centoner from *Prometheus Bound* with no changes (LPDCH. 700 – P. 613 and LPDCH. 702 – P. 620).

Prometheus is serving his punishment in Scythia's mountains. He is brought there by Hephaestus and Kratos in response to his conduct concerning mankind. In Zeus's mind, people are condemned as utterly unworthy to live and he decides to destroy humankind and create a new type of being in their stead. His plans are interrupted by Prometheus, who is against the decision of Zeus. Prometheus gives them fire, hides the dates of their death from them, and teaches humans different kinds of activities in order to improve their quality of life. Zeus decides to punish Prometheus for these actions. That is why we can read in P. 613 „ὦ κοινὸν ὠφέλημα θνητοῖσιν φανείς, τλήμων Προμηθεῦ”¹⁷ [O thou who hast shown thyself a common benefactor of mankind, wretched Prometheus]¹⁸, a part of Io's speech. She is aware that he helped people and as a last resort he was sent to suffer. In this moment, we are able to see similarities between Christ and Prometheus. Both were gods who both did things for humanity in order to save them and prevent the total destruction of humankind. And finally both suffered not for their own good, but for the good of humankind. All these similarities are significant and lead us to claim that in the part of Christ's Pas-

¹³ Ibid.: introduction: 19-21 and in the book: 20; 580-583; 879; 934-935; 1344; 1512; 1647-1649. MIGDAŁ M., PIĄTEK M., *Chrystologia Christus Patiens*, Cracow: wyd. M, 2017 p. 17.

¹⁴ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*. Tragédie, traduction de A. Tuilier, Paris: Sources chrétiennes 149 1969 p. 172.

¹⁵ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques*, traduction par P. Gallay, Paris: Sources chrétiennes, 1974 p. 50.

¹⁶ Ibid., p. 56.

¹⁷ AESCHYLUS, *Prometheus*, Stuttgart-Teubner: 1992 p. 312.

¹⁸ AESCHYLUS, *Prometheus bound*, translated by H. W. Smyth, London: Loeb Classical Library, 1996 p. 269.

sion, character of Christ was built from the fate of Prometheus – naturally not merely in the shadow of Prometheus but nevertheless to a very relevant extent.

DEATH

Within the context of all Greek dramas, we can find plenty of examples of the death of a character. There is no need to analyze all of them. Among the deaths of Pentheus, Rhesus, Polydor, Kreon, children of Medea, Hippolytus, and Polyxena, there is one that is unable to speak for himself – Astyanax and here we will focus on them.

In the second part of the cento, Mary, the Theologian, and Josef of Arimathea are preparing the funeral of Jesus. The lines are full of lament and grief of a mother. Her suffering is unrivalled. When Mary is ordered to take Christ's body and move it to new tomb, Mary gives a speech with concerning many theological matters, such as the descent to the abyss, awareness of the resurrection and returning to heaven. Among these themes, there is one particularly relevant concept (LPDCH 1514-1517):

„Ἡ δ' εὐμένεια τοῦ Πατρὸς σ' ἀποκτενεῖ
ἢ τοῖσιν ἄλλοις γίνεται σωτηρία
τό τ' ἐσθλὸν ὡς εἰς πότμον ἦλθε σοὶ Πατρός”¹⁹.

From these lines, we gain the basic knowledge and confirmation of Christ's death. However, this quote is also significant to us from the point of view of answering the previous question of Mary: why must you, my son, suffer? We analysed this question in the earlier part of the paper when considering comparable fates of Jesus and Prometheus, but there was no answer. We receive an answer here. Mary claims that [her son's suffering] is because of the Father's generosity: He sent his Son to save humanity. In other words, the Father made a decision to send his Son in aid of humanity. And that is the final answer to Mary's question without touching the idea of a connection with the first sin of man from the beginning of the cento. After all, it appears that in the second part of *Christus patiens*, the Mother of God becomes more conscious about the necessity of her Son's death and she starts to see the goal of it.

Lines which we are analysing comes from *The Trojan Women* 741-744. Andromache's awareness of the future fortune of the Trojans after the city taken by the Greeks brings her to wonder also about her fate and that of her son. She is aware that she will become a captive. As a mother she is also afraid for Astyanax. She is sure that he will die because of Hector's courage and because of his royal Trojan ancestry²⁰. It necessary to mention that Astyanax was a baby when the Greeks conquered the Trojans. This fact emphasizes the innocence of Hector's child.

In both of these cases, our characters died because of their father's decisions. Both of them were truly innocent, Astyanax as a baby and Christ as God. Both of them died because their father's will to save others. The courage of Hector saves citizens and other soldiers and the love of God the Father saves humankind.

¹⁹ GRÈGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*. Tragédie, traduction de A. Tuilier, Paris: Sources chrétiennes 149, 1969 p. 250.

²⁰ EURIPIDES, *Troades*, ed. G. Murray, Oxford: 1913.

DESCENDING INTO THE ABYSS

Another aspect of high value from a theological point of view is Christ's descent into the pit. It is possible to find out information about the descent in one of the Theologian's speeches in part two of the cento. Lines 1731-1736 tell us:

„Χριστῷ δὲ φῶς ἐν ἡλίου καταρκέσει
ἄδου δόμους πέρσαντι θήτέρα πάλιν
πρὸς γαῖαν ἐλθεῖν, συντεμόντ' ἄλγη βροτῶν
τῶν γὰρ ἔκητι πτωχικὴν λαβῶν στολήν
εἴσεισιν ἄδην πολλὰ δ' ἐκεῖθεν σκύλα
ἄρας, φανεῖται νερτέρων ἐπίσκοπος”²¹.

Christ is simply going to destroy house of Hades; that is his main goal. Through the destruction of the house of Hades, Christ intends to save people from death. It's important to note that the words used by centoner are imprecise. In fact, there is the difference between destroying the house of Hades and destroying him as death, or to show Christ as a victor over Hades. For us, a relevant issue is also Christ's motivation – his motivation beside the Incarnation was also the descending into the pit, for the humankind.

This scene – placed almost at the end of part two of the cento – was built from the lines from *Rhesos* R. 503-507. In these lines, we are informed about one of Odysseus' tasks during the Trojan war. He is the shrewdest from the point of view of the Greeks and was sent to spy inside the city. He reached his goal. He did what he had to do. He got into the city, received some information, killed the guards, avoided capture and got back to his camp.

The context in both dramas shows us the specific position of our characters. It seems that both Christ and Odysseus are aware of their ability to fulfill their goals. Both undertake tasks that only they are able to do. The dynamic feature of Odysseus's mission is fully present in Christ's own mission. Through this we are able to claim that in his descent into the pit, Christ was like Odysseus: properly aware of what he has to do, fully oriented to his task, and the only one fit to carry out his mission.

Using letters, contexts and theology from Greek dramas author of the *Christus patiens* shows Christ as character who has much in common with characters of Greek tragedies. This is why we are able to point out the similarities between them when we are speaking about the fate and theology of Christ's character in the cento *Christus patiens*. In the moment of incarnation Christ is like Dionysus who acts for the good of humanity; betrayal and unfair prosecution allow us to compare Christ with Hyppo; criminal trial and the way off the cross bring us associations with Orestes; to create the Passion of Christ in the cento author uses suffering of Prometheus and finally he mentions Christ's descending into the abyss through the usage of character of Odysseus. All of these topics are important for christian theology, but the author

²¹ GRÈGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*. Tragédie, traduction de A. Tuilier, Paris: Sources chrétiennes 149 1969 p. 266.

was not able to construct the most crucial one, using only letters from Greek dramas – the Resurrection.

BIBLIOGRAPHY:

AESCHYLUS, *Prometheus*, Stuttgart-Teubner 1992.

AESCHYLUS, *Prometheus bound*, translated by H. W. Smyth, London: Loeb Classical Library, 1996 p. 269.

EURYPIDES, *Bacchae*, ed. E.R. Dodds, Oxford 1960.

EURIPIDES, *Bacchae*, Loeb Classical Library, translated by David Kovacs, London 2002.

EURIPIDES, *Hippolytus*, tr. D. Ebener, Berlin 1975.

EURIPIDES, *Troades*, ed. G. Murray, Oxford 1913.

GRÈGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*. Tragédie, traduction, de A. Tuilier, Paris: Sources chrétiennes 149, 1969.

GRÈGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques*, traduction par P. Gallay, Paris: Sources chrétiennes, 1974.

MIGDAŁ M., PIĄTEK M., *Chrystologia Christus Patiens*, Cracow: wyd. M, 2017.

Contemporary directions of Polish homiletics in the twenty first century

LESZEK SZEWCZYK

The Faculty of Theology
University of Silesia in Katowice

Abstract: Recently there has been a systematic development of Polish homiletics. Numerous academic works are fully developed. The purpose of this paper is to present major directions of research carried out by Polish homiletics scholars in the twenty first century. The latest publications Polish homiletics scholars put forward many postulates aiming at renewal of both the theory and practice of preaching. They point at the priority role of a homily in preaching the word of God and emphasise a mystagogical dimension of a homily. Issues related to formal homiletics, especially a rhetorical dimension of preaching, are discussed in detail. Numerous works point at the evangelisation function of preaching. Issues related to teaching homiletics at universities and seminaries are discussed as well.

Keywords: Homiletics. Bibliography. Research. Polish homiletics.

Recently there has been a systematic development of Polish homiletics. Polish preachers often refer to numerous academic works published in German, English, French and Italian. However Polish homiletic thought is hardly known abroad. The purpose of this paper is to present major direction of research carried out by Polish homiletics scholars in the twenty first century. The major source of my information on academic works is the content of electronic *Homiletic bibliography*¹.

1 Bibliographic database

The bibliographic database allows everyone to find specific books, dissertations, papers, summaries and reviews. It is a valuable source of information about published works concerning a specific scientific field. Theological sciences have their bibliographies, too. *The homiletic bibliography* was made available in April 2008.

Putting together a bibliography has a long-established tradition, starting from the antiquity. It has got huge achievements related to development of culture and literature. A bibliography of written achievements plays a role of recording academic research activities within a given field or specialty. Its major purpose is to satisfy

¹ <http://www.homiletika.wtl.us.edu.pl>. This is an electronic bibliographic base which is the outcome of the following publication: *Polska bibliografia homiletyczna 1945–2005*, oprac. W. Przychyna, L. Szewczyk, Kraków 2007. The Electronic Homiletic Bibliography is supplemented each time by new bibliographic entries sent to the moderator.

the existing or expected social need formulated by academic researchers, grown-ups and the young looking for specific information as well as academic and cultural institutions. Electronic version of *The Polish homiletic bibliography* currently includes 3987 academic items published between 1945-2017 and provides information concerning various types of publications concerning preaching the word of God. This paper includes analysis of works published between 2000 - 2017. Among 1714 academic works there are 1218 papers, 84 books and 33 doctoral dissertations.

2 Contemporary Polish preachers

Currently in Poland there are 10 theological faculties, 13 theological universities and 41 higher seminaries run by Roman-catholic dioceses and 21 seminaries run by religious orders. Three seminaries run by other Christian denominations. Polish preachers are associated in The Polish Preachers Association (55 members in total). Point 6 of the Articles of Association defines the major aims of the association, which are as follows: "Carrying out research in homiletics, searching for new ways and forms of preaching in the context of contemporary challenges, caring for education of preachers and quality of preaching the word of God in Poland"². The most active in terms of published works Polish preachers are: Kazimierz Panuś (Kraków), Jan Twardy (Przemyśl), Wiesław Przyczyna (Kraków), Henryk Sławiński (Kraków), Stanisław Dyk (Lublin) and Leszek Szewczyk (Katowice).

3 The latest directions of research in homiletics

There are 350 subject entries in *The Homiletic Bibliography* that refer to the entire range of issues analysed in homiletic works. The table below illustrates the biggest frequency of subject entries in academic works devoted to homiletics published between 2000 - 2017:

Key words	N
Homily, theology of homily	165
History of preaching, study of preaching achievements	158
Liturgy and preaching (lectionary, liturgical year, sacraments)	124
Formal homiletics (language of preaching, rhetoric in preaching)	101
Preaching the word of God (essence, purpose, tasks)	87
Preacher of the word of God	83
Kerygma	68
Homiletics (homiletic theology)	54
Homiletic education, preparation for preaching, didactics of homiletics	53
Bible in preaching, Gospel (Good News), word of God	47
Sermon (structure, features)	43
Marian sermon	40

² <http://www.homileci.pl/statut> (access: 03.04.2017)

Missions to the people, parish retreats	37
Sermons, sermons for children and youth	36
Christocentrism (Jesus Christ)	34
Evangelisation, new evangelization	34
Mystagogy	30
Listener, listening to the word of God	25
Mass media, radio sermons	25
Existential, moral and social topics	24

Analysed works can be divided into several major thematic groups. A significant part can be assigned to the theology of preaching (theology of preaching, mystagogical dimension of a homily, biblical and liturgical sources of homily preaching). Moreover, Polish homiletics scholars analyse issues related to the subject of preaching, a formal side of preaching, didactics of homiletics and homiletic training. A significant part of homiletic publications is devoted to the history of preaching and a study of preaching achievements of specific preaching of the word of God. The latest works analyse the issue of preaching the word of God in the context of the new evangelisation and parish retreats and missions.

3.1 Homily

For theology of preaching one of the most important issues is theology of homily. Academic publications³ point at the origin of a homily⁴, its definition⁵, meaning and functions⁶, specific dimensions⁷, its liturgical context⁸ and the need of its constant improving⁹.

Homily preaching, also called liturgical or mystagogical one, is about introducing and initiating the faithful to the Christian mysteries hidden under the liturgical signs. Its purpose is to show the presence and actions of Christ and lead to union with Him. This type of preaching takes place in the liturgy and assumes a form of

³ The footnotes include selected publications. Listing all the studies from a given field would exceed a standard length of an academic article.

⁴ SŁAWIŃSKI, H.: *Judaistyczne korzenie współczesnej homilii*, [in:] *Ekumenizm, teologia, kultura*, edited by K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Wrocław 2006, pp 488-501.

⁵ PRZYCZYNA, W.: *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II. Pytania, problemy, wyzwania*, Kraków 2013; TWARDY, J.: *Przemiany w polskiej teorii homilii pod wpływem nauki Soboru Watykańskiego II*, [in:] *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, edited by G. Kucza, Katowice 2006, pp 205-220.

⁶ SZEWCZYK, L.: *Funkcje homilii i jej rola w liturgii*, [in:] *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, edited by A. Żądło, Katowice 2011, pp 119-135.

⁷ DYK, S.: *Homilijny przekaz prawd wiary*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16,1 (2008), pp 79-91.

⁸ SŁAWIŃSKI, H.: *Liturgia słowa i liturgia eucharystyczna jako jeden akt liturgiczny*, „Przegląd Homiletyczny” 11 (2007), pp 19-32.

⁹ TWARDY, J.: *Konieczność poprawienia jakości homilii*, [in:] *Moc słowa Pańskiego. Adhortacja apostołska Verbum Domini w refleksji biblijno-homiletycznej*, edited by B. Migut, A. Piwowar, Lublin 2012, pp 249-266.

a homily being an integral part of a liturgical celebration. This preaching is mystagogical while it explains hidden realities through linking them with liturgical texts, explaining the salvific sense of the liturgical signs and leading to the very centre of the mystery of cult and introducing to the mysteries of the salvific dimension of the sacraments¹⁰.

A homily combines three vital elements. The first one is celebrating the mystery, the second one is a biblical text with its message and actualisation and the third one is a current situation of specific listeners. Preaching the message of salvation should be always linked with the liturgy, and the former and the latter with life of listeners. According to the teaching of the Church preaching should be based on the Scripture, Tradition, liturgy, the Magisterium of the Church and the life of the Church. Polish homiletics scholars often refer to topics related to the biblical source of homily preaching and interpretation of specific biblical pericopes¹¹.

Homily is in its very nature an explanation, interpretation and actualisation of biblical and liturgical texts. Explanation of the articles of faith and the rules of Christian life, which is a homily, should be based on liturgical texts from a given day. A preacher should refer to a celebrated mystery of salvation and allow listeners to draw strength from the Passover Mystery and unite in a homily a biblical text with a liturgical text of a specific liturgical rite. If he does so, the two content spheres become mutually explanatory and the liturgy receives, thanks to the word of God, its salvific explanation. Polish homiletics scholars in their latest works analyse mutual relations between the liturgy and homiletic preaching, importance of the lectionary¹², preaching during the sacraments and sacramentals¹³ and during the liturgical year¹⁴.

3.2 Theology of preaching

Another topic analysed by contemporary Polish homiletics scholars is theology of preaching. Authors involved in analysing the said topic are: Andrzej Draguła¹⁵,

¹⁰ DRAGUŁA, A.: *Mistagogiczny wymiar homilii*, [in:] *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, edited by K. Kantowski, Szczecin 2007, pp 289-306; DYK, S.: *Mistagogiczna natura i funkcja homilii*, „Przegląd Homiletyczny” 11 (2007), pp 103-112.

¹¹ DYK, S.: *Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej*, „Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 14,1 (2009), pp 99-121.

¹² TWARDY, J.: *Tekst biblijny w liturgii*, [in:] *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, edited by A. Żądło, Katowice 2011, pp 91-118.

¹³ KALBARCZYK, A.: *Celebracja homilii w kontekście celebracji Eucharystii i niedzieli*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2012), pp 63-80.

¹⁴ TWARDY, J.: *Kaznodziejskie nauczanie o pokucie w roku liturgicznym*, „Przegląd Homiletyczny” 12 (2008), pp 119-133.

¹⁵ DRAGUŁA, A.: *Przepowiadanie jako wewnętrzny dialog Słowa*, [in:] *W dialogu ze Słowem. Biblia w katechezie i nauczaniu religii*, edited by K. Kantowski, Szczecin 2011, pp 67-82.

Stanisław Dyka¹⁶, Wiesław Przyczyna¹⁷, Gerard Siwek¹⁸, Henryk Sławiński¹⁹, Leszek Szewczyk²⁰, Jan Twardy²¹ and Edward Wiszowaty²². One of the most frequently analysed topics within theology of preaching is the topic of the subject, especially the topic of a preacher of the word of God. This theme is frequently analysed in the Polish homiletic literature²³.

A significant part of published works is devoted to the history of preaching. It is largely thanks to Kazimierz Panuś. He is the author of numerous works devoted to the topic and lately he published three-volume study entitled *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych*²⁴. Moreover, Kazimierz Panuś published in "Materiały homiletyczne" a series entitled *Słynne kazania polskie*. A collection of several dozen sermons is a valuable material that analyses the old Polish art of preaching and at the same time a source helpful in didactics of the history of preaching.

3.3 Formal components of a preaching unit

In the latest works Polish homiletics scholars are also interested in the issue of formal side of homilies. Analysis of a human side of the word of God is the subject of a formal homiletics that deals with such issues as: a method of preparation of a preaching unit (homily, sermon), its linguistic form, the way of preaching, personality of a preacher, knowledge of listeners, etc. This section of homiletics also has its theological character. Carefulness for the quality of a human word is treated as a service for the Word, whereas a formal homiletics itself becomes a reflection on the ways of ministering with a human word for the word of God²⁵. Published works discuss, inter alia, a relation between a form and a content of preaching²⁶, importance of a

¹⁶ DYK, S.: Relacja między przepowiadaniem słowa Bożego a Kościołem, „Kieleckie Studia Teologiczne” 7 (2008), pp 27-42.

¹⁷ PRZYCZYNA, W.: O metodologii homiletyki, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2007), pp 289-300.

¹⁸ SIWEK, G.: Przepowiadanie słowa Bożego, [in:] *Leksykon teologii pastoralnej*, edited by R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006, pp 696-702.

¹⁹ SŁAWIŃSKI, H.: Homiletyka w dobie nowej ewangelizacji, „Acta. Facultatis Theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis” 8,2 (2011), pp 12-26.

²⁰ SZEWCZYK, L.: *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009.

²¹ TWARDY, J.: *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemysł 2009.

²² WISZOWATY, E.: Przepowiadanie w ponowoczesności, „Studia Pastoralne” 9 (2013), pp 178-190.

²³ KALBARCZYK, A.: *W komunii ze słowem. Duchowość kaznodziei*, [in:] *Iustitiam in caritate. Opuscula Georgio Troska septuagenario dedicata*, edited by D. Bryl, F. Lenort, Poznań 2012, pp 201-211.

²⁴ PANUŚ, K.: *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych*, t. 1: *Kazania maryjne*, t. 2: *Kazania funeralne*, t. 3: *Kazania pasyjne*, Kraków 2014.

²⁵ SIWEK, G.: *Miejsce retoryki w homiletyce*, [in:] *Retoryka dziś. Teoria i praktyka*, edited by W. Przyczyna, Kraków 2001, pp 283-300.

²⁶ SZEWCZYK, L.: *Złoty środek kaznodziejstwa. O ciągłym napięciu między formą i treścią przepowiadania słowa Bożego*, „Polonia Sacra” 14 (2010), pp 53-66.

dialogue in preaching²⁷, language of preaching²⁸, literary character of the contemporary preaching²⁹, phonetic competence of a preacher³⁰ and many other detailed issues related to a formal homiletics³¹. For a few years it is possible to observe interest in the issues of rhetoric dimension of preaching the word of God³².

3.4 Evangelisation function of preaching

One of the most important tasks of the contemporary pastoral ministry is the primary zeal and apostolic passion for preaching that is to be once again evoked in preaching the word of God. These are social and cultural changes of the contemporary world that contribute to the need of a process of a constant renewal of preaching and adjusting it to the requirements of the new evangelisation. The issue of the new evangelisation is also analysed by Polish homiletics scholars. The issue was especially surveyed by Stanisław Dyk³³. There are also other Polish homiletics scholars who deal with the issue of preaching the word of God in the context of the new evangelisation³⁴.

Parish missions and retreats still remain an important mean of renewal of religious life in Poland, for they enrich faith and internal life of individual members of the Church and the entire parish community. The subject of preaching the word of God during missions and retreats in Polish homiletics was analysed especially by Gerard Siwek³⁵.

3.5 Didactics of homiletics

On the basis of observations and surveys conducted among students of Polish homiletics scholars formulate postulates concerning further renewal of homiletic education of future preachers. Contemporary didactics postulates a systematic withdrawal from methods based on teaching ready-made knowledge and promotes problem-solving and practical methods. This is related to active ways of teaching that do not focus on gathering information, understanding it and learning it by

²⁷ TUROWSKI, W.: *Komunikacja słowa Bożego a komunikat zwrotny*, „Roczniki Teologii Katolickiej” (2011), pp 144-160.

²⁸ PRZYCZYNA, W.: *O języku kazań i nie tylko*, „Materiały Homiletyczne” (2006) nr 231, pp 34-39.

²⁹ SIKORA, J.: *Literackość współczesnych kazań polskich*, Warszawa 2008.

³⁰ SZEWCZYK, L.: *Znaczenie terapii logopedycznej w kształceniu kaznodziejów*, „Logopedia Silesiana” 1 (2012), pp 82-89.

³¹ CHRZANOWSKI, D.: *Wybrane kompozycje homilii*, [in:] *Jak przepowiadać dziś? Głoszenie Słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, edited by S. Dyk, W. Czupryński, Olsztyn 2014, pp 97-109; TWARDY, J.: *Obrazowanie w kaznodziejskim głoszeniu słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” (2013), pp 31-46.

³² SIWEK, G.: *Retoryka w procesie kształcenia kaznodziejów*, [in:] *Integralne kształcenie kaznodziei*, edited by BRÓŃSKI, W., Lublin 2006, pp 319-333.

³³ DYK, S.: *Duch – Słowo – Kościół. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin 2007; idem, *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, Gubin 2015.

³⁴ LEWEK, A.: *Nowa ewangelizacja*, [in:] *Leksykon Teologii*, edited by R. Kamiński, Lublin 2006, r. 575-579; SZEWCZYK, L.: *Kaznodziejstwo w służbie nowej ewangelizacji*, [in:] *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, edited by B. Biela, Katowice 2011, pp 293-314.

³⁵ SIWEK, G.: *Misje ludowe. Historia – teologia – praktyka*, Kraków 2009; idem, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Kraków 2011.

heart, but rather on research and discovering new information. Therefore also in didactics of homiletics lectures should be systematically modified towards problem-solving activities and conversation classes, which are designed to let students acquire knowledge by themselves and make them active and creative in their approach to various issues. Lately it was Włodzimierz Broński who dealt with the issues enumerated above³⁶. Also there were some other homiletics scholars who dealt with the issue of homiletic formation³⁷.

4 Conclusions and postulates concerning Polish homiletics

There has been a systematic development of Polish homiletic thought lately. Academic theses are matured and numerous. However, one of the biggest shortcomings of Polish homiletics, which by the way refers to the entire Polish theology, is its almost total absence on the international theological market. The opinion that Polish theology, including theology of preaching, lacks interesting and original achievements seems to be unfair. As Polish theologians rightly observe the major reason of the absence of Polish theology in international papers is a language barrier. Translated summaries added to scientific texts do not convey the entire message presented in a published work. Another reason for the absence of Polish homiletic thought is relatively small number of published texts in Western periodicals³⁸.

A critical analysis of works of Polish homiletics scholars encourages us to formulate specific postulates concerning the future of Polish homiletics. We can see the need to carry out research into reception of the Church's teaching on preaching the word of God in Polish preaching practice. The teaching on a primary role of a homily and its mistagogical and Christocentric dimension should be systematically strengthened. Research into a broadly understood homiletic anthropology with a special emphasis on a new rhetoric should be continued. In the light of social and cultural conditions a program should be devised concerning a permanent homiletic formation of priests.

It seems that another research issue that Polish homiletic scholars are to study is preaching the word of God in a society undergoing a gradual secularisation. Preaching the word of God should be focused mainly on the religious and moral matters, on the other hand, however, it should take into account social, economical and cultural changes. It is necessary to diagnose the contemporary reality by defining obstacles that make it difficult for the preached word to reach contemporary listeners. A real challenge for the existing style of pastoral ministry and preaching are secularisation processes that are in progress in Poland. In the Polish society the secularisation processes are not as advanced and deep as in the majority of Western

³⁶ BROŃSKI, W.: (ed.), *Integralne kształcenie kaznodziei*, Lublin 2006; idem, *Formacja homiletyczna alumnów w wyższych seminariach duchownych w Polsce. Studium homiletyczne*, Lublin 2007

³⁷ SZEWCZYK, L.: *Dydaktyka homiletyki*, [in:] *Dydaktyka teologii*, edited by K. Sosna, Katowice 2006, pp 81-90; TWARDY, J.: *Kształcenie kaznodziei twórczego*, [in:] *Integralne kształcenie kaznodziei*, edited by BROŃSKI, W. Lublin 2006, pp 105-119.

³⁸ KOCHANIEWICZ, B.: *Teologia polska oczami rzymianina*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29(2015), pp 239-248.

European countries. This specificity of the Polish experience calls for setting up rules thanks to which the ministry of the Church will be effective for listeners.

In almost every Polish publication in the field of theology of preaching the word of God apart from Polish academic sources there are numerous references to works of foreign homiletics scholars writing mainly in German, Italian, and lately in English. Let us hope that Polish homiletic thought will be recognised abroad, too.

BIBLIOGRAPHY:

- BROŃSKI, W. (ed.): *Formacja homiletyczna alumnów w wyższych seminariach duchownych w Polsce. Studium homiletyczne*, Lublin 2007.
- BROŃSKI, W. (ed.): *Integralne kształcenie kaznodziei*, Lublin 2006.
- CHRZANOWSKI, D.: *Wybrane kompozycje homilii*, [in:] *Jak przepowiadać dziś? Głoszenie Słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, edited by S. Dyk, W. Czupryński, Olsztyn 2014, pp 97-109;
- DRAGUŁA, A.: *Przepowiadanie jako wewnętrzny dialog Słowa*, [in:] *W dialogu ze Słowem. Biblia w katechezie i nauczaniu religii*, edited by K. Kantowski, Szczecin 2011, pp 67-82.
- DRAGUŁA, A.: *Mistagogiczny wymiar homilii*, [in:] *Funkcja inicjacyjna katechety w Kościele współczesnym*, edited by K. Kantowski, Szczecin 2007, pp 289-306;
- DYK, S.: *Duch – Słowo – Kościół. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin 2007.
- DYK, S.: *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, Gubin 2015.
- DYK, S.: *Homilijny przekaz prawd wiary*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16,1 (2008), pp 79-91.
- DYK, S.: *Relacja między przepowiadaniem słowa Bożego a Kościołem*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 7 (2008), pp 27-42.
- DYK, S.: *Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej*, „Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 14,1 (2009), pp 99-121.
- DYK, S.: *Mistagogiczna natura i funkcja homilii*, „Przegląd Homiletyczny” 11 (2007), pp 103-112.
- KALBARCZYK, A.: *Celebracja homilii w kontekście celebracji Eucharystii i niedzieli*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2012), pp 63-80,
- KALBARCZYK, A.: *W komunii ze słowem. Duchowość kaznodziei*, [in:] *Iustitiam in caritate. Opuscula Georgio Troska septuagenario dedicata*, edited by D. Bryl, F. Lenort, Poznań 2012, pp 201-211.
- KOCHANIEWICZ, B.: *Teologia polska oczami rzymianina*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29(2015), pp 239-248.
- LEWEK, A.: *Nowa ewangelizacja*, [in:] *Leksykon Teologii*, edited by R. Kamiński, Lublin 2006, pp 575-579.
- PANUŚ, K.: *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych*, t. : *Kazania maryjne*, t. 2: *Kazania funeralne*, t. 3: *Kazania pasyjne*, Kraków 2014.
- Polska bibliografia homiletyczna 1945–2005*, edited by W. Przyczyna, L. Szewczyk, Kraków 2007.
- PRZYCZYNA, W.: *O metodologii homiletyki*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2007), pp 289-300.
- PRZYCZYNA, W.: *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II. Pytania, problemy, wyzwania*, Kraków 2013;
- PRZYCZYNA, W.: *O języku kazań i nie tylko*, „Materiały Homiletyczne” (2006) nr 231, pp 34-39.
- SIKORA, J.: *Literackość współczesnych kazań polskich*, Warszawa 2008.
- SIWEK, G.: *Miejsce retoryki w homiletyce*, [in:] *Retoryka dziś. Teoria i praktyka*, edited by W. Przyczyna, Kraków 2001, pp 283-300.
- SIWEK, G.: *Przepowiadanie słowa Bożego*, [in:] *Leksykon teologii pastoralnej*, edited by R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006, pp 696-702.
- SIWEK, G.: *Misje ludowe. Historia – teologia – praktyka*, Kraków 2009.
- SIWEK, G.: *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Kraków 2011.
- SIWEK, G.: *Retoryka w procesie kształcenia kaznodziejów*, [in:] *Integralne kształcenie kaznodziei*, edited by W. Broński, Lublin 2006, pp 319-333.
- SŁAWIŃSKI, H.: *Homiletyka w dobie nowej ewangelizacji*, „Acta. Facultatis Theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis” 8,2 (2011), pp 12-26.

- SŁAWIŃSKI, H.: *Judaistyczne korzenie współczesnej homilii*, [in:] *Ekumenizm, teologia, kultura*, edited by K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Włocławek 2006, pp 488-501.
- SŁAWIŃSKI, H.: *Liturgia słowa i liturgia eucharystyczna jako jeden akt liturgiczny*, „Przegląd Homiletyczny” 11 (2007), pp 19-32.
- SZEWCZYK, L.: *Kaznodziejstwo w służbie nowej ewangelizacji*, [in:] *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, edited by B. Biela, Katowice 2011, pp 293-314.
- SZEWCZYK, L.: *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009.
- SZEWCZYK, L.: *Złoty środek kaznodziejstwa. O ciągłym napięciu między formą i treścią przepowiadania słowa Bożego*, „Polonia Sacra” 14 (2010), pp 53-66.
- SZEWCZYK, L.: *Znaczenie terapii logopedycznej w kształceniu kaznodziejów*, „Logopedia Silesiana” 1 (2012), pp 82-89.
- SZEWCZYK, L.: *Dydaktyka homiletyki*, [in:] *Dydaktyka teologii*, edited by K. Sosna, Katowice 2006, pp 81-90.
- SZEWCZYK, L.: *Funkcje homilii i jej rola w liturgii*, [in:] *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, edited by A. Żądło, Katowice 2011, pp 119-135.
- TUROWSKI, W.: *Komunikacja słowa Bożego a komunikat zwrotny*, „Roczniki Teologii Katolickiej” (2011), pp 144-160.
- TWARDY, J.: *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009.
- TWARDY, J.: *Kształcenie kaznodziei twórczego*, [in:] *Integralne kształcenie kaznodziei*, edited by BRÓŃSKI, W. Lublin 2006, pp 105-119.
- TWARDY, J.: *Obrazowanie w kaznodziejskim głoszeniu słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” (2013), pp 31-46.
- TWARDY, J.: *Kaznodziejskie nauczanie o pokucie w roku liturgicznym*, „Przegląd Homiletyczny” 12 (2008), pp 119-133.
- TWARDY, J.: *Konieczność poprawienia jakości homilii*, [in:] *Moc słowa Pańskiego. Adhortacja apostołska Verbum Domini w refleksji biblijno-homiletycznej*, edited by B. Migut, A. Piwowar, Lublin 2012, pp 249-266.
- TWARDY, J.: *Przemiany w polskiej teorii homilii pod wpływem nauki Soboru Watykańskiego II*, [in:] *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, edited by G. Kucza, Katowice 2006, pp 205-220.
- TWARDY, J.: *Tekst biblijny w liturgii*, [in:] *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, edited by A. Żądło, Katowice 2011, pp 91-118.
- WISZOWATY, E.: *Przepowiadanie w ponowoczesności*, „Studia Pastoralne” 9 (2013), pp 178-190.

Ordinamenti di carattere liturgico István Miklósy vescovo eparchiale di Hajdúdorog emanati in circolari durante la Grande Guerra

ISTVÁN IVANCSÓ

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Nyiregyháza

Abstract: *In the present essay, we intended, with the requirement of fullness, to present and elaborate, based on the system chosen by us, the ordinations of a liturgical character of István Miklósy, greek-catholic eparchial bishop of Hajdúdorog. Therefore, we did not follow the chronological, but the logical order anyway. It is noteworthy that during the four years of the war (between 1914 and 1918) he wrote about 440 subjects in his circular letters (with number and date), 26 of which were liturgical provisions. All are here elaborated and quoted. We did not count the 13 provisions that prescribed the various collections in the churches, and the 8 provisions that urged the faithful, based on church announcements, to invest in war loans. We did not take into account the wartimes provisions that had even less liturgical implications. All this means not only that Bishop Miklósy has followed the events of war, but also, as a good pastor, he wanted to take care of his faithful: both the soldiers fighting on the battlefield and the men who suffered the consequences of the terrible war in the neighbourhood. Ultimately, they were his faithful!*

Keywords: *Grande Guerra. Guerra mondiale. István Miklósy. Greco-cattolico. Liturgia. Collette ecclesiali. Soldati. Sacramenti.*

1 Introduzione

Come è noto, i perditori principali della Grande Guerra siamo diventati noi, ungheresi: abbiamo perso la due terza del territorio della nostra Patria in conseguenza del triste patto di pace di Trianon. Ancor più grandi perditori furono i greco-cattolici: il loro numero fu diminuito di un decimo.¹ Anche noi abbiamo sofferto la guerra nelle fronti, come tutti gli altri soldati, ci eravamo affrontati le difficoltà allo stesso modo nella Patria, come tutti gli altri. È dunque comprensibile che pure la Chiesa greco-cattolica ha elevato la sua voce a proposito dei tristi avvenimenti. “Hic et nunc” noi dirigiamo la nostra attenzione verso gli ordinamenti di tipo liturgico di István Miklósy vescovo eparchiale greco-cattolico di Hajdúdorog emanati nelle sue

¹ Cfr. MAGYAR KIR. KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL, *A magyar szent korona országainak 1910. évi népszámlálása [Il censimento dell'anno 1910 dei Paesi della sacra corona ungherese]*, (Magyar Statisztikai Közlemények 42.) [(Comunicazioni Statistiche Ungheresi 42)], Budapest 1912, 8*. – MAGYAR KIR. KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL, *Az 1920. évi népszámlálás [Il censimento dell'anno 1920]*, (Magyar Statisztikai Közlemények 69.) [(Comunicazioni Statistiche Ungheresi 69)], Budapest 1923, 14*.

circolari eparchiali durante la guerra. Ci sentiamo nostro speciale obbligo per elaborare questo tema greco-cattolico perché finora se ne è occupato nessuno.²

2 Preludio: L'attentato di Sarajevo

All'inizio del secondo decennio del secolo ventesimo – tra le circostanze di allora, quando non esistette né telefono cellulare, né computer – la notizia dell'attentato a Sarajevo è arrivata velocemente al mondo. La si potrebbe considerare come il preludio della Grande Guerra. La notizia fu arrivata subito anche a Debrecen, alla sede vescovile di allora di István Miklósy vescovo eparchiale di Hajdúdorog. Egli, così, il giorno seguente dell'attentato – il 29 giugno 1914 – contro Francisco Ferdinando arciduca, erede al trono d'Austria-Ungheria e sua moglie Sofia, compiuto da Gavrilo Princip, emanò una lettera circolare eparchiale. Dopo la sua commovente commemorazione ebbe portato un ordinamento per i suoi sacerdoti al modo del lutto:

“All'occasione del questo traumatizzante avvenimento, invito i Vostri Reverendissimi, di improntare il cordoglio venerante sentito sopra di esso – anche nel nome dei fedeli – esteriormente:

Come segno di lutto, devono far impostare la bandiera nera sugli edifici pubblici. Fino al girono dell'esequie devono far suonare con tutte le campagne ogni giorno per un mezz'ora a mezzogiorno. Il giorno del funerale, di mattina, di mezzogiorno e di quattro (4) ore di pomeriggio devono far suonare, e possibilmente allo stesso giorno devono celebrare un requiem solenne connesso una commemorazione funebre, e ne devono invitare anche i rappresentanti delle autorità locali.

Manteniamo con pietà il ricordo della deceduta coppia maestosa! Includiamola nelle nostre preghiere, paghiamo con quest'atto la tassa della nostra profondissima riverenza ed affezione sentita verso essa.”³

Possiamo considerare, dunque, proprio questo scritto come primo ordinamento del vescovo Miklósy, emanato ancora non durante la guerra, ma ormai vicino ad

² Una delle conferenze che se ne occupavano, è stata organizzata dall'Università di Szeged tra il 26 e il 27 novembre 2017. Il volume della conferenza è stato pubblicato recentemente: GLÁSSER NORBERT – MÓD LÁSZLÓ (red.), *A Nagy Háború hatása a mindennapok kultúrájának változására*, (A vallási kultúrákutatók könyvei 35.) [*L'influenza della Grande Guerra sul cambiamento della cultura di ogni giorno*, (Libri della ricerca della cultura di religione)], Szeged 2018. In questo libro si trovano due saggi che sono di carattere esplicitamente ecclesiali. L'uno: TENGELY ADRIENN, “Világháborús ájtatosságok az Egri Egyházmegyében a körlevelek tükrében” [“Devozioni di guerra mondiale nello specchio delle lettere circolari della diocesi di Eger”]. Come si vede dal titolo, è vicino al nostro tema, ma allo stesso tempo è anche più stretto, perché – è vero che al fondo delle lettere circolari diocesane – prende in considerazione soltanto le devozioni e non tutte le disposizioni di carattere liturgico. Si veda *ibid.*, 160-172. L'altro: VÉRTESI LÁZÁR, “A plébánosok szerepvállalása az I. világháború hátszorgainak társadalomszervezésében” [“La funzione dei sacerdoti nell'organizzazione della società dei paesi durante la Grande Guerra”]. L'autore lavora a base degli alcuni “Historia Domus” della diocesi di Pécs. Si veda *ibid.*, 271-285.

³ “2364/1914. szám. Ferenc Ferdinánd trónörökös halála” [“Nr. 2364/1914 La morte di Francesco Ferdinando erede del trono”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] III (1914) [29]*. Si veda IVANCSÓ ISTVÁN, *A magyar görögkatolikuság körlevelében közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye [Raccolta delle fonti delle prescrizioni liturgiche dei greco-cattolici ungheresi comunicate in lettere circolari]*, Nyíregyháza 1998, 11. (Nei seguenti: *Raccolta delle fonti.*)

essa. – Altrimenti, l'imposizione della bandiera nera, i suoni, il requiem, l'invito dell'autorità: sono ordinamenti che, di solito, sono emanati all'occasione della morte e del lutto dei Papi e dei Re dai Vescovi, come lo fece pure lui.⁴

3 Ordinamenti durante la guerra

Purtroppo, non si dovette molto aspettare, perché con l'intimazione della guerra, spiacevolmente, scoppiò la Grande Guerra – in nome odierno la prima guerra mondiale – che esigeva la vita di quindici persone. E intanto, naturalmente, il vescovo – come funzionario ecclesiale – dovette pronunciarsi verso i suoi sacerdoti e fedeli: e lo fece in forma ufficiale, tramite le sue circolari eparchiali.

1/ Provvisori iniziali

István Miklósý vescovo eparchiale di Hajdúdorog si è diretto verso i suoi sacerdoti all'occasione dello scoppio della guerra, l'11 agosto 1914. Ha scritto che la guerra non è scoppiata senza precedenti perché i serbi sobillavano contro di noi, disturbavano la amichevole relazione esistente tra i nostri paesi. Però il nostro re apostolico tendeva a mantenerla. I serbi, dopo l'assassinio del Francisco Ferdinando granduca e sua moglie Sofia Hohenberg principessa, non hanno soddisfatto, cui conseguenza è divenuto lo scoppio della guerra. Il vescovo la considera lotta giusta,⁵ lotta di autodifesa. Vedendo “il sentimento religioso dei soldati, il loro impegno in combattimento e il loro entusiasmo fiammeggiante”, il vescovo è colmato di “gioia patriottica, sollievo, speranza di vittoria”. Vede che è uno “spettacolo glorioso il sacrificio di sé dei

⁴ Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN, “Miklósý István hajdúdorogi megyéspüspök liturgikus rendelkezései” [“Gli ordinamenti liturgici di István Miklósý vescovo eparchiale di Hajdúdorog”], in *Athanasiana* 26 (2007) 65-87. Si veda più dettagliatamente IVANCSÓ ISTVÁN, “Miklósý István hajdúdorogi megyéspüspök liturgikus rendelkezései” [“Gli ordinamenti liturgici di István Miklósý vescovo eparchiale di Hajdúdorog”], in DAMJANOVICS JÓZSEF (red.), *Kitartásban a siker!*, [Nella perseveranza è successo!], Sátoraljaújhely 2008, 102-127.

⁵ Egli considera così la guerra anche nei seguenti: “Affinché la nostra giusta lotta sia finita con successo, è indispensabile opportuno che i cuori dei nostri lottanti non siano amareggiati dalle angosce [dei sostentamenti delle loro famiglie]”. Si veda “2996/1914. szám. Mezei munkák végzése és a hadba keltek családjainak segélyezése a háború tartama alatt” [“Nr. 2996/1914 Svolgimento dei lavori agricoli e il sovvenzionamento delle famiglie dei lottanti durante la guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VII (1914) 43. – Anche all'inizio del secondo anno della guerra scrive che aspettiamo “la vittoria delle nostre armi lottanti nella guerra giusta”. Si veda “1/1915. szám. Magyarország felajánlása Jézus sz. Szívének” [Oblazione dell'Ungheria al Sacro Cuore di Gesù], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* I (1915) 1-2. – Egli ritiene che la guerra è una guerra “che è iniziata per salvare l'onestà dalla nostra monarchia”. Si veda “1280/1915. szám. Az ünnepnap munkaszünet részleges felfüggesztése a háború tartamára” [Sospensione parziale della pausa del lavoro nei giorni festivi durante la guerra], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* V (1915) 30. – Egli scrive nel secondo anno della guerra: “Noi possiamo rallegrarci della vittoria del nostro affare”. Si veda “2076/1915. szám. Folyó évi aug. 8-án templomi gyűjtés a rokkant katonák javára” [“Raccolta nelle chiese, l'8 agosto dell'anno in corso, a favore dei soldati invalidi”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VIII (1915) 40. – Egli scrive ancora nel 1917: “I nostri soldati svolgono, nei fronti lontani, le lotte di autodifesa forzate a noi”; e chiama la guerra “lotta per la libertà”. Si veda “1470/917. szám. A hívek buzdítása a közéletmezési cikkek fogyasztásánál tanúsítandó önmérséklésre” [“L'incoraggiare dei fedeli a moderare il consumo delle alimentari”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* III (1917) 15.

cittadini” che affrontano il nemico con coraggio senza paura della morte. Il vescovo è ancora ottimista quando scrive che il popolo e l’esercito “superano tutti gli ostacoli, trionfalmente, per difendere i loro legittimi bisogni e la loro autonomia”. Allo stesso tempo, però, s’intravede anche l’angoscia,⁶ soprattutto per coloro che sono rimasti a casa, ma forse più enfaticamente per i soldati, per il loro puro animo, di cui il pastore sa che si potrebbe raggiungere tramite la confessione e comunione. Infatti, egli continua la sua lettera circolare:

“Invito i Vostri Reverendissimi, di fare tutto possibile per la salute delle anime, e per la temperanza della tristezza delle persone rimaste a casa.

1. Come avevano certamente fatto, d’ora in poi provvedano che gli uomini e giovani invocati per il servizio militare si siano purificati nel sacramento del pentimento e siano rafforzati con la partecipazione del sacratissimo corpo e sangue del Salvatore, e così inizino il loro duro viaggio.⁷ Incorraggino coloro che partono per la forte

⁶ Ciò è ulteriormente confermato dal fatto che egli sollecita costantemente i fedeli a investire in prestiti di guerra che possano coprire le spese di guerra. Gli incoraggiamenti dei fedeli per i prestiti di guerra possono essere legati agli ordinamenti di carattere liturgico che il vescovo sempre prescrive che i sacerdoti devono “proclamarli domenica” ai fedeli, devono dall’ambone “chiarirli in modo adatto” ecc. – Egli scrive, il 9 novembre 1914, del primo prestito di guerra: “3763/1914. szám. Hadikölcsön kibocsátása” [“Nr. 3763/1914 Rilasciamento del prestito di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] XIV (1914) 75*. – Quando sollecita i fedeli a investire nel secondo prestito di guerra, il vescovo eparchiale è ancora fiducioso l’8 maggio 1915, anche se c’è già una certa angoscia: “i grande attacchi ripetuti dei nostri nemici sono bloccati ai nostri confini e ora possiamo guardare al futuro con una speranza profonda. Ma i nostri nemici non sono ancora vinti, anche ora c’è un pericolo che circonda il paese”. Si veda “1336/1915. szám. A második hadikölcsönre leendő jegyzésekre felhívás” [“Nr. 1336/1915 Invito all’iscrizione del secondo prestito di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek V [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] (1915) 30-32*. – Il vescovo scrive, il 22 ottobre 1915, anche del terzo prestito di guerra nella sua lettera circolare. Si veda “3284/1915. szám. A harmadik hadikölcsönjegyzésre felhívás” [“Nr. 3284/1915 Invito all’isciversi al terzo prestito di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] XIII (1915) 68-69*. – Poi, il 14 aprile 1916, la sua lettera circolare parla ormai del quarto prestito di guerra. Si veda “1509/1916. szám. Felhívás a IV-ik hadikölcsönre leendő jegyzésekre” [“Nr. 1509/1916 Invito all’isciversi al IV prestito di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek IV (1916) 16-17*. – È sorprendente che non si trova alcun incoraggiamento per il quinto prestito di guerra nelle sue lettere circolari, di cui causa è sconosciuta. – Ma il sesto è presente annunciato dal vescovo il 2 maggio 1917. Si veda “1556/1917. szám. Felhívás a hatodik hadikölcsön sikere érdekében” [“Nr. 1556/1917 Invito per il successo del sesto prestito di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] III (1917) 16*. – Il vescovo ha allargato l’isciversi al sesto prestito di guerra, a base di un decreto ministeriale, anche agli scolari, l’11 maggio 1917. Si veda “1799/1917. szám. Az iskolás gyermekek buzdítása hadikölcsön jegyzésre” [“Nr. 1799/1917 Sollecitamento degli scolari all’isciversi al prestito di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] III (1917) 19*. – Poi, il 19 novembre 1917, ha scritto del settimo prestito di guerra. Si veda “4680/1917. szám. Felhívás a hetedik hadikölcsön-jegyzésekben való részvételre” [“Nr. 4680/1917 Invito all’isciversi al settimo prestito di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] VII (1917) 41*. Infine, ha scritto anche dell’ottavo prestito di guerra, il 10 giugno 1918. Si veda “2370/1918. szám. A VIII-ik hadikölcsön” [“Nr. 2370/1918 L’VIII prestito di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] VI (1918) 27*.

⁷ Il vescovo Miklósy cerca di fornire assistenza ai soldati non solo spiritualmente, ma anche fisicamente in seguito. A base di un decreto ministeriale egli incoraggia, il 18 settembre 1914, gli scolari a raccogliere foglie di mora “tra le pesanti circostanze quando i nostri soldati stanno lottando deditamente per la patria”. Si veda “3357/1914. szám. A hadsereg céljaira szederlevelek gyűjtése az iskolák növendékei körében” [“Nr. 3357/1914 Raccolta delle foglie di mora per gli scopi dell’esercito

speranza in Dio, per la perseveranza, accendendo i loro sentimenti patriottici, il loro lealtà li animino per la vittoria”.⁸

Poi continua (nel punto 2) che i sacerdoti sovvenzionino con l'aiuto della Chiesa coloro che sono rimasti a casa, specialmente i bisognosi, soprattutto tramite le raccolte convenienti. István Miklósy emana ordinamenti simili abbondantemente anche più tardi, sia per la sua propria iniziative sia per quella delle autorità statali.⁹

dagli scolari”, in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* X (1914) 59. Poi egli ripete l'invito “affinché gli scolari raccolgano in maggiore quantità, tra le loro possibilità, foglie di mora per il bisogno invernale di te dell'esercito”, il 24 novembre 1914. Si veda “4034/1914. szám. A hadsereg céljaira szederlevél tea gyűjtése” [“Nr 4034/1914 Raccolta di foglie di mora per il tè dell'esercito”], *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XV (1914) 78. In un'altra lettera circolare chiede, il 13 settembre 1915, a raccogliere foglie di mora. Si veda “3009/1915. szám. Szederlevél gyűjtése tárgyában min. rendelet” [“Nr 3009/1915 Decreto ministeriale a proposito della raccolta di foglie di mora”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XII (1915) 63. Poi di nuovo, il 5 gennaio 1916: “39/1916. szám. A gyűjtött szedercesrje levelek beküldése” [“Nr 39/1916 Spedizione delle foglie di mora raccolte”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* 1 (1916) 1. L'esercito aveva continuamente bisogno di tè perciò il vescovo ha ordinato di nuovo, il 29 aprile 1916. Si veda “1621/1916. szám. Szederlevél gyűjtésre felhívás” [“Nr 1621/1916 Invito per la raccolta di fogli di mora”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* V (1916) 22. Fra poco, il 29 maggio 1916, è nato un simile ordinamento del vescovo: “2125/1916. szám. A gyógynövények iskolai gyűjtése” [“Nr 2125/1916 Raccolta di piante officinali dagli scolari”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VIII (1916) 22. Anzi, ha scritto anche del continuare le raccolte di piante officinali, il 3 agosto 1916. Si veda “2864/1916. szám. Az iskolák felhívása a gyógynövények gyűjtésének folytatására” [“Nr 2864/1916 Invito alle scuole a continuare le raccolte di piante officinali”], in *Hajdúdorogi Körlevelek X [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* (1916) 49. Poi si tratta di nuovo in due sue disposizioni della raccolta di foglie di mora. Si veda “2865/1916. szám. A gyűjtött szederlevelek beküldése a hadsegélyző hivatalhoz” [“Nr 2865/1916 Spedizione delle foglie di mora raccolte al dipartimento di soccorso militare”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* X (1916) 49. E ancora, l'11 ottobre 1916: “3714/1916. szám. Szederlevelek gyűjtése tárgyában miniszteri rendelet” [“Nr 3714/1916 Decreto ministeriale a proposito della raccolta di foglie di mora”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XII (1916) 58. Come l'anno precedente, ha incoraggiato a raccolta di erbe il 7 maggio 1917. Si veda “1611/1917. sz. A gyógynövények gyűjtésére felhívás” [“Nr 1611/1917 Invito alla raccolta di piante officinali”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* III (1917) 17-18. Poi annuncia per ennesima volta la raccolta di foglie di mora, il 4 ottobre 1917. Si veda “4112/1917. szám. Szederlevél gyűjtés” [“Nr 4112/1917 Raccolta di foglie di mora”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VI (1917) 35. Il vescovo disponeva continuamente la raccolta di foglie di mora per i soldati, e così è avvenuto anche il 18 agosto 1918. Si veda “3343/1908. szám. Szederlevél gyűjtés” [“Nr 3343/1908 Raccolta di foglie di mora”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VII (1918) 39. E lo stesso giorno: “3344/1918. szám. A tanulók által gyógynövények szedése” [Nr 3344/1918 Raccolte di piante officinali dagli scolari”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VII (1918) 39.

⁸ “2962/1914. szám. Főpásztori szózat a háború alkalmából” [“Nr 2962/1914 Discorso vescovile all'occasione della guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* V (1914) 36.

⁹ Inoltrando il 1 agosto 1914 la richiesta di un comitato d'aiuto di donne d'élite: “2727/1914. szám. A fegyverbe szólítottak családjainak segélyezése” [“Nr 2727/1914 Sovvenzionamento delle famiglie dei soldati entrati nella guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VI (1914) 39-40. Richiamandosi ad un decreto ministeriale, ha scritto il 15 agosto 1914: “2996/1914. szám. Mezei munkák végzése és a hadba keltek családjainak segélyezése a háború tartama alatt” [“Nr 2996/1914 Svolgimento dei lavori agricoli e sovvenzionamento delle famiglie dei

Lo stesso è valido per le raccolte dell'aiuto dei soldati in lotta, poi dei soldati feriti, e più tardi dei soldati caduti in prigionia.¹⁰

soldati durante la guerra”, in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VII (1914) 43-44. Poi, il 28 settembre 1914, per la protezione dei bambini: “3415/1914. szám. A hadbavonultak gyermekeinek védelme” [“Nr 3415/1914 Protezione dei bambini dei soldati entrati nella guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XIII (1914) 69-70. Il vescovo stesso ha organizzato una colletta il 27 dicembre 1914: “4415/1914. Katonák özvegyei és árvái részére szeretet-adománygyűjtés” [“Nr 4415/1914 Colletta di carità per le vedove e gli orfani dei soldati”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XVI (1914) 81-82. Fra poco alla richiesta dell'Associazione Cattolica Patronage comunica ai suoi sacerdoti la colletta per gli orfani di guerra, nella sua lettera circolare del 30 dicembre 1914. Si veda “4435/1914. szám. Katonák árváinak elhelyezése” [“Nr 4435/1914 Alloggiamento degli orfani dei soldati”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XVI (1914) 82. Poi il vescovo stesso ha proposto una colletta per gli orfani di guerra. Si veda “2780/1916. szám. Szt. István napi gyűjtés a hadi árvák javára” [“Nr 2780/1916 Colletta il giorno di Santo Stefano per gli orfani della guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* X (1916) 48.

¹⁰ Il vescovo associandosi al decreto ministeriale ordina, il 26 novembre 1914, la colletta di Natale nelle scuole per i soldati “di ricompensare, almeno in parte, la solita festa di gioia in famiglia per i combattenti sul campo del combattimento”. Si veda “4060/1914. szám. Karácsonyi gyűjtés a harcoló katonák részére” [“Nr 4060/1914 Colletta di Natale per i soldati combattenti”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XV (1914) 78-79. All'inizio del secondo anno della guerra, il 28 gennaio 1915, il vescovo annuncia una colletta per il sussidio dei soldati caduti in prigionia di guerra, e esorta i sacerdoti di ripeterla in ogni due mesi. Si veda “193/1915. szám. A hadifoglyok gyámolítására templomi gyűjtés” [“Nr 193/1915 Colletta nelle chiese per i prigionieri di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* II (1915) 11. Dopo un buon mese, il 1 marzo 1915, egli ripete la colletta per i prigionieri di guerra nella sua lettera circolare, affinché partecipino “dal nobile generosità” non solo i feriti curati a casa, ma anche “coloro che si trovano adesso sulla terra straniera, in sorte incerta, forse anche in carestia, e stanno aspettando la fine della guerra”. Si veda “613/1915. szám. A magyar hadifoglyok javára gyűjtés” [“Nr 613/1915 Colletta per i prigionieri di guerra ungheresi”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* III (1915) 15. Poi aiuta la corrispondenza con i prigionieri di guerra nella sua lettera circolare del 15 marzo 1915. Si veda “720/1915. szám. Hadifoglyokkal és internáltakkal való levelezés” [“Nr 720/1915 Corrispondenza con i prigionieri di guerra e gli internati”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* III (1915) 19. Annuncia una colletta nelle chiese per i soldati invalidi nella sua lettera circolare emanata l'8 agosto 1915. Si veda “2076/1915. szám. Folyó évi aug. 8-án templomi gyűjtés a rokkant katonák javára” [“Nr 2076/1915 Colletta nelle chiese per i soldati invalidi”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VIII (1915) 40. Il vescovo non solo ha annunciato la raccolta, ma in questo caso ha comunicato, il 19 novembre 1915, anche i risultati della raccolta nelle diverse parrocchie. Si veda “3699/1915. szám. Rokkant katonák javára teljesített templomi gyűjtés nyugtázása” [“Nr 3699/1915 L'elenco delle collette nelle chiese per i soldati invalidi”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XIV (1915) 76-79. Il vescovo ha ordinato una colletta anche per i soldati tubercolotici nella sua lettera circolare, il 4 ottobre 1915. Si veda “3260/1915. szám. Tüdőbeteg katonák szanatóriumára templomi gyűjtés” [“Nr 3260/1915 Colletta per il sanatorio dei soldati tubercolotici”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XIII (1915) 68. Ha annunciato una colletta di Natale solo nelle scuole, il 26 novembre 1915. Si veda “3902/1915. szám. Karácsonyi gyűjtés a harcoló katonák részére” [“Nr 3902/1915 Colletta di Natale per i soldati combattenti”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XIII (1915) 79. Il vescovo l'ha steso anche alle parrocchie, il 13 dicembre 1915. Si veda “4267/1915. szám. Karácsonyi gyűjtés a hívek közt a harctéren szolgáló katonák javára” [“Nr 4267/1915 Colletta di Natale tra i fedeli per i soldati combattenti sul campo di battaglia”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XV (1915) 82. Nel frattempo il vescovo ha pensato ai soldati che erano invalidi per le loro ferite, nella sua lettera circolare dell'8 dicembre 1915. Si veda “4118/1915. szám. A rokkant katonák részére munkaál-

Il vescovo, in punto 3 della sua lettera circolare, porta esplicitamente degli ordinamenti liturgici che sono, anzi, greco-cattolici. Però, tra essi il primo non è totalmente interpretabile. Infatti, “ektenie (implorazioni) prescritte per tempi di guerra” non sono ritrovabile né nei libri liturgici, né tra i suoi ordinamenti speciali. Ma tutte le altre cose sono inequivocabili e chiare:

“Preghino per la vittoria veloce e totale delle nostre armi e per la restaurazione al più presto della pace. Celebrino le Divine Liturgie domenicali e festivi durante il periodo di guerra completate con le ektenie prescritte per tempi di guerra, e recitino inginocchiati insieme ai fedeli, dopo la preghiera d’ambone, le preghiere seguenti: tre »Padre nostro«, tre »Ave Maria« e una »Sotto la tua protezione«. Oltre a queste in ogni domenica sera, o in uno di giorni feriali – in tempo quando la maggioranza dei

kalmak kerestetnek” [“Nr 4118/1915 Si cercano opportunità di lavoro per i soldati invalidi”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XV (1915) 79. Si vede il senso sociale del vescovo nel suo ordinamento del 24 gennaio 1916. Si veda “66/1916. szám. Ingyenes kötőfonal a harcoló katonák javára kézimunkáló leány növendékeknek” [“Nr 66/1916 Filati per maglieria gratuiti per le ragazze che lavorano a favore dei soldati”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* I (1916) 2. Si può costatare lo stesso nel suo ordinamento dell’8 marzo 1916. Si veda “1078/1916. szám. Felhívás a »Könyvet a katonáknak« elnevezésű mozgalom támogatására” [“Nr 1078/1916 Invito al sostenimento del movimento »Libri per i soldati«”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* II (1916) 7. Sapendo che “l’aiuto dei combattenti feriti appartiene ai nostri primi obblighi patriottici”, il vescovo, il 3 aprile 1917, ha annunciato una colletta per i soldati feriti. Si veda “1303/917. szám. A sebesült katonák javára templomi gyűjtés” [“Nr 1303/917 Colletta nelle chiese per i soldati feriti”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* III (1917) 14. Il vescovo forniva dei prigionieri di guerra anche in forma speciale attraverso i sacerdoti, il 9 maggio 1917: limitando la corrispondenza in modo che essa potesse essere fluente. Si veda “1642/1917. szám. A hadifoglyokkal folytatott levelezés szabályozása” [“Nr 1642/1917 Regolamento della corrispondenza con i prigionieri di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* III (1917) 18. Oltre al sentimento patriottico, il vescovo annuncia nel nome dell’amore fraterno, l’8 ottobre 1917, la raccolta di biancheria intima invernale per i soldati combattenti, anche in quest’occasione con la contribuzione dei sacerdoti. Si veda “Nr 4160/1917. szám. Fehérneműek gyűjtése a harcosok javára” [“Nr 4160/1917 Raccolta di biancheria per i combattenti”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VI (1917) 36. Il vescovo lo ripete, il 12 ottobre 1917, verso gli scolari. Si veda “4201/1917. szám. Fehérneműek gyűjtése a hadsereg részére” [“Nr 4201/1917 Raccolta di biancheria per l’esercito”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VII (1917) 39. Verso il fine dell’anno, il vescovo annuncia una nuova raccolta, il 20 novembre 1917. Si veda “4747/1917. szám. Karácsonyi szeretetadományok gyűjtése a katonák részére” [“Nr 4747/1917 Raccolta di donazioni di carità natalizie per i soldati”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VII (1917) 42. Poi, l’anno seguente, il 14 maggio 1918, il vescovo annuncia una raccolta tra gli scolari per i soldati ormai ritornati. Si veda “1924/1918. szám. Hadifogságból hazatérő katonáink javára iskolai gyűjtés” [“Nr 1924/1918 Raccolta nelle scuole per i soldati tornati dalla prigionia di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* V (1918) 23. Unendosi al movimento nazionale, il vescovo annuncia, il 28 giugno 1918, una raccolta per gli orfani di guerra, per le vedove e per gli invalidi cattolici. Si veda “2684/1918. szám. Felhívás a Szent István-napi gyűjtésre” [“Nr 2684/1918 Invito per la raccolta di giorno di S. Stefano”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VI (1918) 31. Analogamente all’invito dell’anno 1915 il vescovo invita i suoi sacerdoti di sollecitare i fedeli per la corrispondenza con i soldati che si trovano in prigionia di guerra, perché così si possa conservarli “da ogni tendenza pericolose”. Si veda “3765/1918. szám. Levelezés hadifogságba jutott híveinkkel” [“Nr 3765/1918 Corrispondenza con i nostri fedeli in prigionia di guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* IX (1918) 43.

fedeli può venire in chiesa – celebrino il paraklisis o l'inno akatisto per la venerazione della Beatissima Madonna".¹¹

Scriva ancora (nel punto 4) che i sacerdoti entrati nel servizio militare devono essere sostituiti dagli altri, poi concludendo, sollecita per preghiera e porta in luce il suo ottimismo che la guerra sarà finita presto:

“Siano perseveranti nella preghiera, per l'implorazione della benedizione della pace. Ammoniscano i fedeli di sopportare con un cuore umile le sgradevolezze, le perdite e le calamità risultanti della guerra. L'Iddio che custodiva la nostra cara Patria durante mille anni, continuerà ad essere con noi. Le nuvole infauste di guerra se ne andranno presto, e una giornata più bella e più tranquilla verrà da noi. Gesù e Maria con noi!”¹²

Il desiderio di pace è sentito nella seguente circolare (21 agosto 1914) di István Miklós, in cui (quando generalmente parla della preghiera e della sua importanza) prima del suo ordinamento trasmette l'ansia suscitante per preghiera del Papa Pio X – datato il 2 agosto 1914: noi ne esortiamo

“»ciascun cattolico sulla terra, specialmente gli uomini ecclesiali; il loro dovere principale è ancora di recitare in ciascuna parrocchia implorazioni pubbliche che il Dio misericordioso, emozionato dalle preghiere delle anime devote, allontani al più presto la torcia di paglia della guerra e dia, nella sua grazia, ai ministri degli affari pubblici pensieri che sono diretti per la pace e non per la guerra».

Comunico ai Vostri Reverendissimi queste parole impregnate dell'amore di pace del vicario del nostro Signor Cristo con una chiamata di leggerle dall'ambone in domenica o in giorno festivo prossimo e di spiegare il suo contenuto per la gente in cornice di una predica. E loro stessi si spicchino, nello spirito della voce apostolica, lavorare efficacemente per le opere di preghiera e amore.”¹³

Il vescovo István Miklós ha emanato tramite il suo vicario – Bányay Jenő – l'ordinamento di carattere liturgico seguente cui riguarda innanzitutto la celebrazione ecclesiale dell'onomastico di Francesco Giuseppe re apostolico, ma contiene anche riferimenti connessi alle preghiere di guerra.

“1. Il 4 ottobre oltre alle ektenie e alle preghiere già prescritte per i tempi della guerra,¹⁴ nella Divina Liturgia siano prese – applicate alla sua Maestà, nostro Re Apostolico Francesco Giuseppe – le ektenie per chiedere tutte le buone cose.

2. Durante la predica esortino i loro fedeli in modo speciale di pregare per le intenzioni già esposte.

3. Finiscano la Divina Liturgia con “evviva” della Sua Maestà.

¹¹ “2962/1914. szám. Főpásztori szózat a háború alkalmából” [“Nr 2962/1914 Discorso vescovile all'occasione della guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* V (1914) 36. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 12.

¹² “2962/1914. szám. Főpásztori szózat a háború alkalmából” [“Nr 2962/1914 Discorso vescovile all'occasione della guerra”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* V (1914) 36. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 12.

¹³ “3078/1914. szám. Pápai buzdító szózat a béke érdekében” [Nr 3078/1914 Esortazione papale per la pace], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VII (1914) 45.

¹⁴ Non si trovano né la prescrizione, né il testo delle ektenie speciali nelle lettere circolari eparchiali. Cfr. nt. 11.

4. Raccomando che il pomeriggio o sera – in quanto le circostanze locali lo mettono possibile – di celebrare di formula devozionale – il paraklisis – per la venerazione della Beatissimo Vergine, Protettrice della nostra Patria.

5. Per la Divina Liturgia, in questa occasione, le autorità e gli organi più importanti devono appositamente invitati.”¹⁵

2/ Raccomandazione di libro di preghiere dei soldati

István Miklósy vescovo eparchiale raccomanda un libro di preghiere, il 12 ottobre 1914. Due aspetti meritano la nostra attenzione da questa raccomandazione. Il primo è che l'opera raccomandata non è greco-cattolica, ma generalmente “cattolica”, il fatto che è rispecchiato nel suo sottotitolo: “Libro di preghiere di tempi guerreschi per i fedeli cat[tolici]”. L'altro punto di vista: il vescovo la raccomanda per tutti i fedeli, cose che è così esatta, infatti lo fa a base del titolo del libro: “Preghiamo per i soldati”.

“La casa editrice cattolica che è conosciuta in nome della Società per azioni di Letteratura e Stampa »Vita« pubblica un piccolo libro di preghiere di contenuto amabile e di basso prezzo per i fedeli cat[tolici], con il titolo: »Preghiamo per i soldati«...

Invito i Reverendissimi Sacerdoti che lo raccomandino per i loro fedeli”.¹⁶

Anche se la lettera circolare parla di un piccolo libro di preghiere o di un quaderno quando raccomanda l'opera di István Toma, si tratta di un “vero” libro di preghiere, infatti contiene 160 pagine. Anche il suo contenuto è abbastanza abbondante.¹⁷

Dappertutto pare sorprendente che István Miklósy vescovo eparchiale di Hajdúdorog raccomandi questa opera invece di un altro libro di preghiere dei soldati composto secondo il suo rito – cioè greco-cattolico. Infatti lui stesso ha rilasciato il

¹⁵ “3385/1914. szám. I. Ferenc József apostoli királyunk névünnepe” [“Nr L'onomastico di Francesco Giuseppe I nostro re apostolico“], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] XII (1914) 65-66*. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 14-15.

¹⁶ “3513/1914. szám. »Imádkozzunk a hadbavonultakért« c. imakönyvecske ajánlása” [“Nr 3513/1914 Raccomandazione del libro di preghiere »Preghiamo per i soldati entrati in guerra«], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] XIII (1914) 71*.

¹⁷ Per completezza, forse vale la pena elencare il contenuto: “Il potere della preghiera; Preghiera della colazione; Preghiera serale; Per la grazia della pazienza; Preghiera dei genitori per i loro figli; Preghiera di un bambino per suo padre; Preghiera di moglie per suo marito; Preghiera dei fratelli; Preghiera dei nonni; Preghiera della fidanzata; Preghiera della vedova; Preghiera dell'orfano; Preghiera per il fratello caduto; Preghiera per figlio caduto; Preghiera per nipote caduto; Preghiera per il fidanzato caduto; Preghiera per i feriti; Per i morenti; Per la buona morte dei guerrieri; Per i caduti sul campo di battaglia; Preghiera di offerta alla Madonna di Ungheria; Preghiera durante la guerra; Dopo la battaglia persa; Dopo aver vinto una battaglia; Per la pace; Per il re; Stella Maris; Devozione durante la Santa Messa; Santa Messa per i nostri morti; Santa confessione; Santa Comunione; Preghiera d'indulgenza davanti al Crocifisso; Devozione del Sacro Cuore di Gesù; Preghiera di indulgenza davanti al crocifisso d'offerta al Sacro Cuore di Gesù; Da solo con il Signor Gesù; Litanie del Sacro Cuore di Gesù; Pensieri quotidiani dalle Sacre Scritture; Il testamento dell'amore; La morte; La risurrezione; Il Regno dei Cieli; L'anima alle fonti; Otto beatitudini; Amore e perdono; L'ospizio dei poveri; I due filetti della vedova; La Provvidenza; Il paracletico; La pecora smarrita; La strada stretta; Il Regno di Dio; Il pane vivo; Il banchetto nuziale e l'abito nuziale; La sequela di Cristo; L'ultimo giudizio; Leggere la Sacra Scrittura”.

permesso per la sua stampa e per la sua distribuzione. Si tratta dell'opera composta da Gyula Papp.¹⁸

Grande è la potenza della preghiera! Preghiere occasionali per i soldati cat[tolici] cristiani lottanti sui campi di battaglia. Ha composto Gyula Papp parroco greco-cattolico di Debrecen. È in vendita esclusivamente nella casa editrice di Hoffman e Kronovitz, a Debreczen, Via Piacz 49.

Stampa di Hoffman e Kronovitz, Debreczen.

14 x 11 cm 15 + 1 pagine.

Quest'ultima opera, come si vede dal suo contenuto, è interamente greco-cattolica: enumera sotto quattordici titoli le preghiere occasionali per i soldati. La maggior parte del contenuto è composta dai testi liturgici: le preghiere iniziali dei sacri uffici, implorazioni per la Madre di Dio, tropari per tutte le buone cose, troparion e kontakion per la santa croce, il Salmo 50, anzi si trova anche la panachida [la cosiddetta "libera" bizantina per i defunti]. Però se ne trovano anche altre preghiere che il compositore non dai sacri uffici le ha prese. Il libro di preghiere viene concluso con il famoso inno per la Madre di Dio.¹⁹

3/ Ordinamenti riguardanti i Sacramenti

Il vescovo Miklósy, durante la guerra, non statuiva la distribuzione dei sacramenti in modo sistematico, ma in conformità alle esigenze. Così, si può trovare ordinamenti, nelle sue lettere circolari, circa il sacramento della penitenza, l'Eucaristia, l'unzione degli infermi e il sacramento del matrimonio.

a) Confessione e assoluzione dei soldati ortodossi

Si ha emerso un tema durante la guerra, importante anche nei nostri tempi: l'amministrazione dei sacramenti per i fedeli non cattolici. Per questo motivo – anche se la guerra durava solo nel suo primo anno – il vescovo Miklósy dovette emanare ordinamenti in questioni liturgici, anzi sacramentali: in campo della confessione e assoluzione dei soldati ortodossi. Perciò scrisse nella sua circolare le cose seguenti:

“È sovente dall'inizio della guerra che i feriti soldati ortodossi ricoverati in ospedali – in assenza dei sacerdoti di proprio rito – chiedono l'amministrazione dei sacramenti dai nostri sacerdoti.

¹⁸ Gyula Papp (1882-1945) nacque a Nyírkársz il 19 ottobre 1882. Frequentò la scuola medi a Ungvár, studiava teologia a Budapest, poi nel 1907 fu ordinato sacerdote. Iniziò il suo servizio sacerdotale a Biri e Kótaj, poi divenne parroco e professore catechista del liceo dei Padri Scolopi a Debrecen. Durante la Grande Guerra (anche più tardi tra 1919-1920) fu cappellano militare. Decedette a Debrecen il 20 novembre 1945. Cfr. DIÓS ISTVÁN, “Papp Gyula”, in DIÓS ISTVÁN (re.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungherese]*, Budapest 2005, vol. X, 593.

¹⁹ IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomtatásban megjelent művek*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 14.) [La documentazione delle nostre edizioni greco-cattoliche I. Opere stampate, (Istituto Teologico Superiore Greco-Cattolico di Sant'Atanasio, Cattedra Liturgica 14)], Nyíregyháza 2006, 295-296. (Nei seguenti: *Documentazione.*)

Se è indubbiamente vero che la maggior parte di questi vive fuori della comunità della Chiesa per traviamiento di fede materiale e putativo, secondo la decisione della Congregatio Officiorum di 20 luglio 1898 possono essere confessati e assolti: 1) se si trovano in pericolo mortale; 2) anche altrimenti, se può avvenire senza scandalo degli altri.

Ammonisco però i Vostri Reverendissimi che per gli assolti in tal modo, non dovete amministrare né il Santissimo Sacramento né l'estrema unzione".²⁰

b) Sacra comunione comune

Il vescovo Miklós, tramite la sua lettera circolare di 5 aprile 1916, ha scritto della Sacra comunione comune che riguardava soprattutto i giovani. Il Conferenza Episcopale la ha ordinato come rendimento di grazie per le vittorie raggiunte nel maggio dell'anno passato.

"In virtù della delibera della Rev.ma Conferenza Episcopale Ungherese di 22 marzo dell'anno in corso, invito i sacerdoti a raccomandare ai loro fedeli, specialmente ai giovani studenti, che qualsiasi domenica del mese maggio, e preferibilmente questa prima, si avvicinano alla santa confessione e comunione in più grande numero. Nel maggio dell'anno scorso, la Provvidenza condusse le nostre truppe a gloriose vittorie, e come risultato dei trionfi vinti, la terra dell'Ungheria fu liberata dal dominio provvisorio del nemico. Questo gioioso successo si è verificato nel mese di Maria Vergine, quindi è appropriato presentare il sacrificio di rendimento di grazie della pura anima al Signor Gesù qualsiasi domenica dello stesso mese.

So benissimo che il lavoro e il preoccuparsi dei pastori sono aumentati ora, nel tempo della guerra, ma ho la fiducia nello zelo dei miei sacerdoti e spero che saranno disposti a fare questo sacrificio per il beneficio spirituale dei loro fedeli. Pubblichino quindi dal pulpito la domenica dell'apostolo Tommaso, che la domenica seguente (7 maggio) essi possono presentarsi per il sacramento della confessione, e possono avvicinarsi a prendere la santa comunione. Nel caso che i sacerdoti devono contare di più candidati, è consigliabile – almeno in parte – confessare il 6 maggio (sabato). Facciano sapere ai membri delle congregazioni di preghiera esistenti nelle loro parrocchie che con la partecipazione dei sacramenti d'allora, essi adempiono i loro obblighi di congregazione."²¹

c) Matrimoni dei soldati e dei prigionieri di guerra

Anche se gli ordinamenti seguenti del vescovo Miklós non toccano la cerimonia dei matrimoni dei soldati, li dobbiamo prendere in considerazione poiché hanno implicazioni liturgiche, infatti, parlano delle dispense dagli annunci in chiesa. Per la prima volta ne scrive nella sua circolare il 10 luglio 1916, riferendosi all'autorizzazio-

²⁰ "4088/1914. szám. Schizmatikus beteg katonák gyóntatása" ["Nr 4088/1914 Il confessare di malati soldati schismatici"], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] XV (1914) 79*. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 15.

²¹ "1418/1916. szám. Közös szent. áldozás május első vasárnapján" ["Nr 1418/1916 Sacra comunione comune la prima domenica di maggio"], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] IV (1916) 15*.

ne dell'ordinario militare: comunica con i suoi sacerdoti che aveva dato ai cappellani militari dispense dagli impedimenti degli annunci e dei tempi proibiti, e comunica che devono acquistare informazioni ulteriori dall'ordinariato militare.²² Un anno dopo, il 14 luglio 1917, da una informazione come si deve comportarsi quando un matrimonio militare è urgente o non è urgente.²³ Il suo terzo provvedimento del genere, l'8 ottobre 1917, descrive in dettagliatamente che i soldati e le altre persone appartenenti ad altre forze armate a chi appartengono giuridicamente, dunque chi è competente per i casi dei loro matrimoni.²⁴

Per i prigionieri di guerra, il vescovo Miklósy ha dato un ordinamento più drastico nella sua lettera circolare, il 5 novembre 1917. In merito al matrimonio dei prigionieri di guerra:

“Faccio sapere, per ulteriori informazioni, che il sig. ministro della difesa rifiuta di dare ai prigionieri di guerra un permesso di matrimonio.

Tutti i richiedenti potenziali devono essere dunque informati che le loro richieste possono essere risolte solo dopo l'accordo di pace.”²⁵

Il matrimonio di soldati ritornati dalla prigionia²⁶ è un altro tema tra gli ordinamenti liturgici del vescovo Miklósy, il 30 giugno 1918. Egli scrive che se un soldato ritornato ha contratto un matrimonio validamente nella prigionia, il suo matrimonio può essere trattato con una “semplice convalida”.

“È accaduto che alcuni dei nostri soldati catturati sono stati sposati in Russia e ora tornano con le loro mogli (con i loro figli).

A questo proposito invito i Vostri Reverendissimi per entrare in contatto con i prigionieri ritornati a casa. Esaminino i matrimoni per caso contratti in Russia dal punto di vista della validità ecclesiale, e se è necessario, li devono essere regolarmen-

²² “2645/1916. szám. A hadi esküvők előtt kérendő egyes fölmentések ügye” [“Nr 2645/1916 La causa delle dispensazioni da ottenere prima delle nozze di guerra“], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* IX (1916) 44-45.

²³ “2850/1917. szám. A katonák esketése ügyében utasítás” [“Nr 2850/1917 Disposizione a causa degli sposalizi dei soldati“], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* V (1917) 27.

²⁴ “4152/1917. szám. A katonák házasságkötése tárgyában utasítás” [“Nr 4152/1917 Decreto a causa dei matrimoni dei soldati “], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VI (1917) 35-36.

²⁵ “4461/1917. szám. A hadifoglyok házasságkötése” [“Nr 4461/1917 I matrimoni dei prigionieri di guerra“], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VII (1917) 41.

²⁶ Il vescovo Miklósy voleva farsi cura non solo della nozze dei ritornati dalla prigionia, ma anche della loro retta vita spirituale. Perciò, il 15 giugno 1918, ha comunicato il decreto ai suoi sacerdoti seguente: “Molte persone ritornati dalla prigionia di guerra russa godono della libertà a casa. Sfortunatamente, molti di loro sono influenzati da idee che spezzano l'impero russo. Ordino quindi i reverendissimi sacerdoti a cercare di influenzare le anime dei fedeli ritornati dalla prigionia di guerra con insegnamenti illuminanti, sia durante i sacri uffici sia in contatti personali, in modo che possano essere liberati dagli effetti di idee dannose ricevute violentemente in terra straniera”. Si veda “2460/1918. szám. Fogságból hazatérő katonáink felvilágosítása” [“Nr 2460/1918 Chiarimento dei nostri soldati tornati dalla prigionia di guerra“], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VI (1918) 29.

te convalidati. Tuttavia, se il convalidamento non può essere eseguito a causa di ostacoli esistenti, questi casi devono essere riferiti al mio governo per ulteriori azioni.”²⁷

Questa semplice procedura significa che non si doveva celebrare una cerimonia solenne nella chiesa.

4/ Pura farina di frumento per la Divina Liturgia

A causa della guerra, si doveva avere cura della farina di grano puro necessaria per l'Eucaristia. Pertanto, il vescovo Miklósy ha emanato un ordinamento importante il 31 dicembre 1914. Ordinò ai sacerdoti di ottenere la quantità per l'intero anno di farina di frumento, perché solo con questo si poteva validamente celebrare la Divina Liturgia.

“Il governo dello stato, a causa della guerra, tra le diverse provvisoriamente straordinarie ha ordinato che i mulini possono vendere solo il 15% della quantità di farina di frumento in modo puro, mentre il resto poteva essere venduto solo con l'aggiunta di orzo e mais.

Poiché vi è una prevedibile ulteriore austerità nella vendita della farina, ordino che la *farina di grano puro per il pane d'altare necessario per tutto l'anno venga adesso acquistata dalle parrocchie.*

Il materiale del Santissimo Sacramento, infatti, è il pane composto da *farina di frumento* (prosfora), e la Liturgia può essere validamente celebrata con essa. Pertanto, se non ci sarà cura previdente in questo campo, il materiale necessario per presentare il sacro sacrificio sarà difficilmente disponibile in seguito.”²⁸

Se saltiamo quasi dall'inizio quasi alla fine della Grande Guerra, possiamo vedere che il vescovo Miklósy ha comunicato il contenuto della lettera circolare ministeriale del 16 novembre 1918, che prevedeva di fornire la quantità necessaria di farina per il pane d'altare e che “permetteva che nel rendiconto del grano eseguito con i pastori degli affermati e rispettati confessioni, il grano davvero necessario per la ostia, per il pane e per altro scopo ecclesiale, secondo l'opinione dell'autorità, sia ascritto o lasciato alla quantità necessaria di casa del pastore rispettivo.”²⁹

Quest'ordinamento dice ancora che se il raccolto del sacerdote o quello che egli riceve dai credenti non sarebbe sufficiente, le autorità gli forniscono la quantità necessaria.

5/ Ordinamenti per le preghiere

Durante la guerra, il vescovo Miklósy ha comunicato anche delle disposizioni riguardanti la preghiera nei suoi circolari. È notevole il fatto che le sue provvisoriamente

²⁷ “2705/1918. szám. Oroszországban megnősült s hazatérő katonáink házasságának konvalidálása” [“Nr 2705/1918 Convalidazione dei matrimoni dei nostri soldati sposati in Russia e tornati a casa”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* VI (1918) 32.

²⁸ “442/1914. szám. Proszforához tiszta búzaliszt előre beszerzendő” [“Nr 442/1914 La farina di frumento (prosfora) da acquistare in buon tempo”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XVI (1914) 82. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 15.

²⁹ “4451/1918. szám. Az oltári kenyér készítéséhez szükséges gabona biztossítása” [“Nr 4451/1918 Assicurazione la farina necessaria per il pane d'altare”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* IX (1918) 53. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 48-49.

sono sempre nate per le iniziative di conferenza episcopale o papale. Dove era possibile, tuttavia, incorporava anche caratteristiche specifiche del rito greco-cattolico.

a) Oblazione al Sacro Cuore di Gesù

István Miklósy vescovo eparchiale, all'inizio del secondo anno della guerra – nella sua lettera circolare del 1 gennaio 1915 – ha incoraggiato i suoi sacerdoti ad offrire l'intero paese al Sacro Cuore di Gesù. Da un lato, ha preso l'esempio di Francisco Giuseppe, il re apostolico, che ha offerto la sua intera monarchia l'8 dicembre 1914 e “con questo grande fatto egli ha solennemente dimostrato per tutto il mondo, per i nostri amici e avversari, che aspetta dal Signore di tutta la creatura il trionfo delle nostre armi in un combattimento giusto”. D'altra parte, il vescovo Miklósy si è unito agli altri vescovi, che hanno anche incoraggiato i loro fedeli a questa offerta, sapendo che “la supplicazione del giusto, quando opera, ha molta forza” (Giac 5,16).

A questo punto, non si trova ormai l'ottimismo iniziale nel vescovo, poiché egli inizia la sua lettera circolare in modo seguente: “Tra il suono delle sanguinose battaglie e la sofferenza dei parenti dei combattenti, l'alba del nuovo anno è arrivata su di noi”. Tra prove e lotte, i soldati possono avere fiducia solo in Dio, e non nelle proprie armi. Pertanto, è importante offrire:

“Invito i Reverendissimi Sacerdoti pastoranti, che nella festa della nascita di Gesù Cristo, cioè la mattina del 7 gennaio,³⁰ a parlare in cornice della predica festiva anche dell'importanza dell'oblazione al Sacro Cuore di Gesù. Dicano che quando offriamo il nostro paese, il nostro esercito e noi stessi, con tutti i nostri beni all'amorevole Cuore di Gesù Salvatore, stringiamo un'alleanza con il più grande, il più potente Sovrano contro il quale il potere terreno combatte invano. Gli chiediamo di portare una pace giusta, che governa il pensiero della gente secondo la sua volontà. Gli chiediamo di ricevere il sangue dei nostri eroi, i suoi dolori e le sue sofferenze, e di trasformare bene il nostro destino.

Lo stesso giorno, dopo l'adorazione pomeridiana, nella cornice della devozione fornita nel libretto aggiunto,³¹ celebrino pure loro stessi la cerimonia dell'oblazione nella chiesa parrocchiale, mentre nelle chiese filiali recitino le preghiere d'oblazione incluse nella devozione durante la Divina Liturgia prossima.”³²

È chiaro quindi che la disposizione del vescovo da un lato stimola la preghiera individuale e, d'altra parte, fornisce una vera disposizione liturgica quando prescrive la celebrazione dell'adorazione del Cuore di Gesù.

³⁰ Nelle chiese greco-cattoliche, a quel tempo, veniva utilizzato il calendario giuliano che fu cambiato da quello gregoriano solo il 24 giugno 1916. Da questo fatto sgorga che la festa di Natale cade il 7 gennaio in questa disposizione.

³¹ Il quaderno: *Devozione al Sacro Cuore di Gesù per la vittoria delle nostre armi e per il giusto patto di pace*. Con approvazione dell'autorità suprema dell'eparchia di Hajdúdorog. Seconda edizione. Nyíregyháza, 1915. Edizione del vescovado di Hajdúdorog. Rorbély Sámuel Nyíregyháza. Prezzo 10 centesimi. 16 x 10 cm 16 pp. La sua descrizione e presentazione dettagliate si veda *Documentazione* (nt. 19), 299-300.

³² “1/1915. szám. Magyarország felajánlása Jézus sz. Szívének” [“Nr 1/1915 Oblazione dell'Ungheria al Sacro Cuore di Gesù“], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] I* (1915) 1-2. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 16-17.

Quando verso la fine dell'anno, l'attenzione del vescovo si rivolge verso al Sacro Cuore di Gesù, scrive nella sua lettera circolare il 20 dicembre 1915 – seguendo l'intera Chiesa cattolica ungherese – che “tra pochi giorni finiremo il secondo anno faticoso della sanguinosa guerra mondiale”. Merita una speciale attenzione che il vescovo qui – quasi in modo profetico – chiama la Grande Guerra “guerra mondiale”. Il suo ottimismo iniziale è scomparso, e considera che la guerra è un “grave colpo”, una “giusta punizione di Dio”. E perciò, come lui dice, “dobbiamo chiedergli con una preghiera zelante di darci al più presto la pace perdurante, eliminando le distruzioni della guerra”. Prescrive – con una disposizione liturgica – che negli ultimi giorni dell'anno si deve celebrare l'adorazione del Sacro Cuore di Gesù:

“L'intera Chiesa cattolica ungherese dedicherà gli ultimi giorni dell'anno che passa, all'adorazione del Sacro Cuore di Gesù. La nostra diocesi è pronta a unirsi a questo movimento benefico con piena disponibilità. Invito, quindi, i reverendissimi sacerdoti, che il 29, 30 e 31 del mese in corso, nel pomeriggio, celebrino l'adorazione del Sacro Cuore di Gesù – prescritta da me con l'ordinamento nr. 1 dell'anno in corso³³ – all'ora annunciata alla fine della Divina Liturgia della domenica prossima. L'ultimo giorno dell'anno, dopo la fine della devozione, tengano anche una breve predica in cui invitino i fedeli ad un rendimento di grazie e preghiera per la benedizione della pace.”³⁴

b) Preghiera per la pace

È evidentemente un ordinamento liturgico che è stato comunicato dal vescovo eparchiale Miklósy il 28 ottobre 1915. Egli ha comunicato ai suoi sacerdoti una preghiera a base del permesso del Papa Benedetto XV, con la spiegazione che si può acquisire l'indulgenza piena con l'adempimento delle condizioni prescritte, e non solo per i vivi ma anche per i defunti. Pare che quest'ultima osservazione, nel caso dei soldati caduti – sebbene il testo non li menzioni – è molto importante.

“Sua Santità Papa Benedetto XV ha concesso trecento giorni di indulgenza a tutti i cristiani che recitano la seguente breve preghiera con un cuore penitente:

»Liberaci, o Signore, da tutti i mali passati, presenti e futuri; e regala oggi pace per l'intercessione della beata e sempre vergine Madre di Dio, dei Santi apostoli Pietro, Paolo e Andrea e di tutti i tuoi Santi, affinché attraverso le opere della tua misericordia possiamo essere liberi dai peccati ed essere usciti dal dissidio, per nostro Signor Gesù Cristo. Amen. – Che il Signore sia sempre con noi – Agnello di Dio, che togli i peccati del mondo, dona a noi la pace.«

Quest'indulgenza è applicabile anche ai defunti.

Inoltre, tutti coloro che recitano ogni giorno la stessa preghiera per un mese, se si confessano compuntamente, comunicano, e pregano per l'intenzione della Sua Santità del Papa, acquisiscono l'indulgenza piena, una volta all'anno, applicabile anche ai defunti.

³³ Cfr. nt. 32.

³⁴ “4370/1915. szám. Az év befejeztével triduum rendeltetik Jézus Szíve tiszteletére” [“Nr 4370/1915 Adorazione del Sacro Cuore di Gesù alla fine dell'anno“], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] XV (1915) 82-83*. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 28.

I sacerdoti lo spieghino ai fedeli e li spingano a cercare della partecipazione alle indulgenze concesse.”³⁵

6/ Lavoro domenicale e nei giorni festivi

Il vescovo Miklós ha emanato degli ordinamenti nelle sue lettere circolari che, oltre al loro carattere liturgico, toccano, inoltre – forse in primo luogo – disposizioni di diritto canonico. Essi riguardano il lavoro domenicale e nei giorni festivi, nel senso che il vescovo concede l'assoluzione di svolgerlo. Egli ha pubblicato la sua prima disposizione del genere nella sua circolare del 4 maggio 1915. In quel tempo la guerra durava ormai da dieci mesi, e il numero dei lavorai è diminuito a causa dell'arruolamento degli uomini nel servizio militare. Il vescovo l'ha considerato come una “situazione straordinaria” che “richiede che la forza vincolante di alcune leggi sia sospesa per la durata dell'attuale condizione militare”. Ha scritto:

“Pertanto, affido al giudizio e tatto dei reverendissimi sacerdoti, e concedo: fino a quando la guerra durerà in alcuni giorni festivi, specialmente di rango inferiore, per celebrare la Divina Liturgia prima del solito tempo, e spieghino ai fedeli che possono utilizzare il resto della festa per svolgere il loro lavoro agricolo urgente e perentorio.

Esplicitino loro che così non commettono peccati e, poiché soddisfano le esigenze delle loro anime e inoltre lavorano invece i combattenti sul campo di battaglia, eseguono anche delle opere di misericordia, quindi cose buone davanti a Dio.”³⁶

Più tardi il vescovo, vedendo che la guerra durata ormai da quattordici mesi tirava molti uomini dai lavori agricoli – di cui ha scritto nella sua lettera circolare appena citata³⁷ – l'8 settembre 1915 ha ripetuto il suo ordinamento riguardante il lavoro domenicale e in giorni festivi dei fedeli e la celebrazione della Divina Liturgia prima del tempo solito. Poiché intanto ha ricevuto una notizia che in diversi luoghi a fedeli “si astengono totalmente dal lavoro domenicale”, ha redatto di nuovo il suo ordinamento:

“Invito dunque i Vostri Reverendissimi che nella cornice della prossima predica tenuta della santificazione della domenica informino i fedeli che

1. L'essenza della santificazione delle feste e delle domeniche è l'elevazione dell'anima a Dio e, secondo la disposizione della Chiesa, l'obbligatoria partecipazione alla Divina Liturgia e alla predica, poi la meditazione sulle cose che ci conducono a Dio, lasciando le vanità.

2. L'astinenza dai lavori servili – quando dipende solo da noi – è prescritta, ma tra le circostanze straordinarie e legittime, è tollerabile – quando la esige la gloria di Dio, il bene del prossimo o il bisogno urgente. Eseguire le azioni dell'amore cristiano non è solo lecito, ma è anche un dovere...

³⁵ “3620/1915. szám. Békeima búcsúengedéllyel” [“Nr 3620/1915 Preghiera per la pace con indulgenza”, in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XIV (1915) 76. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 27.

³⁶ “1280/1915. szám. Az ünnepnapj munkaszünet részleges felfüggesztése a háború tartamára” [“Nr 1280/1915 Sospensione parziale della pausa del lavoro di giorni festivi durante la guerra”, in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* V (1915) 30. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 18.

³⁷ Lettera circolare V, cfr. nt. 36.

3. Convincano i fedeli che – se si occupano di svolgere coscientemente il lavoro sul campo – fanno, nelle condizioni odierne, degli atti veramente buoni e di amore del prossimo...

In effetti, il fedele esegue un servizio nato dall'amore del prossimo e patriottico, colui che utilizza il tempo dopo la Divina Liturgia e di pomeriggio per i lavori urgenti sul campo o per l'aiuto delle famiglie rimaste senza mano d'operaio.

4. Spieghino ai fedeli che ai governatori della Chiesa è stato dato la potenza di risolvere e legare... I fedeli siano tranquillati completamente dal fatto che ciò che la Chiesa consente in vista delle loro difficili circostanze non impone alcun peccato alla loro coscienza. Stiano attenti da coloro che, con una tronfia pedanteria, cercano utilizzare questo permesso straordinario contro la Chiesa, anche se agiscono sotto pretesto della pietà. La Chiesa, come depositario e custode del vangelo di Cristo, alla base della Sacra Scrittura e del Santa Tradizione, decide nel modo più sicuro di ciò che diventa un vantaggio per i suoi figli spirituali...

Non trascurino, tuttavia, di sottolineare con forza ai fedeli che la sospensione – già data e ora ripetuta – che riguarda il lavoro di domenica pomeriggio, rimarrà in vigore solamente fino alla fine della guerra.

Con il ripristino della pace, la santificazione della domenica e dei giorni festivi sarà di nuovo obbligatoria come al solito.”³⁸

Dopo un lungo mezz'anno il vescovo Miklós ha di nuovo provveduto nel caso. In effetti non poteva dire nessuna novità, perché si trattava di una situazione di necessità. Ha concesso anche in quest'anno ai fedeli di lavorare nelle domeniche e nei giorni festivi, e ai sacerdoti, a causa di questo, di celebrare la Divina Liturgia in questi giorni presto. In ogni caso, in questo momento, non c'è alcun segno del suo ottimismo iniziale sul fatto che la guerra sia finita rapidamente; nell'introduzione della sua circolare scrive: “La lotta che è iniziata per la nostra esistenza nazionale da due anni, è ancora in corso, anzi, dopo la guerra italiana si è intensificata”. Quindi comunica il suo ordinamento come segue:

“Ripetendo la mia provvisione dell'anno scorso, pubblicato nella lettera circolare XII, sotto il numero 2926/1915,³⁹ concedo anche l'anno in corso che i nostri fedeli svolgano i lavori agricoli urgenti nelle domeniche e nei giorni festivi, dopo la Divina Liturgia. Il vivere con questa concessione è, in queste gravi circostanze, è equivoco con il sacrificio del salvamento della patria e della vita.

Invito, quindi, i reverendissimi sacerdoti di celebrare questi giorni la Divina Liturgia, quando le circostanze eseguono, al più presto. Così rendano possibile ai fedeli di usare la parte più grande delle domeniche e dei giorni festivi, dopo il soddisfacimento dei sui bisogni spirituali, per l'assicurazione della loro vita materiale e indirettamente per il rinforzamento della patria.”⁴⁰

³⁸ “2926/1915. szám. Ünnepeken és vasárnapokon a munkaszünet részleges felfüggesztése” [“Nr 2926/1915 Sospensione parziale della pausa del lavoro la domenica e nei giorni festivi”], in *Hajdúdorogi Körlevelek XII* (1915) 61-63. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 25-26.

³⁹ Cfr. nt. 38.

⁴⁰ “1620/1916. szám. A háború alatt a vásár- és ünnepnap munkaszünet részleges felfüggesztése” [“Nr 1620/1916 Sospensione parziale della pausa del lavoro la domenica e nei giorni festivi durante la

È passato, di nuovo, quasi un anno e il vescovo ha emesso, l'11 febbraio 1917, la sua quarta disposizione in riguardo al lavoro nelle domeniche e nei giorni festivi. In quel tempo, l'attenzione era focalizzata sulla partecipazione al trasporto ferroviario, e il vescovo ha dovuto provvedere perché molte persone erano riluttanti a lavorare domenica e nei giorni festivi.

In vista della situazione di guerra, ho già invitato i reverendissimi sacerdoti nelle mie lettere circolari V e XII dell'anno 1915,⁴¹ per la prima volta sotto il numero 1280, più tardi 2926, di spiegare ai loro fedeli che nella presente difficile situazione, la legge sul lavoro domenicale potrebbe e persino dovrebbe essere sospesa. Allo stesso tempo congedo di celebrare presto la Divina Liturgia nei giorni festivi, di rango inferiore, in caso di necessità anche le domeniche e nei giorni festivi di rango più grande. Spieghino ai loro fedeli che possono usare il resto delle domeniche e dei giorni festivi per lo svolgimento del loro lavoro agricolo urgente.

Ora ho ricevuto la notizia dallo scritto di numero 13249 dell'anno in corso dell'ordinariato reale che la pausa di lavoro in questione gravemente ostacola i trasporti ferroviari militari, e non si può eseguire questi molti lavori esclusivamente nei giorni feriali.

In vista che molti lavorai locali e rurali sono riluttanti a lavorare domenica per motivi religiosi, invito i Vostri Reverendissimi di ripetere con riguardo ai fedeli le informazioni sulla sospensione della pausa del lavoro, e di persuadere a svolgere i lavori ferroviari urgenti per il bene dell'esercito e per il quale di noi stessi. Tranquillizzino la coscienza dei fedeli con la comunicazione che i casi di necessità, come quelli la salvazione della vita degli uomini e la difesa della patria dal minaccioso pericolo, forniscono suspense dalla seria santificazione delle domeniche e dei giorni festivi.⁴²

7/ Ordinamenti circa i luoghi e mezzi liturgici

Il vescovo Miklósy ha emanato ordinamenti di carattere liturgico nelle lettere circolari eparchiali che trattavano delle preghiere o cerimonie ecclesiali, ma dei luoghi e mezzi ripetitivi. Perciò dobbiamo occuparci anche con questi.

a) Tombe dei soldati caduti

Anche se l'ordinamento del vescovo non tratta del rito funerale stesso dei soldati, dobbiamo prendere in considerazione la sua disposizione comunicata in lettera circolare del 28 novembre 1914 sulle tombe erette per i soldati caduti nella guerra o per quelli che sono morti a casa a causa delle ferite guerresche:

“Tutti i veri ungheresi devono tributare il dono della gratitudine e del ringraziamento verso i soldati morti eroicamente per la patria.

guerra“], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] IV* (1916) 21. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 30.

⁴¹ Anzi, il vescovo Miklósy ha già rilasciato un terzo ordinamento il 29 aprile 1916, cui nella presente lettera circolare non è citato e non ne allude: nella sua lettera circolare IV del 1916. Cfr. nt. 40.

⁴² “676/1917. szám. A vasár- és ünnepnapai munkaszünet ideigl. felfüggesztése” [“Nr 676/1917 Sospensione parziale della pausa del lavoro la domenica e nei giorni festivi“], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] I* (1917) 2-3. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 42.

Invito i Vostri Reverendissimi in funzione del tributare del ringraziamento e della gratitudine, che designino delle tombe d'onore per i soldati caduti sul campo di battaglia riportati a casa dai prossimi, o per coloro che sono deceduti a casa per le ferite guerresche, nei cimiteri possibilmente in un gruppo.

Per coloro che sono morti lontano dalle loro case facciano erigere un memoriale di carattere cristiano in un luogo più decorato del cimitero, e ne facciano scolpire i nomi di coloro che dal loro villaggio hanno sacrificato le loro vite per la patria.

I reverendissimi sacerdoti cui fedeli sono seppelliti in cimitero comune del paese, cerchino valorizzare la loro influenza nella direzione sopra indicata, nel seno del villaggio.”⁴³

b) Sostentimento dell'arredamento delle cappelle militari

István Miklósy ha esaudito la richiesta dell'ordinario militare – Imre Bjelik⁴⁴ –, quando nella sua lettera circolare del 17 giugno 1916 ha chiesto aiuto dai suoi sacerdoti per l'arredamento delle cappelle militari, affinché si possa soddisfare in modo più possibile i “bisogni spirituali” dei soldati combattenti.

“Secondo la mia informazione ricevuta dallo scritto nr. 37.965 dell'ordinario militare, vicario apostolico, ci sono più truppe dell'esercito e ospedali sui campi di battaglia in cui manca la cappella militare, e quindi è difficile celebrare le sante messe, confessare e comunicare i soldati.

L'ordinario militare intende eliminare questa situazione difficile in modo che vuole far costruire arredare cappelle militari dalle cose dispensabili nelle diocesi. La costruzione delle nuove cappelle militari è quasi impossibile in mancanza del manopera e del materiale da costruzione richiesti.

Cerchino di promuovere la realizzazione di questo nobile piano fornendo all'ordinariato militare apostolico calici, patene, cibori, oleiferi, paramenti, amitti, albe, purificatori ecc.

Questi oggetti, con riferimento alla mia disposizione attuale, vengano inviati a Vienna... e poi le loro azioni devono essere comunicate al mio ufficio.

In tal modo, rendano possibile, in modo più soddisfacente, soddisfare i bisogni spirituali dei nostri combattenti sui campi di battaglia.”⁴⁵

Questa disposizione del vescovo riguardava naturalmente la raccolta di oggetti liturgici greco-cattolici.

⁴³ “4089/1914. szám. Az elesett harcosok síremléke és díszsírhelye” [“Nr 4089/1914 Le tombe e tombe d'onore dei combattenti caduti”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] XV (1914) 79.*

⁴⁴ Imre Bjelik (1860-1927) nacque a Illava il 22 luglio 1860. Studiò teologia a Nyitra, fu ordinato sacerdote nel 1883. Dal 1888 fu cappellano militare al corpo d'armata di Sarajevo, poi nel 1891 a Pozsony. All'ordinariato militare fu prima segretario (1894), poi cancelliere (1908). Divenne prelado di Sua Santità nel 1903, poi canonico di Oradea nel 1911. Durante la guerra servi dal 1915 come vescovo consacrato di Tharsus, poi dal 1923 fu amministratore apostolico della Diocesi di Oradea. Decedette ad Oradea il 9 maggio 1917. Cfr. TAKÁCS EMMA, „Bjelik Imre”, in DIÓS ISTVÁN (red.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungherese]*, Budapest 1993, vol. I, 868-869.

⁴⁵ “2307/1916 szám. Tábori kápolnák összeállításához a nélkülözhető templomi tárgyak beszolgáltatása” [“Nr 2307/1916 Raccolta di articoli ecclesiali per l'arredamento di cappelle militari”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog] IX (1916) 42.*

c) Candele

Le circostanze guerresche hanno spinto il Ministero della Guerra a emanare un provvedimento per usare le candele in modo economico, che attraverso il Ministero della Religione e della Pubblica Istruzione faceva venire l'istruzione alle Chiese affinché esse provvedano “nelle proprie sfere d'influenza” e “con tutta la loro influenza” in vista al “grande scopo patriottico”. Così anche István Miklósy ha comunicato ai suoi sacerdoti che

“venga usata nelle chiese una tale quantità delle candele che è indispensabile per l'illuminazione degli altari. Inoltre, poiché la solita illuminazione delle tombe, specialmente nel giorno di Tutti i Santi e i Morti, esigerebbe un maggiore uso dei materiali per questo scopo, vorrei anche chiedere la Rev.ma Autorità di utilizzare gli strumenti appropriati per assicurarsi che le tombe in questa situazione preferibilmente non siano illuminate, dal motivo patriottico, o almeno l'illuminazione sia notevolmente ridotta”.⁴⁶

Dopo quattro mesi il vescovo doveva ripetere questa disposizione perché ha sperimentato che “in certe chiese e cappella si usa ancor più grande quantità delle candele”, e lo stesso vale per l'olio, anche se ha già provveduto a limitare l'uso di entrambi. Di nuovo scrive dunque il 26 febbraio 1917:

“Ordino quindi ai reverendissimi sacerdoti a rispettare rigorosamente la mia disposizione sopra riportata. Allo stesso tempo dispongo che siano solo due candele accese su un altare.”⁴⁷

Nel frattempo, anche il Vaticano ha tenuto le mani sull'arteria pulsatile degli eventi, e tra le circostanze guerresche, la Congregazione di Rito ha annunciato la disposizione del Papa che non solo le candele di cera possono essere utilizzate durante le cerimonie ecclesiali. Il vescovo Miklósy la ha comunicata nella sua lettera circolare del 18 dicembre 1916:

“Sua Santità, il Papa ha benevolmente permesso di usare candele fatte di materiali diversi dalle candele di cera per le cerimonie ecclesiali nelle chiese durante la guerra”.⁴⁸

d) Olio

Il vescovo Miklósy – dopo aver ordinato di usare le candele in modo tempestivo – fece un ulteriore provvedimento sul risparmio dell'olio, il 28 ottobre 1916. Questo ha implicazione principalmente liturgica, ma è valido anche per la vita di ogni gior-

⁴⁶ “3758/1916. szám. Miniszteri rendelet a gyertyák használatának megszorítása tárgyában” [“Nr 3758/1916 Decreto ministeriale a causa della riduzione dell'uso di candele”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XII (1916) 59. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 39.

⁴⁷ “918/1917. szám. A gyertyák használatának korlátozása” [“Nr 918/1917 Riduzione dell'uso di candele”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* II (1917) 7. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 44.

⁴⁸ “4409/1916. szám. Az oltárgyertyára vonatkozólag pápai rendelet” [“Nr 4409/1916 Decreto papale a causa delle candele d'altare”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* XVI (1916) 69. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 41.

no, e anche per la limitazione dell'uso privato dell'olio.⁴⁹ Questa volta non si ha riferito a nessuno, ma ha scritto nella sua lettera circolare entro la sua competenza verso i suoi sacerdoti:

“Questa volta vorrei attirare la Vostra attenzione sul fatto che gli oli per scopi ecclesiastici devono essere trattati allo stesso modo. Inoltre vengano avvertiti anche i fedeli di usare tanto olio nella loro famiglia quanto è necessario con un buon calcolo.

Lo stile di vita economico è una delle più belle virtù patriottiche durante la guerra.”⁵⁰

4 Epilogo: la rinuncia del re

Divenne la conseguenza della Grande Guerra che il nostro – ormai beatificato – re Carlo IV rinunciò dal suo trono. Dopo l'avvenimento István Miklósyc vescovo eparchiale di Hajdúdorog ha emanato la disposizione seguente il 18 novembre 1918:

“Come è ormai universalmente noto a tutti, il nostro re Apostolico ha rinunciato al suo trono. Quindi nella Divina Liturgia e negli altri sacri uffici le preghiere e le ektenie concernenti il Sovrano devono essere omesse”.⁵¹

Si può constatare come un fatto curioso che nel nostro libro liturgico (nel *Liturgikon*⁵²) pubblicato 1920, cioè dopo la fine della guerra, sono rimasti questi brani liturgici, e così è fino ai nostri giorni. Infatti noi usiamo nelle chiese gli esemplari copiati del questo libro di 1920.

⁴⁹ Inoltre, ha emanato anche un altro ordinamento in cui incoraggia alla auto-moderatezza: si deve economicamente usare gli alimentari perché fino a quando i soldati lottano, “i rimasti a casa devono partecipare alla conquista delle benedizioni della giusta pace con il costante lavoro civile, con l'abnegazione, con la più grande auto-moderazione possibile nel consumo degli alimentari”. L'aspetto liturgico di questa disposizione consta nel fatto che i sacerdoti la devono incorporare nelle loro prediche. Si veda “1470/917. szám. A hívek buzdítása a közéleti cikkek fogyasztásánál tanúsítandó önmérséklésre” [“Nr 1470/917 Incoraggiamento dei fedeli all'auto-moderatezza nel consumo degli alimentari”], in *Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* III (1917) 15.

⁵⁰ “3898/1916. szám. Az olajjal való takarékoskodásra felhívás” [“Nr 3898/1916 Invito per l'uso economico dell'olio”], in *Hajdúdorogi Körlevelek XV [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* (1916) 65.

⁵¹ “4471/1918. szám. Az uralkodóra vonatkozó könyörgések kimaradnak” [“Nr 4471/1918 Le parti concernenti il Sovrano vengono omesse”], in *Hajdúdorogi Körlevelek IX [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]* (1918) 53. Si veda *Raccolta delle fonti* (nt. 3), 49. Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN, “Boldog IV. Károly királyunk koronázásának és élete eseményeinek reminiscenzei a magyar görög katolikus dokumentáció tükrében, kitekintéssel a liturgikus vonatkozásokra” [“Le reminiscenze dell'incoronazione del Beato Carlo IV e degli avvenimenti importanti della sua vita nello specchio della documentazione greco-cattolica ungherese, con un excursus sugli aspetti liturgici”] (in stampa); ISTVÁN IVANCSÓ, “István Miklósyc Vescovo greco-cattolico e l'incoronazione di Carlo IV ultimo Re Apostolico d'Ungheria”, in *Folia Athanasiana* 18 (2016) 67-97.

⁵² *A görög szertartásu katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve [La Santa e Divina Liturgia della Chiesa cattolica di rito bizantino integrata con le preghiere e i sacri uffici precedenti l'oblazione del santissimo sacrificio]*, Nyíregyháza 1920. Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN, “Miklósyc István hajdúdorogi és Papp Antal munkácsi görög katolikus püspökök részvétele IV. Károly király koronázásán” [“Partecipazione dei vescovi greco-cattolici István Miklósyc di Hajdúdorog e Antal Papp di Munkács all'incoronazione del re Carlo IV”] (in stampa).

5 Riasunto

Nel presente scritto intendevamo con l'esigenza della pienezza di presentare ed elaborare in base al sistema scelto da noi gli ordinamenti di carattere liturgico di István Miklósy vescovo eparchiale greco-cattolico di Hajdúdorog. Quindi non abbiamo seguito l'ordine cronologico in ogni caso. Dappertutto, è notevole che durante i quattro anni della guerra (tra il 1914 e il 1918) scrisse circa 440 argomenti nelle sue lettere circolari (con numero e data), 26 dei quali erano disposizioni liturgiche. Tutte sono qui elaborate e citate.⁵³ Non ne contavamo le 13 disposizioni che hanno prescritto delle diverse raccolte ecclesiali, e ancora le 8 disposizioni che hanno esortate i fedeli, a base degli annunci ecclesiali, a investire in prestiti di guerra.⁵⁴ Non abbiamo tenuto conto delle disposizioni guerristiche che non avevano ancor meno implicazioni liturgiche. – Tutto questo significa non soltanto che il vescovo Miklósy ha seguito gli avvenimenti bellistici, ma anche, come buon pastore, voleva prendersi cura dei suoi fedeli: sia dei soldati che combattevano sul campo di battaglia sia degli uomini che soffrivano le conseguenze della terribile guerra nel hinterland. In fin dei conti erano i suoi fedeli!

BIBLIOGRAPHY:

- DAMJANOVICS JÓZSEF (red.), *Kitartásban a siker!*, [Nella perseveranza è successo!], Sátoraljaújhely 2008.
- DIÓS ISTVÁN, "Papp Gyula", in DIÓS ISTVÁN (re.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungherese]*, Budapest 2005.
- GLÄSSER NORBERT – MÓD LÁSZLÓ (red.), *A Nagy Háború hatása a mindennapok kultúrájának változására*, (A vallási kultúrákutatók könyvei 35.) [L'influenza della Grande Guerra sul cambiamento della cultura di ogni giorno, (Libri della ricerca della cultura di religione)], Szeged 2018.
- Hajdúdorogi Körlevelek [Lettera Circolare Eparchiale di Hajdúdorog]*
- ISTVÁN IVANCSÓ, "István Miklósy Vescovo greco-cattolico e l'incoronazione di Carlo IV ultimo Re Apostolico d'Ungheria", in *Folia Athanasiana* 18 (2016) 67-97.
- IVANCSÓ ISTVÁN, "Boldog IV. Károly királyunk koronázásának és élete eseményeinek reminiscenciái a magyar görög katolikus dokumentáció tükrében, kitekintéssel a liturgikus vonatkozásokra" ["Le reminiscenze dell'incoronazione del Beato Carlo IV e degli avvenimenti importanti della sua vita nello specchio della documentazione greco-cattolico ungherese, con un excursus sugli aspetti liturgici"] (in stampa).
- IVANCSÓ ISTVÁN, "Miklósy István hajdúdorogi és Papp Antal munkácsi görög katolikus püspökök részvétele IV. Károly király koronázásán" ["Partecipazione dei vescovi greco-cattolici István Miklósy di Hajdúdorog e Antal Papp di Munkács all'incoronazione del re Carlo IV"] (in stampa).
- IVANCSÓ ISTVÁN, "Miklósy István hajdúdorogi megyéspüspök liturgikus rendelkezései" ["Gli ordinamenti liturgici di István Miklósy vescovo eparchiale di Hajdúdorog"], in *Athanasiana* 26 (2007).
- IVANCSÓ ISTVÁN, "Miklósy István hajdúdorogi megyéspüspök liturgikus rendelkezései" ["Gli ordinamenti liturgici di István Miklósy vescovo eparchiale di Hajdúdorog"], in DAMJANOVICS JÓZSEF (red.), *Kitartásban a siker!*, [Nella perseveranza è successo!], Sátoraljaújhely 2008, 102-127.
- IVANCSÓ ISTVÁN, *A magyar görögkatolikuság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye [Raccolta delle fonti delle prescrizioni liturgiche dei greco-cattolici ungheresi comunicate in lettere circolari]*, Nyíregyháza 1998.
- IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomtatásban megjelent művek*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 14.) [La documen-

⁵³ Questi argomenti hanno aspetti liturgici solo lontani, infatti, sono stati annunciati, al base delle lettere circolari, nelle chiese dopo la liturgia.

⁵⁴ Però in note a pie li abbiamo elencati. Si veda nt. 6 e 7.

- tazione delle nostre edizioni greco-cattoliche I. Opere stampate*, (Istituto Teologico Superiore Greco-Cattolico di Sant'Atanasio, Cattedra Liturgica 14], Nyíregyháza 2006.
- MAGYAR KIR. KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL, *A magyar szent korona országainak 1910. évi népszámlálása [Il censimento dell'anno 1910 dei Paesi della sacra corona ungherese]*, (*Magyar Statisztikai Közlemények* 42.) [(*Comunicazioni Statistici Ungheresi* 42)], Budapest 1912.
- MAGYAR KIR. KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL, *Az 1920. évi népszámlálás [Il censimento dell'anno 1920]*, (*Magyar Statisztikai Közlemények* 69.) [(*Comunicazioni Statistiche Ungheresi* 69)], Budapest 1923.
- TAKÁCS EMMA, „Bjelik Imre”, in DIÓS ISTVÁN (red.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungherese]*, Budapest 1993.
- TENGELY ADRIENN, „Világháborús ájtatosságok az Egri Egyházmegyében a körlevelek tükrében” [“Devozioni di guerra mondiale nello specchio delle lettere circolari della diocesi di Eger”], in GLÄSSER NORBERT – MÓD LÁSZLÓ (red.), *A Nagy Háború hatása a mindennapok kultúrájának változására*, (A vallási kultúrakutatás könyvei 35.) [*L'influenza della Grande Guerra sul cambiamento della cultura di ogni giorno*, (Libri della ricerca della cultura di religione)], Szeged 2018, 160-172.
- VÉRTESI LÁZÁR, „A plébánosok szerepvállalása az I. világháború hátszágainak társadalomszervezésében” [“La funzione dei sacerdoti nell'organizzazione della società dei paesi durante la Grande Guerra”]. L'autore lavora a base degli alcuni “Historia Domus” della diocesi di Pécs. Si veda ibid., in GLÄSSER NORBERT – MÓD LÁSZLÓ (red.), *A Nagy Háború hatása a mindennapok kultúrájának változására*, (A vallási kultúrakutatás könyvei 35.) [*L'influenza della Grande Guerra sul cambiamento della cultura di ogni giorno*, (Libri della ricerca della cultura di religione)], Szeged 2018, 271-285.

Bishop Josef Hlouch and his CyrilloMethodian veneration

MARTIN WEIS

University of South Bohemia in České Budějovice,
Faculty of Theology

Abstract: *The author of the study intends to profile the character of Josef Hlouch, the ninth Bishop of České Budějovice, from the perspective of one of his characteristic spiritual features which is a deep Cyrillo-Methodian veneration. This issue is examined in the context of Bishop Hlouch's time and life. Therefore, it is divided into two basic thematic areas corresponding with historical periods 1902 – 1947 and 1947 – 1972. In the first thematic area, the reader is acquainted with the beginnings of Cyrillo-Methodian veneration in Josef Hlouch and his speeches during his studies at grammar school or priestly seminary. Then, the study presents priestly pastoral work of Bishop Hlouch with regard to the Cyrillo-Methodian aspects of his spirituality. The second thematic area begins in 1947 when Josef Hlouch became Bishop of České Budějovice and when he left his beloved Moravia. This part of the study documents the manifestations of Cyrillo-Methodian veneration of Josef Hlouch connected both with his work as Bishop and with the period of his internment or the pilgrimage of bishops to Velehrad or Rome during the period of political liberation after 1968.*

Keywords: *Czech church history. History of spirituality. Cyrillo-Methodian veneration in the 20th century. Bishop Josef Hlouch. Communist state power. Ideological struggle.*

Introduction

In 2019, we celebrate several distinguished anniversaries. We would like to commemorate the figures of St. Cyril and St. Methodius in this study, because St. Cyril, his real name was in fact Constantine, died on 14 February 869 in Rome at the age of only forty-two years. In the same year, his brother Methodius was ordained a bishop and he was given a prominent task to preach the Gospel among Slavs in so-called Great Moravia. We intend to do so in connection with the figure of Josef Hlouch, the ninth Bishop of České Budějovice, and from the view of one of his characteristic spiritual features – a deep Cyrillo-Methodian veneration. Naturally, this issue is put into historical context. After the necessary introduction to the curriculum vitae of St. Cyril and St. Methodius and a short overview of the development of the Cyrillo-Methodian veneration in Bohemia and Moravia, readers are acquainted with two basic thematic areas defined by the years 1902-1947 and 1947-1972. In the first thematic area, the reader gets an insight into the beginnings of Cyrillo-Methodian veneration of Josef Hlouch and its manifestations during Hlouch's studies at the priestly seminary. Next, the priestly pastoral work of Bishop Hlouch is presented with regard to the Cyrillo-Methodian aspects of his spirituality. The second thematic area begins in 1947 when Josef Hlouch became Bishop of České Budějovice and when he left his beloved Moravia. This part of the study documents the manifestations of the

Cyrillo-Methodian veneration of Josef Hlouch connected with his service as Bishop, remembers the abuse of the legacy of Cyril and Methodius by the communist regime and the situation in the period of the political liberation after 1968. Further, it presents Josef Hlouch in connection with the pilgrimage of bishops to Rome in 1969. Instead of a traditional conclusion the study is concluded with an extract from a homily given by Bishop Hlouch in Velehrad in 1969 during the international pilgrimage venerating St. Cyril and St. Methodius.

Cyril and Methodius in the course of history

East Frankish King Louis “the German” put Mojmir’s nephew Rostislav on the Princely Great-Moravian throne in 846 and assumed that the new ruler of Great Moravia would strive for a peaceful coexistence with the Frankish Empire. However, Rostislav wanted to create a strong and united state from Great Moravia that would be able to defend its independence. That is why he also expelled Frankish priests from Moravia. King Louis “the German” invaded Great Moravia in 855 with a great army to subdue the disobedient vassal. Rostislav first sought an ally in the Roman Pope Nicholas I. Approximately in 860-861, he sent a message to Rome asking Vatican to send a bishop to his country. Thus Great Moravia would have its own church organization and would stop the Franks and Bavarians from being involved in Rostislav’s affairs under the guise of spreading Christian faith. But the mission to Rome did not succeed. Rostislav, after his request had failed in Rome, turned to the Byzantine Emperor Michael III and sent a message to his court in Constantinople. After a long journey, either in the autumn of 862 or rather in the spring of 863, Constantine and Methodius led a numerous suite to Prince Rostislav’s court. The first thing Constantine and Methodius did was introducing Slavic language into the worship service. The language, known as the Old Slavic, was derived from a dialect of the then Slavs living around Salonica. They managed to translate *Holy Scripture*. Constantine translated *The Gospel Book* into Old Slavic and also wrote a prelude for it – so called *Proglas*. But his brother Methodius was also literary active. He participated in translating *The Old Testament*, then he translated *The Hymns of the Saints* and, for the needs of the state administration of Great Moravia, he compiled with Constantine “*Zakon sudnyj ljudem*” – a Civil Code, which was probably based on the Greek version of *Ecloga* from 726. Methodius also translated and adjusted the church code, the so-called “*Nomocanon*”, for the needs of Great Moravia, according to the Greek text *Synagogue*, from the Constantinopolitan patriarch John Scholasticus (565-577). Constantine and Methodius also undertook long missions, preached, taught, and educated their followers, new missionaries recruited from local people. At the invitation of Pope Nicholas I they set off on a journey to Rome, where they probably arrived at the end of 867 (868?). On the Papal Seat at that time was sitting Nicholas’s successor Hadrian II. Thanks to the relics of the presumed Pope Clement I, they were received with due respect. However, Constantine had to make great efforts and use his diplomatic experience to defend the liturgy celebrated in the Slavic language. The goal was achieved and Pope Hadrian II issued the Bull *Gloria in excelsis Deo*, which permitted using Old Slavic as a liturgical language. However, in the mea-

nwhile, Constantine became ill, and facing imminent death, he entered a monastery where he received his religious name Cyril. He died shortly after, on February 14, 869. Methodius was left behind to tackle the great task. The Pope renewed the Diocese of Pannonia, to which Great Moravia was attached, Methodius was ordained a bishop, receiving the rights of the papal legate. However, on his way back to Moravia, Methodius was captured and imprisoned, probably on the territory of Pannonia. At the initiative of Archbishop Alvin of Salzburg, the Frankish Episcopal Synod was gathered. The bishops agreed on a very resolute actions against Methodius. However, he did not give up his mission he had committed to fulfil among the Slavs, and was therefore imprisoned. But Pope John VIII intervened, he sent his messenger Paul to Frankish bishops and Methodius was released. However, the complaints of the Frankish Episcopate did not cease and thus Methodius had to go to Rome for the second time. He eventually famously won over the opponents of the Slavic Liturgy and on 25 June 880 Pope John VIII issued the Bull *Industriae tuae* which permitted Slavic liturgy again and established a church province in Great Moravia. At the end of his life Methodius made one more journey, and that was to the court of the Byzantine emperor in Constantinople. Soon after his return, he died on April 6, 885, when he designated one of his best pupils, Gorazd, as his successor.¹

A Probe into Liturgical Veneration of Cyril and Methodius in Bohemia and Moravia

The date of the celebration of the feast of Cyril and Methodius has changed in the course of centuries in terms of the place of celebration as well as the Christian denomination. Conventionally, the date of a saint's feast corresponds with the day of the death of the saint, as a kind of the date of his "birth for heaven". It was similar in the case of Cyril and Methodius, and so the feast of St. Cyril was celebrated on February 14 and Methodius on April 6. These feasts are documented in an Old Slavic Gospel Book from the 10th century. Today, in the general liturgical calendar and for example in the liturgical calendar of the Diocese of Žilina, February 14 is set as the date of the common celebration of the two evangelists. However, in addition to this data, we can find in the Orthodox Church in Russia the common feast of both brothers, celebrated on May 11, which was established in 1863 by the Holy Synod on the basis of documented celebrations of this feast in manuscripts dating back to the 13th century. Regarding the date of March 9, as the date of the celebration of the feast of Cyril and Methodius in the Christian West since the Middle Ages, it should be noted that a distinguished church historian Bohumil Zlámal states that he failed to find out why the feast of St. Cyril and his brother were set on March 9. It is supposed to be an encoded datum – Constantine received his religious name Cyril after St. Cyril of Alexandria, whose holiday was celebrated on January 28, and when we add number 42, which is supposed to mean the number of months of Constantine's activity in Moravia, we will get March 9. Also, as a further explanation, it is possible to accept the hypothesis that 42 was the age when Cyril died. It is certain that the feast of the brothers Cyril and Methodius in our homeland was established on 9

¹ HIŠEM,C.: *Cirkevné dejiny – stredovek*. Prešov : VMV, 2013, s. 121 – 140.

March by Archbishop of Prague, Ernest of Pardubice, in 1349. The change of the celebration of the feast of Cyril and Methodius from March 9 to July 5 originated in the 19th century, when the cult of Slavic evangelists was revived mainly by the zealous activity of František Sušil and his friends. In 1863, a grand pilgrimage was held in Velehrad in 1863 to celebrate the anniversary of the arrival of Cyril and Methodius in Moravia. Archbishop of Olomouc, Prince Friedrich Egon, Cardinal von Fürstenberg (1813-1892) asked the Pope on this special occasion to move the feast from 9 March to 5 July. At present, it is sometimes said that this has happened to “diminish” the memory of Master Jan Hus. František Sušil commented on the rescheduling of this feast to summer as very happy and purely for practical reasons, as March is not a convenient month for large open-air pilgrimages for its unfavorable weather conditions. On March 9, there was often snow in the fields, freezing or “sleeting”, July 5 was considered to be very convenient because the weather was constant, the daylight long, the night short and it was before the harvest, so Czechs and Moravians could travel to Velehrad in huge numbers to celebrate the national Saints Cyril and Methodius.²

Veneration of Cyril and Methodius in Josef Hlouch until 1947

Josef Hlouch was born on March 26, 1902 into a family of a peasant Jakub Hlouch and Marie Hlouchová, née Ošmerová, as the fifth child in the family, which was endowed with thirteen children. Unfortunately, child mortality was very high at the time, and so four children died in childhood. Historical sources say that the Hlouchs were not very rich. Some evidence suggest their homestead did not differ from other cottages they only had a better farming equipment for the management of about nine-hectare cropland. Hlouch's homestead, therefore, was a medium-sized farm able to feed a large family, but five daughters also meant to buy five trousseaus and save enough for five proper dowries. That is why the Hlouchs lived very frugally. However, when an almsman asking for some food knocked at the door of the Hlouch's house, he had never been brushed off. According to Josef Hlouch's testimony, the home of his parents and siblings was a place of Christian love, beautiful harmony, respect for the marital status and its obligations, where the family was deeply cemented with Christian faith, not just formal, but practiced both in happy and hard times. More than once, Josef Hlouch recalled his childhood, participation in religious ceremonies, his father and mother, who took him to pilgrimage places. Remarkable Velehrad was one of places to which they regularly pilgriaged. Here Josef Hlouch developed a strong respect to the holy apostles Cyril and Methodius.³

² HIŠEM, C.: Cyrilometodské patrocínia na Slovensku. In: *Cyrlometodská tradícia v cirkevnej, kultúrnej a spoločenskej oblasti*. Prešov : VMV, 2013, pp 90 – 100; HIŠEM, C.: *Sv. Cyril a Metod a Slovensko*. In: *Teologické a historické aspekty II*. Prešov : VMV, 2011. pp. 22 – 28.

³ Marginal note: It should be noted that in 1862 the society *Velehradská matice* was founded, which was to prepare the celebrations of the 1000th anniversary of the arrival of Ss. Cyril and Methodius in Great Moravia. This Cyrillo-Methodial anniversary in 1863 became a manifestation of all Catholic Slavs within the Habsburg monarchy and greatly contributed to the promotion of the Veneration of Cyril and Methodius. In 1869, the anniversary of the death of St. Cyril was celebrated in Velehrad. The year 1880 became the turning point in the history of Velehrad and in the veneration of the holy brothers Cyril and Methodius. Pope Leo XIII published his famous Encyclical *Grande munus*

Josef Hlouch completed compulsory schooling at a two-year general school in Lipník. After his studies at the Archbishopal Grammar School and staying in a Boy Seminary in Kroměříž he joined a Priestly Seminary in Olomouc in 1922. During his stay at the Priestly Seminary in Olomouc there was held the Fourth Unionistic Congress which could not be organized during World War I. It was called up in 1924 by Leopold Prečan, Archbishop of Olomouc. Historical sources say that the apostolic nuncio also participated in the congress and Pius XI sent a special letter to the congress participants. This meeting was also attended by twenty bishops and delegates from England, France, Belgium, Spain, Italy, Bulgaria, Greece, Romania, Germany, Lithuania, Russia and even from far United States of America. It is certain that the young and zealous theologian was positively influenced by this extraordinary event and he deeply contemplated about the spiritual roots of the Cyrillo-Methodian legacy regarding his priestly vocation. It is evident from his spiritual diary he wrote during his seminary stay that he committed himself to become a zealous apostle like Ss. Cyril and Methodius striving just for the salvation of souls.⁴

Josef Hlouch was ordained a priest on July 5, 1926 by Archbishop Prečan. As a novice he was sent to Spálov and in September of the same year to Kladky near Prostějov. In December he was appointed an administrator in Jesenice. In September 1927 he was sent to Brantice near Krnov, a year later to a new place in Olomouc - Hodolany. As he took into his head on the occasion of the Congress in Velehrad in 1924, Josef Hlouch became a zealous shepherd who fully devoted himself to the good of his parishioners and their spiritual life. In 1927, Archbishop Prečan ordered to establish an Apostolate of Ss. Cyril and Methodius in each parish of the archdiocese, which was a great help for Josef Hlouch.⁵ He was highly distinguished as a shepherd of deep contemptuous prayers and appreciated above all for his kind and loving heart. He was also a man of great intellect. In 1934 he published a book called *The Problem of Apostasy from the Church* and in 1940 *The Conversion and Converts*. He drew the

which promoted the celebration of the feast of Ss. Cyril and Methodius throughout the whole Catholic world. In 1907, the first Unionist Congress was held in Velehrad. Its patronage was taken over by Archbishop of Olomouc, F. S. Bauer. At the Second Unionist Congress held in Velehrad in 1909, some representatives of the Orthodox Church attended the congress – Orthodox clergyman Alexej Malcev from the Russian Embassy in Berlin and Orthodox clergyman Vasilij Goken who was delegated to the congress by the Metropolitan of St. Petersburg, Antonio Vadkovský. Similarly, the Greek Catholic delegates also took part in the Velehrad Congresses. In 1911, the 3rd Unionistic Congress with an international representation was held in Velehrad. For the first time the Congress was attended by the renowned theologian Michael d'Herbigny. In 1914, the Fourth Congress was planned with the participation of many Orthodox representatives. However, due to the outbreak of World War I this Congress was unfortunately cancelled. See relevant passages in the monograph CINEK František, *Velehrad víry*, Olomouc 1936, p. 440. You can also compare with the monograph BRÁZDIL, F.: *Jezuité na Velehradě*, Svitavy 2005. See also CORANIČ, J.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku a velehradská tradícia*. In: *Acta VIII. Conventus Velehradensis anno 2007 : k hlubší solidaritě mezi křesťany v Evropě*, Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2011, pp. 235-241.

4 Cf.: the manuscript of the diary of Josef Hlouch, the entry from 1924, the material in the archive of the postulator of the beatification process of Josef Hlouch.

5 This order was issued in connection with the organization of the Fifth Cyrillo-Methodian Unionistic Congress in Velehrad in 1927. Other congresses followed in 1932 and 1936. However, the Second World War made it impossible for these Unionistic Congresses to be held in Velehrad.

material for these literary works from his life experience, because he brought 461 converts back to the Catholic Church during his mission in Olomouc - Hodolany. In 1934, he became an assistant at the Faculty of Theology in Olomouc and on 15 November 1934 he was awarded the academic title of Doctor of Theology. Soon after his graduation he habilitated in pastoral theology as an associate professor, however, on November 17, 1939 all colleges were closed. This tragedy ceased his further work at the Faculty of Theology. During the occupation, Josef Hlouch was distinguished as a fearless preacher and spiritual exerciser. He organised frequent spiritual renewals for both intelligentsia and workmen. After the end of World War II on 1 October 1945, Hlouch was appointed a professor at the Faculty of Theology in Olomouc. We can say that the Unionistic Congresses in Velehrad had the strongest influence on Josef Hlouch in terms of the Cyrillo-Methodian aspect of his spirituality. Why? Mainly because these meetings put first religious goals. Congresses in Velehrad formulated the correct general principles on which they built the concept of the unity of the Church and its renewal. They showed the direction of the further theological development, which fully manifested during the Second Vatican Council. These were in particular the following principles: the equality of the two sides, the openness of theological research, the active participation of the laity in cooperation and responsibility for the fate of Christianity, the recognition of guilt for the schism on both sides, it means also on the Catholic side.⁶

In the spiritual image of Josef Hlouch of this time it is possible to emphasise two particularly distinctive and valuable features. He was a priest who was able to combine his contemplative life and the unusual external activity of modern apostles operating in the country and urban peripheries. His external zealous activity was not to the detriment of the spiritual depth, and moments of deep contemplation did not keep him from his external pastoral work. He knew very well the soul of the whole apostolate. As a spiritual administrator and later professor, Josef Hlouch was very open to new ideas he promoted them not only by word, but also by his own personal example. He thus fulfilled very well the spiritual legacy of Ss. Cyril and Methodius.⁷

The Veneration of Cyril and Methodius in Josef Hlouch as Bishop of České Budějovice

In the summer of 1947, Josef Hlouch was appointed Bishop of České Budějovice by Pope Pius XII. He took the office on Sunday, September 7, 1947 and soon after his introduction to the Diocese he won the hearts of all people, both Catholics and non-believers. He did not avoid any environment and attended factories, schools, concert halls and football stadiums. At a football stadium, at the request of athletes

⁶ Cf.: the script of a lecture given at the International Congress of Seminarians in Velehrad in 2000 by Mons. ThDr. Ladislav Belás from Nitra, quoted by Mons Jan Graubner, Archbishop of Olomouc in 2007.

⁷ SVOBODA, R.: Josef Hlouch a Katolická akce, *Studia theologica*, podzim 2013, XV, č. 3, pp. 184 – 196.; WEIS, M.: *Biskup Josef Hlouch – známý i neznámý*, *Studia theologica*, podzim 2013, XV, č. 3, pp. 150 –167; the relevant passage in the monographs WEIS Martin, *Svědectví dokumentů: katolická církev v archivních materiálech jihočeských archivů let 1949 – 1976*, České Budějovice, JIH, 2009 and WEIS, M.: *Josef Hlouch. Pastýř a homiletik*, Praha, Vyšehrad, 2016.

he even did an official kick-off. He soon became a prominent figure and was invited to all major political and social events. What was he like as a bishop after his introduction to the Diocese? The best answer to this question is evident from the political assessment of a Church Secretary in the 1950s. In this assessment, diocesan Bishop Josef Hlouch is referred to as a hard and dangerous class enemy. This document proves not only the “political and religious” influence of Bishop Hlouch on broader classes of the population of South Bohemia but also that in a few months he became a real and beloved personality of the spiritual life of South Bohemia and local people did not forget him even during the separation from his Diocese in the internment years. Bishop Josef Hlouch was initially interned in the episcopal residence, isolated from the outer world and later removed from the Diocese. Josef Hlouch spent most of his episcopal office as a shepherd who prayed for his people and sacrificed his suffering.⁸ And mainly in the years of suffering he became a real giant who never betrayed his mission - to bear testimony of the Christian faith with the same determination as St. Methodius defended his mission to be an evangelist among the Slavs even in the danger of death and cruel captivity:

“Do as Christ the Lord is awaiting from you: You will be my witnesses. When it comes to telling whether you believe or not, say: yes, I believe. Or would you be ashamed of someone? Or would you fear someone? Or would you lose something? Could you lose more than the love of God, lose Christ? The one for whom millions went to the place of execution with songs on their lips as if going to a festivity, of this man you should be ashamed? Well, who was ever bigger? Who ever loved more? Who could ever say, “I am the truth”? Who could ever say, “I am life”? Who could ever say, “Who follows me, does not roam in the darkness”? Who could ever say, “Who eats my body he will live and I will resurrect him on the last day”? There is only one possible and reasonable answer: “What will separate me from the love of Christ? Neither life, nor death, nor a living creature. Not for a ridiculous nugget of gold or piece of glory, for piece of mud I will not sell my God ...”⁹

Soon after the February coup in 1948, the state power struggled to seize control over the Catholic Church by various means. The attack was directed primarily at the economic base of the Church, press and education. In addition to these administrative and power interventions, the state power created an organization of collaborating members of the clergy called the Peace Movement of the Catholic Clergy. After its founding, this organization was built by the state as a counterweight to bishops, and in its secret plans it was to become the base of the Catholic Church's cleavage movement from Rome to Orthodoxy. And the beginnings of this organization were laid in Velehrad and its organizers invoked the ideas of Ss. Cyril and Methodius. It is clear that the state power carefully, with the help of the security apparatus, organized

⁸ WEIS, M.: Osudy katolické církve na jihu Čech – diecéze bez pastýře, *Studia theologica*, 2002, IV/2, no 8, pp. 60 – 66.

⁹ WEIS, M.: *Osudy katolické církve na jihu Čech v letech 1968 –1972*, *Studia theologica*, 2003, V/3, č. 13, pp. 69 – 77; WEIS, M.: Osudy katolické církve na jihu Čech – akce „H“, *Studia theologica*, 2002, IV/1, 7, pp. 52 – 60; WEIS, M.: Osudy katolické církve na jihu Čech – diecéze bez pastýře, *Studia theologica*, 2002, IV/2, 8, pp. 60 – 66.

this action and repressed all disruptions from the side of the Catholic hierarchy. This is evidenced by a number of archival documents. Let us mention only the speech of the then Minister of Health and the pro-regime Catholic priest Josef Plojhar, who, among other things, said at the remarkable Velehrad gathering: *“It was not only the paganism that Ss. Cyril and Methodius had cast out of the Czech souls, but it was also a struggle against a dangerous enemy who stood up against them and against the Slavs: That was the enemy who worked with the cross and enabled others to use the sword and fire to gain the people not only for the kingdom of God, but for earthly goals we would call today imperialism (...) Today, just like the saint evangelists, many patriotic priests in our nation are accused and suspected by the Church hierarchy. No great idea can do without sacrifice. (...) We follow our goal and just like Ss. Cyril and Methodius we ignore those who, for reactionary and political reasons, look hatefully at the cooperation of the priests with the people. (...) The co-operation of Christianity with socialism is not only possible but also beneficial.”*¹⁰

The organization of so-called loyal clergy associated in the National Peace Movement of the Catholic Clergy was founded, but fortunately, the plan for schism was eventually not realized by the communist state. The end of the association came in the spring of 1968 when the entire leadership with Prime Minister Plojhar resigned under the pressure of the political changes in the state on March 21, 1968. On May 14 and 15, 1968 was held an establishing congress of the Work of the Councils Renewal in Velehrad.¹¹

After the temporary change in political conditions in Czechoslovakia in the spring of 1968, the interned Bishop Josef Hlouch returned to the cathedra of the Diocese of České Budějovice. On May 24, 1968 he was received by the Minister of Culture Miroslav Galuška to pledge his loyalty to the state. Immediately after this vow, Bishop Josef Hlouch received a state approval to perform the function of the Diocesan Bishop of České Budějovice and nothing prevented him from taking up his office again, which happened at the ceremonial liturgy at the Cathedral of St. Nicholas on June 9, 1968. On February 14, 1969 was held a national pilgrimage to the veneration of Ss. Cyril and Methodius in the Basilica of St. Peter in Rome under the chairing of Pope Paul VI. The pilgrimage was attended by Bishops František Tomášek from Prague, Stanislav Zela from Olomouc, Štěpán Trochta from Litoměřice, Josef Hlouch from České Budějovice, Karel Skoupý from Brno, Ambrož Lazík from Trnava, Robert Pobožný from Rožňava, Cardinal Josef Beran, Cardinal Franjo Šeper from Yugoslavia and Bishop Michal Rusňák from the United States of America. The Pope in his speech talked to the pilgrims and wished all our dioceses had good shepherds and were occupied by bishops. The Pope also pointed out that, in his opinion, true justice is not true where it is not applied equally to all. He stated that he believed in the return of paradise among all people, and that religious values should not discourage believers but encourage them to seek the natural well-being and healthy human

¹⁰ VLČEK, V.: Služebníci nevěrní, *Teologické texty* 2/2003, online <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-2/Sluzebnici-neverni.html> (20. 8. 2017)

¹¹ WEIS, M.: *Svědectví dokumentů: katolická církev v archívních materiálech jihočeských archívů let 1949 – 1976*, České Budějovice: JIH, 2009, pp. 67 – 68.

values – life, culture, work, homeland. In his speech, the Pope also appreciated that the Czech and Slovak nations were always devoted to values, such as truth, freedom and peace. Bishop Josef Hlouch shared his impressions from these trips to Rome with believers both in the form of pastoral letters and in his speeches. For example, in the pastoral letter dedicated to the priestly calling, he remembers and also appeals: *“It was breathtaking, when on February 14, on the anniversary of St. Cyril’s death, believers in the Basilica of St. Peter in Rome thundered and exulted »Behold, the altar of the Lord is shining in glory!« I was thinking about you at that moment! Will you let the altars go down and the sanctuaries be destroyed? Around the desolate sanctuaries and dead altars, there would be no paradise on earth, and the nation, that would ignore and deny God, would go through bad time and life would be overwhelmed by devastating undercurrents.”*

Bishop Hlouch did not concentrate his attention and care only on his episcopal town and the restoration of the cathedral in the spirit of the Second Vatican Council, but he tirelessly visited even the most remote parishes of his Diocese in order to preach, praise and above all to encourage people to become more active in their religious life. During the period of so-called normalization, unfortunately, his ill heart did not withstand the increasing repression from the side of the representatives of the state apparatus, namely the then Regional Church Secretary Drozdek. Bishop Josef Hlouch died with a reputation of sainthood on Saturday morning, June 10, 1972. On the eve of his death on the feast of the Sacred Heart of Jesus, he celebrated a holy mass in the Church of the Sacred Heart in České Budějovice. Bishop Josef Hlouch, who died a bloodless martyrdom, became immortal, primarily because of his incredible love for the people entrusted to him, which is beautifully illustrated by the quotation from his testament, *“I bear you all in my heart for eternity.”*¹²

Instead of the conclusion

A fragment from Bishop Hlouch’s homily given in Velehrad in 1969:

My beloved brothers and sisters, first let me address you who have arrived from Šumava, from South Bohemia, from whole Bohemia, Moravia, Slovakia, Yugoslavia, Poland and all of you who have come today to represent the Slavic believers, all of you who have come today to celebrate the holy memory of St. Cyril, who sacrificed his life for our ancestors eleven hundred years ago. All of you who owe to these eleven hundred years, all of you who have come here today to commit to serve Christ, to confess your faith. You, who have come to strengthen your good will to live from holy faith. Be greeted a thousand times, and the heavens be open to you, that you may return home enriched by God. I welcome you, dear pilgrims, who have been on the way since yesterday. Some of you have been travelling all night - your God lovingly looks at you with His gratitude for your manifestation of faith that you have come to restore

¹² GABRIELOVÁ, P.: Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti, In: *Sborník archivu bezpečnostních složek 10/2012*, Praha, pp. 171 – 190; WEIS, M.: Realisierung der Abschlüsse des II. Vatikanischen Konzils durch Josef Hlouch, Bischof von Budweis, *Notitiae historiae ecclesasticae*, č. 1/2012, pp. 26 – 36; WEIS, M.: Josef Hlouch – Zeugnis des Märtyrers im Spiegel der Archivadokumente, *Theologos*, 1/2012, pp. 55 – 66.

today and to put in a new, even more powerful content. Behold, the altar of the Lord is shining in glory; the sacred sacrifice is coming. My dear – can a nation give a more joyous message to the whole world than when it surrounds the altar? Here, the altar, with you around it, you adhere to it; my dear, believe it is a rich place, the altar – it is the paradise and it depends on us if we open the gates to paradise with our pure and humble souls. If we travel here today, it is a pilgrimage to St. Cyril, who together with Methodius built the altar here and many other altars in our homeland. And we have come rightly to thank the Saint Cyril for the altar, for, my dear, the altar – it is the place of God's omnipotence, it is the place connecting this land with heavens.

The Council says that the renewal, the rebirth of mankind will arise from inner blessing. – And where we receive it more than from the altar, where the Son of God is being sacrificed, but He is also our bread. – Consider it, my dear, it is infinite God, King of kings, He brings universes to life, He lets them come to nothingness with faded lights, He decides how long we will live, He decides about our eternity. My dear ones, who of us in God, in Jesus Christ, in whom Heaven came to us, we will seek our renewal, our sanctification, at the altar, as the philosopher St. Cyril has done for our ancestors. And it is precisely the purport of every participation in the Holy Mass. There – however, it is just an ideal that we'll become one family, get closer, feeling in Christ – that is the affinity. There – the commitment of every holy communion – be better now, be more high-minded, don't harm anyone and try to do good to others.

Behold, the altar of the Lord is shining in glory. My dear ones, until the altar of the Lord is shining on you, you know what you have in the Holy Mass that was given to us – to our fathers, our forefathers – by Ss. Cyril and Methodius. As long as you know the way to Holy Mass at least on that Sunday, you are on the right way, you are in the right direction leading to a happy future.

Ss. Cyril and Methodius, do not abandon your people, defend this vineyard in almighty God, which bears good, so good people that does not take anything from anybody, that does not want to hurt, that wants to work peacefully, to pray quietly and to sing, the people that want this country to be beautiful – not just a paradise by words, but by their deeds, by their faith, humility and love, God, Your mercy will gain and your blessing. And the good people will not work alone – You, God, will be with them and You will bless them. A nation that will not cease to believe, will not die out. Preserve the legacy of our fathers for us, Lord. You will live and our homeland will live and our nation will live, for no storm will break up and destroy these values that are in your minds enlightened by the Holy Spirit, in these beautiful and noble hearts, these hearts that – and I believe in it; I pray for it – will become an altar today on which there will be only the sacred and only the beautiful, where comes nothing desecrated, nothing that would cause a single tear in neighbour's eye. Persist in doing good, renew your holy faith as a sacrifice to us, my dear, give your hearts, we will put them on the paten, into the chalice of tears and pain – as every one has brought some with him. Here submit your plans, your noble plans, and the plans for your family, for your children, for the whole nation, for the whole country, to be beautiful, to create among us the happy kingdom of God on earth. Amen.

BIBLIOGRAPHY:

- BRÁZDIL F.: *Jezuité na Velehradě*, Svitavy, Trinitas, 2005.
- CORANIČ, J.: Gréckokatolícka cirkev na Slovensku a velehradská tradícia. In: *Acta VIII. Conventus Velehradensis anno 2007 : k hlubší solidaritě mezi křesťany v Evropě*, Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2011, pp. 235 – 241.
- CINEK, F.: *Velehrad víry*, Olomouc, Lidové knihkupectví, 1936.
- GABRIELOVÁ, P.: Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti, In: *Sborník archivu bezpečnostních složek 10/2012*, Praha, pp. 171 – 190.
- HIŠEM, C.: Cyrilometodské patrocinia na Slovensku. In: *Cyrlometodská tradícia v cirkevnej, kultúrnej a spoločenskej oblasti*. Prešov, VMV, 2013.
- HIŠEM, C.: *Cirkevné dejiny – stredovek*. Prešov, VMV, 2013.
- HIŠEM, C.: Sv. Cyril a Metod a Slovensko. In: *Teologické a historické aspekty II*. Prešov : VMV, 2011. pp. 22 – 28.
- SVOBODA, R.: Josef Hlouch a Katolícka akce, *Studia theologica*, podzim 2013, roč. XV, č. 3, pp. 184 –196.
- VLČEK, V.: Služebníci nevěrní, *Teologické texty 2/2003*; online <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-2/Sluzebnici-neverni.html>.
- WEIS, M.: Biskup Josef Hlouch – známý i neznámý. In: *Studia theologica*, podzim 2013, roč. XV, č. 3, pp. 150 –167.
- WEIS, M.: *Svědectví dokumentů: katolícká cirkev v archivních materiálech jihočeských archivů let 1949 – 1976*, České Budějovice, JIH, 2009.
- WEIS, M.: *Minutěnky vzpomínek na pastýře lidu svého*, Praha, PanEvropa, 1999.
- WEIS, M.: Osudy katolícké cirkve na jihu Čech v letech 1968 – 1972, *Studia theologica*, 2003, V/3, pp. 69 – 77.
- WEIS, M.: Osudy katolícké cirkve na jihu Čech – akce „H“, *Studia theologica*, 2002, roč. IV/1, pp. 52 – 60.
- WEIS, M.: Osudy katolícké cirkve na jihu Čech – diecéze bez pastýře, *Studia theologica*, 2002, roč. IV/2, č. 8, pp. 60 – 66.
- WEIS, M.: Realisierung der Abschlüsse des II. Vatikanischen Konzils durch Josef Hlouch, Bischof von Budweis, *Notitiae historiae ecclesiasticae*, 1/2012, pp. 26 – 36.
- WEIS, M.: *Svědectví dokumentů: Katolícká cirkev v archivních materiálech jihočeských archivů let 1949 –1976*, České Budějovice 2009.
- WEIS, M.: Ty ještě věříš, soudruhu?, *Studia theologica*, 2009, XI/1, pp. 60 – 69.
- WEIS, M.: Josef Hlouch – Zeugnis des Märtyrers im Spiegel der Archivadokumente, *Theologos*, 1/2012, pp. 55 – 66.
- WEIS, M.: *Josef Hlouch. Pastýř a homiletik*, Praha, Vyšehrad, 2016.

Ecology of the Mass

MICHAŁ WYROSTKIEWICZ

The John Paul II Catholic University of Lublin

Abstract: *Even based on a cursory observation we can see that in today's world "ecology" and "ecological issue" are very popular terms. This tendency, strengthened by the teaching of Pope Francis, comes to theology. Some theologians try to incorporate ecological theses into their research. Unfortunately, they often do it in a wrong way. Quite often, the ecology and ecological issue are understood colloquially as the opposition to the use of natural resources. The aim of this text is to show what the environmental paradigm is and how it can be used in theological research. The publication describes the ecology concept of the Holy Mass. It also explains the key issues of this theory.*

Keywords: *Ecology. Ecological paradigm. Liturgy. Mass. Methodology.*

Introduction: context, methodology and sources

Recently, issues concerning environmentalism and the ecology of various realities are present not only in everyday life conversations and quasi-scientific statements, but also in truly scientific reflection. It is surprising, therefore, that references to ecology and more or less successful attempts to include it in current research are lacking in theology. This situation is being improved by the "ecological pope"¹, whose teaching (according to methodological assumptions) is one of the principle sources of theological studies².

The results of the above circumstance, creating a new ecological trend in theology, do not always prove beneficial for the latter. Often, this lack of benefits manifested by uncertain, incoherent or simply untrue conclusions is either due to the wrong combination of such different sciences or is a result of a simplistic understanding of ecology and environmentalism. The broad semantic field of ecology and related expressions obviously results in the danger of making them equivocal.

Our study aims to clarify doubts arising in the context of ecology and environmentalism and organizes the above-mentioned (at least potential) confusion, systematizing the issues that appear to be most important for the concept described. The specific goal is to show what we understand as the ecology of the Mass. However, this is not, which is worth emphasizing at the very beginning, about capturing the

¹ Pope FRANCIS is often characterized by this or a similar term. This is due to the so-called ecological issue, which was very clearly articulated in the encyclical *Laudato si'* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2015).

² See: NAPIÓRKOWSKI, S.C.: *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1991, p. 38.

ecological dimension of the Mass, and there is no shortage of publications on this.³ We are now dealing with the scientific concept that can be called the ecology of the Mass, which is the basic subject of this study.

The research problem is how and according to what key we should undertake and conduct our reflection on the ecology of the Mass. Specific problems are created by the issue of the ecological paradigm and its use in non-natural sciences, the identity of the ecology and the ecology of the Mass as well as the potential (and observed) perception of these issues. In addition to these typically methodological issues constituting the contents of the first two parts of the publication, the third and fourth parts will briefly focus on the characteristics of one of the basic factors of the environmental approaches, namely the natural environment of the Mass and on the issue of variability in the observed reality, also essential for ecology.

Achieving the above-mentioned goal requires using ecological (natural) and theological source texts, including Church documents. The former mainly serve to show what ecology and the ecological paradigm are. The presence of the latter in this texts, as it turns out, has a clearly theological character, and it need not be explained. The legal acts referred to and publications issued by the Polish Ministry of Science and Higher Education are worth noting, which are the sources of the nomenclature used in the field of the theory of science and its administration. Publications on theological and ecological topics are also of great help, and reference will often be made to them in source studies in which ecological and theological relations are already worked out and ordered and may constitute a model for this type of study.

The ecological paradigm

Ecology is a tool used to organize our reflection on the ecology of the Mass, and so in accord to the title of the article and contents of this study, ecology is a kind of model and reference point for this trans-disciplinary concept. This study follows current systems and nomenclature currently used in Poland based on a scientific discipline⁴ that explores and describes interdependencies that occur between living organisms and the surrounding physical and biotic environment⁵ or more generally, it is literally the science of organisms in 'their homes' and in their family environment⁶.

³ For the sake of reference, two texts can be quoted here, which, in the bibliography attached to them, contain quite extensive documentation regarding publications dealing with the issue being discussed. See: WYROSTKIEWICZ, M.: *Ekologiczny wymiar Eucharystii. Czy Eucharystia jest ekologiczna?* in: SŁOTWIŃSKA, H. (ed.), *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym*, Lublin: Gaudium, 2007, p. 259-306; KLUCZKOWSKI, A.: *Homo ecologicus na Mszy świętej*, in: *Iuvenes quaerentes 2017*, MIELNIK, D. (ed.), Lublin: Koło Naukowe Teologów KUL, 2017, p. 33-49.

⁴ See: *Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 8 sierpnia 2011 r. w sprawie obszarów wiedzy, dziedzin nauki i sztuki oraz dyscyplin naukowych i artystycznych*, Dziennik Ustaw, 2011, no. 179, item 1065.

⁵ See: VILLE, C.A.: *Biologia*, BILEWICZ-PAWIŃSKA, T. et al. (polish transl.), 9th edition, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, 1990, p. 832; BEEBY, A. -BRENNAN, A.M.: *First Ecology*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. XX; BADINO, G.: *Ecologia*, in: FASOLO, A. (ed.), *Dizionario di biologia*, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2003, p. 302.

⁶ See: VILLE: *Biologia*, p. 832.

It is not difficult to notice from the characteristics of ecology outlined above that the important issues are the relationships that connect the observable reality with its environment. We can even say that it is a science concerning relationships. It is the perception of the environment, meaning the natural habitat of an individual, and caring for its role in this existence that is the source of ecological thinking. If this environment, a “house” or “home” (Greek *oikos*), from which ecology derives its name, is (according to the name) the basic research subject of our concept, it is impossible not to appreciate the relationships that this environment dictates. In order to talk about the environment at all, we must think about the relationships that determine it.

This is not something abstract, it is not a reality that exists independently (by itself and thanks to itself), but always in combination with another for which this environment is made, thus, it is always a unique derivative (that is to say: it is a “dependent reality”)⁷. Ecology, although it does not ignore it, does not focus on the identity (essence) of the observed individual (this is done by other sciences, for example in the case of ecology in its basic natural meaning, such as zoology or botany), but above all focuses on the effects of contacts within the environment, on the mutual influence between the environment and its reality. To a large extent, in ecological research, the point is to see how the environment affects one’s identity (shaping and preserving identity) and implementing the basic functions and goals of the studied object (and also shaping it). It is also important to understand what effects the environment has on the object that the environmentalists have identified as the basic unit for their research (or for a specific, concrete ecological concept).

The ecologist sees things broadly, beyond the observed individual, and tries to notice the relationship in which the described subject is obviously (naturally) engaged. Thus, it is about such relationships that are not accidental, that do not arise just because of something else, nor are forced by any action, but are formed as a result of the very fact of being a given (analyzed) individual unit (the basic subject of the concept of ecology). They are therefore necessary relationships, necessary for coming into existence and later maintaining the identity of this object; they are relationships thanks to which the object is just what it is and thanks to which it enters into a state that can achieve its natural purpose of existence. Looking at this issue from another viewpoint (“negatively”), we can say that we are referring to relationships whose non-existence or annihilation would mean a change in the subject’s identity, inability or at least a serious impediment in maintaining its natural potential, and hence achieving its sense and purpose of existence.

It is obvious that, despite the fact that ecology naturally addresses relationships, it is also necessary to know the identity (essence) of the studied object. If, as indicated above, and as publications on ecology state and prove⁸, ecological is a unique synonym for compatibility with nature, this means that it is an expression of main-

⁷ See: SOLOMON, E. – BERG, L. – MARTIN, D. – VILLE, C.A.: *Biologia*, BOROWSKA, A. et al. (polish transl.), Warszawa: Multico, 1996, p. 1120-1121; WYROSTKIEWICZ, M.: *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007, p. 25-27.

⁸ See: WYROSTKIEWICZ: *Ekologia ludzka*, p. 71-74.

taining an identity and a tendency to keep such a state. Here, this means a relationship with the environment that makes it possible to achieve the inscribed in this identity natural purpose of the existence of the studied reality, updating its natural potentials, and the knowledge and understanding of nature (its identity, essence and separating it from what is accidental and only seemingly builds identity) is a prerequisite for conducting research using the ecological paradigm.

The research scheme outlined above, generally speaking, requires focusing primarily on the functioning of the ecosystem, meaning to a large extent on the relationships between an individual and their environment which creates an ecological paradigm. A study using it and going beyond the field of biological sciences is a manifestation of trans-disciplinary scientific research (as we have already pointed out). Undoubtedly, this is about transferring schemes and tools developed and used within a certain area of the knowledge (a certain discipline) to another⁹.

Even after such a brief outline of the understanding of ecology and environmentalism, it does not seem necessary to justify the thesis that conducting research using this concept is not limited to developing methods that help to secure some reality (e.g. nature or one of its elements) before man's civilization activity, as some would like. Of course, concern for the naturalness of the relationship and the identity of the observed individual implies taking care that the environment does not suffer sudden and adverse changes, but it is also not limited to preventing and eliminating them. Limiting ecology as a science, and ecological thinking in general, to simply caring for and maintaining something (e.g. nature, but not only) in its undisturbed state is a serious reduction that can distort the actual goals and effects of ecological concepts¹⁰.

The world's natural environment, which we will need to draw our attention to, is dynamic. Ecological research, taking this into account, is also aimed at finding ways to maintain the natural state, or identity, of all studied realities. We can say that it wants the examined beings to function "at home", meaning in conditions conducive to development, and thus achieving their goal and realizing their sense of existence. This is not about introducing a state of equilibrium, but about studying and maintaining the status quo, which is also expressed in dynamism.

⁹ The understanding of trans-disciplinary in science used here is in line with the information in the National Program for the Development of Humanities used by officials of the Ministry of Science and Higher Education (see: *Narodowy Program Rozwoju Humanistyki – informacje*, <http://www.nauka.gov.pl/narodowy-program-rozwoju-humanistyki>, [access: 10.1.2018]). However, this is not the only understanding of this term (see: KOZŁOWSKI, J.: *Narodziny i rozwój dyscyplin naukowych*, <http://kbn.icm.edu.pl/pub/kbn/sn/archiwum/9601/kozlów.html> [access: 10.1.2018], B. NICOLESCU: *Manifesto of Trans-disciplinarity*, VOSS, K.C. (english transl.), New York: State University of New York Press, 2002).

¹⁰ See: LISIECKA, H.: *Ochrona środowiska, czy ekologia*, in: DOŁĘGA, J.M. – CZARTOSZEWSKI, J.W. (ed.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1999, p. 260-264; WYROSTKIEWICZ, M.: *Od ekologii do ekologii ludzkiej*, in: NAGÓRNY, J. – GOCKO, J. (ed.), *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2002, p. 89-93.

The subject and object of ecology of the Mass

Based on the above information about the ecological paradigm, particularly thinking about the essence of ecology, and bearing in mind the origin of its name, we cannot come to a different conclusion that the fundamental issue for the ecology of the Mass is to recognize and describe its “home”, meaning that it exists in such and no other form, leading to our examining how this affects its identity. It is also important to notice how its presence affects the environment. The basic unit here is the Mass. The environment is the surroundings that allow it to exist and achieve its goal and realize the meaning of its existence.

In the search for environmentalism, meaning reflecting on some object in the ecological spirit, this is about describing everything that comes from nature and determines its identity, as we have already pointed out. With regard to the Mass, this will mean several factors. The first element, which seems to be obvious on the basis of earlier information, is to emphasize its nature. We cannot talk about the ecology of the Mass without knowing in detail what it is and what it is for.

It seems, therefore, that there is no need to explain that it is a matter of separating all that is a kind of addition created over twenty centuries of celebrating the Eucharist and its entire cult from important matters, that which comprises its essence and testifies to its true identity. It is not difficult to notice that for the ecology of the Mass, not only are the theses worked out by liturgists important, including those dealing with the theology of the liturgy, and not only, as it is sometimes believed, experts in the law. In addition, the research results of dogmatists, moralists and Church historians, especially those on the liturgy, need to be taken into account.

Ecology of the Mass can be associated with a call to work out a way of celebrating that would only use “natural” products that constitute its material needs like robes and so on during the celebration, which in this case would mean things created by “natural forces” without the help of man. Such an understanding is fundamentally wrong, not only because accepting it would require rejecting everything that would be nature’s own work, but above all because it would be difficult to set the boundary of this naturalness¹¹. To a less radical degree, the environmentalism of the Mass could be equated with the use of only such things that were processed by man, but without the participation of any elements and tools resulting from the use of something artificial, i.e., that does not exist as such in nature. This would be about “ecological” wine, bread, candles, and robes, but also about not using electricity.

Undoubtedly, it is not difficult to imagine the existence of such pseudo-ecological approaches. Although some theses emerging in this frame of mind (e.g. concern for the purity of the bread and wine) are commendable, yet as we can see from the present discussion, they cannot be considered the essence of the concept referred to as the ecology of the Mass.

The specialist in ecology in the “possessive case” (with a determiner) does not have to be so in the area of the natural sciences, as it is not difficult to deduce from

¹¹ See: WYROSTKIEWICZ, M.: *Kwiaty i komputery. O przyrodzie i Internecie jako składnikach naturalnego środowiska ludzkiego*, in: MIELCAREK, K. et al. (ed.), *Znaki czasu – czas znaków. Tydzień Eklezjologiczny 2007*, series: *W trosce o Kościół*, vol. 9, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008, p. 114-117.

the information presented above, and he is not always a naturalist. To practice ecology on “something”, one should understand and use the ecological paradigm outlined above. It is this that places the researcher in the ranks of ecologists, not the subject of reflection related with nature.

An ecologist of the Mass is necessarily a theologian who, understanding its nature, has the tools and methods to subject it to scientific research. Ecology in its original meaning is here only a key ordering our thinking, a template indicating, or even in some way imposing the directions of research. An ecologist of the Holy Mass, meaning a theologian studying the paradigm of environmentalism, possesses pertinent knowledge on the Eucharistic in the area of dogmatic theology and theology of the liturgy, reaches to moral theology, theology of spirituality and pastoral theology when seeking an answer to the question of how in a specific historical and social situation celebrating the holy sacrifice of the Mass preserve its identity to Christ, as well as analyzes the anthropological and social effects of the Mass. The ecology of the Mass, understood in this way, fits the liturgical theology trend, which recently began to reveal its identity as part of systematic theology and strengthen its place in knowledge.

The ecological habitat of the Mass

The ecological concept of the Mass which has been mentioned many times and which is still worth emphasizing cannot focus only on itself. In accord with the ecological paradigm, which became the main subject of the first part of this reflection, the essence of the ecological approach points to the relationships within the reality constituting the subject of ecological reflection; it is necessary to notice, describe and analyze the environment, i.e. the ecological habitat. Thus, it is about showing with what and how the Mass is connected to it, and this bond determines its identity; it is about working out the concept of the natural environment of the Mass¹².

In the first place, we must draw attention to its need to be in relation to God. In this situation, it is God who appears to be the basic component of the Mass' environment¹³. Its existence depends on God who gives it meaning and determines its identity. Although this thesis appears to be controversial because God can be rightly seen as an integral part of the Mass, the perspective adopted in this study allows us to see God as the environment in which the Mass takes place. It is worth emphasizing that this is not about the very existence of God (or even a god), but about the basic subject of the Catholic faith, which is the Triune God, the Father, Son and Holy Spirit. This God is the initiator of the Mass; it is thanks to Him that it exists and has such and no other nature; it is He who gives the mass meaning. It is faith in this God that creates

¹² See: BEEBY, A. – BRENNAN, A.M.: *First Ecology*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. XX; WIĘCKOWSKI, S.: *Ekologia ogólna*, Bydgoszcz: Branta, 1998, p. 40; VILLE, p. 832.

¹³ Of course, theologians are aware that the above provision is the result of the trans-disciplinary nature of this study, which at this point results in the necessity to include the Mass in the structures of thinking characteristic of ecology. Although, from a theological perspective, treating God as an element of the Mass' environment may seem inappropriate, it is legitimate and correct according to the assumptions underlying this project.

the foundations for the existence of the Mass. In this sense, faith is an integral part of the natural environment of the Mass.

Generally speaking, it must be said that the point here is to emphasize the truth that the Mass is the prayer of a believer, it is a man's attitude towards God; it is the communion of the praying human person with the Person of God; is entering into a relationship with Him. Only in this way, as already noted, the Mass makes sense. It is not just a meeting of people by themselves aiming to read inspired texts and analyzing them, or the experience of an interpersonal community, a sacrifice, etc. Even perfectly following the rubrics and the best external preparation (the way of reading, singing, moving, etc.), using matter identical to the one used by the first Christians during prayer meetings related to the breaking of bread (see: Acts 2:42), and performing identical gestures as theirs, these themselves do not constitute the proper environment of the Holy Mass. It will not exist in a real, fully "ecologically pure" way if God's presence and establishing a relationship with Him are not recognized as the most important matters.

The next matter is our relationship with man through whom and for whom the Mass is celebrated. Ignoring the importance of people or reducing their role in the celebration is seen as a non-ecological activity, because it distorts the nature of the holy sacrifice of the Mass. It can even be said that the Mass not prayed for man is not a Mass wanted by God, it is not a real Mass, but its falsification. Paying attention to people is also connected with this regulation and preparing its prayers, etc., which will serve to establish the relationship of a man praying to God corresponding to the nature of the human person. Yet this is treating the Mass as a kind of integral development tool, and thus puts it in the trend of human ecology¹⁴.

A celebration that would require extraordinary interference in the natural rhythm of a person's life and their natural internal structures would not be ecological, meaning it would be unnatural or inappropriate. It can therefore be assumed that it also does not correspond to the will of God. In an extreme case, an attempt to celebrate such a Eucharist or take part in it would cause a toxic effect. It would destroy the natural environment of the Mass itself. Destroying it would mean attacking the Mass, which in such an unnatural environment would have difficulty with its existence and fulfillment.

The ecology of the Mass also includes its proper relationship with all of creation. Some scholars openly speak of its cosmic dimension¹⁵. The point here is that it should be harmonized with the rhythm of the world and its laws. The world's rhythm means, for example, the right time. Its physical location is also important¹⁶. This physical, cosmic reality appears to be another important component of the Mass' environment. This is clearly visible when a negative thesis is formulated: without the material, without nature (without bread, wine, water) and the appropriate pla-

¹⁴ See: WYROSTKIEWICZ: *Ekologiczny wymiar Eucharystii*, p. 259-306.

¹⁵ See: BENEDICT XVI: *Apostolic Exhortation "Sacramentum Caritatis"*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, no. 92; JOHN PAUL II: *Encyclical "Ecclesia de Eucharistia"*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003, no. 8.

¹⁶ See: *Codex Iuris Canonici*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983, can. 1205-1239.

ce (at least temporarily constituting a sacred space), it is impossible for the Mass to take place and to maintain its proper identity; it is impossible to achieve the effects, which naturally imply participating in this type of a Eucharistic celebration.

Variability as an ecological category

By conducting research centered on the ecology of the Mass and using the ecological paradigm as an ordering instrument, we cannot fail to pay attention to variability, which is one of the fundamental categories of ecology¹⁷. In its context, we must refer to the concept of evolution, which occupies an important place in the research undertaken by ecologists¹⁸. The fact is that these changes taking place in the environment become the source of evolutionary changes. However, we cannot ignore the fact that the emergence of new species is also the result of evolution. In other words, it is about the current situation in the world (natural for the earth), when some species die and new ones emerge, and these are the result of the actions of evolutionary processes.

However, as far as the natural world is concerned, it must be viewed, as we mentioned, as the natural state of affairs (*status quo* of nature), therefore, in relation to the Mass, it cannot be considered to be something natural. Anticipating potential questions or allegations, it should be said that this is not going beyond the ecological paradigm, for it concerns the research scheme, and it is not about calculating all theses from ecology to theology. This is also where we clearly see and confirm the statement that an ecologist of the Mass must be a theologian who understands the essence and meaning of the Eucharist.

The emergence of another form of the liturgical celebration of the Eucharist cannot be the reason for the disappearance of the Mass. In relation to it, the evolution that can and must be accepted means such changes that do not affect its essence. As we can see, in the ecology of the Mass, the concept of evolution leads to changes in the celebration, and even to the emergence of new liturgical forms. However, we can never treat them as things that replace the Mass. Concern for maintaining the existence and identity of the Mass appears to be one of the fundamental problems of the ecology of the Mass. This is about caring for the right relationship between the environment and the Mass, a relationship that will not destroy it. It is caring that the changes caused by the broadly understood progress of civilization natural for the world do not destroy and change the main element of the ecosystem, an element that determines the identity and functioning of not only one, but many ecological systems.

Although without a doubt, striving not to destroy a given reality is one of the postulates of ecology as a science and an expression of ecological thinking, it is necessary to emphasize the truth already pointed out that not every transformation of something means its destruction. Reliable reflection leads to an unequivocal belief

¹⁷ See: SOLOMON – BERG – MARTIN – VILLE: *Biologia*, p. 1082-1084; A. MACKENZIE – A.S. BALL – S.R. VIRDEE: *Ekologia*, KOZAKIEWICZ M. – KOZAKIEWICZ A. – Dmowski K. (polish transl.), series: *Krótkie wykłady*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, p. 5-10.

¹⁸ See: WYROSTKIEWICZ: *Ekologia ludzka*, p. 23-57.

that in many cases, blocking variability is a non-ecological activity. This would be the case in the situation of stopping such an activity that is part of the nature of an active natural subject and, in this sense, integral element of the ecosystem which testifies to the identity of that element, and thus its existence enables achieving its natural purpose¹⁹. Violating even the smallest natural factor may cause disrupting the proper functioning of the entire world, which, from an ecological perspective, is after all nothing but a collection of many inter-connected and dependent ecosystems²⁰.

The above claims are not only related to natural resources, whose variability and use are on the one hand natural, and on the other, their use appears to be natural for the human person, but also applies to the Mass. It is, therefore, such changes in the liturgical regulations that, without changing the essence of the celebration, will allow for its better adaptation to the environment; they will allow for a closer encounter with God and will better meet the needs of modern man who, after all, is subject to various changing external conditions. In other words: the Mass in this world must make God present to every particular man.

In view of the above, an important element of the ecology of the Mass appears to be taking a position on the liturgical regulations, their elaboration and confirmation or repealing those which prove to be unnecessary. This is a reference to the concept of evolution, as mentioned above, which is important for ecology. The effect of the proposed action will become a catalog of these standards, whose behavior will guarantee preserving the identity of the Mass, and its message will be understandable to the person taking part in it. It will always concern a person in a specific situation; it will always be about specific personal and social conditions. This personal and social reality constitutes the basic natural environment of the Mass. The effect of ecological thinking rooted in anthropology on the Mass will not be, we must repeat, sticking to the existing regulations at all costs, but searching for those that are really relevant (appropriate to the essence of the Mass).

Ecology of the Mass cannot be seen as a thoughtless return to the “sources” or its original form, but should cultivate its nature as well as the nature of all those who take part in it and all that is linked to the Mass. Concern for one ecosystem cannot, as already noted, mean consent to the degradation of another system. The ecologist, as we clearly stated, must see things in a broad perspective. Noting the world’s natural variability, we must see it as a tool for development resulting from a better adaptation to the environment and conditions prevailing in it, which are not static by their very nature. Thanks to variability, the observed individual not only exists, but also functions to maintain their identity, and thanks to their adaptation, they actually influence the environment. With regard to the Mass, this means adjusting it to God and man.

¹⁹ An example here can be the integral development of a human person who is significantly connected with civilization and cultural progress. The radical prohibition of human activities that are the factors that make up this progress is an offence against the human person and, ultimately, against the unity of the whole world (see: M. WYROSTKIEWICZ: *Kwiaty i komputery*, p. 114-123).

²⁰ See: ZIĘBA, S.: *Teologiczny wymiar kryzysu ekologicznego*, in: NAGÓRNY, J. – GOCKO, J. (ed.), *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, p. 15-24.

In concluding the topic of the ecological category of variability, we can say that only focusing on the basic concept of the ecological unit (in this case the Mass) understood as seeking to maintain its existing static state is to erroneously interpret it as an unchanging manifestation of an unchanging nature, without paying attention to the whole environment, and this is a distortion of the ecological paradigm. The environment and relationships within it shape the observed object, and in a sense they even create its identity. This is due to how we perceive the environment. In connection with the natural course of change taking place in it, a change in an object should not be interpreted as something improper, and therefore not ecological. A natural tendency should be seen in it. Dynamics belongs to the nature of the world and the various realities occurring in it. In general (but not deviating from the truth), it is difficult to talk about realities that are complex (meaning they would not be the simplest elements, but only some basic particles) and at the same time stable. Yet almost everything in the world undergoes change.

The variability of any one system causes movements in another, connected with the first system (as it was previously proved, the realities found on the same plane of existence are inherently linked together). As we can see, naturalness itself is also dynamic. What was once natural does not have to be so presently.²¹ In reference to the Mass, this means that the attempt to introduce unjustified or at least improperly prepared changes into a modern man's life, even those that would mean purifying the Mass of its historical traces, could result in its destruction²².

Conclusions

The ecology of the Mass presented here is a supplement to the existing knowledge about the theory according to which the ecological paradigm should be included in theological research. It is also an example of a theological concept using this scientific scheme. The results of the undertaken research also include the unequivocal distinction of the trans-disciplinary scientific concept called the ecology of the Mass here described, which, according to the title, encompasses the contents of this study in the description of the ecological dimension of the Eucharist. An additional value is the outline of the characteristics of the Mass ecologist. In this sense, the study has a descriptive-normative or descriptive-ordering character and is included in the field of the methodology of theology.

An important result of the publication is the answer to the (unasked and possible) questions in a potential discussion on making almost everything in the modern world "ecological". It also exposes a rather common error consisting in understanding environmentalism as striving to abandon interfering in nature and

²¹ For example, the reconstruction of dinosaurs and their introduction into the modern world could not be considered something natural and therefore ecological, although they were once a natural element of the environment; bringing animals out of a zoo's garden and allowing them to freely live in a city cannot be considered an expression of environmentalism, because in many cases it could prove deadly for them. Only man-made reservations give endangered species the chance to survive.

²² For example, an attempt to introduce the language used by Jesus during the Last Supper; a return to incomprehensible gestures used in the liturgy before the reform based on the teachings and regulations of the Second Vatican Council.

to “keep” nature in its current state, being minimally affected by human actions and our condition (which is, after all, inconsistent with both the natural and theological visions of the world). The text clearly shows that environmentalism in relation to the Mass’ rituals does not mean looking at it through the prism of nature protection. The concept of the ecology of the Mass proposed here uses the ecological paradigm, fundamentally a theological theory emerging at the meeting point between liturgical studies, dogmatic theology, moral theology, Church history and liturgy, and anthropology.

Undoubtedly, the above reflections on the ecology of the Mass may be the reason for asking the question about the purpose of undertaking such a reflection. In other words, we can ask why and for what purpose it is undertaken. What expresses the possible sense of “including” the Mass into the framework of ecology? The answer to the first question cannot be other than positive, and so it states: yes, such a reflection is reasonable. The reason for this will be the answers to the following questions: the undertaken reflection brings us closer to the truth. It shows that regardless of the path chosen and the scientific method, the same conclusions are reached. This in turn is their positive verification, or the confirmation of their truth.

In addition, undertaking inter-disciplinary and trans-disciplinary research has a cleansing effect, if we can say so figuratively or colloquially. There is no doubt that moving about the field of research into other areas of knowledge results in the removal of dubious and less important or even marginal contents, which researchers often focus on for a long time when deeply studying a specific topic. In this case, it also serves science, truth and ultimately mankind.

BIBLIOGRAPHY

- BADINO, G.: *Ecologia*, in: FASOLO, A. (ed.), *Dizionario di Biologia*, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2003, pp. 302-304.
- BEEBY, A. – BRENNAN A.M.: *First Ecology*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- BENEDICT XVI: *Apostolic Exhortation “Sacramentum Caritatis”*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- Codex Iuris Canonici*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.
- FRANCIS: *Encyclical „Laudato si”*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- JOHN PAUL II: *Encyclical „Ecclesia de Eucharistia”*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003.
- KLUCZKOWSKI A.: *Homo ecologicus na Mszy świętej*, in: Mielnik, D. (ed.), *Iuvenes quaerentes 2017*, Lublin: Koło Naukowe Teologów KUL, 2017, pp. 33-49.
- KOZŁOWSKI J.: *Narodziny i rozwój dyscyplin naukowych*, <http://kbn.icm.edu.pl/pub/kbn/sn/archiwum/9601/kozlow.html> [access: 10.1.2018].
- LISIECKA H.: *Ochrona środowiska, czy ekologia*, in: DOŁĘGA, J.M. – CZARTOSZEWSKI, J.W. (ed.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1999, pp. 260-264.
- MACKENZIE A. – BALL A.S. – VIRDEE S.R.: *Ekologia*, KOZAKIEWICZ, M. – KOZAKIEWICZ, A. – DMOWSKI, K. (polish transl.), series: *Krótkie wykłady*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- NAPIÓRKOWSKI S.C.: *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1991.
- Narodowy Program Rozwoju Humanistyki – informacje*, <http://www.nauka.gov.pl/narodowy-program-rozwoju-humanistyki> [access: 10.1.2018]
- NICOLESCU B.: *Manifesto of Transdisciplinarity*, VOSS, K.C. (polish transl.), New York State University of New York Press, 2002.

- Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 8 sierpnia 2011 r. w sprawie obszarów wiedzy, dziedzin nauki i sztuki oraz dyscyplin naukowych i artystycznych, Dziennik Ustaw, 2011, no. 179, item 1065.
- SOLOMON E. – BERG L. – MARTIN D. – VILLE C.A.: *Biologia*, BOROWSKA, A. et al. (polish transl.), Warszawa: Multico 1996.
- VILLE C.A.: *Biologia*, BILEWICZ-PAWIŃSKA, T. et al. (polish transl.), 9th edition, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, 1990.
- WIĘCKOWSKI S.: *Ekologia ogólna*, Bydgoszcz: Branta, 1998.
- WYROSTKIEWICZ M.: *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.
- WYROSTKIEWICZ M.: *Ekologiczny wymiar Eucharystii. Czy Eucharystia jest ekologiczna?*, in: H. SŁOTWIŃSKA (ed.), *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym*, Lublin: Gaudium, 2007, pp. 259-306.
- WYROSTKIEWICZ M.: *Kwiaty i komputery. O przyrodzie i Internecie jako składnikach naturalnego środowiska ludzkiego*, in: K. MIELCAREK et al. (ed.), *Znaki czasu – czas znaków. Tydzień Eklezjologiczny 2007*, series: *W trosce o Kościół*, vol. 9, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008, pp. 111-123.
- WYROSTKIEWICZ M.: *Od ekologii do ekologii ludzkiej*, in: NAGÓRNY, J. – GOCKO, J. (ed.), *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2002, pp. 87-104.
- ZIĘBA S., *Teologiczny wymiar kryzysu ekologicznego*, in: NAGÓRNY, J. – GOCKO, J. (ed.), *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2002, pp. 11-37.

Martin Luther in the eyes of his contemporaries: a case study on his catholic sympathizers

MICHAL VALČO

University of Prešov in Prešov
Greek Catholic Theological Faculty

Abstract: *Though often blamed for recklessly splitting Western Christendom, Martin Luther did not actually wish to part his ways with the Roman Church of his era. Moreover, there were a number of well-known representatives of the Roman Church who respected, if not admired, Luther for some of his incisive views and courageous course of actions. Among these the most prominent are Johann von Staupitz, Erasmus von Rotterdam, Cardinal Gasparo Contarini, Bernhard Adelman, Caspar Amman, Veit Bild who, while not joining the 'Lutheran Camp,' sympathized and often actively communicated with the Wittenberg reformer. The article provides an initial mapping of their relationship to Luther and their (relative) indebtedness to him for their views and actions.*

Keywords: *Martin Luther. Reformation. Johann von Staupitz. Erasmus von Rotterdam. Cardinal Gasparo Contarini. Bernhard Adelman. Caspar Amman. Veit Bild.*

Introduction

Martin Luther (1483-1546), an Augustinian monk and Dr. of Biblical theology in Wittenberg, Germany, is often accused of splitting the Western Christendom on account of his exaggerated subjectivism when it comes to Biblical hermeneutics and subsequent theological reflection. It is not often brought to the attention of general and academic audiences, however, that (1) Luther did not actually wish to part his ways with the Roman Church of his era, and (2) that there were significant, well-known representatives of the Roman Church (i.e. faithful to papal authority and teaching) who respected if not admired Luther for some of his incisive views and courageous course of actions. "With his audacious effort to reform the Western Christendom, Luther aimed his criticism at what he believed had been clear signs of idolatry and decay present in the Christian churches in Germany. His harsh words against both the church establishment (including monasteries) and popular piety, however, were not meant as a deliberate turning away from the one, true Catholic Church built on the apostolic witness, but rather an urgent call for renewing true 'Catholicity' and 'Apostolicity' of the Church by rediscovering the power of the Triune Gospel,¹ while affirming everything within the robust Catholic tradition that had

¹ STEINMETZ, D. C.: The Catholic Luther. In *Theology Today*, Vol 61, Issue 2 (2004): 187-201. DOI: 10.1177/004057360406100204. Available online at: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/004057360406100204>

been conducive to Evangelical teaching and practice.”² Martin Luther was not the first one, of course, to demand an in-depth reform of the Western Church. There were many before him as well as during his lifetime who demanded and strived for church reforms in all major areas: theology (doctrines), liturgical practices (worship), forms of piety (life of discipleship), and the Church’s relationship to the state (political/public theology). It is, therefore, not surprising that Luther found many admirers among those belonging to the “Roman” Catholic camp. Many of them held rather critical views towards Western Christendom as it had been represented by the Roman Church, yet, they decided not to formerly join Luther’s reform movement. Some of Luther’s early admirers even disavowed him and alienated themselves from him. The following ones had at some point in time sympathized with Luther, while also playing an important role in the life of the 16th century Western Church: Johann von Staupitz, Erasmus von Rotterdam, Cardinal Gasparo Contarini, Bernhard Adelman, Caspar Amman, Veit Bild.

Naturally, there are countless others who might be named, monks, theologians, magistrate representatives, nobility, artisans, peasants, etc. who could be named. Some of these ended up openly joining one of the branches of the 16th century European Reformation while others supported Luther and his colleagues secretly and still others ended up distancing themselves from Luther. Some of Luther’s appeal comes from his indisputably strong zeal for the matters of the Church. As one reads the Reformer’s writings, one is often surprised by his strong mission zeal and intentional theological mission emphases. For Luther, the emerging renewal movement, or church reform movement, was an integral part of the *missio Dei* – God’s continuing work to save the lost. Seen from this perspective, then, the church renewal efforts were not simply a matter of finetuning of an otherwise functioning system of beliefs and practices but rather a more profound task of renewal Christianity’s vitality, a thorough re-Christianization of the Western Christendom. Luther’s reforming efforts thus went far beyond his predecessors, such as John Hus, Girolamo Savonarola or John Wycliffe. His aim was not only to reform the practices and renew the moral credibility of the Church but rather to rediscover that which had been (or, at least, which Luther believed to have been) at the heart of its theology ever since the age of the apostles and early fathers: the triune Gospel as the power to confer forgiveness and stir new life where there was spiritual blindness and death.

Struggles for Church Reform prior to Luther

The centuries that mark the decline of the middle ages in Europe brought about changes in the intellectual and cultural milieu of the European societies which subsequently or even concurrently resulted in major political and dynasty shifts on the European continent. The movements of Renaissance and Humanism (14th – 16th centuries) may themselves be labeled as ‘reform movements,’ constituting what

² Some of the material in this study was researched and published by the author as an encyclopedia entry in 2017. See: VALČO, M.: Catholic Sympathizers. In *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*. Vol. 1: A-L. Edited by Mark A. Lampert. Lanham - Boulder - New York - London: Rowman and Littlefield, 2017. P. 119-122.

could generally be perceived as a new life outlook, focused more on the complexities of the present world with humans at its center. New tools of intellectual inquiry began to appear threatening centuries-long convictions and methods of scientific scrutiny. These new tools were not restricted only to the domain of natural sciences or political philosophy but were also present in theology. This contributed to a growing dissatisfaction with the state of the medieval church during this era of a waning Christendom. No longer satisfied with the diverse forms of piety offered by the official institutionalized church, critics from the ranks of educated Humanists, as well as pious monks, clergy, and devout laity were becoming ever more vocal about their dissatisfaction.

Some of their dissatisfaction was well founded, other types of discontent were arguably related to personal preferences, superstitions, and/or a variety of instigating voices that drew faithful adherence away from the set traditions and beliefs. Martin Luther can thus hardly be considered an exception in this regard. One type of reform finds its roots in an unlikely place – among famous scholastic teachers of the high middle ages. Most notable among these were the Franciscan friar Nicholas of Lyra (1270-1349) and Jean Charlier de Gerson (1363-1429), the renown French chancellor of the University of Paris. Their sermons and treatises were still being read in Luther's time. Nicholas of Lyra and Jean Gerson were both known as excellent exegetes with a strong desire for a reform of church practice and piety. In addition to being well educated in scholastic disputations and methods of logical reasoning, both had affinity to certain types of mysticism, seeking a more direct experience of intellectual perception of the divine.³

Also important to mention are three earlier reformers or, as some historians call them, 'precursors to the Reformation': Girolamo Savonarola (1452-1498), John Wycliffe (1320-1384), and John Hus (1369-1415). Already one century before Luther, these three teachers of the Western Church pointed out concrete examples of the growing decadence of Western Christendom, though their emphasis was mostly moral, rather than theological in nature. One may argue, of course, that they were no longer counted among respectable teachers of the medieval Western Catholic Church by most authorities and lay people in Luther's time but their writings were still being read and discussed and their ideas continued to attract followers, mostly from lower social classes but also among some intellectuals. The criticism of these earlier reformers, however, targeted primarily moral misbehavior and abuses in church practice rather than theological problems. Their critical voices resonated with many excellent men of the Western Church, including those in Luther's close vicinity, such as the Erfurt professor Johann von Paltz (1455-1511), the Augustinian superior, Johann von Staupitz (1460-1524), or Stephan Fridolin of Nuremberg (1430-1498). In addition, many among the 16th century Humanists, among others Marsilio Ficino (1433-1499), Johannes Reuchlin (1455-1522), Desiderius Erasmus (1469?-1536), or Lorenzo Valla (1406-1457), exhorted theologians and church officials to go back to the original sources of Christianity (Scripture as well as early patristics), underlying

³ COLLINS, D. J.: *Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany, 1470-1530*. New York: Oxford University Press, 2008.

the importance of education for the cultivation of inner religious life and virtues. Their ethical emphases as well as new tools of scholarly scrutiny and education helped prepare the way for the reformation movements of the 16th century. Last but not least, one should not forget the centuries-long efforts of reform monastic orders to renew the church and society. Countless members among the observant friars and semi-monastic renewal movements, as well as practitioners of monastic mysticism shared Luther's vision of a renewed Church, reinvigorated piety, and fruitful lives of believers.⁴ Movements like The Brothers and sisters of the Common Life (or, "New Devout"), along with individual works of renewal-desiring mystics, such as Bernard Clairvaux (1090-1153), Thomas à Kempis (1380-1471), Gabriel Biel (1420-1495), Johann Tauler (1300-1361) and the classic work *Theologia Germanica* (or, *Theologia Deutsch*, traditionally attributed to Tauler) constituted a theological protest against the scholastic theology of the time, "emphasizing humans' dependence on God, the need for humility and for an intense, personal devotion to God".⁵ The sources of Luther's reformation agenda are thus more diverse than it might appear on surface. In fact, we can argue there to be at least seven such sources, not counting the Holy Scriptures and the teachings of the ancient Fathers of the Church:

(1) selected prominent scholastic teachers, such as Nicholas of Lyra and Jean Gerson; (2) earlier 'reformers' such as Girolamo Savonarola, John Wycliffe, and John Hus; (3) Luther's Catholic contemporaries critical of Christendom, such as Johannes von Staupitz, Johannes von Paltz (professor in Erfurt), and Stephan Fridolin (Nuremberg); (4) monastic mysticism, 'observant friars,' and semimonastic renewal movements, such as the Brothers and Sisters of the Common Life (or New Devout), Thomas a Kempis, Gabriel Biel, Bernard of Clairvaux, Johannes Tauler, and the *Theologia Germanica*; (5) Christian humanism, represented by outstanding thinkers like Desiderius Erasmus, Phillip Melanchthon, Johannes Reuchlin, Lorenzo Valla, and Marsilio Ficino; (6) Luther's personal experience of spiritual renewal and first encounters with opposition; and (7) the Wittenberg 'inner' circle, represented by Philip Melanchthon, Justus Jonas, Johannes Bugenhagen, Caspar Cruciger, and Georg Major.⁶

Many historians, including some Catholic ones, therefore speak of a robust movement of reform that had existed in the medieval Western Church as early as 14th century aiming to renew piety and practice in the European Christendom. Seminal work on this topic was written by the Catholic historian Jean Delumeau entitled: *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Refor-*

⁴ POSSET, F.: *Renaissance Monks: Monastic Humanism in Six Biographical Sketches*. Leiden – Boston: Brill, 2005.

⁵ VALČO, M.: Catholic Sympathizers, p. 119. See also author's article VALČO, M.: The Roots and Nature of Luther's Theological Understanding of 'Missio Dei' (p. 183). In *European Journal of Science and Theology*, Vol 12, Issue 4 (2016): 181-188. Available online at: http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/59/18_Valco.pdf

⁶ VALČO, M.: Mission and Christianization (p. 557). In *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther*. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 554-578.

mation (1977).⁷ Due to such a widespread effort at Church reform present before and during Luther's lifetime, the German reformer enjoyed high popularity and was not seen initially as a threat to the Western, Catholic Church. In fact, there were many and often more prominent representatives of the Church who, like Luther, wished to point out the issues that had made Western Catholicism sick and weak: ignorance of Christian doctrines, idolatry, preference for money and wealth among high clergy, pagan superstition, and a pervasive immorality in the Church.⁸ What seemed to have finally alienated them from the German reformer was the looming threat of a split in Western Christendom after it became clear that Luther had challenged the very authority on which the seamless fabric of Western Christendom was founded.

Luther's understanding of the gravity of the situation became clear especially after his Saxon visitations of 1528 when he found out how little had Christian doctrine and practice permeated Saxony's rural parishes. His determination to do something about this corresponded to his understanding of *missio Dei*, God's unceasing desire to search for and to save the helpless sinners. On his own, personal pilgrimage, Luther looked for a true God, almighty and sovereign Creator of all, who finds a way to be merciful to his wayward creatures. Luther was not seeking an easy escape, a merciful alternative to the strict, demanding, holy God of the Western Church. Instead, Luther wished to be confronted by the true God, the supreme Creator of all, who is in His sovereignty of justice and love finds a way to reconcile with the sinner. After much struggling, seeking, and even arguing with God (*Deus absconditus*) whom Luther had known as the just Judge righteously condemning sinners for their failures to live up to God's holy Law,⁹ Luther found out that in the Bible God had revealed Himself as the One who overcomes his wrath with active, forgiving Love – incarnate and crucified – rendering His righteousness justifying instead of condemning. The revealed God of the Bible let Himself be known in the history of Israel and, at the fullness of time, entered our world in the flesh of Jesus, His only begotten Son, to reconcile the world to Himself and to bring lost people under his righteous and merciful rule by the power of His Spirit. This Gospel discovery made Luther the man of the Reformation – a teacher of the church and a faithful shepherd of his flock. It was this message, lifting up the merciful work of the Triune God active in history, that Luther wished to protect and proclaim at all costs.

Another important aspect of Luther's outlook on life was apocalypticism. He tended to view the course of events transpiring about him through an apocalyptic lens. This apocalyptic perspective made him believe that our world is not a neutral ground but rather an unforgiving battlefield. All human superstition, religions and philosophies are the result of people's rejecting God's truth on account of their sinful desires and diabolic temptations (See Luther's *Sermon on Matthew 8:23-27*

⁷ DELUMEAU, J.: *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation*. London, UK: Burns & Oats; Philadelphia, PA: Westminster Press, 1977. See also: WICKS, J.: *Catholic scholars dialogue with Luther*. Loyola Press, 1970.

⁸ HENDRIX, S. H.: *Re-Cultivating the Vineyard: The Reformation Agendas of Christianization*. Louisville, UK: Westminster John Knox, 2004.

⁹ STEINMETZ, D. C.: *Luther in Context*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2002. P. 23-31.

from January 31, 1546). These must be resolutely rejected as they were bound to be destroyed in the final apocalyptic encounter. Luther was convinced that the apocalyptic closure of history was imminent and that already in his time he would see the final battles between Satan's army and the forces of God's Kingdom. This apocalyptic impatience made Luther prone to foul language, personal invectives (*ad hominem*),¹⁰ and highly expressive demonization of his opponents. Such lack of tact and strategy made it difficult for the reformers to engage in sincere discussions with their opponents. Crude language, along with a high dose of pride, prejudice, and obstinacy on the side of both, Luther and his "Roman" Catholic critics, constituted an almost impenetrable veil that prevented both sides from understanding the good motives and core arguments of the other side. This is one of the main reasons why much of Luther's criticism that would otherwise have been readily adopted by many of his opponents was either lost or distorted in the cacophony of ongoing controversies and the chaos of antagonistic political interests. Nevertheless, there were those able to see through this "veil" who secretly admired Luther, or at least sympathized with many of his central views, while still remaining "Roman" Catholics.

Catholic Sympathizers of Luther from among his Contemporaries

Among these the most prominent sympathizers with Luther (or at least some of his initial ideas) are Johann von Staupitz, Erasmus von Rotterdam, Cardinal Gasparo Contarini, Bernhard Adelman, Caspar Amman, Veit Bild. These men, while never joining the 'Lutheran Camp,' sympathized and often actively communicated with the Wittenberg reformer. The following paragraphs provide an initial mapping of their relationship to Luther and their (relative) indebtedness to him for their views and actions.

Johann von Staupitz (1460-1524)

Johann von Staupitz was perhaps the most influential teacher in Luther's theological and spiritual development. Professor of Bible in the newly established University of Wittenberg and Vicar-General of the Augustinian Observants, Dr. Johann von Staupitz had a profound influence on Luther while he was still an Augustinian monk.¹¹ Theologically Augustinian in his core beliefs, Staupitz encouraged Luther to trust the prior grace of an electing God who is merciful to sinners on account of the wounds of Christ. It was here with his father superior that Luther first encountered a Christocentric *theologia crucis*. Staupitz taught Luther that it was God himself who kindles human love to God freely and undeservedly, prior to any good works or acts of piety produced by the helpless sinners. When Luther dreaded the anger of the

¹⁰ Theological polemics can at times become very heated due to the importance of the debated issues. However, as Hinlicky rightly points out: "Regarding theological polemics, [...], one must sharply distinguish between *ad hominem*, i.e., personal, attacks that substitute for an argument by distracting from evidence and logic given in support of a claim to truth with attacks on persons, and *critique*, the best of which rigorously advances the argument about the claim to truth by a profounder appeal to the common matter that is of concern to all in an argument." HINLICKY, P. R.: *Beloved Community: Critical Dogmatics after Christendom*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2015. P. xxiii.

¹¹ Luther entered the Augustinian monastery in Erfurt in 1505 and took his monk's vow in 1506.

hidden, sovereign God (*deus absconditus*), Staupitz urged him to focus his attention on the redeeming wounds of Christ, the revealed God (“God for me” – *deus revelatus*). God actively calls sinners, endowing them with His gifts and bringing them to repentance and to faith by the power of the Spirit. God does not seek a perfectly contrite heart; He asks instead for the sinners’ sins as they willingly acknowledge their helplessness before God. A forgiven sinner then lives by going through temptations and trials (*theologia crucis*) as opposed to avoiding being tested by the devil (which would be labeled as *theologia gloriae*). Moreover, Staupitz taught Luther to appreciate elements of mysticism in one’s Christian piety. It is through a mystical ecstasy that the soul of the faithful is united with God and may receive or better put ‘participate’ in God’s self-revelation by grace being infused with the divine love.¹²

It is not surprising that Luther considered Staupitz his spiritual father to whom he owed much of his later spiritual wisdom. As Luther himself acknowledged: “I should be a damned, ungrateful, papistical ass, for he [Staupitz] was my very first father in this teaching, and he bore me in Christ;” and: “If Dr. Staupitz had not helped me out ... I should have been swallowed up and left in hell”¹³. Staupitz died early in Luther’s Reformation career so he never could get acquainted with Luther’s mature works. He did follow the Reformer’s theological development, however, and advised him on the perils of ecclesiastical diplomacy while he could. When he could no longer protect him as his father superior, Staupitz released Luther from his monastic vows and formally ceased to be his mentor. This act should not be understood as an act of rejection but rather a providential releasement of a monk bound to be obedient to his superior.¹⁴ Since Staupitz never considered disobeying his church authorities, this was his way of staying faithful to the church he loved and preserving the good name of the order, while being caring to his spiritual mentee with whom he shared some of Reformation’s most central doctrines. Staupitz died a Benedictine monk who officially repudiated the Reformation, his biggest objection being the destruction of the unity of the Christian Church.

Cardinal Gasparo Contarini (1483-1542)

Far more critical to Luther than Staupitz was Cardinal Gasparo Contarini. Born in the same year as Martin Luther, the Italian Church reformer, Gasparo Contarini, became champion of evangelical renewal in Italy and beyond. He was trained in both philosophy and theology at the University of Padua and early in life became an important imperial diplomat. In 1535, Contarini was elevated to the position of Cardinal, thus wielding considerable power to implement the needed evangelical reforms within the Western Catholic Church. When the new Jesuit order was estab-

¹² STEINMETZ, D. C.: Religious ecstasy in Staupitz and the young Luther. In *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 11, No. 1, 1980, p. 23-38.

¹³ STEINMETZ, D. C.: *Luther in Context*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2002. P. 8.

¹⁴ OBERMAN, H. A.: The shape of late medieval thought: the birthpangs of the modern era. In *Archiv für Reformationsgeschichte-Archiv for Reformation History* 64, no. 1, 1973. P. 13-33.

lished in 1540 (partially thanks to Contarini's advocacy at the papal court), Contarini saw in it God's mighty tool for reforming and strengthening the Church.¹⁵

There are several surprising parallels between Luther's and Contarini's spiritual journeys and the corresponding theological emphases. Like Luther, Contarini experienced a "moment of illumination," similar to Luther's "tower experience" in 1511, when he became convinced that salvation was God's free, undeserved gift and that the spiritual journey of a monastic was no guarantee of reaching eternal blessedness. It is not surprising, then, that this evangelically inclined and reform-minded cardinal engaged the Lutheran Reformation movement with the hope of keeping their evangelical potential at the services of the one Western Catholic Church. His opportunity arose in 1541, when Contarini assumed the diplomatic role of papal legate at the Colloquy of Ratisbon (Regensburg).¹⁶ Melanchthon, Bucer and Pistorius represented the German and Swiss Protestants, Eck, Pflug, and Gropper represented the Catholic side, drawing inspiration and encouragement from the papal legate. The Colloquy went unexpectedly well initially, even to the point of reaching a consensus on the crucial doctrine of Justification (to be later revoked by the Council of Trent)! Prompted by Cardinal Contarini, the Catholic side conceded that sinners must rely entirely on the *imputed* righteousness for divine acceptance, and not depend upon *inherent* righteousness for such forgiveness. The Protestants agreed to the idea of twofold righteousness (*duplex iustitia*), conceding thus that conversion brings both imputed and inherent righteousness, though only the former confers forgiveness. The doctrine that caused the most friction was that of the teaching authority of the Church and its dogmatic tradition – here Contarini could not back down. When pressed to choose between the authority of the Roman Church and his own conscience bound by his evangelical understanding of the Gospel, the Cardinal obediently submitted to the authority of the Roman Church. Like Erasmus before him, Contarini dreaded the divisions and chaos in doctrine and morals if the authority of the Church were not upheld. Though united with Luther in his understanding of the nature and power of the Gospel, he would no longer see Luther and his movement as a viable partner for Church reform.

Curiously, however, the Prior of San Frediano monastery, Peter Martyr Vermigli (1499-1562), with whom Contarini spent several weeks following the Regensburg Colloquy, made the opposite choice and joined the Reformed (Swiss) movement shortly after his engagement with Contarini, still in the year 1541.

Desiderius Erasmus von Rotterdam (1469?-1536)

Erasmus was arguably the most brilliant and famous Christian Humanist of the 16th century. Few realize, however, that he was also a Catholic priest, himself a church reformer. His, however, was "Via Media" – a middle way of reforming Western Christendom. While he clearly saw and with a substantial dose of satire criti-

¹⁵ GLEASON E. G.: *Cardinal Gasparo Contarini (1483-1542): And the Beginning of Catholic Reform*. Berkeley: University of California, 1963.

¹⁶ MACKENSEN H.: Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541. In *Archiv für Reformationsgeschichte-Archiv for Reformation History* 51, no. 1, 1960. P. 36-57.

cized the widely-spread ignorance, superstition and even idolatry in the Church, he did not wish to go against the ecclesiastical hierarchy, nor to reject the Western Church's rich traditions. Though theologically trained, Erasmus was not primarily a theologian, nor was he predominantly a church politician. His primary mission was that of a Humanist scholar, writer and educator, believing that the much-needed renewal of Christianity could only be brought about by competent and patient education in Christian doctrines, as well as in classical sciences and arts, and by the practice of virtues. His *In Praise of Folly* (1511) and *Julius Excluded from Heaven* (1514) are masterfully crafted satirical accounts of vices present at the top of Church's hierarchy. Far more potent for the cause of the Reformation, however, proved to be Erasmus' revised Latin edition and an entirely pioneering Greek edition of the New Testament that helped Luther and others read crucial Biblical passages in a decisively new light. For some time it appeared Erasmus and Luther might join forces in their struggle for Church reform. But when Luther published his important Reformation treatises of 1520, subsequently being excommunicated in January 1521, Erasmus suspected that their reform efforts could never be united.

There were two main reasons for the fateful split between these two reformers: (1) Erasmus could not imagine the one Western Christendom divided into numerous factions and sects. The only result he could envision from such turn of events was chaos. In Erasmus' view, Luther's apparent individualism in interpreting the Scriptures threatened the unity of the Church. (2) Being a convinced Humanist, Erasmus could never agree with Luther theologically on the question of the power of human will. His work *On Free Will (De libero arbitrio diatribe sive collatio, 1524)*¹⁷ provoked Luther's response in his *On the Bondage of the Will (De Servo Arbitrio, 1525)*. Erasmus' sympathies for Luther had waned after this, though he remained in contact with Melancthon for the rest of his life.¹⁸

Caspar Amman (or: Kaspar Ammonius) (1450-1524)

The German Augustinian Hermit, Caspar Amman, became the prior of Lauingen, later ascending to the position of Provincial (1500-1503 and 1515-18). Amman was humanistically well trained with a scholarly focus on ancient Greek and Hebrew. Along with the Benedictine Veit Bild (see below), Amman became sympathetic to Luther, trying to get and read everything the German reformer published. Luther inspired him with his biblical translation work, thus in 1523 Amman published his own translation of the Psalter. Due to his vigorous, public defense of the Reformation, Amman was tried and condemned to prison for having preached against the papal Bull *Exsurge Domine* (issued in 1520) as well as against the Edict of Worms (1521) that had condemned Luther. While always supporting Luther in his reforms, Amman never became a Lutheran.

¹⁷ RUPP E. G., WATSON P. S., eds.: *Luther and Erasmus: Free will and salvation*. Westminster: Westminster John Knox Press, 1969.

¹⁸ FORDE, G. O.: *The captivity of the will: Luther vs. Erasmus on freedom and bondage*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005.

Veit (Vitus “Acropolitanus”) Bild (1481-1529)

This Benedictine from the town of Augsburg, was a Humanist with church-reforming ideas and sympathies for Luther, much like his friend Caspar Amman. Unlike Amman, Veit Bild was at the source of Humanist and Reformation literature due to his residence in Augsburg. Bild was known for his helpfulness to fellow Humanists from more remote regions in getting books to them. It is from his letters that we know about Caspar Amman’s “evangelical preaching”¹⁹. Bild’s interest in Luther increased significantly after he had read Luther defense of his *Ninety-five Theses (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute)* in 1518. He since tried to contact Luther through letters but only got a response in 1520. In the meantime, Bild collected whatever works he could get from Luther, compiling them into a list that would (by the end of Bild’s life) count about 150 titles. Among Bild’s friends was also Canon Bernhard Adelman who provided him Erasmus’ Commentary on the Letter to the Romans and later some of Luther’s early works. The preserved correspondence between Bild and Adelman reveals that both considered Luther to be “theirs,” i.e., their spiritual brother. In his letter to Spalatin in August 1522 Bild writes: “The Gospel in which God instructed me through Martin, the most faithful servant of his vineyard, is so deeply rooted in my heart that I despise everything else with which I uselessly spent my earlier days...”²⁰. Yet, despite the intensity of his inner convictions about Luther, Bild was careful not to express them publicly, or in writing, being fully aware of possible dangers. The disastrous Peasant War of 1525 somewhat cooled Bild’s enthusiasm for Luther’s reform, though not for his Gospel discovery. Bild never formally joined the Wittenberg reform movement and remained a Benedictine monk, an “evangelical Catholic monk”²¹ we might say, till the end of his life.

Bernhard Adelman von Adelmansfelden (1459-1523)

The German Humanist and Catholic Canon, Bernhard Adelman, received his Humanist education in Basel (under Johannes Reuchlin) and in Ferrara (under the Bohemian Humanist Bohuslaus Lobkowitz). His education thus predisposed him to view his own tradition with a certain amount of healthy criticism, while being inclined to the humanist and reforming ideas of Konrad Peutinger, the chief Humanist in Augsburg of that time, and others in his circle, such as Veit Bild, Willibald Pirckheimer, and Nikolaus Ellenbog. His relationship with Martin Luther started as a regular letter exchange until the two met in October 1518, following which date Adelman grew very fond of his younger counterpart, fully supporting his Reformation ideas.²² Though never dwindling in his inner affection to Luther, Adelman’s public support

¹⁹ POSSET, F.: *Renaissance Monks: Monastic Humanism in Six Biographical Sketches*. Leiden – Boston: Brill, 2005. P. 147.

²⁰ POSSET, F.: *Renaissance Monks: Monastic Humanism in Six Biographical Sketches*. Leiden – Boston: Brill, 2005. P. 149.

²¹ POSSET, F.: *Renaissance Monks: Monastic Humanism in Six Biographical Sketches*. Leiden – Boston: Brill, 2005. P. 154.

²² THURNHOFER, F. X.: *Bernhard Adelman von Adelmansfelden: humanist und Luthers freund (1457-1523) Ein lebensbild aus der zeit der beginnenden kirchenspaltung in Deutschland*. Herder, 1900.

of the Wittenberg Reformer came to a halt following Luther's excommunication in 1520. Dr. Johannes Eck, the chief instigator against Luther in this matter, negotiated with Pope Leo X to include Adelman's name in the text of *Exsurge Domine* (the papal Bull) as one of Luther's supporters. Adelman chose to publicly recant and distance himself from Luther, which he had to do within the set 60-day period after the Bull came into effect in his Diocese. However, he never stopped cheering for Luther and his cause, helping whenever he could. Thus, in 1521, as Luther was getting ready to appear at the Diet of Worms, Adelman prayed for God's protection on his behalf. Likewise, in 1523, shortly before his death, Adelman courageously offered shelter (in his own house!) to the Austrian reformer Urban Rhegius (1489-1541) who had been expelled from Austria due to his "heretical" activities.

Conclusion

Luther's public call for reform in the first half of the 16th century was not a solitary voice within European Christendom. Many before him, along with those living in his era and afterwards shared his critical insights and/or desire help the Church on its path of renewal. Though often blamed for recklessly splitting Western Christendom, Martin Luther did not actually wish to part his ways with the Roman Church of his era. Instead, he hoped to be able to reform and renew it by opening the doors to the true power that could bring new life into the Church, the power of the triune Gospel. This paper presents evidence that there were a number of well-known representatives of the Roman Church who respected if not admired Luther for some of his incisive views and courageous course of actions, even if they ended up choosing to stay in the 'Roman Camp' or even publicly distance themselves from Luther. Among these the most prominent are Johann von Staupitz, Erasmus von Rotterdam, Cardinal Gasparo Contarini, Bernhard Adelman, Caspar Amman, Veit Bild who, while not joining the 'Lutheran Camp,' sympathized and often actively communicated with the Wittenberg reformer. It was this 'open communication' and shared zeal for church reform that opened the way for people from opposing camps to listen to each other with a more generous spirit, thus overcoming some ideological distortions and caricatures so common in the 'Lutheran-Catholic' disputes of that era and the generations to come. A more thorough and generous exploration of the Catholic roots and Catholic sympathizers of Martin Luther carries a significant potential to further contemporary ecumenical debates and help alienated Christian churches/denominations to work together for the glory of God's Kingdom. Christian churches and denominations face new challenges today, such that have no precedence in history. In an age of multiculturalism, globalism and technological innovations that call into question the very nature of humans as a distinct species; in an era of a new surge of religiosity and fundamentalism, Christian churches must learn to listen to each other intently and interact meaningfully. Otherwise they cannot hope to be a credible voice in the global conversation of cultures, philosophies and religions.

BIBLIOGRAPHY:

- COLLINS, D. J.: *Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany, 1470-1530*. New York: Oxford University Press, 2008.
- DELUMEAU, J.: *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation*. London, UK: Burns & Oats; Philadelphia, PA: Westminster Press, 1977.
- FORDE, G. O.: *The captivation of the will: Luther vs. Erasmus on freedom and bondage*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005.
- GLEASON E. G.: *Cardinal Gasparo Contarini (1483-1542): And the Beginning of Catholic Reform*. Berkeley: University of California, 1963.
- HENDRIX, S. H.: *Re-Cultivating the Vineyard: The Reformation Agendas of Christianization*. Louisville, UK: Westminster John Knox, 2004.
- HINLICKY, P. R.: *Beloved Community: Critical Dogmatics after Christendom*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2015.
- MACKENSEN H.: Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541. In *Archiv für Reformationsgeschichte-Archive for Reformation History* 51, no. 1, 1960. P. 36-57.
- OBERMAN, H. A.: The shape of late medieval thought: the birthpangs of the modern era. In *Archiv für Reformationsgeschichte-Archive for Reformation History* 64, no. 1, 1973. P. 13-33.
- RUPP E. G., WATSON P. S., eds.: *Luther and Erasmus: Free will and salvation*. Westminster: Westminster John Knox Press, 1969.
- POSSET, F.: *Renaissance Monks: Monastic Humanism in Six Biographical Sketches*. Leiden – Boston: Brill, 2005.
- STEINMETZ, D. C.: *Luther in Context*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- STEINMETZ, D. C.: The Catholic Luther. *Theology Today*, Vol 61, Issue 2 (2004): 187-201. DOI: 10.1177/004057360406100204. Available online at: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/004057360406100204>
- STEINMETZ, D. C.: Religious ecstasy in Staupitz and the young Luther. In *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 11, No. 1, 1980, p. 23-38.
- THURNHOFER, F. X.: *Bernhard Adelman von Adelmansfelden: humanist und Luthers freund (1457-1523) Ein lebensbild aus der zeit der beginnenden kirchenspaltung in Deutschland*. Herder, 1900.
- VALČO, M.: The Roots and Nature of Luther's Theological Understanding of 'Missio Dei'. *European Journal of Science and Theology*, Vol 12, Issue 4 (2016): 181-188. Available online at: http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/59/18_Valco.pdf
- VALČO, M.: Catholic Sympathizers. In *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*. Vol. 1: A-L. Edited by Mark A. Lampert. Lanham - Boulder - New York - London: Rowman and Littlefield, 2017. P. 119-122.
- VALČO, M.: Mission and Christianization. In *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther*. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 554-578.
- WICKS, J.: *Catholic scholars dialogue with Luther*. Loyola Press, 1970.

Sakramentalny i pozasakramentalny udział w życiu Kościoła

RAFAŁ ŻELAZNY – KRZYSZTOF MYJAK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny w Tarnowie

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *One of the problems concerning marriage raised by theologians and clergymen is a non-sacramental relationship. The fact that many Catholics alienate themselves from the Church by continuing their illegal relationships is the best prove of the actuality of this matter. Many times they feel as if they were expelled from the Church.¹ The aim of this study will be to show possibilities of participation in the life of the Church which the people living in such relationships have. The objective of this article is to analyze the teaching of the Church with the goal of answering the following question: Whether and by what means can people living in non-sacramental relationships participate in the life of Church communities? In the article it has been shown how individuals living in non-sacramental relationships can take share in the life of the Church. We have also raised the question of various attempts taken to allow these people to enjoy full participation in sacramental life.*

Key words: *The sacrament of marriage. The use of the sacraments. Separation. Divorce. Re-union is not sacramental. Death of a spouse. Participation in the sacraments.*

Wstęp

Teologowie katoliccy ciągle zastanawiają się w jaki sposób można pomóc osobom, które po niepowodzeniu pierwszego, sakramentalnego małżeństwa wstąpili w nowy związek? Czy Kościół katolicki, wierny nauce Chrystusa i swojej tradycji, może dopuścić takie osoby do przyjmowania sakramentów? A jeśli tak, to w jakim stopniu²? Dziś zarówno wśród wiernych, jak i niektórych teologów podnoszą się głosy wzywające do zmiany dotychczasowego stanowiska Kościoła na ten temat. Szczególnie silne są głosy osób żyjących w nowych związkach, które nie ponoszą winy za rozpad swojego pierwszego małżeństwa, a którzy swoje szczęście znaleźli w powtórnym

¹ Porov. MIZIOŁEK, W.: *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, HD 50, 1981. s. 122; GRĘŻLIKOWSKI, J.: *Troska duszpasterska Kościoła o małżeństwa niesakramentalne*, HD 4, 1996. s. 51; SKRZYPKOWSKI, D.: *Troska duszpasterska Kościoła o osoby pozostające w związkach niesakramentalnych*, StGd XVIII – XIX (2005 – 2006), s. 239; PYŻLAK, G.: *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*, RT 6, 2006. s. 177, 180 – 181.

² Porov. GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*. Ząbki, 1995. s. 171.

związku.³ Również Jan Paweł II po raz kolejny zwraca uwagę na tę kwestię: „Kościół musi wreszcie z macierzyńską dobrocią podchodzić również do tych sytuacji małżeńskich, w których łatwo można stracić nadzieję. W szczególności patrząc na tak wiele rozbitych rodzin, Kościół nie czuje się powołany do wydawania surowych i bezwzględnych sądów, ale pragnie raczej rozjaśnić mroki licznych ludzkich dramatów światłem słowa Bożego, wspierając je światłem swego miłosierdzia. W takim właśnie duchu duszpasterstwo rodzin próbuje zajmować się także sytuacjami ludzi wierzących, którzy rozwiedli się i zawarli nowe związki. Nie są oni wykluczeni ze wspólnoty; przeciwnie są wezwani, aby uczestniczyć w jej życiu, przyswajając sobie coraz lepiej ducha ewangelicznych nakazów, Kościół nie ukrywając przed nimi prawdy o obiektywnym nieładzie, jakim jest ich sytuacja, oraz o jego konsekwencjach dla życia sakramentalnego, pragnie im okazywać całą swą macierzyńską troskę”.⁴

Zadaniem duszpasterzy jest nawiązanie kontaktu z ludźmi, którzy po zawarciu nowego związku niejednokrotnie oddalili się od Kościoła. Może to być kontakt osobisty, przy okazji wizyt duszpasterskich czy uroczystości rodzinnych, kontakt przez dzieci lub inne osoby z rodziny, albo także kontakt przez inne, odpowiednio do tego przygotowane osoby. Duszpasterz winien każdą sytuację rozpoznać, aby w ramach możliwości udzielić im pomocy. Celem takiego duszpasterstwa jest ukazanie troski Kościoła o osoby, które się od niego oddaliły i doprowadzenie ich do jak najbliższej relacji z Chrystusem w Kościele.⁵

Dopuszczenie do korzystania z sakramentów

Kościół głosi naukę o nierozzerwalności węzła małżeńskiego opartą na właściwie rozumianych słowach Chrystusa z Ewangelii oraz tekstach św. Pawła. Niestety często, także w życiu chrześcijan spotyka się ona z dużymi trudnościami i jest łamana. Kościół w trosce o stałość małżeństwa oraz godność innych sakramentów, będąc świadomym znaczenia jakie mają sakramenty dla życia religijnego i społecznego, ustanowił na przestrzeni wieków odpowiednie normy i prawa w celu zapobiegania rozpadowi małżeństw i rodzin oraz obrony sakramentu pokuty i Eucharystii przed niegodnym ich przyjmowaniem.⁶ „Kościół nie może odnosić się do ludzi inaczej jak Boski Odkupiciel, zna więc ich słabości, ma współczucie dla rzesz ludzkich, przygarnia grzeszników, nie może jednak uchylać się od nauczania prawa, które w rzeczy samej jest prawem ludzkiego życia.”⁷ W tym odniesieniu do osób żyjących w związkach niesakramentalnych Kościół stosuje dwie zasady ewangeliczne. Zasada «miłoś-

³ Porov. SALIJ, J.: *Kościół a małżeństwa osób rozwiedzionych*. WDr 2, 1973. s. 67 – 68; SIKORA, P.: *Kościół w połowie drogi*. WDr 8, 1998. s. 59; GRĘŻLIKOWSKI, J.: *Wokół problemu związków niesakramentalnych*. WDr 1, 2000. s. 38 – 40.

⁴ EiE 93.

⁵ Porov. KANTOR, R.: *Związki niesakramentalne w parafii. Poradnik dla duszpasterzy*. Tarnów, 2005. s. 45 – 48; KRAKOWSKI, M.: *Problem moralno-duszpasterski małżeństw niesakramentalnych*. Tarnów, 1999. s. 69 – 72.

⁶ Porov. SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 243.

⁷ HV 19.

ci i miłosierdzia» ukazuje drogę powrotu do Boga, natomiast zasada «prawdy i wierności nauce Chrystusowej» wskazuje, że Kościół nie pozwala dobra nazywać złem⁸.

Kodeks Prawa Kanonicznego stwierdza, że sakramentów można udzielić tylko osobom, które są odpowiednio do tego przygotowane oraz nie zabrania im tego prawo kościelne.⁹ Do ważności sakramentu pokuty jest wymagane mocne postanowienie poprawy, dlatego przy udzielaniu go konkubiniarzom musi zostać usunięte zło moralne konkubinatu, a przynajmniej musi pojawić się mocna i szczerza wola usunięcia tego zła.¹⁰ Do Komunii Świętej nie mogą być dopuszczone osoby, których stan i sposób życia obiektywnie sprzeciwia się więzi miłości Chrystusa i Kościoła, wyrażającej się w Eucharystii oraz gdy dopuszczenie tych osób do Komunii wprowadziłoby wiernych w błąd odnośnie katolickiej nauki o małżeństwie.¹¹

Separacja

Małżeństwo chrześcijańskie jest odzwierciedleniem głębokiego związku zachodzącego między Chrystusem i Kościołem. Ważnie zawarte, sakramentalne małżeństwo jest święte i nierozzerwalne. Wspólnota ustanowiona przez małżonków wymaga wspólnego zamieszkania i wspólnego życia. Ze względu jednak na różne przypadki zaniku miłości i rozpadu małżeństw, które czasem mogłyby prowadzić nawet do wzajemnej nienawiści i zgorszenia, jest możliwa separacja¹². Jest to rozłączenie od wspólnoty łoża, stołu i zamieszkania, jednak nie stanowi ona o rozwiązaniu węzła małżeńskiego, gdyż małżeństwo ważnie zawarte trwa nadal. Prawo separacji nie jest obowiązkiem, lecz zezwoleniem na zerwanie pożycia małżeńskiego.¹³ Z punktu widzenia małżeństwa, separacja jest «złem koniecznym», gdyż winno być małżeństwo trwałą jednością mężczyzny i kobiety.¹⁴

Separacja, w myśl nauki Kościoła, ma służyć ochronie trwałości związku małżeńskiego w sytuacjach kryzysowych. Choć jest ona do pewnego stopnia przeciwna naturze i celom małżeństwa, nie zamyka jednak małżonkom drogi powrotu do podjęcia powtórnie wspólnego życia, ale stanowi jedynie nadzwyczajny środek uniknięcia niebezpieczeństwa, jaki niekiedy grozi małżonkom na skutek wspólnego pożycia.¹⁵ Separacja okazuje się czasami jedynym możliwym rozwiązaniem narastającego konfliktu. Instytucja separacji w prawie kanonicznym tym różni się od rozvodu przewidzianego w ustawie państwowej, że nie znosi węzła małżeńskiego,

⁸ Porov. KOKOSZKA, A.: *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, Cz. III, Tarnów, 2005, s. 68.

⁹ Porov. KPK, kan. 843 § 1.

¹⁰ Porov. KOKOSZKA, A.: *Moralność życia...*, dz. cyt., s. 65.

¹¹ Porov. FC 84; Kongregacja Nauki Wiary.: *Annus Internationales Familiae. List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, 4; GÓRALSKI, W.: *Problem dostępu do sakramentów świętych osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, SZAFRAŃSKI, A. (red.): Lublin, 1985, s. 332 – 333.

¹² Porov. BŁAWAT, A.: *Separacja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, E. OZOROWSKI, E. (red.): Warszawa-Łomianki 1999, s. 421.

¹³ Porov. GAJDA, P. M.: *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*. Tarnów, 2005, s. 246.

¹⁴ Porov. SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 235.

¹⁵ Porov. GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 208.

a tym samym niesie ze sobą niemożność zawarcia nowego małżeństwa. Separacja nigdy nie jest pożądana jako taka, jednak staje się środkiem zaradczym na niektóre szczególnie poważne sytuacje, tak dla współmałżonków, jak i dla ich dzieci.¹⁶

Separacja, zależnie od tego, czy jest na całe życie, czy na określony czas, może być stała lub czasowa. Może też być całkowita, jeżeli odnosi się do wszystkich aspektów, praw i obowiązków małżeńskich, lub częściowa, gdy odnosi się tylko do niektórych z nich. Separacja, aby była godziwa, muszą zaistnieć przyczyny, które ją uzasadniają, a ponadto powinna być realizowana w zgodzie z postępowaniem przewidzianym w prawie Kościoła.¹⁷ Kodeks prawa kanonicznego podaje następujące przyczyny separacji: cudzołóstwo¹⁸, poważne niebezpieczeństwo dla duszy lub ciała jednego ze współmałżonków, które ma swoje źródło w zachowaniach drugiej strony, poważne niebezpieczeństwo dla potomstwa, powodowane przez jednego z małżonków, zbyt uciążliwe wspólne życie w winy współmałżonka.¹⁹

Separacja nie jest stanem normalnym. W wielu wypadkach stanowi dla obu stron duże zagrożenie, dlatego prawo do separacji nie jest obowiązkiem separacji. Biorąc pod uwagę dobro wspólnoty małżeńskiej, jak również dobro dzieci „współmałżonek niewinny może, w sposób godny pochwały, dopuścić z powrotem drugą stronę do życia małżeńskiego”²⁰, rezygnując z prawa do separacji. Prawodawca kościelny zachęca, aby jeśli ustała przyczyna separacji lub jeśli małżonek, z którego winy doszło do separacji, naprawił błędy i rokuje uzasadnioną nadzieję na prowadzenie godnego życia małżeńskiego, to strona niewinna powinna mu przebaczyć i dopuścić go z powrotem do życia małżeńskiego. Okazując przebaczenie i podejmując na nowo trud tworzenia prawdziwej wspólnoty życia i miłości małżonek wykazuje ewangeliczną postawę świadcząca o jego ludzkiej i religijnej dojrzałości.²¹

Kościół obejmuje swoją duszpasterską troską małżonków żyjących w separacji, nawet gdy są oni po rozwodzie cywilnym.²² Jan Paweł II określając zadania wspólnoty kościelnej wobec małżonków żyjących w separacji stwierdza: „Samotność i inne trudności są często udziałem małżonka odseparowanego, zwłaszcza, gdy nie ponosi on winy. W takim przypadku wspólnota kościelna musi w szczególny sposób wspomagać go; okazywać mu szacunek, solidarność, zrozumienie, konkretną pomoc, tak, aby mógł dochować wierności także w tej trudnej sytuacji, w której się znajduje. Wspólnota musi pomóc mu w praktykowaniu przebaczenia, wymaganego przez miłość chrześcijańską oraz utrzymanie gotowości do ewentualnego podjęcia na nowo poprzedniego życia małżeńskiego”²³. Małżonek żyjący w separacji ma więc

¹⁶ Porov. SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 236.

¹⁷ Porov. tamże.

¹⁸ Porov. KPK, kan. 1152 § 1; GAJDA, P. M.: dz. cyt., s. 247 – 248.

¹⁹ Porov. KPK, kan. 1153 § 1; KASPRZYK, P.: art. cyt., s. 99.

²⁰ KPK 1155.

²¹ Porov. BŁAWAT, A.: art. cyt., s. 422.

²² Porov. SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 236.

²³ FC 83.

pełne prawo do uczestnictwa w życiu sakramentalnym oraz do innych form pomocy ze strony Kościoła.²⁴

Rozwód

Kościół rozumie trudną sytuację osób rozwiedzionych, ale stojąc na straży nierozzerwalności małżeństwa sprzeciwia się rozwodowi, gdyż „rozwód jest poważnym wykroczeniem przeciw prawu naturalnemu. Zmierza do zerwania dobrowolnie zawartej przez małżonków umowy, by żyć razem aż do śmierci. Rozwód znieważa przymierze zbawcze, którego znakiem jest małżeństwo sakramentalne”²⁵. Trzeba powiedzieć jasno, że jest on grzechem ciężkim przeciwko jedności i świętości małżeństwa oraz dobru małżonków i dzieci.²⁶

Chrześcijanin nie może występować o rozwód ani wyrażać na niego zgody. Gdy sąd, pomimo sprzeciwu, orzeknie rozwód, wtedy strona stawiająca sprawę po katolicy żyjąc samotnie i wychowując dzieci zasługuje na szacunek oraz pomoc ze strony całego społeczeństwa wierzącego.²⁷ Można także usprawiedliwić osobę, która wniosła sprawę o rozwód, rozumiany jako separacja, wówczas gdy istnieje moralna niemożność spokojnego współżycia ze współmałżonkiem, a ta osoba żyje samotnie i jest gotowa na ponowne zejście się w razie poprawy postępowania przez współmałżonka. Taką sytuację można uznać za niewykraczającą poza chrześcijańską naukę o małżeństwie. Jednak gdyby wina za rozpad małżeństwa spoczywała po stronie osoby wnoszącej sprawę o rozwód, wtedy nie można jej moralnie usprawiedliwić, a co się z tym wiąże nie można jej udzielić rozgrzeszenia bez wcześniejszego zadośćuczynienia i naprawienia krzywdy.²⁸

Jan Paweł II zwraca uwagę, że nie można jednakowo traktować tych, którzy zniszczyli swoje pierwsze małżeństwo i zawarli nowy związek oraz tych, którzy zostali porzuceni próbując do końca walczyć o swoje małżeństwo²⁹. Obowiązkiem wspólnoty kościelnej jest otoczenie opieką małżonka porzuconego, zwłaszcza gdy nie ponosi winy za rozpad małżeństwa. Należy okazywać mu zrozumienie, szacunek, solidarność i konkretną pomoc, aby w tym trudnym dla niego czasie mógł dochować wierności i praktykować przebaczenie, a gdyby zaistniała taka możliwość był gotowy do podjęcia na nowo poprzedniego życia małżeńskiego. Podobnie, gdy małżonek rozwiedziony jest świadomy nierozzerwalności węzła małżeńskiego, nie zawiera nowego związku, ale żyje samotnie poświęcając się obowiązkom rodzinnym wynikającym z odpowiedzialności życia chrześcijańskiego. Jego wierność jest świadectwem wobec świata i, dlatego zasługuje na szczególne wsparcie Kościoła, który nie powinien mu czynić trudności w przystępowaniu do sakramentów.³⁰

²⁴ Porov. ABRAHAMOWICZ, J.: *Duszpasterska pomoc małżonkom opuszczonym*. HD 1, 2006. s. 146 – 152.

²⁵ KKK 2384.

²⁶ Porov. DROŹDŹ, A.: *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa*. Cz. II, Tarnów, 2001. s. 285.

²⁷ Porov. GRĘŻLIKOWSKI, J.: *Troska duszpasterska...*, art. cyt., s. 56-57.

²⁸ Porov. KANTOR, R.: dz. cyt., s. 52.

²⁹ Porov. FC 84.

³⁰ Porov. FC 83; KANTOR, R.: dz. cyt., s. 10.

Powtórny związek niesakramentalny

Istnieje możliwość dopuszczenia do sakramentów świętych osób, rozwiedzionych, które zawarły nowe związki.³¹ Mówi o tym Jan Paweł II: „Pojednanie w sakramencie pokuty – które otworzyłoby drogę do komunii eucharystycznej – może być dostępne jedynie dla tych, którzy żałując, że naruszyli znak Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa”³².

Takim przypadkiem są małżonkowie żyjący po rozwodzie w związku cywilnym, jeśli ich rozejście się jest moralnie niemożliwe (np. z powodu wychowania dzieci lub koniecznej opieki wzajemnej), a osoby te stanowczo decydują się zaprzestać pożycia małżeńskiego (seksualnego) i żyć «jak brat z siostrą»³³. Niektórzy nazywają tę sytuację «białym małżeństwem».³⁴ W takim przypadku Kościół może im udzielić rozgrzeszenia i dopuścić do Komunii Świętej. Jednak, zanim duszpasterz podejmie taką decyzję o dopuszczeniu konkretnych małżonków do sakramentów świętych, musi być przekonany o spełnieniu następujących warunków:

- została naprawiona krzywda w stosunku do współmałżonka z małżeństwa sakramentalnego oraz dzieci urodzonych w tym małżeństwie;
- istnieje moralna pewność, że zostanie zachowane powstrzymanie się obu stron od współżycia seksualnego. Łatwiej można przyjąć zapewnienie w przypadku osób starszych, natomiast, gdy chodzi o ludzi w sile wieku, wskazany jest pewien okres próby i dopiero po pomyślnym jej odbyciu, możliwe jest dopuszczenie do Komunii Świętej;
- zostanie usunięte niebezpieczeństwo zgorzenia. W dużych miastach, gdzie ludzie się nie znają, niebezpieczeństwo zgorzenia zazwyczaj nie zachodzi. Należy wyjaśnić rodzinie i najbliższymznajomym obecny sposób życia i zgodę Kościoła na przyjmowanie sakramentów świętych. W mniejszych miejscowościach i na wsiach zalecane jest przyjmowanie sakramentów w innym kościele.³⁵

Przy dopuszczeniu takich osób do sakramentów należy zwrócić uwagę na kilka kwestii. Niektórzy teologowie moraliści domagają się by o możliwości przystąpienia do sakramentów decydował każdorazowo biskup, jednak prawo kościelne tego nie wymaga.³⁶ J. Salij zwraca natomiast uwagę, aby nie podejmować zbyt pochopnie

³¹ Porov. GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 182.

³² FC 84.

³³ Porov. FC 84; Por. MIZIOŁEK, W.: art. cyt., s. 125.

³⁴ Porov. GRZYBOWSKI, J.: *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*. Kraków, 1998. s. 77; KANTOR, R.: dz. cyt., s. 44; SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 234.

³⁵ Porov. MIZIOŁEK, W.: art. cyt., s. 125; GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 182 – 183; GRĘŻLIKOWSKI, J.: *Wokół problemu...*, art. cyt., s. 53; KOKOSZKA, A.: *Moralność życia...*, dz. cyt., s. 66 – 67; KANTOR, R.: dz. cyt., s. 43 – 44; SKRZYPKOWSKI, D. art. cyt., s. 235–236; KOŁKIEWICZ, A.: *Związki nieformalne jako współczesne wyzwanie dla działalności formacyjnej Kościoła*, StGd XXIII, 2008. s. 263 – 264.

³⁶ Porov. MIZIOŁEK, W.: art. cyt., s. 125.

decyzji o życiu «jak brat z siostrą», gdyż człowiek źle znosi to co wymuszone.³⁷ Osoby dopuszczone do sakramentów winny poinformować o tym fakcie swojego proboszcza, gdyż jest to ważna sytuacja zwłaszcza w przypadku nagłej śmierci jednej z nich. Proboszcz ma obowiązek doradzić małżonkom, gdzie mają przystępować do sakramentów oraz może też doradzić, aby postarali się o stałego spowiednika³⁸. Należy zauważyć, że sytuacja dopuszczenia do sakramentów nie dotyczy katolików żyjących w «wolnych związkach», «małżeństwach na próbę» oraz «złączonych tylko ślubem cywilnym», bez przeszkód do zawarcia małżeństwa sakramentalnego. W ich przypadku o dopuszczeniu decyduje uregulowanie swojej sytuacji zgodnie z nauką Kościoła, tzn. rozejście się albo zawarcie małżeństwa sakramentalnego.³⁹

Niebezpieczeństwo śmierci

Istnieją także inne sytuacje, w których osoby żyjące w związkach niesakramentalnych mogą otrzymać rozgrzeszenie. Dotyczy to niebezpieczeństwa śmierci.⁴⁰ Wszyscy katolicy, którzy żyją w nielegalnym związku, znajdujący się w niebezpieczeństwie śmierci, a pragnący uregulować sprawy małżeńskie po myśli Kościoła, mogą uzyskać rozgrzeszenie według następujących zasad:

Duszpasterz jeżeli poza sakramentem dowiedział się o nielegalnym związku, powinien przed przystąpieniem do udzielenia sakramentu zażądać deklaracji wobec przynajmniej jednego świadka, że po ewentualnym powrocie do zdrowia ureguluje swoje sprawy małżeńskie po myśli Kościoła. Gdyby nie było świadka wystarczy wola proszącego wyrażona pozasakramentalnie wobec spowiednika. W razie odmowy złożenia takiej deklaracji kapłan nie może udzielić sakramentów.

W przypadku gdy spowiednik dowie się o nielegalnym stanie małżeńskim w trakcie spowiedzi, obowiązuje go sakramentalna tajemnica spowiedzi. Osoba chcąc otrzymać rozgrzeszenie musi również złożyć deklarację wobec spowiednika, że w po wyzdrowieniu naprawi zło wynikające z konkubinatu w jakim się znajduje. W razie braku postanowienia poprawy kapłan odmawia rozgrzeszenia, lecz czyni to dyskretnie, aby nie została naruszona tajemnica spowiedzi.⁴¹

Kościół świadomy łaski jaka spływa na ludzi poprzez sakramenty stara się, aby dostęp do nich miało jak najwięcej ludzi. Jednak nie może narażać sakramentów na nieważne, a tym bardziej na świętokradzkie ich przyjmowanie. Dlatego podchodząc z troskliwą miłością do ludzi będących w trudnych sytuacjach musi stać na straży ustalonych zasad i tylko w określonych wyżej warunkach może zezwolić na przystępowanie do sakramentów osobom żyjącym w nieprawidłowych związkach.

Udział w pozasakramentalnym w życiu Kościoła

Wśród osób, które nie mogą być dopuszczone do przyjmowania sakramentów, są katolicy żyjący w tzw. «małżeństwach na próbę», «wolnych związkach»

³⁷ Porov SALIJ, J.: *Kościół a małżeństwa...*, art. cyt., s. 74.

³⁸ Porov. WYTRWAŁ, T.: *Nieprawidłowe związki małżeńskie*. w: WDr 8, 1998 s. 86.

³⁹ Porov. KOKOSZKA, A.: *Moralność życia...*, dz. cyt., s. 67 – 68.

⁴⁰ Porov. KOŁKIEWICZ, A.: art. cyt., s. 264.

⁴¹ Porov. KOKOSZKA, A.: *Moralność życia...*, dz. cyt., s. 65.

oraz katolicy złączeni tylko ślubem cywilnym.⁴² Kościół także „na nowo potwierdza swoją praktykę, opartą na Piśmie Świętym, niedopuszczania do komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński. Nie mogą być dopuszczeni do komunii świętej od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia. Jest poza tym inny szczególny motyw duszpasterski: dopuszczenie ich do Eucharystii wprowadzałoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa”⁴³

Jednak Kościół nigdy nie odrzucał ani nie odwracał się od ludzi, którzy zawarli ponowny związek małżeński i znaleźli się w trudnej sytuacji życiowej, pozbawiając się dostępu do sakramentów. Kościół jest odpowiedzialny za wszystkich swoich członków, a zwłaszcza za tych, którzy szczególnie potrzebują Bożego miłosierdzia. Osoby te nie są, ani nie mogą być uważane za wiernych drugiej kategorii, gdyż na mocy chrztu i bierzmowania nadal są członkami Mistycznego Ciała Chrystusa. Kościół nie może pozostawić ich samym sobie, ale powinien troszczyć się o ich zbawienie.⁴⁴

Zauważa to Jan Paweł II, który wskazuje także formy uczestnictwa takich osób w życiu Kościoła: „Razem z Synodem wzywam gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła, skoro mogą, owszem, jako ochrzczeni, powinni uczestniczyć w jego życiu. Niech będą zachęceni do słuchania Słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę świętą, do wytrwania w modlitwie, do pomnażania dzieł miłości oraz inicjatyw wspólnoty na rzecz sprawiedliwości, do wychowywania dzieci w wierze chrześcijańskiej, do pielęgnowania ducha i czynów pokutnych, ażeby w ten sposób z dnia na dzień wyprasali sobie u Boga łaskę”⁴⁵. Właśnie poprzez te różne formy duszpasterze powinni docierać do związków niesakramentalnych, aby wprowadzić ich na drogę zbawienia.⁴⁶

Należy przede wszystkim uświadomić osobom, których stan życia nie pozwala na przystępowanie do sakramentów, że Bóg działa nie tylko przez sakramenty. Sakramenty są skuteczną drogą do Boga, ale nie jedyną. Bóg nie ogranicza swojej łaski tylko dla ludzi «prawowiernych», ale w myśl słów św. Pawła: „Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5,20), udziela jej także ludziom o słabej kondycji moralnej. Dlatego ważne jest, aby rozwijali oni w sobie więź z Bogiem przez dostępne dla nich formy uczestnictwa w życiu Kościoła.⁴⁷

⁴² Porov. FC 82; KOKOSZKA, A.: *Moralność życia...*, dz. cyt., s. 66.

⁴³ FC 84.

⁴⁴ Porov. WYTRWAŁ, T.: art. cyt., s. 78 – 79.

⁴⁵ FC 84.

⁴⁶ Porov. GRĘŻLIKOWSKI, J.: *Troska duszpasterska...*, art. cyt., s. 51 – 52.

⁴⁷ Porov. PAŁYGA, J.: *Niesakramentalni. Duszpasterstwo rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, Częstochowa 2003. s. 57 – 58.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła.* Poznań 1998.
Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań 1994.
Kodeks Prawa Kanonicznego. Poznań 1984.
 Jan Paweł II.: *Familiaris consortio* (22 listopada 1981). Wrocław 2000.
 Paweł VI.: *Humanae Vitae* (25 lipca 1968). Kraków 2003.
Ecclesia in Europa (28 czerwca 2003). wyd. pol., Wrocław 2003.
 Kongregacji Nauki Wiary *Annus Internationales Familiae*. List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach (14 września 1994), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995. s. 410 – 414.

Opracowania

- ABRAHAMOWICZ, J.: *Duszpasterska pomoc małżonkom opuszczonym*. w: HD 1(2006), s. 146 – 152.
 BŁAWAT, A.: *Separacja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*. OZOROWSKI, E. (red.): Warszawa-Łomianki 1999, s. 421 – 422.
 DROŹDŹ, A.: *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa*. Cz. II, Tarnów, 2001.
 GAJDA, P. M.: *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*. Tarnów, 2005.
 GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*. Ząbki, 1995.
 GÓRALSKI, W.: *Problem dostępu do sakramentów świętych osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. SZAFRAŃSKI, A. (red.): Lublin, 1985. s. 323 – 340.
 GRĘŻLIKOWSKI, J.: *Wokół problemu związków niesakramentalnych*. Dr , 2000. s. 38 – 57.
 GRZYBOWSKI, J.: *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*. Kraków, 1998.
 KANTOR, R.: *Związki niesakramentalne w parafii. Poradnik dla duszpasterzy*. Tarnów, 2005.
 KOKOSZKA, A.: *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*. Cz. III, Tarnów, 2005.
 KOŁKIEWICZ, A.: *Związki nieformalne jako współczesne wyzwanie dla działalności formacyjnej Kościoła*. w: StGd XXIII, 2008. s. 237 – 275.
 KRAKOWSKI, M.: *Problem moralno-duszpasterski małżeństw niesakramentalnych*. Tarnów, 1999.
 MIZIOŁEK, W.: *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*. w: HD 50, 1981. s. 117 – 129.
 PAŁYGA J.: *Niesakramentalni: duszpasterstwo rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*. Częstochowa, 2003.
 PYŻLAK G.: *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*. w: RT 6, 2006. s. 175 –185.
 SALIJ, J.: *Kościół a małżeństwa osób rozwiedzionych*. w: WDr 2, 1973. s. 67 – 75.
 SIKORA, P.: *Kościół w połowie drogi*. w: WDr 8, 1998. s. 59 – 62.
 SKRZYPKOWSKI, D.: *Troska duszpasterska Kościoła o osoby pozostające w związkach niesakramentalnych*. w: StGd XVIII-XIX, (2005 – 2006). s. 221 – 253.
 WYTRWAŁ, T.: *Nieprawidłowe związki małżeńskie*. w: WDr 8, 1998. s. 78 – 87.

Masarykov Hus ako výzva pre posilnenie českého národného zápasu

KAMILA VEVERKOVÁ

Univerzita Karlova v Prahe

Husitská teologická fakulta

Abstract: Masaryk saw John Huss as a very important personality in Czech history. Huss was for him a religious man who died for his conviction on a stake, and he did not evaluate Huss from a theological or historical perspective. In the context of his philosophy of history, Huss was the beginning of the Czech reformation, which in Masaryk's interpretation was a struggle for humanistic ideals. This struggle did not end there; the Enlightenment took over these humanistic ideals from the last bishop of the Unity of the Brethren (*Unitas Fratrum*), J. A. Comenius, and after that the Czech National Revival. Masaryk dedicated a separate work to Huss, titled *John Huss: Our Revival and Our Reformation* (1896) and also wrote of him as a moral example for the Czech nation in other treatises. From Palacký, T. G. Masaryk adopted the position that the Czech reformation was the climax of the Czech religious history, which was suppressed by the Habsburgs' counterreformation. In 1915, Masaryk used Huss as a symbol when he declared, in his famous address from the Reformation Hall in Geneva on July 6, a fight against the Austro-Hungarian Empire. Masaryk was a religious person whose faith is often described as rational theism. The newest research (Skalický, Pospíšil) show that he wasn't so strongly anti-Catholic as was until now assumed.

Keywords: T. G. Masaryk. Czech reformation. John Huss. Czech religious history.

V roku 1896, rok po vydání Masarykovho důležitého spisu *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*, sa objavila na českom knižnom trhu útlá publikácia, nesúca názov *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*.¹ Je to v podstate doplnená a rozšírená prednáška, ktorú Masaryk predniesol na Husov sviatok v Občianskom klube v Kolíne, a ktorá následne bola ihneď publikovaná na pokračovanie v *Naší době*. Knižné vydanie sa ale od pôvodného časopiseckého vydania odlišuje, je ďaleko viac prepracované a obsiahlejšie.

Vo svojej dobe mala táto publikácia obrovský význam a obsahuje zaujímavé myšlienky, ktoré v prípade, že sú aktuálne interpretované, môžu byť zaujímavé i dnes. Masaryk zastával, ako je všeobecne známe, názor, že idea humanitná sa objavila v českej reformácii, že bola hlavnou ideou tohoto veľkého obdobia českých dejín, že bola potlačená v baroku a v protireformácii, a že vďaka osvietenstvu idea humanitná bola hybnou silou národného obrodovania. Táto konštrukcia bola následne kritizovaná mnohými, zľava i sprava. Masarykovi bolo obvykle vytykávané, že úplne

¹ MASARYK, T. G.: *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*. Praha : Masarykův ústav AV ČR, 2000. s. 367.

zabudol na to, že náboženské prostredie v dobe českej reformácie bolo vedené inými ideami, než ideou humanity. Bádatelia síce boli ochotní priznať, že česká reformácia najmä v ich prejavoch v 16. storočí bola ovplyvnená humanizmom, ale po výčitke správne zhodne dospievali k názoru, že zápas Husov a jeho nasledovníkov bol určovaný zápasom o čistotu kresťanskej viery a o vierohodnú ortoprax. Masarykovi celkom nerozumeli. Pokúsime sa na obmedzenom priestore ukázať, o čo sa Masaryk snažil, čo chcel svojimi názormi národu oznámiť a ako bol, či nebol prijatý.²

Niet sporu, že Masaryk bol vlastenec, nebol však nacionalista – v žiadnom prípade. Preto sa napokon postavil proti sfalšovaným Rukopisom, ktoré mali datovať českú slovesnú kultúru do doby dávno pred jej vznikom. Otázka Husova bola otázkou, ktorá neskorých obrodencov v tretej a v štvrtej generácii veľmi zaujímala. Palacký v *III. Diele svojich dejín* vykreslil presvedčivo dobu Husovu a husitskú ako vrchol českých dejín.³ Nebolo sporu o tom, že Hus je veľkou dejinnou osobnosťou českého národa. Český národ Palackého dejiny priam hltal, bolo to práve to, čo cítil. Bol tu však jeden problém. Tento národ bol – až na nepatrné výnimky, umožnené tolerančným patentom v roku 1781 – vplyvom nepriaznivých okolností národom katolíckym. Otázkou bolo, ako sa s týmto rozporom vyrovať, či to vôbec je možné. A Masaryk tvrdí, že to možné je, ba že doterajší vývoj je pokračovaním zápasu Husovho. Ihneď na počiatku svojho dielka o Husovi totiž píše: „Naše národné obrozenie, o neč už sto let usilujeme vědoměji, hned ve svých počátcích bylo duchovním bojem proti tlaku protireformačnímu, bylo pokračování úsilí a idejí reformních, že než Hus postoupil smrt mučednickou.“⁴ Českí obrodenci podľa Masaryka boli vedení ideou humanitou, ktorá je totožná s ideou českej reformácie: „Humanita je jen jiné slovo pro bratrství a na této myšlence zejména Palacký budoval náš program národní.“⁵ Historik vtedy i dnes len neveriacky krúti hlavou. Ale len do tej chvíle, než Masarykovu myšlienku prestane brať historicky a pokúsi sa o iný výklad, ktorý vychádza z etiky.

Masaryk sa oprávnene pýta, či sa oprávnene nazývame národom Husovým. A na túto otázku odpovedá jednoznačne: nie. Nebudem parafrázovať, uvediem vlastné Masarykove slová: „V našem národním usilování je velký nedostatek vnitřního života, života duchovního; vědomí, že náš obrodní program má být pokračování tradicí

² Proces, ktorý je spravidla označovaný ako spor o zmysel českých dejín, najlepšie ukázal Miloš Havelka, porov. Havelka, M.: *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha : Torst, 1995-2006. Havelka uvádza početné ukážky z jednotlivých autorov, ktorý do tejto diskusie prispeli.

³ PALACKÝ, F.: *Geschichte von Böhmen: größtenteils nach Urkunden und Handschriften. Dritten Bandes erste Abtheilung, Böhmen unter König Wenzel IV., bis zum Ausbruch des Hussitenkrieges: vom Jahre 1378 bis 1419*. Prag : In Commission bei Kronberger und Řivnač, 1845. PALACKÝ, F.: *Geschichte von Böhmen: größtenteils nach Urkunden und Handschriften. Dritten Bandes zweite Abtheilung, Der Hussitenkrieg, von 1419 bis 1431*. Prag : In Commission bei Kronberger, 1851. PALACKÝ, F.: *Geschichte von Böhmen: größtenteils nach Urkunden und Handschriften. Dritten Bandes dritte Abtheilung, Böhmen und das Baseler Concil: Sigmund und Albrecht: J. 1431-1439*. Prag : In Commission bei Kronberger, 1854. V českom preklade vyšli jednotlivé zväzky tretieho dielu v rokoch 1850 až 1851. Delenie českého textu je trochu iné, rovnako text je na mnohých miestach pozmenený.

⁴ MASARYK, T. G.: *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*. Praha : Masarykův ústav AV ČR, 2000. s. 313.

⁵ *Tamtiež*. s. 314.

reformačných, je slabé.“⁶ Ako konkrétne dôvody uvádza ďalej, že po Palackom nepokračuje ďalej historické bádanie, že nie sú k dispozícii Husove spisy, že doposiaľ nie je vztyčený Husov pomník. Tieto konkrétne dôvody sa následne skutočne zlepšili. Masarykovi ide však v prvej rade o to, žiť plne v prítomnosti a uvažovať, čo znamená kostnická hranica pre jeho dobu. Podľa neho nie je táto hranica doposiaľ rozmetaná.

Za fatálne považuje ľahostajnosť a liberalizmus. Zdôrazňuje, že naše bratstvo je iné, než bratstvo vzidené z francúzskej revolúcie. Komentuje zrozumiteľne: „Naše bratrství založeno bylo na citu a ideji náboženské, bratrství revoluční bylo negací náboženského citu, mělo zřídlo z úsilí politickém.“⁷ Tu znovu a celkom zjavne hovorí to, čo formuloval už skôr: česká otázka je otázka náboženská. Liberalizmus Masaryk pranieruje práve preto, že popiera zmysel a význam náboženstva. Je si ale na druhej strane vedomý všetkého, čo liberalizmus v politickom ohľade pre český národ znamenal, nejedná sa v žiadnom prípade o kritiku vulgárnu. Masaryk sa pokúša vyjadrovať filozoficky a historicky (nie príliš šťastne), myslí však predovšetkým eticky: „Husova reforma práve preto, že byla náboženská, měla tak hluboký a veliký dosah a takový vliv; myšlenka Husova koneckonců proto zvítězila, třeba zpočátku všichni byli proti ní.“⁸ Niektoré ďalšie Masarykove výroky sa pekne čítajú (pretože vo svojej podstate sú pravdou), ale historicky sú otázne. Masaryk napríklad tvrdí, že pretože reformácia bola náboženská, nebola proti filozofii a vede a dodáva, že pravé náboženstvo a pravá veda sa nevyučujú. Vecne všetko pravda, historicky nie. Jednotá bratská najskôr zamietala vzdelanie (to sa neskôr zmenilo), ešte v emigrácii napr. vyšetrovala J. A. Komenského, keď sa jej nepáčili niektoré jeho názory. Masaryk vedľa seba radí reformátorov a buditeľov, podľa neho išlo všetkým o vedomosti a vzdelanie. Celej rade českých reformátorov samozrejme išlo o vzdelanie a nápravu vecí každodenných, no hlavným ich cieľom bola spása človeka a sveta.⁹ Je však pravda, že sloboda človeka pred Božou tvárou vedie k úsiliu v oblasti spoločenskej. Masaryk si je toho vedomý, i keď sa do bližšieho rozboru jeho teológie nepúšťa. Všíma si však právom Husovho pojatia autority, prečo odmieta požiadavky cirkvi: „církev pravá, církev neviditelná, vnější autoritě kněžské podřízena není a být nemůže, svědomí žádné vnější autoritě nepodléhá a podléhat nemůže.“¹⁰

Snažme sa pozrieť na to, ako Masaryk nahliada na národnostnú otázku u Husa a v husitstve. Áno, priznáva, jeho reforma má prirodzený národnostný dôsledok. Dobré však vie, že „v běžném nyní smyslu Hus ovšem národní nebyl... jazyk rozohňuje a šlechtí ten, kdo svým bratřím, kdo svým bratřím, kdo světu má co říci. A

⁶ *Tamtiež.*

⁷ *Tamtiež.* s. 316.

⁸ *Tamtiež.* s. 317.

⁹ Texty o výchove z doby české reformácie porov. MOLNÁR, A.: *Českokobratrská výchova před Komenským.* Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1956. Literatúra o Komenskom, resp. o jeho výchovných snahách, je veľmi rozsiahla, i keď knihy východoeurópskej proveniencie z rokov 1950-1989 väčšinou veľmi zaťažené (pokiaľ nie sú z pera kresťanských autorov) marxistickým pohľadom. Pre základnú orientáciu je dobrá kniha Palouše, ktorá vyšla už po zmene pomerov. Porov. PALOUŠ, R.: *Komenského Boží svět.* Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992.

¹⁰ MASARYK, T. G.: *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus.* Praha : Masarykův ústav AV ČR, 2000. s. 319.

naši reformátoři měli pro svůj lid, měli pro svět zprávy nové a důležité. Proto bratři vzdělávající národ, vzdělávali také jazyk. Bible kralická je dílo skutečně národní, není pouhý překlad, který by pořídit mohl každý učený profesor, ale je to Písmo od Čechů procítěné, promyšlené, a proto je evangeliem českým.¹¹ Vcelku vierohodne Masaryk ukazuje, prečo bohoslužobným jazykom v českej reformácii je čeština a vehementne sa stavia proti akýmkoľvek cyrilometodským reminiscenciám. Masaryk sa sústreďuje v prvej rade na etické kategórie: Husovo úsilie o mravné a náboženské obrodzenie bolo úsilím o nového človeka. Správne vysvetlené, je to pravda. Nový človek pred Božou tvárou. Tak tomu bolo i v Jednote bratskej.¹² Masaryk si dobre všíma jednej veľmi podstatnej skutočnosti, ktorú však interpretuje ako hlavnú, a práve v nej vidí onú humanitu. Človek, ktorý uveril, má iný, nový vzťah k Bohu. Má však aj iný vzťah so svojim blíznym, z tej viery pramení i nový vzťah k svojim blíznym. Povedali by sme dnes, že sociálny, politický rozmer českej reformácie. Je to jeden z výrazných prvkov, ktoré odlišujú českú reformáciu od reformácie svetovej. Nejedná sa len o humanitu samotnú, ide o novú podobu Krista a jeho panstvo v dejinách, o podobu českého Krista, keby sme chceli parafrázovať českého katolíckeho teológa Karla Skalického.¹³

S Masarykom by sa dalo súhlasiť v tom, že niektoré prvky novej humanity nachádzame i v českom obrození (napr. u českého Nemca Bolzana, u reformných kňazov,¹⁴ ba aj u Palackého¹⁵ (spomeňme si na jeho kategóriu božnosti), ale rozhodne nie u všetkých buditeľov.

Trochu problémová situácia sa však predsa len dá s pomocou hermeneutického kľúča rozšifrovať. Čo myslí Masaryk pod pojmom národné obrodzenie? Je to naozaj len vzkriesenie jazyka a upevnenie českého národa? On celkom zrejme pod pojmom obrodzenie má na mysli i obrodzenie náboženské, návrat ku kresťanstvu v jeho modernej interpretácii. Moderný český národ v Masarykovom poňatí nemôže byť národom bezvercov. Domnievam sa, že tu je celý ten problém s humanitnou ideou. Zatiaľ čo všetci u Masaryka vidia v rozvoji humanitnej myšlienky akúsi sekularizáciu, resp. pretváranie kresťanskej viery postupne v číry humanizmus, u Masaryka idea humanitná v českých dejinách by sa snáď dala čítať ako podoba Krista v českých dejinách. Preto inak neobhájitelné Masarykovo: „Ježíš, ne Cézar toť smysl našich dějin a demokracie!“

Problém pri interpretácii niektorých Masarykových myšlienok je v tom, že Masaryka chceme nutne niekam zaradiť – mám na mysli metodologicky. Potom to vedie k tomu, že sa vyskytujú súdy, že Masaryk Husa a českú reformáciu vlastne

¹¹ *Tamtiež.*

¹² ŘÍČAN, R. - MOLNÁR, A.: *Dějiny Jednoty bratrské*. Vydání první. Praha : Kalich, 1957. Rudolf Řičan venoval ostatne zvláštny článok i priamo našej téme, porov. ŘÍČAN, R.: Masarykův vztah k české reformaci. In : *Z kralické tvrže*, 1968, č. 2, s. 24-27.

¹³ V predhovore k rímskemu zborníku k 1000. výročiu pražského biskupstva, porov. KADLEC, J. (ed.): *Tisíc let pražského biskupství: 973-1973*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1973.

¹⁴ V tomto ohľade má veľké zásluhy bolzanovský badateľ E. Winter, porov. WINTER, E.: *Bernard Bolzano und sein Kreis*. Leipzig : Jakob Hegner, 1933; česky WINTER, E.: *Bernard Bolzano a jeho kruh = [Bernard Bolzano und sein Kreis]*. Brno : Spolek katolických akademiků Moravan, 1935.

¹⁵ ŠTAIF, J.: *František Palacký: život, dílo, mýtus*. Praha : Vyšehrad, 2009. s. 103-141 (najmä).

nepoznal. To je absurdné. Čítanie knižky o Husovi, ale i iných politických spisov, nás skoro presvedčí, že poznal nie len pramennú základňu (spisy Husove, Komenského, ďalších významných predstaviteľov českej reformácie), ale tiež dobovú diskusiu, ktorá vtedy o Husa a husitstvo bola vedená. Tým mám na mysli trebárs polemiku Františka Palackého a katolícky konzervatívneho Konstantina Höfflera,¹⁶ alebo ak chcete Husove „obranu“ historika českého štátneho práva Josefa Kalouska a Josefa Pekaře.¹⁷ Masaryk nebol ani filológ, ani právnik, ani historik. Jednalo sa mu o „sprítomnenie“ českých dejín a ich etický rozmer. O iné vysvetlenie Palackého. Samozrejme išlo tiež o postavenie českého národa v Európe a v Rakúskej, resp. Rakúsko-Uhorskej ríši. Vedome vlastenecky, ale nie neznášanlivo nacionalisticky. Masaryk k tomu hovorí, so všetkou opatrnosťou, ktorá bola vtedy potrebná: „Rakousku šlo napred o protireformaci a jen nepřímou germanizovalo, teprve později na místo protireformační politiky dostoupla liberální politika germanizační.“¹⁸ Vysvetľuje ďalej, že Palacký svojou ideou federatívneho Rakúska čelil germanizačnému i protireformačnému úsiliu spoločne. O Palackom a jeho poňatí priamo hovorí: „Federace Rakouska znamenala mu upraviť všechny národy a země rakouské na ideálu humanitním, naše národní idea humanitní netoliko nám, ale i národům ostatním může a musí být pevným základem. My Čechové nemůžeme vzdát se podstaty národní, nemůžeme nežít smyslem své historie, proto přirozeně i v politice mezinárodní a zahraniční stať musíme na ideji své. Že Čech protireformačnímu Rakousku přiřknul ideu svou a novou, je přirozené—protireformace reformací musí být překonána, jen v naší české ideji mnohonárodní Rakousko má pro dobu novou smysl a své existenční právo.“

Celkom dosť veľký priestor venuje Masaryk vo svojej štúdií o Husovi porovnaní „našej reformácie“ a nášho obrodenia. Tieto názory sú napokon i v *Českej otázke*.

Vyzdvihuje Dobrovského pre jeho kritičnosť, chváli Kollára, i keď s jeho výrazne luteránskym poňatím Husa nesúhlasí. Vysoko oceňuje Havlíčka, ktorému ostatne venoval tiež samostatný spis. U Havlíčka, bývalého katolíckeho bohoslovca, si veľmi váži jeho prístup k Husovi: Husa a reformáciu je potrebné poznať a ctiť, „aby náš celý národ v mistru Janu Husovi poznal zase svého najväčšieho priateľa a otca.“¹⁹

Vo svojej reflexii Husa a celých českých dejín sa Masaryk stále znovu vracia k náboženstvu. Vidí, že náboženstvo je dôležitým prvkom. Náboženstvo je pre neho problém českého života a jeho výkladu vôbec. Masaryk je mravne angažovaný: „idea náboženská a mravní reformy byla po více než 400 let přímo viditelným a čitelným obsahem našich dějin.“²⁰ Je si dobre vedomý, že doba sa rýchle mení a niekoľkokrát si povzdychne nad tým, že vtedajšia doba nedokáže pochopiť a oceniť problém náboženský. Ako jednu z hlavných úloh pre český národ vidí spojiť obsah reformačnej doby s dobou prítomnou. Snaží sa mapovať si cirkevné prostredie a je možné kon-

¹⁶ Popísaná tamtiež, s. 267-270. Text polemiky vyšiel česky, porov. PALACKÝ, F.: *Obrana husitství*. Praha : [Tiskové a nakladateľské družstvo ČCS], 1926.

¹⁷ Masarykovo stanovisko k nim vid' MASARYK, T. G.: *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*. Praha : Masarykův ústav AV ČR, 2000. s. 353-366.

¹⁸ *Tamtiež*. s. 323.

¹⁹ *Tamtiež*. s. 329.

²⁰ *Tamtiež*. s. 333.

šťatovať, že tak činí veľmi bystro. Vidí, že český, naozaj veriaci katolík sa hlási k zásadám protireformácie a zavrhuje Husa i celú českú reformáciu. Je však zaujímavé, že vcelku bystro vidí, že nie všetci katolíci patria do tohto tábora. Ukazuje na katolícku modernu, ktorú hodnotí v podstate kladne: „...katolícka moderna klade väčší dôraz na literaturu a na vnútorný život nežli na politiku. Tím samým vedena je, dbáť ve své cirkvi hlavne o zbožnosť a mravnosť. Z tohoto stanoviska mohla by katolícka moderna navázat na katolícké duchovenstvo buditelské, avšak spokojuje se v novější době přebíráním idejí tzv. katolicismu reformního. Jsou v katolícké moderně směry dva, jeden hodně povrchní a koneckonců jen pozlátkový (zejména *Nový život*), druhý opravdovější a hlubší, třebaže konzervativnější (hlavně v *Hlidce*).“²¹

Viac asi od Masaryka v tejto veci nemôžeme čakať. Celkom zjavné ale je, že smerovanie Nového života buď hlbšie nepochopil, alebo sa ním viac nezaoberal. Klerikálny zélotizmus nazýva Masaryk náboženstvo nelásky a je presvedčený, že v Čechách nikdy nezvíťazí. Dobré vie, že: „Katolicismus u nás právě proto, že jsme prožili reformací i protireformací, vždy bude mít poslání nesnadné; že jsme jako národ katolicismu se vzdali – tu upomínku nelze zahladit.“²² Veľmi zaujímavé je, ako Masaryk hodnotí vtedajších evanjelikov. Popisuje ich osudy (luteránov a reformovaných), vie, že sú to potomkovia husitov a bratia. Zdvíha však prst, a nie je veľmi spokojný. Píše: „Ale i tyto naše církve, sloučivší se později s německým protestantismem, nepodávají plné kontinuity národního vývoje církevního a náboženského. Palacký ovšem naši českou reformací pokládá za podstatně protestantskou, ale domnívám se, že ne zcela právem, jak vyplývá i z toho, že protireformace národa poluteránštělého provedena tak pronikavě a úspěšně. Arciže sloučení českých církví s německými (luterány) a ostatními (reformovanou církví podle Kalvína) nesetřelo národního rázu naší reformace, podobně jako katolicismus podle národů má své zbarvení.“²³

Masaryk sa zo všetkých síl snaží, aby ukázal, čo pro Čechov Hus znamená. Chce však, aby jeho argumenty boli v každom prípade pravdivé. To sú i dôvody, prečo vystupuje proti Josefovi Kalouskovi²⁴ aj proti Josefovi Pekařovi.²⁵ Kalousek totiž vystupuje proti náboženskému významu Husových slávností. Tvrdil totiž, že všetko, čo si Hus prial, bolo napravené na Tridentском koncile, že Česi sa nemajú čo rozčuľovať, ale naopak sa majú zjednotiť v katolíckej cirkvi. Kalousek je toho názoru, že vec národa volá všetkých ku svornosti – všetky národné strany sa majú spojiť ku spoločnému postupu. Proti tomu Masaryk: „Také my jsme pro svornost, ale jsme přesvědčeni...že pravda je na straně Husově a jeho opravdových ctitelů; proč prof. Kalo-

²¹ *Tamtiež.*

²² *Tamtiež.*

²³ *Tamtiež.* s. 334.

²⁴ J. Kalousek je mimo odborné kruhy málo známy. Jeho názory o Husovi sú zhrnuté v útlej knižke, porov. KALOUSEK, J.: *O potřebě prohloubiti vědomosti o Husovi a o jeho době.* Praha : Tiskem a nákladem Československé akciové tiskárny, 1915.

²⁵ Pekařove štúdie o zmysle českých dejín, obsahujúce state o Husovi, boli v posledných rokoch niekoľkokrát vydané, najnovšie v roku 2013; porov. PEKAŘ, J.: *O smyslu českých dějin.* Voznice: Leda, 2013.

usek této pravdě odpírá? Hus je v historii kámen, o nějž se charakterové rozrážejí.²⁶ Vzdělaný historik Josef Pekař kultivovane, ale podobne hovorí, že národ musí hľadať to, čo ho spojuje a posilňuje. Pre Husa má iste slová obdivu, ale naproti Masarykovi tvrdí, že je veľkým omylom, keď sa zdôrazňuje, že hlavnou ideou národného vývoja je myšlienka náboženská. „Veľkým motívom našich dejín je myšlienka národní; jí se chví každý nerv naši minulosti... A dnes snad více, než kdykoliv jindy nastává její hodina“ (podľa Masarykovej citácie).²⁷ Masaryk je však proti takto vypjatému nacionalismu.

Vlastenecky, nie však hrubo nacionalisticky, Masaryk jasne hovorí, kým nám Hus bol a je. To ukazuje jeho postoj: „Předně. Husovo životní dílo byl boj za reformu náboženskou; Hus byl náboženským reformátorem. Toť obsah jeho života a smrti, a proto je nám vzorem náboženské opravdivosti...Druhé: Budeme se Husa dovolávat pro věc hlavní. Nebudeme tedy věřit v jednotlivostech, co věřil ještě on, neboť v těch věcech jsme nad něho a jeho dobu pokročili; ale budeme se od něho učit stát v poznané pravdě, mít pevné a nezlomné přesvědčení životní, přesvědčení náboženské. Třetí: Od Husa budeme se učit nespoléhat ve věcech náboženských na vnější autoritu církevní, nýbrž na Písmo a na pravý rozum. Čtvrté: Smrt Husova a osudy národa našeho v dobách reformace a protireformace musejí nás poučit, že nikdo na světě nemá práva náboženské přesvědčení znásilňovat. Opravdoví cititelé Husovi budou pro svobodu náboženskou, pro svobodu přesvědčení.“²⁸

Dalo by sa to v dobe Masarykovej interpretovať asi takto: pokiaľ bude národ žiť v pravde, pokiaľ budú jeho skutky etické, pokiaľ sa bude riadiť Písmom a svedomím, tak ho nemôže nič ohroziť. Premýšľajme dnes o tom, nakoľko sú jeho slová aktuálne... Masarykovi vôbec nejde o proklamácie a už vôbec nie o pózu, ale o život v pravde. Bol v podstate náboženský človek, i keď jeho viera bola špecifická, nestavajúca na zjavení, ale na racionálnom teizme. Kritizovať je možné v jeho postoji mnohé, nie je možné však v žiadnom prípade spochybniť jeho čistý a mravný etický postoj. Tento postoj mal ostatne byť motiváciou pre národný zápas tej doby, mal byť posilou.

Je dobre známe, že Masaryk si vážil svojich myšlienkových protivníkov, ktorí vystupovali otvorene a bez zákernosti. Prof. Pekař zomrel v roku 1937 o niekoľko mesiacov skôr, než Masaryk. Masaryk poslal na jeho hrob veniec a vyjadril mu úctu. Ich vzájomný dialóg – dialóg filozofa a etika s historikom – napriek všetkej jeho dramatickosti, zostáva príkladom pre kultivovaný dialóg dvoch strán, ktoré používajú každá inú metódu, ale ktoré majú dobrú vôľu hľadať a nachádzať pravdu.

O Masarykovom poňatí Husa by bolo možné povedať ešte mnoho, myslím, že látka v súdobom rozhovore historikov, teológov a filozofov nie je ešte vyčerpaná. Z tých, kto sa problematikou zaoberali, uvádzam z poslednej doby Jaroslava Opatu,²⁹

²⁶ MASARYK, T. G.: *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*. Praha : Masarykův ústav AV ČR, 2000. s. 357.

²⁷ *Tamtiež*. s. 360.

²⁸ *Tamtiež*. s. 357.

²⁹ OPAT, J.: *Průvodce životem a dílem T.G. Masaryka: česká otázka včera a dnes*. Praha : Ústav T.G. Masaryka, 2003.

Stanislava Poláka,³⁰ Otakara Fundu,³¹ Karla Skalického,³² Marii L. Neudorffovou³³ a najnovšie Ctirada Václava Pospíšila.³⁴ Ukazuje to jednu vec: Masarykov odkaz nie je mŕtvy, má čo povedať i dnes, kedy musíme v celkom nových podmienkach znovu definovať, kto sme, čo chceme a nie len bilancovať, čo sme ľudstvu i Európe v minulosti dali. Minulosť je potrebné poznať, to je isté, ale predovšetkým je potrebné sa orientovať v prítomnosti a myslieť na budúcnosť. Masarykove postoje môžu pomôcť v mnohom i dnes. Nemal by určite radosť z toho, ako sme na tom v otázke náboženskej. Tvárou v tvár nášmu postaveniu uprostred Európskej únie by sme sa mali znovu zamýšľať nad tým, čo je z jeho odkazu aktuálne a čo nenávratne odniesol čas. Jedno zostáva veľkou výzvou v tejto zlomovej dobe: jeho dôraz na pravdu a na etické jednanie.

Chcela by som ešte pripomenúť udalosť, ktorá je síce všeobecne známa, ale ktorú je potrebné si stále znovu pripomínať. Masaryk bol nútený v dobe, kedy vypukla prvá svetová vojna, opustiť Rakúsko-Uhorsko. Jeho odchod ako ho vykresľujú všetci jeho životopisci, bol na poslednú chvíľu. Proti Rakúsku vystupuje zreteľne dvoma prejavmi: 4. júla 1915 obsiahlejšou prednáškou v krajinskom spolku Svätopluk v Zürichu, ktorý bol koncipovaný ako jubilejný prejav k 500. výročiu Husovho upálenia a francúzskym prejavom v sále reformácie v Ženeve 6. júla 1915.³⁵ De facto je najmä ten druhý prejav vyhlásením boja proti monarchii Habsburgovcov. Tento prejav je prednesený ako prejav politický a stojí na Masarykovom hodnotení Husa a českej reformácie. Je tvrdý, avšak pravdivý a eticky silný. Nejde o jeho rozbor historický, ale o to, ako Masaryk odôvodňuje, prečo český národ nemôže ďalej existovať v Rakúsku. Hovorí tu v mene národa, ktorý doma musel mlčať. Vychádza z myšlienky, že „každý Čech, znalý dejín svého národa, se musí rozhodnout buď pro reformaci, nebo pro protireformaci, pro ideu českou-nebo pro ideu Rakouska, orgánu evropské protireformace a reakce“.³⁶ Svoje myšlienky sa snaží Masaryk povedať jasne a zrozumiteľne. Súčasne na základe svojich predchádzajúcich štúdií ukazuje, čo myslí pod pojmom „reformácia“ – to nie je len to, čo bolo v minulosti, a čo mu je zjavne sympatické. Hovorí: „Hus, Žižka, Chelčický, Komenský jsou pro nás živoucím programem. Naše reformace, jako žádná reformace, nebyla a není skončena; reformace znamená ustavičnou reformu, neustále obnovování, touhu po lepším, zdokonalování, pokrok. Česká reformace byla mravní par excellence; postavila se proti církvi a skrze církvev proti státu; neboť stát a církve tvořily teokratickou jednotu. Naše reformace vedla

³⁰ POLÁK, S.: *T. G. Masaryk: za ideálem a pravdou*. Praha : Masarykův ústav, 2000-2014.

³¹ FUNDA, O. A.: *Thomas Garrigue Masaryk: sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*. Bern : Peter Lang, 1978.

³² SKALICKÝ, K.: *Církev v Evropě, Evropa v církvi: teologický vhled do dějin Evropy prismatem svobody a revoluce*. Svitavy : Trinitas, 2019. s. 216-223.

³³ NEUDORFFOVÁ, M. L.: *Masaryk - demokrat: od České otázky k ženskému hnutí a Nové Evropě*. Praha : Novela bohemia, 2016.

³⁴ POSPÍŠIL, C. V.: *Masaryk iritující a fascinující*. Praha : Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2018.

³⁵ Porov. POLÁK, S.: *T.G. Masaryk: za ideálem a pravdou*. 7. sv. Praha : Masarykův ústav, 2009. s. 82 a násl.

³⁶ MASARYK, T. G.: *Válka a revoluce I: články, memoranda, přednášky, rozhovory*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2005. s. 82.

k politickej revolúci. Každé dôsledné a čestné mravné úsilie veda logicky k reforme, ano i k politickej a sociálnej revolúci.“³⁷

Žiadne dlhé historické rozbor, na to nebol čas. Ale aktuálne: „Českou reformáci celý národ poprvé postavil a pokúsil sa rozriešiť otázku autority v modernom smysle; také dnes jde o tú istú otázku, ktorá nestrpí odkladu a ktorou je treba rozriešiť stúj co stúj.“³⁸

Masaryk ďalej hovorí o humanite a českých bratoch, celkom v duchu jeho koncepcie. Ale celkom jasne dochádza k záveru, ktorý dal silu k boju za samostatný štát: „Nejčistší idea humanity však nezakazuje a nemôže zakazovať obrany. Práve naše reformácie prohlásila s nejjasnejší určitostí, že obrana není násilí. Naše reformácie nám dáva toto pravidlo: Odsuzujeme násilí, nechceme a nebudeme ho užívať; avšak budeme se proti němu bránit i železem.“³⁹ To je aj krédo neskorších legionárov, ktorí nemohli bojovať v radoch rakúsko-uhorskej armády a prebehli. Násilí sa bránili na druhej strane so zbraňou v ruke. Masaryk odkazuje na Palackého, ktorý jednoznačne formuloval, že husiti sa bránili proti násilíu, ktoré bolo rozpútané proti Husovi a jeho žiakom.

V záveru svojho prejavu Masaryk vyjadruje nádej, že je potrebné pracovať zo všetkých síl, aby už neboli mučeníci, akým bol Hus. Aby nebolo treba obetí. „Povaha a mravná hodnota každého činu jsou dány jeho pohnutkami. V každém sporu, v každé válce je důležité vědět, kdo činí násilí a kdo se brání. Práve proto se přetřásá tato otázka v naší době tak horlivě a pozorně. Stůjtež v poznané pravdě! Braňte pravdy až do smrti! To je velké naučení Husovo a naučení z jeho života.“⁴⁰

Nemôžem tu podrobne rozoberať, čo je podstatou českej reformácie. V každom prípade je to predovšetkým zmenený prístup človeka k Bohu, ale tiež zmenený prístup k ľuďom. A Masaryka zaujíma práve tento prístup k ľuďom, k veciam verejným, k sociálnej a politickej skutočnosti.⁴¹ Všimneme si ešte krátko známeho faktu, že bohoslovecké zápasy českej reformácie Masaryka príliš nezaujímajú. To je pre neho príliš teórie. Zaujímá ho to, čo bolo vidieť navonok. Preto hovorí na samom konci: „Idea humanity si žádá života, života zcela kladného, nikoliv smrti. Smrt ustupuje životu. Tato naděje, tato povinnost – to je dědictví české reformace!“⁴²

Husovo výročie v roku 1915 sa stalo Masarykovi politickej zbraňou, pomocou ktorej sa bránil útlaku, a pomocou ktorej vyjadril túhu po samostatnosti českého národa. V dobe, kedy tieto slová prednášal, nemohol ani tušiť, aký výsledok práve pre tento národ budú mať o tri a pol roku neskôr!

Masaryk je nám všetkým blízky pre svoje ideály, pre to, ako eticky Husovi i celej českej reformácii rozumel. Samozrejme vieme dnes historicky o českej reformácii

³⁷ *Tamtiež.*

³⁸ *Tamtiež.*

³⁹ *Tamtiež.*

⁴⁰ *Tamtiež.* s. 83.

⁴¹ Porov. MASARYK, T. G. - TOPOR, M. (ed.): *Z bojů o náboženství: a texty z let 1904-1906.* Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2014.

⁴² MASARYK, T. G.: *Válka a revoluce I: články, memoranda, přednášky, rozhovory.* Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2005. s. 83.

ďaleko viac a nahliadame na ňu inak, ale mravne sa musíme i dnes dať inšpirovať tým, ako Husa a jeho nasledovníkov videl Masaryk.

K vtedy aktuálnej situácii cirkví v novo vzniknutej Československej republike sa Masaryk vyjadril v diele Svetová revolúcia, avšak táto téma by vyžadovala vlastné rozsiahle pojednanie a vybočuje už z témy našej. Po náboženskej stránke nebol Masaryk výhradne proti katolicizmu, ako dokazujú katolícke práce nami uvádzaných autorov Karla Skalického a Ctirada Václava Pospíšila. Bol proti jeho karikatúre, čo bolo určite správne, ale hlavne proti habsburskému Rakúsko-Uhorsku, ktoré bolo v jeho očiach stelesnením protireformácie.

BIBLIOGRAFIA:

- FUNDA, O. A.: *Thomas Garrigue Masaryk: sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*. Bern : Peter Lang, 1978. 268 s. Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie; Bd. 36. ISBN 3-261-03041-0.
- HAVELKA, M. (ed.): *Spor o smysl českých dějin*. Praha : Torst, 1995-2006. 2 sv. ISBN 80-85639-41-6.
- KADLEC, J. (ed.): *Tisíc let pražského biskupství: 973-1973*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1973. 184 s.
- KALOUSEK, J.: *O potřebě prohloubiti vědomosti o Husovi a o jeho době*. Praha : Tiskem a nákladem Československé akciové tiskárny, 1915. 47 s.
- MASARYK, T. G.: *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*. Praha : Masarykův ústav AV ČR, 2000. 492 s. Spisy T. G. Masaryka. ISBN 80-902659-3-6.
- MASARYK, T. G.: *Válka a revoluce: články, memoranda, přednášky, rozhovory*. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 2005- . svazků. Spisy T. G. Masaryka; svazek 30-32. ISBN 80-86142-18-3.
- MASARYK, T. G. - TOPOR, M. (ed.): *Z bojů o náboženství: a texty z let 1904-1906*. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 2014. 694 s. Spisy T. G. Masaryka; sv. 26. ISBN 978-80-86142-49-4.
- MOLNÁR, A.: *Česko-bratrská výchova před Komenským*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1956. 309 s. Edice pedagogických pramenů; svazek 1.
- NEUDORFLOVÁ, M.: *L. Masaryk - demokrat: od České otázky k ženskému hnutí a Nové Evropě*. Praha : Novela bohemia, 2016. 270 stran. ISBN 978-80-87683-55-2.
- OPAT, J.: *Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka: česká otázka včera a dnes*. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 2003. 534 s. ISBN 80-86142-13-2.
- PALACKÝ, F.: *Obrana husitství*. Překlad František Michálek Bartoš. Praha : [Tiskové a nakladatelské družstvo ČČS], 1926. 72 s. Edice Blahoslav: knihy o náboženství a pro náboženství; 4.
- PALACKÝ, F.: *Geschichte von Böhmen: größtentheils nach Urkunden und Handschriften. Dritten Bandes erste Abtheilung, Böhmen unter König Wenzel IV., bis zum Ausbruch des Hussitenkrieges: vom Jahre 1378 bis 1419*. [1. Aufl. 1. Abdr.]. Prag : In Commission bei Kronberger und Řivnač, 1845. vi, 424 s.
- PALACKÝ, F.: *Geschichte von Böhmen: größtentheils nach Urkunden und Handschriften. Dritten Bandes zweite Abtheilung, Der Hussitenkrieg, von 1419 bis 1431*. [1. Aufl. 1. Abdr.]. Prag : In Commission bei Kronberger, 1851. vi, 549 s.
- PALACKÝ, F.: *Geschichte von Böhmen: größtentheils nach Urkunden und Handschriften. Dritten Bandes dritte Abtheilung, Böhmen und das Baseler Concil: Sigmund und Albrecht: J. 1431-1439*. [1. Aufl. 1. Abdr.]. Prag : In Commission bei Kronberger, 1854. v, 337 s.
- PALOUŠ, R.: *Komenského Boží svět*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1992. 142 s. ISBN 80-04-25615-5.
- PEKAŘ, J.: *O smyslu českých dějin*. Voznice : Leda, 2013. 367 s. ISBN 978-80-7335-231-8.
- POLÁK, S.: *T. G. Masaryk: za ideálem a pravdou*. Praha : Masarykův ústav, 2000-2014. 7 sv. ISBN 80-902659-5-2.
- POSPÍŠIL, C. V.: *Masaryk irituující a fascinující*. Praha : Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2018. 306 s. ISBN 978-80-246-4052-5.
- ŘÍČAN, R.: *Masarykův vztah k české reformaci*. In: *Z kralické tvrže*, 1968, č. 2, s. 24-27.
- ŘÍČAN, R. - MOLNÁR, A.: *Dějiny Jednoty bratrské*. Praha : Kalich, 1957. 518 s.

- SKALICKÝ, K.: *Církev v Evropě, Evropa v církvi: teologický vhled do dějin Evropy prismaticem svobody a revoluce*. Svitavy : Trinitas, 2019. 390 s. Studium; 203. svazek. ISBN 978-80-86885-43-8.
- ŠTAIF, J.: *František Palacký: život, dílo, mýtus*. Praha : Vyšehrad, 2009. 392 s., Velké postavy českých dějin; sv. 12. ISBN 978-80-7021-981-2.
- WINTER, E.: *Bernard Bolzano und sein Kreis*. Leipzig : Jakob Hegner, 1933. 288 s.
- WINTER, E.: *Bernard Bolzano a jeho kruh = [Bernard Bolzano und sein Kreis]*. Překlad Zdeněk Kalista. Brno : Spolek katolických akademiků Moravan, 1935. 231, [2] s.

Prítomnosť Boha – istota alebo neistota? Náboženská skúsenosť judaizmu v biblickej tradícii (1. časť)

MÁRIA KARDIS

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The motif of God's presence in the life of the chosen nation is both impressive and challenging. Different biblical traditions provide number of different takes on this issue. While Near Eastern traditions express a certainty of God's presence, Moses tradition accentuates the fact that God retains His own freedom, even in His relationship to Israel. This leaves an open possibility that God could turn against Israel and also confirms that access to God is not certain. This theological dialectics of accessibility of God and His freedom is some qualification of religious experience of certainty and uncertainty of God's presence. This issue is clearly present in the New Testament traditions too. The paper outlines the historical development of this motif in different biblical traditions, since there is a plethora of approaches to thinking about God's presence. Since the analysed issue is rather complex, the presented paper focuses primarily on the Book of Exodus. A crucial text for our analysis is Ex 33, 12-23. The paper briefly introduces other works of Hebrew Bible, the Targumic tradition and some texts of New Testament tradition. The motif of Lord's face, present in Israel and at the same time concealed from Israel was one of the most important ways expressing faith in Jesus by the early Church. Thus it is the language of crucifixion and exaltation, of shame and glory that reshapes the language of face and of presence.*

Key words: *God's presence. Face. Glory. Knowledge. Tradition.*

Prítomnosť Boha v živote Božieho ľudu je fundamentálnym a zároveň zložitým motívom SZ. Avšak rovnako významným problémom je aj otázka ako by mal byť Jahve prítomný a ako by mal Izrael hovoriť o Božej prítomnosti. Jednotlivé tradície predstavujú túto skutočnosť naozaj širokospektrálne. Z jednej strany čerpajú, vychádzajú a stelesňujú spoločné predpoklady mytológie a kultových praktík Blízkeho Východu, zasa na druhej strane odrážajú špecifickú osobnú skúsenosť a spomienky Mojžišovej tradície Izraela. Vo veľmi širokom rozsahu sa tradície Blízkeho Východu zaujímajú o istotu Božej prítomnosti a jej zaručenú dostupnosť pre národ, človeka. Mojžišova tradícia sa okrem iného snaží formulovať Božiu nezávislosť od Izraela, Jeho možnosť stáť pri, ako aj proti Izraelu. Tým naznačuje, že prístup Izraela k Bohu nie je úplne istý. Preto teologická dialektika prístupnosti (dostupnosti) a slobody Boha je doplnená izraelskou skúsenosťou istoty a súčasne neistoty. Nie je jednoduché hovoriť o tomto probléme, akým spôsobom a do akej miery sú tieto dve schémy istoty a neistoty Božej prítomnosti vo vzájomnom napätí.

Cieľom predloženej štúdie je snaha predstaviť motív tváre ako metafory prítomnosti Boha, v snahe vzájomného prepojenia medzi témami SZ a možnými novozákonnými paralelami. Prvá časť štúdie priblíži jeden z najdôležitejších motívov biblickej tradície - motív prítomnosti Boha - Tvár je istým základom konkrétneho odkazu a nesie nápadne veľké množstvo konotačných významov. V problematike prítomnosti/ neprítomnosti Boha ako už bolo spomenuté, kľúčovým textom analýzy je fragment Ex 33, 12-23, ktorý zachytáva Mojžišov dialóg s Bohom.

Motív tabuľ Zákona (Ex 31,18) spája udalosti, ktoré sa odohrávajú na hore Sinaj (Ex 19-24) s udalosťami pod Sinajom Ex (32-34). Oba tieto bloky opisujú dva rozdielne svety. Medzi ne je vkomponovaný kňazský opis (Ex 25-31), ktorý sa týka Stanu Stretávania ako vzoru budúceho chrámu. Pán prisľúbil svoju neustálu prítomnosť a Izraeliti dostávajú inštrukcie, čo majú v tejto veci urobiť. Avšak v celom rozsahu téma prítomnosti Pána je rozvinutá až v Ex 33. Naratívny blok Ex 32-34 sa delí na tri časti: 32,1-35; 33, 1-34,9; 34,10-35. V celej tejto sekcii dôležitú úlohu zohrávajú práve dialógy. Mojžiš tu zohráva rolu mediátora medzi Bohom a Izraelom, aby mohli byť dohodnuté podmienky prítomnosti Boha vo svojom ľude.¹ V kontexte štruktúry Knihy Exodus samotná 33. kapitola je súčasťou bloku Ex 32,1-34,35, ktorý sa týka modloslužby, jej dôsledkov a obnovenia zmluvy.

V texte je možné vymedziť štyri časti, ktoré podľa Childsa pôvodne predstavovali samostatné celky. Toto rozdelenie má svoje formálne zdôvodnenie²:

1./ v. 1-6 – Boh odmieta sprevádzať Izrael do Zaslúbenej zeme.

2./ v. 7-11 – stan stretávania, kedy Pán rozprával s Mojžišom z tváre do tváre;

3./ v. 12-17 – Mojžiš žiada od Pána, aby ich sprevádzal a On mu vyhovie; v. 14.15 – Pán sľubuje sprevádzať Izrael do Zaslúbenej zeme

4./ v. 18-23 – Obnovenie zmluvy, Mojžiš žiada vidieť Pánovu slávu; Pán mu zjavuje svoju slávu; teofánia, počas ktorej sa prítomnosť Boha sa blíži k Mojžišovi.³

Máme tu dočinenia s ranným textom (JE), kedy otázka prítomnosti nebola problematická. Bruegemann tvrdí, že dôležitejšie ako identifikácia prameňov je nájsť kľúčové miesto v texte pobytu na Sinaji. Ex 32-34 zachováva tradíciu, ktorá jasne ukazuje, že sebaistota kráčania s Bohom Sinajskej zmluvy je ohrozená. Svedectvo textu Ex 19-24 ukazuje, že nie je taká priama väzba medzi vernosťou izraelitov zmluve a pobytom v krajine. Od počiatku nie je dostatočná viera, nie je bezhraničné zotrvanie národa v zmluve. Dôraz sa kladie na reálny obraz charakteru spoločenstva

¹ LEMAŇSKI, J.: *Księga Wyjścia. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*. Edycja Świętego Pawła, 2009, s. 602-603. Porov. GERTZ, J.CH.: *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaction des Pentateuch*. Göttingen, 2000, s. 88-100. Viacerí autori sa zhodujú v tom, že text Ex 33,1-34,9 je kompiláciou niekoľkých tradícií, ktoré prvotne nesúvisel s príbehom o zlatom teľati. Prijíma sa, že konečná podoba Ex 32-34 je výsledok deuteronomistickej tradície, ktorá prepracovala nejakú existujúcu tradíciu o modloslužbe na Sinaji a prepojila ju s tradíciou o hriechu Jeroboama (porov. 1 Krl 12). Nasledujúce redakcie späť s kňazskou tradíciou postupne dopĺňali existujúci text o ďalšie udalosti. Avšak nie je možné presné určenie redakčných dodatkov, ostáva to čisto na teoretickej rovine. Dôležitejšie je určenie významu, aký majú jednotlivé príbehy a redakčné dodatky v danom kontexte Ex 19-40.

² TIŇO, J. (ed.): *Exodus. Komentáre k Starému zákonu*. Trnava: Dobrá kniha, 2013, s. 873.

³ BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology. Essays on Structure, Theme and Text*. Minneapolis, 1992, s. 152; TIŇO, J. (ed.): *Exodus*, s. 869.

medzi Bohom a Izraelom, Bohom a človekom. Je zrejmé, že od počiatku je problém s vernosťou ľudu Zmluve na Sinaji, preto od prvého momentu nie je ani absolútna istota. Odhliadnuc od možných teórii kritiky prameňov, či historicko-kritickej metódy, kapitoly Ex 32-34 obhajujú reálny pohľad na charakter tohto vzťahu, ktorý je naštrbený neposlušnosťou modloslužby, ktorá znamená porušenie Zmluvy. Toto spôsobuje, že jeden z hlavných motívov Ex – stavba svätostánku, je na istý čas odsunutý a v centre príbehu stojí rozhovor Mojžiša s Bohom.

Ex 32-34 kladie dôraz na skutočnosť, že formulovanie Božej prítomnosti v Izraeli nemôže byť kultovým, liturgickým riešením obrany voči historickým hrozbám, ale že formulácia Božej prítomnosti musí priamo súvisieť s historickým úpadkom Izraela. Problematika prítomnosti Boha je súčasne veľmi rozsiahla ako aj problematická. Vzhľadom na to, že hlad po transcencii a nadšení (dychtivosť) pre náboženskú skúsenosť je aj v súčasnosti kultúrnou realitou, môžeme tvrdiť, že práve otázka odmietnutia poslušnosti spôsobuje príznačnosť a problematickosť tejto problematiky. Aj „neposlušná komunita“ je schopná rozlíšiť, že sa uberať cestou prítomnosti, a ale ak je v nebezpečenstve, tak je všetko ohrozené.⁴

Z pohľadu literárnej štruktúry, kapitola 33 má špecifické postavenie, medzi neposlušnosťou Izraela (Ex 32) a novým začiatkom (Ex 34), keď nič nie je isté a nie je záruka continuity. Obsah a tón nie je jednoznačný, z jednej strany Boh posielal Mojžiša, aby viedol ľud do Zaslúbenej zeme a odvoláva sa na prisľúbenia dané patriarchom (33,1-3a), ale už v 33,3b-6 nasleduje kritika ľudu. Izrael je dva krát označený za ľud tvrdej šije a Pán nebude prítomný v jeho strede (33,3b.5): „Pán povedal Mojžišovi: „Povedz synom Izraela: „Ste ľud tvrdej šije: (Ak) by som (čo len) na krátku chvíľu vystupoval v tvojom strede, zahubil by som ťa. A teraz zlož zo seba svoje ozdoby a budem viesť, čo s tebou urobím.“⁵ Ľud Izraela je tu miestom medzi hriechom a zmluvou, medzi negáciou a uistením, musí sa vysporiadať s nekonvenčnou realitou Božej prítomnosti.⁶

Druhá časť Ex 33, 7-11 po obsahovej stránke má charakter vsuvky, pretože prerušuje tému Božej neochoty byť s Izraelom v ďalšom putovaní a naopak zdôrazňuje, že Boj je prítomný a prístupný v stane stretávania. Stretávanie sa Mojžiša s Bohom, rozprávanie s Mojžišom z tváre do tváre, objavovanie sa oblačného stĺpu, ktorý bol symbolom Jeho prítomnosti, to všetko sú opakované činnosti, ktoré dávajú nádej, že aj napriek hriechu modloslužby Pán zostane so svojim ľuďom prostredníctvom Mojžiša, ktorý má právo sa s ním stretávať. Tento fragment narácie premostuje predchádzajúci opis s tým, ktorý nasleduje.⁷

V rámci tejto sekcie fragment 33,12-23 je kľúčový pre analýzu motívu prítomnosti Boha. Pozornosť si zaslúži sloveso „poznať“ (יָדַע). Po zhrnutí predchádzajúce-

⁴ BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology*, s. 152-153.

⁵ Preklad MT v celej štúdii je prevzatý z TIŇO, J. (ed.): *Exodus. Komentáre k Starému zákonu*. Trnava: Dobrá kniha, 2013.

⁶ BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology*, s. 152-153; GURTNER, D. M.: *Exodus. A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus*. Leiden: Brill, 2013, s. 455-456.

⁷ TIŇO, J. (ed.): *Exodus*, s. 873-874.

ho dialógu (v. 12-13), je tu znak, že analýza Božieho prísľubu v 33,14 je centrom textu a je odpoveďou a námietkou, ktorá evokuje protest v 15. verši.

Ex 33,14

הָיָה וְיָלַעַת לֹא מִיְקָלָהּ וַיִּצַּפּ וַיֵּאמֶר וַיֵּלֶא הַמַּאֲוִי

Ex 33,15

רָךְ יִתְחַנְּתוּ וַיְכַלֵּי יִצַּפּ הַמַּאֲוִי

v. 14: (On) povedal: „Ja sám (dosl. moja tvár pôjde) pôjdem a uspokojím ťa. v. 15: (Mojžiš) mu povedal: Ak nepôjdeš ty sám, (ani) nás nevyvedieš odtiaľto!

V rabínskej tradícii výklady tohto spojenia sú rozličné. Targum Onkelos „moja Šechina pôjde“. Targum Neofiti Ex „sláva mojej prítomnosti“; porov. TgN Ex 3,1.6;16,7; 18,5; 19,11.20;24,13.16.17;25,8;33,3.14.15.16.22.23;34,5.6;40,34.35.38. Targumický dodatok prepája púšť a vrch Horeb so Slávou prítomnosti Pána.⁸ Raši „Pôjdem ja sám“, znamená, že slovo tvár sa používa v zmysle „ty sám“; „a tvoja tvár bude v ich strede“ (2 Sam 17, 11).⁹

Pojem „tvár“ (hebr. *pānīm*) je odvodený od koreňa פנ, významovo je veľmi rozmanitý: a./ predná časť - v zmysle hlava žijúcej bytosti; identita človeka; b./ to, čo je oproti v zmysle priestorovom ako aj časovom; c./ tvár Boha. Vo význame Božej tváre môže vystupovať v zmysle motívu konania (Ex 33,14n; Iz 63,9; Lm 4,16); ako predmet ľudskej vôle alebo túžby (Ex 23,15.17; 34,23n; Dt16,16; 1Sam 1,22; Ž 11,7;17,15; d./ vo forme s predložkou zahŕňa všetky vyššie spomenuté rôznorodé významy.¹⁰

Verš obsahuje dve časti: 1. *Moja tvár pôjde s tebou* a 2. *uspokojím ťa (dám ti zvyšok)*.

Prvá časť verša obsahuje viac viditeľné kultové uistenie (pozri nižšie), ale druhý prvok sľubu je historický. Motív „zvyšku“ môže ukazovať na sľúbené vodcovstvo na ceste do zaslúbenej zeme. Hlavný sľub Jahveho je historicko-dynamický, volajúci po zdržiavaní sa a nie po stálom usídlení, o ktoré žiada Mojžiš. Ironicky vo svojej výzve na odpoveď Mojžiš kladie dôraz iba na prvú časť sľubu a nie na druhú. Táto analýza naznačuje opakované a naliehavé Mojžišove hľadanie, aby sa vyhol okolnostiam, ktoré viedli Árona k radikálnemu činu v 32. kapitole. Ale Jahveho odpoveď a sľub nepripúšťa nič, čo by viedlo k zmene okolností. Jahve trvá na tom, aby Mojžiš s Izraelitmi išli na základe absolútnej viery v neho. Iba Jahve je ten, ktorý vie. Mojžišovi nebolo dané žiadne viditeľné uistenie okrem tohto sľubu. Túžba po prítomnosti má bezpochyby historický rámec. Historická definícia prítomnosti (ako protiklad ku všetkému kultovému alebo zjavenému) je rozšírená v 33,16 s použitím termínu „odlíšil“ (הלפ).¹¹ Mojžiš predpokladá, že Izrael aj napriek neposlušnosti zmluve, ostáva vyvoleným Pánovým národom, oddeleným od ostatných národov (porov. Ex 19,5) a vyslovuje pred Bohom novú požiadavku:

⁸ Biblia Aramejska, Targum Neofiti 1 Księga Wyjścia. Preklad M.S. Wróbel, Lublin 2017, s. 19, 357.

⁹ TIŇO, J. (ed.): Exodus, s. 853-854.

¹⁰ KOEHLER, L.-BAUMGARTNER, W.-STAM, J.J.: Wielki słownik Hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu. Tom I, Warszawa: Vocatio, 2001, s. 29-33.

¹¹ הלפ (nif.) – odlišiť, byť vnímaný výnimočne, byť dokonalý (Ex 33,16); (hif.) vnímať špeciálne, robiť rozdiely medzi (Ex 9,4;11,7; Ž 4,4. In: Koehler, L.-Baumgartner, W.-Stam, J.J.: Wielki słownik Hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu. Tom II, Warszawa: Vocatio, 2001, s. 21.

מַעֲהָ-לְכַמֵּךְ מִמֶּנּוּ יָבֵא וּנְגִלְפֵנוּ יָבֵא וּנְגִלְפֵנוּ יָבֵא אִלֵּיהֶם הַמַּעַן יָבֵא, רַגְלֵי־עַבְדְּךָ וְיִתְאַצְמְ-יֶכֶ אֹפֵא עֲדוּיִי | הַמְּבֹרָךְ
פ: הַמְּדָאָה יִנְפִלֵעַ רָשָׁא

Ex 33,16: „Podľa čoho sa teda dá poznať, že som našiel priazeň u teba - ja a tvoj ľud? Či nie podľa (toho, že) pôjdeš s nami a budeme odlišení - ja a tvoj ľud - od všetkého ľudu, ktorý je na povrchu zeme?“

Pojem „poznať“ (עָדָי) aj v tomto verši zostáva kľúčovým, bol použitý v troch pasážach Ex 8,18; 9,4; 11,7. Tieto tri použitia ukazujú na konanie Boha voči Izraelu a sú postupne predstavené v súvislosti so zemou/dobytku/ľudí. Týkajú sa historického vyslobodenia ako skutku, a nie prítomnosti alebo zjavenia.¹² Analyzovaný text je súdržný s rozprávaním v Ex, motív vyslobodenia-rozdelenia-vodcovstva je základom poznania a istoty, že Jahve nedovolí Mojžišovi zmeniť predmet náboženského presvedčenia. Mojžiš predkladá svoju požiadavku, aby Božia priazeň bola zjavná, viditeľná a mohla byť poznaná tak pre Mojžiša ako aj pre celý ľud. Jediný spôsob ako to dosiahnuť je, ak by Pán išiel spolu s nimi. Dôsledkom tejto Pánovej prítomnosti bude viditeľné odlišenie od všetkého ľudu (LXX oslávenie nad všetkými národmi).¹³ Zdá sa, že Mojžiš sa pýta Boha, či prísľub Jeho prítomnosti má stály charakter, keďže iba vtedy bude možné odlíšiť vyvolený národ od ostatných národov. V Mojžišovom konaní (v. 12-17), ktorý pozná svoje vyvolenie Bohom, je možné pozorovať postupnú adaptáciu vlastnej pozície pred Bohom s vyrovnanou pozíciou celého národa (v. 16), ktorá v tomto mieste dosahuje svoje apogeu. A toto výnimočné postavenie Izraelitov ako národa už tu nevyplýva z vernosti Zákonu (porov. Ex 19,5-6), ale z intímneho vzťahu, ktorý spája Boha s vyvoleným národom (porov. Ex 8,19;9,4;11,7;34,10). Mojžiš teraz žiada plnosť Božej slávy. Sláva, ktorú chce vidieť má byť demonštráciou, že Boh bude viesť Izraelitov v kráľovskej nádhere.¹⁴

V slove „tvár“ sa dáva dôraz na historický a politický jazyk, ktorým sa obracia späť na exodus a jeho požiadavka vedie smerom k zemi (zvyšku). Mojžišovi je poskytnutá iba istota vo vedení. Teraz môžeme vidieť prečo v závere 17.verša vyzerá, že Jahve pripúšťa Mojžišovu požiadavku, ale mu nič nedovoľuje. Dôvodom je, že rozhovor budí dojem viditeľného, pravdepodobne kultového zjavenia, a výsledok je zachovanie ako idiom historického presvedčenia. Všetky tri postrehy a) požiadavka „vedieť“ nie je garantovaná, b) formula uistenia je hlavne politická a c) vo veršoch 14-15 reč o inom svete najvhodnejšia - sa ukazuje, že požiadavka okamžitej, intenzívnej a istej garancie prítomnosti sa otočila na radikálnu vieru v Jahveho v nebezpečnom putovaní. Na základe toho, ako navrhuje Muilenburg, môže to byť liturgická prezentácia, ale ak áno, je to zvláštna liturgia v odmietnutí normálnej predstavy Božej prítomnosti, odrážajúca radikálnu cestu Izraelitov. Dôvodom takejto liturgie je vyvedenie Izraelitov z predpokladanej bezpečnosti svätyne k podstúpeniu rizika pre

¹² BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology*, s. 157; KOEHLER, L.-BAUMGARTNER, W.-STAM, J.J.: *Wielki słownik Hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. Tom II, Warszawa: Vocatio, 2001, s. 370-371; BOTTERWECK, G.J., RINGGEN, H.: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol V., Michigan: Grand Rapids, 1986, s. 458-470.

¹³ GURTNER, D. M.: Exodus, s. 460-461.

¹⁴ LEMAŃSKI, J.: *Księga Wyjścia*, s. 630; GURTNER, D. M.: Exodus, s. 461.

Jahveho.¹⁵ Zasa Terien vidí fragment Ex 33, 12-23, ako jeden rozvíjajúci sa dramatický celok s tromi Mojžišovými požiadavkami a tromi Božimi odpoveďami:

Prvá požiadavka 33, 12-14
 Žiadosť o poznanie Boha v. 12-13
 Božia odpoveď v.14

Druhá požiadavka 33, 15-17
 Žiadosť o pokračovanie prítomnosti v.15-16
 Božia odpoveď v.17

Tretia požiadavka 33,18-23
 Žiadosť o videnie Slávy v.18
 Božie odmietnutie v.19-20
 Boží ústupok v.21-23

Verše 18-23 ako pokračovanie rozhovoru - ukazuje sa v nich náhla zmena charakteru diskusie. Verš 18 „*Ukáž mi, prosím, svoju slávu!*“ má charakter požiadavky, ktorá len stupňuje Mojžišovu prosbu z v. 13. Vo veršoch 12-17 je tiež zásadná zmena, kde sa každá strana vážne zaoberá tým, čo povedala druhá strana. Avšak v. 18-23 sú úplným protikladom predchádzajúceho textu. Brueggemann navrhuje oddeliť hnev a vášeň v tejto časti tromi spôsobmi.

1./ Nie je tam skutočná zmena a Mojžiš nie je časťou toho textu. Hovorí iba raz vo v. 18 a jeho požiadavka je v protiklade so svármí, ktorým chce predchádzať. Nevyzerá to ako požiadavka, ktorá vyrastá na základe historickej skúsenosti, ale je to skôr ohlásenie teologickej témy, ktorá nebola prediskutovaná. Je tu úplne iný Mojžiš, ktorý nepoukazuje na svoj postoj. Verš 18 nie je rozprávanie o požiadavke, ale úvod, k tomu, čo za tým nasleduje. Všetko vo v. 18-23 sa javí ako vyvážený teologický pohľad alebo meditácia nad skutočnosťou Božieho zjavenia. Je to ponúknuté niekým, kto nie je informovaný o rozhovore, ktorý práve skončil, ale niekto, kto medituje nad tajomstvom Boha a charakterom Božieho prísľubu voči Izraelu.¹⁶

2./ Je to meditácia alebo reflexia, skôr ako skutočná zmena, potvrdením je prítomnosť nového motívu „vidieť“. Je zjavné, že „vidieť“ v. 18-23 má nový obsah vychádzajúci z celkom inej teologickej perspektívy, pravdepodobne z tradície Sion-Jeruzalem. Posun z „vedieť“ vo verši 12-17 na „vidieť“ vo verši 18-23 nie je rozvinutím pokračujúceho dialógu, ale odzrkadľuje obsah odlišnej teologickej tradície. Tento text hľadá riešenie otázky „poznania/chápania“ z hľadiska odpovedi na „videnie“. Túžba po istote je zmenená za ponuku kultovej istoty a toto úplne mení pohľad na skutočnosť Božej prítomnosti.

3./ Zamyslenie sa nad tajomstvom Boha v Mojžišovej požiadavke vo v. 18 je evidentné:

וַיִּבְכְּ-תַאֲנֵן אֶת-יְהוָה רַמְמָנֹו

¹⁵ BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology*, s. 159.

¹⁶ BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology*, s. 160.

„(Mojžiš) hovorí: „Ukáž mi svoju slávu“. Je to vystupňovanie Mojžišovej prosby v Ex 3,14, aby mu Pán dal poznať svoju cestu. Výraz Božia sláva (hebr. *k'ô bôd Jhv'h*)¹⁷ vyjadruje viditeľnú manifestáciu neviditeľného Boha. Je to koncept vyjadrenia Božej transcencie a zároveň jeho prítomnosti. Tri krát vo veršoch Ex 33, 19.20.21 Jahve vystupuje skrze výroky, ktorými zjavuje svoju transcenciu. Tri vstupy Jahveho nerobia historické narážky na krajinu, územie exodu. Spadajú to nazerania komunity, ktorá primárne myslí z hľadiska kultu. Tieto výroky Jahveho nie sú vynútené Mojžišom, majú skôr charakter božieho monológu. Tri vyhlásenia Jahveho predstavujú tri aspekty zjavenia, kde na každé jedno sa treba pozeráť samostatne, nezávislé od ďalších dvoch.

Druhý výrok v. 20 „(Ďalej) povedal: *Nebudeš môcť vidieť moju tvár. (Nijaký) človek ma totiž nemôže vidieť a zostať nažive.*“ potvrdzuje, čo musí byť základným predpokladom biblickej viery (porov. Gen 32,30; Sdc 6,23; 13,22). Je to východiskový bod problému viditeľného zjavenia.¹⁸ Avšak druhým aspektom je uplatnenie neobmedzenej božskej slobody vo v. 19 „(Pán) povedal: *„Ja nechám prejsť pred tebou všetku svoju dobrotu a budem prevolávať meno Pána pred tebou. Zmilujem sa nad kým sa (chcem) zmilovať, a zľutujem sa, nad kým sa (chcem) zľutovať.*“; ktorá odráža posolstvo Ex 3,14.

Z pohľadu tohto výroku nemôžeme to vnímať ako odmietnutie (ako navrhujú niektorí autori), ale ako základ Božej iniciatívy. Znamená to, že všetko viditeľné, čo robí Jahveh je z jeho vôle a nie je prinútený skrze Mojžiša. Jednoduchý opis plný antropomorfizmov ukazuje Božiu transcenciu a jasne vyjadruje, že Mojžiš nevidí Pánovu prirodzenosť. To, čo bolo Mojžišovi zjavené, plnšie vnímanie Božieho milosrdenstva, neruší „nebezpečenstvo“ v. 20 ani slobodu Boha nárokovánú vo v. 19.¹⁹

V analyzovanom texte sú prítomné nádherné juxtapozície²⁰ dvoch dvojíc výrazov: 1./ „sláva – dobrotu“; Mojžiš žiada vidieť Božiu slávu (v. 18) a bolo mu dané vidieť dobrotu (v. 19). Ako už bolo spomenuté, sláva tu nepochybne odráža kultové vnímanie (videnie) prítomnosti.

¹⁷ V textoch SZ je to veľmi častý termín a vyjadruje samotného Jahve alebo sláva je synonymom Božej moci a vlády (Ex33,18-23); je synonymom Božej tváre (Dt 5,11; Iz 6,3). V Žalmoch je prítomná pri diele stvorenia (Ž18,2; 28,2; 103,31); stará sa o vyvolený národ ako aj o človeka spravodlivého (Ž 65, 2; 78,9; 56,6; 137,5). Má eschatologický význam, tu vo význame Božieho majestátu mesiášskych čias (Ž 39,3-5; 55,1-2, 65,18-19). Na mnohých miestach je zámenne používaná s menom Jahve. Taktiež ako svetelný úkaz, ktorý symbolizuje Božiu prítomnosť (Ex 24,16; 2 Krn 5,14;7,1n). Na základe analýzy použitia tohto výrazu možno konštatovať, že nie je možné ho vyjadriť pomocou jedného pojmu. V jedných textoch má abstraktný význam, v iných konkrétny, čo je spoločné, že vždy ide o tú istú skutočnosť, ktorou je Božia moc, vďaka ktorej Izraeliti mali skúsenosť vidieť nezvyčajné javy na Sinaji, ktoré ich mali uistiť v zachovávaní zákona. In: BOTTERWECK, G.J., RINGGEN, H.: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol VI, Michigan: Grand Rapids, 1986, s. 158-160; SCHREINER, J.: *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa, 1999, s. 96-102.

¹⁸ Je potrebné poznamenať, že tento motív je prítomný aj u Jn 1,18; 1Jn 3,2. TIŇO, J. (ed.): *Exodus*, s. 854-855; BLENKINSOPP, J.: *The Pentateuch*. New York, 1992, s. 195-196.

¹⁹ TIŇO, J. (ed.): *Exodus*, s. 856-858; BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology*, s. 161-162.

²⁰ Juxtapozícia ako literárny prvok sa dosahuje umiestnením dvoch (alebo viacerých) „vecí“ blízko seba. Rovnako ako klasifikácia vo vede a porovnávanie a kontrast, pri umiestňovaní dvoch objektov vedľa seba navzájom sú podobnosti a rozdiely zvyčajne viditeľné hneď. (<https://www.storyboardthat.com/sk/articles/e/juxtapozice>)

V добрote Boha je dôraz položený na Jeho atribúty a nie na fyzickú formu, ktorú možno obsiahnuť zmyslami. V SZ zvyčajne vyjadruje to, čo Boh urobil pre Izrael (Oz 3,5; Jer 31,12.14; Ž 27,13). Avšak naše slovné spojenie „celá moja dobrota“ (יְבוּטָתִי) a „moja sláva“ (יְדִבְכִי) (v. 19a, 22) je potrebné chápať vo svetle slov, ktoré Boh povie o sebe v Ex 34,6-7. Ide o podstatu Boha, kto je a aký je, ktorý zjavuje svoje meno. Poukazuje na to druhá časť v. 19b „a budem prevolávať meno Pána pred tebou.“ Je to jasná narážka na Ex 3,14 „Som, ktorý som.“ A tak text 33,19b by sme mohli preložiť „zjavím sa Ti v mene JHVH“. Meno JHVH vyjadruje podstatu Boha, ktorý sám prejavuje milosť a je milosrdný. Pojem dobrota je tu paralelný s pojmom Božia sláva. Zjavenie svojho mena je ďalším stupňom jeho zjavenia.²¹

2./ „tvár – chrbát“; táto dvojica opäť stojí v kontraste, pretože Boh dáva Mojžišovi opäť niečo, o čo nežiadal.

3./ „vidieť – budem volať“; žiada vidieť Božiu tvár a odpoveďou je, že sám Boh bude prevolávať meno Pána pred Mojžišom. Tu nastáva prenos zo sféry viditeľnej do počuteľnej.

Vďaka týmto dvojiciam je zjavné, že každý z výrokov Boha si vyžaduje radikálne predefinovanie skutočnosti Jeho prítomnosti, aby naozaj zodpovedala skutočnej podstate Boha. Pretože Mojžiš žiada oveľa viac ako môže dostať (v. 18). Odpoveď v. 19-23 je vhodnou formou učenia v reakcii na mylnú predstavu v. 18. Meno JHWH (v. 19), ktoré je milosrdnou slobodou a najvyššou láskavosťou, znamená, že definitívna istota nemôže byť človeku daná. Žiadosť Mojžiša odráža očakávanie spoločenstva – túžbu po epifánii. Ale Boh je voľný od týchto náboženských očakávaní. Ponúka Mojžišovi úplne iný spôsob skúsenosti jeho prítomnosti a tým je „celá moja dobrota“ (יְבוּטָתִי) a „moja sláva“ (יְדִבְכִי) (v. 19a, 22), ktorá má prejsť pred Mojžišovou tvárou. Brueggemann tvrdí, že tieto tri Božie vyjadrenia v. 19-23 odrážajú súčasnú podobu a kondíciu a nie redakčný proces, sú monológom Boha, v ktorom prichádza s novým riešením pre Izraelitov – dáva príslub, ktorý nie je istotou.²²

V požiadavke Mojžiša ako má byť Jahve prítomný v Izraeli a ako bude rozprávať o Božej prítomnosti vidíme, že Izrael použil štandardnú teologickú definíciu ako kultové praktizovanie, ktoré bolo dôležité pre vytvorenie kráľovských, cisárskych požiadaviek. Motív tváre a slávy sú vyjadrením náboženského kontextu tých čias. Na základe vyššie predstaveného môžeme tvrdiť, že v Mojžišovej tradícii je rozhranie medzi štandardnou teologickou definíciou a osobitným prehlásením dovŕšené porovnaním fragmentov 33, 12-17 a 33, 18-23, ktoré majú formu dialógu a Božieho monológu. Sú pre Mojžiša postačujúce na obnovenie zmluvy a možnosti putovať.

Ani SZ ani NZ neponúkajú žiadnu špekulatívnu alebo teoretickú úvahu o Božej prítomnosti. V oboch prípadoch problém prítomnosti Boha súvisí s poslušnosťou, povolaním a ekleziológiou. Mojžišova konanie je zamerané na obnovu poslušnosti Izraela, ktorý sa modloslužbou vzdialil od Boha (Ex 32). V Novom zákone sú rôznymi spôsobmi opísané problémy viery a jej praktizovania v spoločenstve s ukrižovaným Kristom. Avšak novozákonná reflexia je stále vedená skrze postoj slúženia a nasledo-

²¹ DOHMEN, C.: *Exodus 19-40. Handkommentar zum Alten Testament*. Freiburg_Basel_Wien, 2004, s. 319-322; SCHREINER, J.: *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa, 1999, s. 40-43.

²² BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology*, s. 162-163.

vania Krista (porov. 2 Kor.4,1; 5,18). Apoštol Pavol opakovane nabáda, aby ho napodobňovali (1 Kor 4,16, 11, 1) a tých, ktorí vedú príkladný život v Kristovi (Fil 3:17; 1 Tes. 1: 6; 2 Tesle 3: 7-7) 9, 1 Tes 2:14). Napodobenie Pavla je naozaj pravdivé chápanie toho, čo znamená nasledovať Krista skrze jeho kríž a utrpenie. Požýva veriacich, aby nasledovali Boží príklad (5, 1) a aby nasledovali Krista, to znamená byť milosrdní, súcitní a odpúšťajúci si navzájom (4,32; 5, 2).²³

Je veľmi zaujímavé poukázať, že motív Božej tváre, ktorý je prítomný v národe, ale zároveň pred ním ukrytý, bol jedným z dôležitých spôsobov, ktorým raná cirkev vyjadrila svoju vieru v Ježiša. Skutočnosť Ježiša potvrdila jeho komunita, že v Ježišovi bol Boh Izraela plne a mocne prítomný. Je to práve horlivá viera v Ježišovo spoločenstvo, pre ktoré problém prítomnosti a motív tváre bol dôležitým prostriedkom, ako hovoriť o tejto prítomnosti. Teda jazyk ukrižovania a vyvýšenia, potupy a slávy možno pretvoriť jazykom tváre a prítomnosti. Nový zákon prežíva eschatologické napätie „už a ešte nie“ s tvárou Ježiša Krista nerozpoznanou pre svoju slabosť a tvárou Krista, ktorá prichádza víťazne a sláve.²⁴

LITERATÚRA:

- Biblia Aramejska, Targum Neofiti 1 Księga Wyjścia*. Preklad M.S. Wróbel, Lublin, 2017.
- BLINKINSOPP, J.: *The Pentateuch*. New York, 1992.
- BOTTERWECK, G.J., RINGGEN, H.: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol V., Michigan: Grand Rapids, 1986.
- BOTTERWECK, G.J., RINGGEN, H.: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol VI, Michigan: Grand Rapids, 1986.
- BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology. Essays on Structure, Theme and Text*. Minneapolis, 1992.
- DOHMEN, C.: *Exodus 19-40. Handkommentar zum Alten Testament*. Freiburg_Basel_Wien, 2004.
- GERTZ, J.CH.: *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaction des Pentateuch*. Göttingen, 2000.
- GURTNER, D. M.: *Exodus. A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus*. Leiden: Brill, 2013.
- KOREČKOVÁ, A.: *The Ideal of Female Beauty in Greek Tombstone Inscriptions and Writings of Early Christian Authors. Some Remarks and Examples*. In: *BibAn 9/2* (2019), 397-412. ISSN 2083-2222
- KOEHLER, L.-BAUMGARTNER, W.-STAM, J.J.: *Wielki słownik Hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starożytności*. Tom I, Warszawa: Vocatio, 2001.
- KOEHLER, L.-BAUMGARTNER, W.-STAM, J.J.: *Wielki słownik Hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starożytności*. Tom II, Warszawa: Vocatio, 2001.
- LEMAŃSKI, J.: *Księga Wyjścia. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*. Edycja Świętego Pawła, 2009.
- SCHREINER, J.: *Teologia Starożytności*. Warszawa, 1999.
- TIŇO, J. (ed.): *Exodus. Komentáre k Starému zákonu*. Trnava: Dobrá kniha, 2013.
- <https://www.storyboardthat.com/sk/articles/e/juxtapozice>

²³ KOREČKOVÁ, A.: *The Ideal of Female Beauty in Greek Tombstone Inscriptions and Writings of Early Christian Authors. Some Remarks and Examples*. In: *BibAn 9/2* (2019), 409.

²⁴ BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology*, s. 169-171.181-182.

Katolícka recepcia Martina Luthera v 20. storočí a jej prínos pre ekumenizmus^{1*}

MARTIN KOVÁČ

Univerzita Karlova v Prahe

Evangelická teologická fakulta

Abstract: Presented article deals with the development of the (Roman) Catholic research on Martin Luther and European Reformation in the 20th century. Catholic interest in Martin Luther's life and theology emerged mainly in the second half of the 19th century. Later in the 20th century it became one of the corner stones of the Lutheran-Roman Catholic ecumenical dialogue on a World level following the Vatican II. In this study author identifies the crucial steps of the Catholic „Lutherforschung“ starting from the condemnation of Martin Luther and his theology and finishing with the common ecumenical commemoration of the Reformation Anniversary in 2017.

Keywords: Martin Luther. Catholic Reception. Lutheran-Catholic Dialogue. Ecumenism. Reformation Anniversary. Commemoration of the Reformation. From Conflict to Communion.

Úvod

Katolícky pohľad na osobu a dielo Martina Luthera sa vyvíjal už počas jeho života. Hoci v minulosti nájdeme množstvo rôznorodých prístupov na širokej škále od odmietania (až démonizácie) Luthera ako „falošného proroka“ až po akceptáciu jeho reformného zámeru obnoviť cirkev, v súčasnosti môžeme povedať, že katolícky pohľad na Luthera je prevažne pozitívny. Toto tvrdenie dnes dokonca môžeme podložiť aj viacerými verejnými vyjadreniami minimálne posledných pápežov.² K takejto pozícii však viedla dynamická cesta katolíckej systematickej teológie a štúdia cirkevných dejín.

¹ * Tento príspevok bol podporovaný Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-15- 0280 v rámci projektu *Lutherove exegetické riešenia vybraných Pavlových textov z pohľadu súčasného výskumu*, riešeného na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave.

Svojim obsahom a charakterom vychádza z príspevku autora, ktorý prezentoval na konferencii *Reformácia v strednej a juhovýchodnej Európe*, ktorá sa konala v dňoch 4. – 7. decembra 2017 na pôde Prešovskej univerzity v Prešove v historickej budove Evanjelickeho kolégia.

² Napr.: BENEDIKT XVI. Príhovor Benedikta XVI. počas stretnutia so zástupcami Evanjelickej cirkvi [online]. Bratislava : TK KBS, 2011. [cit. 2017.12.10.] Dostupné na internete: <<https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20110923037>>. FRANTIŠEK. Homília pápeža Františka pri ekumenickej modlitbe v Lunde [online]. Slovenská redakcia Vatikánskeho rozhlasu, 2016. [cit. 2017.12.10.] Dostupné na internete: <http://sk.radiovaticana.va/news/2016/10/31/homília_pápeža_františka_pri_ekumenickej_modlitbe_v_lunde/1269133>.

Napriek tomu je potrebné konštatovať, že na Slovensku sa zatiaľ žiadny z katolíckych teológov hlbšie nezaoberal Lutherom a jeho teológiou, a autorovi tohto príspevku sa nepodarilo počas prípravy dohľadať prakticky žiadnu štúdiu slovenského autora, ktorá by sa venovala bádaniu o Martinovi Lutherovi a jeho teológii z (rímsko) katolíckej perspektívy.³

V tomto príspevku sa preto zameriame na katolícku recepciu Lutherovho diela v 20. storočí, pričom sa sústredíme predovšetkým na tri zásadné momenty: a) situáciu do prvej polovice 20. storočia b) obdobie okolo Druhého vatikánskeho koncilu (1962-1965), a c) zmenu „oficiálneho“ pohľadu a významné momenty ekumenického hnutia (450 výročie augsburského vyznania v roku 1980, 500. výročie narodenia Martina Luthera v roku 1983 a 500. výročie reformácie v roku 2017).

Situácia do prvej polovice 20. storočia

Hoci už v čase osvietenstva existovali v katolíckej teológii prúdy, ktoré do istej miery sympatizovali s Lutherom a jeho reformným úsilím, 19. storočie prinieslo opäť silné konfesijné dôrazy, ktoré so sebou opätovne vniesli aj negatívne pohľady na Luthera.

Ako konštatuje Theo Bell, uprostred Druhej svetovej vojny Adolf Herte (1887-1970), padebornský profesor katolíckej teológie, publikoval dielo *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus* (1943),⁴ v ktorom dochádza k záveru, že prakticky celé katolícke bádanie o Lutherovi vychádzalo až do 20. storočia z diela humanistického kňaza Johannesesa Cochlaea *De actis et scriptis Mar-*

³ Výnimkou sú pravdepodobne len práce docenta Lubomíra Žáka, prodekanu Fakulty posvätnéj teológie Pápežskej lateránskej univerzity v Ríme, v ktorých sa však nezaobrá priamo Lutherovou teológiou, ale skôr katolíckymi perspektívami na ňu: ŽÁK, L. „Prijatý alebo odmietnutý?“. Postoj teológa a pápeža Josepha Ratzingera k Martinovi Lutherovi, in A. BIELA - R. BUŽEK - L. ŽÁK et al., Kontexty Lutherovej reformácie (Edícia Lutheranus. Studie a texty k teológii a dejinám luterské reformácie, vol. 6), Praha : Lutherova spoločnosť, 2017, s. 65-99 (skrátaná verzia tohto príspevku bola publikovaná aj v časopise Verbum 28/1 pod názvom *Osoba a teológia Martina Luthera v pohľade Josepha Ratzingera - Benedikta XVI.*).

Za zmienku tiež stoja dve prekladové práce: Preklad Lutherovho komentára k Máriinmu chválospevu, ktorého iniciatíva vzišla zo strany rímskokatolíckych komentárov, a ktorý bol v roku 2011 následne publikovaný v e-zine EBF UK Testimonia Theologica

(https://uniba.sk/fileadmin/ebf/testimonia_theologica/2011/Luther_Magnificat_jan_2011.pdf [cit. 2017.12.10.]). Podobne v katolíckom prostredí vznikla iniciatíva slovenského prekladu Odpovede na Augsburské vyznanie, známeho aj pod názvom Podvrátenie alebo Konfutácia Augsburského vyznania: *Odpoveď na Augsburské vyznanie*. Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2015, 164 s. ISBN: 978-80-88937-67-8.

V českom katolíckom prostredí je mimoriadne zaujímavou publikácia historika doc. Tomáše Petráčka, ktorý vyučuje na Univerzite Karlovej a Univerzite v Hradci Králové: PETRÁČEK, T. *9,5 teze k dopadům Lutherovy reformace*. Praha : Vyšehrad, 2017, 144 s. ISBN 978-80-7429-911-7. Knihu adresovanú katolíckym čitateľom napísal v súvislosti s reformačným jubileom v roku 2017 aj český evanjelický teológ Jaroslav Fokoun pôsobiaci na katolíckej teologickej fakulte v Českých Budějoviach: VOKOUN, J. *Luther: Fikale středověké zbožnosti*. Praha : Karmelitánské nakladatelství, 2017, 282 s. ISBN 978-80-7195-890-1.

⁴ HERTE, A. *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*. Münster : Aschendorff, 1943. (2 časti)

tini Lutheri (1549), ktoré publikoval tri roky po Lutherovej smrti.⁵ Hoci Cochlaeus pôvodne sympatizoval s Lutherom, veľmi skoro sa stal jeho silným kritikom.

Cochlaeus napísal svoje *Commentaria* s úmyslom oslobodiť katolíkov od predstáv, že Luther bol čestný a zbožný muž. Luther bol podľa neho naopak monštrum, syn diabla, opilec a násilník. Miloval ženy a víno, bol klamár. Slovanami nemeckého teológa Klausu Unterburgera: Radikálne vyostrenie názorov medzi katolíckmi a evanjelikmi si vyžadovalo jednoznačnú radikalizáciu Lutherovho obrazu.⁶

Presuňme sa ale teraz na začiatok 20. storočia. V tomto období je protagonistom negatívneho prúdu katolíckeho uvažovania o Lutherovi predovšetkým dominikánsky brat Heinrich Suso Denifle (1844-1905), ktorý v roku 1904 vydal svoje rozsiahle dielo *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*. V tomto diele plne pokračuje v ostrom a negatívnom vykresľovaní Luthera ako vrcholne nemorálneho človeka.

Zo súčasnej perspektívy má však jeho dielo aj pozitívnu stránku. Denifle sa v podstate snažil zodpovedať otázku, v čom nastal Lutherov rozchod s rímskou cirkvou.⁷ Vo svojom diele detailne dokladá, že Lutherovo učenie o ospravedlnení výlučne milosťou je stará katolícka tradícia, takže rozkol musel nastať v niečom inom. A tak dospieva k záveru, že to bol Lutherov skazený charakter.

Vo veľmi podobnom duchu pokračoval aj jezuita Hartmann Grisar (1845-1932), ktorý v rokoch 1911-1912 publikoval tri štúdie o Lutherovi. Vo svojich prácach sa snažil o psychologický obraz a analýzu Lutherovho života. Vykreslil ho ako psychopata a egoistu.

Ako však vo svojej nedávnej štúdii vhodne sumarizujú českí teológovia Jaroslav Vokoun a Karel Šimr (2017), až do prvých desaťročí 20. storočia bola debata o Lutherovi do značnej miery skrytou debatou o modernizme, reformnom katolicizme, oprávnenosti používania historických metód v teológii a pod.⁸

Theo Bell charakterizuje obdobie medzi rokmi 1920 až 1940 ako prechodné obdobie, v ktorom katolícki autori začali upúšťať od striktno polemického prístupu a posúvali sa smerom k „historicky spravodlivému obrazu Luthera“.⁹

V tejto súvislosti musíme spomenúť meno Josepha Lortza (1887-1975), ktorý sa usiloval odlíšiť Lutherovu náboženskú skúsenosť od jeho neskoršej (subjektivistickej) interpretácie. Luther v sebe podľa Lortza prekonal katolicizmus, ktorý nebol „celkom katolícky“ (narážka na nominalizmus), čo v zásade znamená, že k reformácii viedlo nesprávne pochopenie. Jedná sa pravdepodobne o najcitovanejšiu Lortzovu tézu, ktorá sa stala aj súčasťou ekumenických dokumentov vrátane najnovšie-

⁵ BELL, T. M. M. A. C. Roman Catholic Luther Research in the Twentieth Century: From Rejection to Rehabilitation. In *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Robert Kolb – Irene Dingel – Lubomír Batka. Oxford : Oxford University Press, 2014, s. 584-585.

⁶ VOKOUN, J. – ŠIMR, K. Katolícky obraz Luthera na prahu reformačného jubilea. In *Studia Theologica* [online]. 2017, vol. 19, no. 2, s. 152 [cit. 2017-10-12]. Dostupné na internete: <<https://studia-theologica.eu/pdfs/sth/2017/02/08.pdf>>. ISSN 1212-8570.

⁷ *Ibid.*, s. 154.

⁸ *Ibid.*

⁹ BELL, T. M. M. A. C. Roman Catholic Luther Research in the Twentieth Century: From Rejection to Rehabilitation. In *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Robert Kolb – Irene Dingel – Lubomír Batka. Oxford : Oxford University Press, 2014, s. 588-590.

ho evanjelicko-rímskokatolíckeho dokumentu *Od konfliktu k spoločenstvu*. Podľa Wolfganga Thönissena (v zhode s ďalšími katolíckymi teológmi) práve v tejto téze môžeme vidieť počiatky nového prístupu k výskumu Lutheru.¹⁰

Zlatý vek katolíckeho bádania o Lutherovi a Druhý vatikánsky koncil

Koncom 50-tych rokov 20. storočia postupne dochádza k ďalšiemu významnému posunu, ktorý viacerí autori popisujú ako *Zlatý vek katolíckeho bádania o Lutherovi*. Kým predchádzajúce obdobia sa týkali predovšetkým historických reálií o Lutherovi, nová generácia katolíckych teológov začína vstupovať do živého dialógu s Lutherom a jeho teológiou pre dnešok. Viacero dizertačných prác na katolíckych fakultách sa v tomto období začína venovať Lutherovi – a to nielen v Nemecku, ale aj v Ríme či Paríži.¹¹

Otvorenie sa ekumenizmu ešte jasnejšie artikulované na Druhom vatikánskom koncile posmelilo katolíckych teológov vykročiť za vlastné konfesiónálne hranice. Tento posun býva charakterizovaný aj ako posun od staršej historickej školy smerom k mladšej systematickej škole, ktorej najvýraznejším predstaviteľom je zaiste Otto Hermann Pesch,¹² žiak Heinricha Friesa.

Práce Petra Mannsa a Otta Hermanna Pescha priniesli skutočné ekumenické zblíženie. Títo autori sa zaoberali vývojom katolíckeho učenia o ospravedlnení a slobode u Tomáša Akvínskeho a snažili sa ukázať Lutherovu teológiu ako predreformačnú, teda ako spoločnú pre katolícke i evanjelické kresťanstvo. Spochybnili taktiež to, že v Lutherovom živote nastal nejaký radikálny „reformačný obrat“, ktorý sa dovtedy často objavoval v teológii, čím sa snažili katolícki i evanjelickí teológovia ospravedlniť ten-ktorý Lutherov dôraz ako „ešte katolícky“ a „už nie katolícky“. Boli to práve títo autori, ktorí taktiež ovplyvnili evanjelicko-rímskokatolícke *Spoločné vyhlásenie k učeniu o ospravedlnení* podpísané v roku 1999.

Na tretí Medzinárodný kongres o Lutherovi v Järvenpää v roku 1966 boli po prvýkrát prizvaní aj rímskokatolícki teológovia. Pesch na tomto kongrese zdôraznil, že predchádzajúce katolícke obrazy Lutheru sú definitívne minulosťou a je potrebné, aby katolícki teológovia už nerozlišovali katolícku a heretickú stránku Lutheru, ale aby sa na neho skúsili pozrieť celkovo v katolíckom svetle. V roku 1967 si niektorí katolícki teológovia spoločne s evanjelikmi pripomenuli 450. výročie od zverejnenia 95-téz proti odpustkom.

Otto Hermann Pesch v jednej zo svojich posledných štúdií o katolíckom výskume Lutheru (2004) charakterizuje svoju generáciu prostredníctvom tém, ktorým sa

¹⁰ THÖNISSEN, W. Martin Luther in Roman Catholic German-Language Theologies. In Oxford Research Encyclopedias [online], 2017 [cit. 2017-10-12]. Dostupné na internete: <<http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-305>>.

¹¹ BELL, T. M. M. A. C. Roman Catholic Luther Research in the Twentieth Century: From Rejection to Rehabilitation. In The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology. Robert Kolb – Irene Dingel – Lubomír Batka. Oxford : Oxford University Press, 2014, s. 588.

¹² Jedna z Peschových významných kníh bola preložená aj do češtiny: PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi*. Brno : CDK, 1999, 292 s.

začínajú katolícki teológovia venovať: Luther a Bernard z Clairvaux,¹³ Luther a Kajetán, Luther a Tomáš Akvínsky, Luther a mystika, ale aj témy ako teológia kríža, chápanie sviatostí, eucharistická prítomnosť, slobodná vôľa či ospravedlnenie.¹⁴ V tom istom článku sa kriticky vyjadruje aj k evidentnému nezájmu evanjelických odborníkov na Luthera o výsledky katolíckeho výskumu.

Z mnohých najnovších prác možno spomenúť najmä rozšírenú prednášku Waltera kardinála Kaspera, bývalého predsedu Pápežskej rady pre podporu jednoty kresťanov a blízkeho teologického poradcu pápeža Františka, *Martin Luther: Ekumenická perspektíva*, ktorá knižne vyšla aj v českom preklade. Kasper v tejto knihe vychádza z tézy, že „práve v tom, ako je nám Martin Luther so svojim posolstvom vzdialený, spočíva jeho ekumenická aktuálnosť“.¹⁵ Otázky, ktorými sa Luther zaoberal, sú podľa neho pre mnoho súčasných kresťanov úplne nezrozumiteľné – či už sa jedná o otázku odpustkov či ospravedlnenia z viery.¹⁶ Čím je teda podľa Kaspera Luther pre súčasnosť aktuálny? Nie sú to podľa neho jeho „neuzavreté ekzeziologické pokusy“ ale skutočnosť, že „vychádzal z evanjelia o Božom milosrdenstva a vyzýval k obráteniu“.¹⁷ A práve v tom podľa neho spočíva cesta k vzájomnému zmiereniu a jednote v rozdielnosti.

Pozornosť teológov v súvislosti s blížiacim sa reformačným jubileom vyvolala taktiež krátka výzva švajčiarskeho teológa s názvom *500 rokov reformácie – skončiť rozdelenie cirkvi! Budiček Hansa Künga*. Načrtoval v nej totiž štyri odvážne výzvy, ktoré by podľa neho nemali byť pri príležitosti 500. výročia reformácie zo strany Rímsko-katolíckej cirkvi opomenuté: „1. rehabilitácia Martina Luthera, 2. zrušenie všetkých exkomunikácií z čias reformácie, 3. uznanie protestantských a anglikánskych cirkevných úradov, 4. vzájomná eucharistická pohostinnosť.“¹⁸

V krátkosti sa ešte pozrime aj na situáciu v Amerike. V čase pred Druhým vatikánskym koncilom tu prevládal negatívny pohľad na Luthera. V roku 1952 však do Spojených štátov emigroval George H. Tavard, ktorého dielo *The Catholic Approach to Protestantism*¹⁹ z roku 1955 je považované za začiatok nového smerovania. Významnú zmenu badať aj v hesle o Lutherovi v americkej katolíckej encyklopédii: kým v roku 1910 bolo silne negatívne, v roku 1967 bolo nahradené novým heslom, ktoré uznalo oprávnenosť Lutherovej náboženskej motivácie. Z akademického hľadiska bolo dôležitým momentom povolanie evanjelického profesora cirkev-

¹³ Vzťah medzi teológiou Martina Luthera a Bernarda z Clairvaux dlhodobu študujú najmä Franz Posset a Theo M. M. A. C. Bell. Z ich článkov vyberáme aspoň dva príklady: POSSET, F. Bernard of Clairvaux as Luther's Source. In *Concordia Theological Quarterly*, roč. 54, č. 4, 1990, s. 281-304. BELL, T. M. M. A. C. Luther's Reception of Bernard of Clairvaux. In *Concordia Theological Quarterly*, roč. 59, č. 4, 1995, s. 245-277.

¹⁴ VOKOUN, J. – ŠIMR, K. Katolícky obraz Luthera na prahu reformačného jubilea. In *Studia Theologica* [online]. 2017, vol. 19, no. 2, s. 162 [cit. 2017-10-12]. Dostupné na internete: <<https://studiatheologica.eu/pdfs/sth/2017/02/08.pdf>>. ISSN 1212-8570.

¹⁵ KASPER, W. *Martin Luther: Ekumenická perspektíva*. Praha : Vyšehrad, 2018, s. 13. ISBN 978-80-7429-804-2.

¹⁶ *Ibid.*, s. 11-12.

¹⁷ *Ibid.*, s. 61-63.

¹⁸ V slovenskom preklade dostupné na webe <http://ok21.sk/luther-rehabilitovany>.

¹⁹ TAVARD, G. H. *The Catholic Approach to Protestantism*. New York : Harper and Row, 1955, 160 s.

ných dejín Kennetha Hagena, bývalého doktoranda Heika Obermanna, na jezuitskú Marquette University. Práve z jeho doktorandov vzniká naozaj nové americké katolícke bádanie o Lutherovi.

Ekumenické udalosti 20. storočia

Počiatky úsilia o spoločné evanjelicko-katolícke štúdium Lutherovej teológie siahajú do čias po Druhej svetovej vojne, no na intenzite nabrali až v súvislosti s Druhým vatikánskym koncilom. Hovoríme predovšetkým o ekumenickom okruhu evanjelických a katolíckych teológov v Nemecku, zoskupení „evanjelici a katolíci v dialógu“ v USA a Evanjelicko-rímskokatolíckej komisii pre jednotu na globálnej úrovni.

Popri 500. výročí reformácie sa zdá, že v našom kontexte tak trochu zaniká výzva pripomenúť si aj 50. výročie spoločného evanjelicko-rímskokatolíckeho dialógu.

Pravdepodobne najcitovanejším textom, ktorý sa používa ako príklad pre znázornenie posunu v oficiálnom vyjadrovaní sa o Lutherovi na katolíckej strane po 2. vatikánskom koncile je prejav kardinála Jana Willebrandsa (1909-2006), vtedajšieho predsedu Pápežskej rady pre podporu jednoty kresťanov, počas 5. valného zhromaždenia Svetového luteránskeho zväzu z 5. júla 1970.²⁰ Vo svojej prednáške totiž prvýkrát ako oficiálny predstaviteľ rímskokatolíckej cirkvi označil Martina Lutera termínom „doctor communis“, ktorým sa v katolíckej teológii zvyčajne označuje Tomáš Akvínsky.

V roku 450. výročia od podpísania Augsburského vyznania v roku 1980 môžeme dohľadať diskusie o možnostiach jeho súčasnej recepcie v rímskokatolíckej cirkvi. Z vtedajších diskusií vyplýva, že dôvodom, prečo k tejto recepcii nakoniec nedošlo nebolo ani tak samotné augsburské vyznanie, ako skôr jeho rôznorodé interpretácie v otázke chápania úradu v cirkvi medzi jednotlivými evanjelickými cirkvami.

Pri príležitosti 500. narodenín Martina Lutera vychádza spoločný evanjelicko-rímskokatolícky dokument s názvom *Martin Luther – Svedok Ježiša Krista*, ktorý označuje Lutera za spoločného učiteľa viery. V tomto Lutherovom roku taktiež pápež Ján Pavol II. napísal list už spomenutému kardinálovi Willebrandsovi, v ktorom Lutera označil za „zbožného človeka“ viery.²¹

Ústretové postoje voči Lutherovi artikulované v spomenutom dokumente si prvýkrát osvojuje aj najvyšší predstaviteľ rímskokatolíckej cirkvi Ján Pavol II. V podobnom duchu pokračoval aj jeho nástupca Benedikt XVI., ktorý v roku 2011 navštívil augustiniánsky kláštor v Erfurte, kde Luther prežil značnú časť svojho života.²²

²⁰ WILLEBRANDS, J. Lecture to the 5th Assembly of the Lutheran World Federation, on July 15, 1970. In *La Documentation Catholique* (6. september 1970), s. 766.

²¹ JÁN PAVOL II. Letter to Cardinal Willebrands for the Fifth Centenary of the Birth of Martin Luther. In *Information Service*, 1983 no. 52, vol. II, s. 83–84.

²² BENEDIKT XVI. Príhovor Benedikta XVI. počas stretnutia so zástupcami Evanjelickej cirkvi [online]. Bratislava : TK KBS, 2011. [cit. 2017.12.10.] Dostupné na internete: <<https://www.tkpbs.sk/view.php?cisloclanku=20110923037>>.

Aj súčasný rímsky biskup František nadviazal na túto tradíciu – a to najmä vo svojej homílii počas spoločnej ekumenickej modlitby v evanjelickej katedrále v Lunde pri príležitosti 499. výročia reformácie 31. októbra 2016. Nemecký profesor Theodor Dieter si všíma význam tohto gesta: pápež do katedrály vošiel spoločne po boku s predstaviteľmi Svetového luteránskeho zväzu – bez akéhokoľvek gesta nadradenosti. Spolu s nimi mal veľmi jednoduché liturgické oblečenie – bielu albu a červenú štólu, pričom katolíci v tento deň (predvečer sviatku všetkých svätých) bežne nosia bielu štólu. Červená liturgická farba sa používa v tento deň v evanjelických cirkvách.²³

Z ekumenického hľadiska však bolo významné aj iné gesto, ktoré sme mohli vidieť pri plánovaní pápežovej cesty do Švédska. Pôvodne totiž nechcel oslabovať význam tohto ekumenického gesta, a tak najskôr nebolo v pláne cesty sláviť bohoslužbu aj s miestnou katolíckou minoritou.²⁴ Nakoniec však k tomuto kroku pápež pristúpil, keďže severskí katolíci vyjadrili s takýmto krokom nespokojnosť.

Vráťme sa ale od pápežov ešte na chvíľu k ekumenickým dokumentom. V roku 2013 totiž Evanjelicko-rímskokatolícka komisia pre jednotu vydala v súvislosti s blížiacim sa 500. výročím reformácie dokument *Od konfliktu k spoločenstvu: Evanjelicko-katolícka spoločná spomienka na Reformáciu v roku 2017*,²⁵ ktorý sa snaží priblížiť kontext tohto reformačného jubilea, sumarizovať výsledky doterajších vzájomných dialógov a vyzýva kresťanov a teológov oboch vyznaní, aby dokázali príbeh reformácie prerozprávať spoločne. Veľmi stručne a zrozumiteľne aj pre laikov sumarizuje v niekoľkých odsekoch vývoj katolíckeho výskumu o Lutherovi od polovice 19. storočia až po súčasnosť.

Záver

Ako sme mohli vidieť, katolícke bádanie v Lutherovi v priebehu 20. storočia prešlo naozaj dynamickým vývojom: od démonizácie u Denifleho a Grisara cez prehodnotenie u Lortza a posun od historickej k systematickej škole až po spoločnú pripomienku Lutherovej reformácie spoločne s pápežom v Lundskej evanjelickej katedrále.

Katolícki akademici v súčasnosti konštatujú, že už prakticky neexistuje oddelené katolícke a evanjelické bádanie o Lutherovi. Zároveň však treba priznať, že recepcia Luthera prebieha na rôznych úrovniach. Aj pri niektorých výrokoch pápežov sa teda môžeme oprávnene pýtať, či dokázali prekročiť Lortzovu teologickú pozíciu. Evanjelických teológov sa zasa môžeme oprávnene pýtať, či sú pripravení akceptovať výsledky katolíckeho bádania o Lutherovi, akými sú napríklad tie od Thea Bella či Franza Posseta o vzťahu medzi Lutherovou teológiou a učením Bernarda z Clairvaux.

²³ DIETER, T. From Conflict to Communion. In *Ecclesiology*. ISSN 1744-1366. 2017, vol. 13, no. 1, s. 3-10.

²⁴ FRANTIŠEK. Pápež František pre švédsky časopis: Čo sa katolíci môžu naučiť od luteránov [online]. Slovenská redakcia Vatikánskeho rozhlasu, 2016. [cit. 2017.13.10.] Dostupné na internete: <http://sk.radiovaticana.va/news/2016/10/29/papez_frantisek_pre_svedsky_casopis_cho_sa_katolici_mozu/1268791>.

²⁵ *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2013, 96 s.

Dnes je však napriek tomu zrejme, že katolícky problém s Lutherom už viac nie je teologický, ale predovšetkým ekzeziologický.

BIBLIOGRAFIA:

- BELL, T. M. M. A. C. Luther's Reception of Bernard of Clairvaux. In *Concordia Theological Quarterly*, roč. 59, č. 4, 1995, s. 245-277.
- BELL, T. M. M. A. C. Roman Catholic Luther Research in the Twentieth Century: From Rejection to Rehabilitation. In *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Robert Kolb – Irene Dingel – Lubomír Batka. Oxford : Oxford University Press, 2014, s. 588-590.
- BENEDIKT XVI. Príhovor Benedikta XVI. počas stretnutia so zástupcami Evanjelickej cirkvi [online]. Bratislava : TK KBS, 2011. [cit. 2017.12.10.] Dostupné na internete: <<https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20110923037>>.
- DIETER, T. From Conflict to Communion. In *Ecclesiology*. ISSN 1744-1366. 2017, vol. 13, no. 1, s. 3-10.
- FRANTIŠEK. Homília pápeža Františka pri ekumenickej modlitbe v Lunde [online]. Slovenská redakcia Vatikánskeho rozhlasu, 2016. [cit. 2017.12.10.] Dostupné na internete: <http://sk.radiovaticana.va/news/2016/10/31/homilia_papeza_frantiska_pri_ekumenickej_modlitbe_v_lunde/1269133>.
- FRANTIŠEK. Pápež František pre švédsky časopis: Čo sa katolíci môžu naučiť od luteránov [online]. Slovenská redakcia Vatikánskeho rozhlasu, 2016. [cit. 2017.13.10.] Dostupné na internete: <http://sk.radiovaticana.va/news/2016/10/29/papez_frantisek_pre_svedsky_casopis_co_sa_katolici_mozu/1268791>.
- From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2013, 96 s.
- HERTE, A. *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*. Münster : Aschendorff, 1943. (2 časti)
- JÁN PAVOL II. Letter to Cardinal Willebrands for the Fifth Centenary of the Birth of Martin Luther. In *Information Service*, 1983 no. 52, vol. II, s. 83-84.
- KASPER, W. *Martin Luther: Ekumenická perspektiva*. Praha : Vyšehrad, 2018, 80 s. ISBN 978-80-7429-804-2.
- Odpoveď na Augsburgské vyznanie*. Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2015, 164 s. ISBN: 978-80-88937-67-8.
- PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi*. Brno : CDK, 1999, 292 s.
- PETRÁČEK, T. *9,5 teze k dopadům Lutherovy reformace*. Praha : Vyšehrad, 2017, 144 s. ISBN 978-80-7429-911-7.
- POSSET, F. Bernard of Clairvaux as Luther's Source. In *Concordia Theological Quarterly*, roč. 54, č. 4, 1990, s. 281-304.
- TAVARD, G. H. *The Catholic Approach to Protestantism*. New York : Harper and Row, 1955, 160 s.
- THÖNISSEN, W. Martin Luther in Roman Catholic German-Language Theologies. In *Oxford Research Encyclopedias* [online], 2017 [cit. 2017-10-12]. Dostupné na internete: <<http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-305>>.
- VOKOUN, J. – ŠIMR, K. Katolícky obraz Lutera na prahu reformačného jubilea. In *Studia Theologica* [online]. 2017, vol. 19, no. 2, s. 152 [cit. 2017-10-12]. Dostupné na internete: <<https://studiatheologica.eu/pdfs/sth/2017/02/08.pdf>>. ISSN 1212-8570.
- VOKOUN, J. *Luther: Finále středověké zbožnosti*. Praha : Karmelitánské nakladatelství, 2017, 282 s. ISBN 978-80-7195-890-1.
- WILLEBRANDS, J. Lecture to the 5th Assembly of the Lutheran World Federation, on July 15, 1970. In *La Documentation Catholique* (6. september 1970).
- ŽÁK, L. „Prijatý alebo odmietnutý?“. Postoj teológa a pápeža Josepha Ratzingera k Martinovi Lutherovi, in A. BIELA - R. BUŽEK - L. ŽÁK et al., *Kontexty Lutherovy reformace* (Edícia Lutheranus. Studie a texty k teológii a dejinám luterské reformace, vol. 6), Praha : Lutherova spoločnosť, 2017, s. 65-99.

Vnímanie kompetencií štátu v oblasti riadenia cirkevných škôl zo strany Katolíckej cirkvi v období rokov 1918 - 1938

MARIÁN CIPÁR

Trnavská univerzita v Trnave

Pedagogická fakulta

Abstract: *The contribution concerns the understanding of state competences in relation with the state management of catholic and church schools in general from 1918 to 1938 from the Catholic church point of view. It describes the situation of the catholic schooling after the foundation of a new state in relation with the religious and educational structure of the population, the effort of the legal and educational system unification and the role of catholic schools within the schooling in Slovakia. Fundamental areas of interest are the definition of a catholic school, description of the system of the state management of schools in Slovakia in the inter-war period, efforts and rejection of the system of a single, secular school from the Catholic church and the definition of state competences in relation with the foundation, activities, financing and running of catholic schools.*

Key words: *Catholic church. Inter - war Czechoslovak republic. School politic. Catholic schooling.*

Úvod

Katolícka cirkev mala v roku 1918 vo svojej zriaďovateľskej pôsobnosti na území Slovenska 2/3 školstva. Už v období Uhorska bolo snahou uhorskej vlády zoštatňovať cirkevné školstvo v čisto slovenskom prostredí a v oblasti slovensko-maďarského národnostného rozhrania. Cieľom bolo, okrem budovania unifikovaného systému školstva v Uhorsku, posilniť maďarizáciu obyvateľstva prostredníctvom činnosti štátnych a obecných škôl. Cirkevné školy sa tak ocitli pod tlakom štátnych úradov - preferovali sa štátne školy, ktoré od štátnych úradov dostávali viac dotácií a podpory. Uhorské vlády chápali politický význam otázky školstva a využívali ho na dosiahnutie svojich politických cieľov. Snaha o jednotnú školu a štátnu školu bola v oblastiach s nemaďarskými národmi zaobalenou formou maďarizácie. Táto skutočnosť bola krajne kriticky vnímaná zo strany slovenských národovcom a zvlášť zo strany cirkevných predstaviteľov - národne uvedomelých Slovákov, ktorý tento proces vnímali cez proces pomaďarčovania a zároveň išlo o nemiestne zasahovanie štátu do vzdelávacích aktivít Cirkvi a upieranie jednej zo základných činností cirkvi - autonómnych výchovných a vzdelávacích aktivít katolíckych škôl.

V období po vzniku Československej republiky determinovali diskusie o kompetenciách štátu v riadení cirkevného katolíckeho školstva predovšetkým vzťahy medzi Katolíckou cirkvou a štátom, národnostná otázka, náboženská štruktúra obyvateľstva na Slovensku a snahy o unifikáciu celého legislatívneho systému v novom

štáte, vrátane školského systému v českých krajinách (vychádzajúci z rakúskeho školského systému) a na Slovensku a Podkarpatskej Rusi, ktoré vychádzali z uhorského školského systému.

Vyhlasenie samostatnosti Československa viedlo k spojeniu právne, politicky, kultúrne a ekonomicky veľmi rozdielnych celkov (české krajiny, územie Slovenska a Podkarpatskej Rusi). Vývoj bol podmienený mnohými dynamickými zmenami reagujúcimi na potreby novovzniknutého demokratického štátu, najmä čo do potreby sfunkčnenia novoformovanej štátnej správy, predovšetkým v „uhorskej časti“ štátu (Slovensko a Podkarpatská Rus). Tak česká ako aj slovenská strana pritom sa rozhodla vychádzať z idey jednotného štátu Čechov a Slovákov deklarovanej oboma zúčastnenými stranami v Turčianskom sv. Martine v Deklarácii slovenského národa z 30. októbra 1918.¹ Snaha (najmä zo strany českej politickej garnitúry) o stmelenie Čechov a Slovákov do jednotného „československého“ národa podnecovala integrovanie systému riadenia štátu. Základný problém unifikácie právneho poriadku a riadenia pritom spočíval v recepcnou normou zavedenom dualizme legislatívy zdedenom z rakúsko-uhorských čias.²

Vývoj organizácie školstva

Postupné prispôsobenie slovenského právneho poriadku českému, a teda rakúskemu sa javilo ako značne centralistické. Z pohľadu Čechov na Slovensku chýbala dostatočná inteligencia, ktorá by bola schopná autonómneho riadenia. Uvedené myšlienky sa pretavili do realizácie školského systému zameraného aj na vymávanie Slovenska spod maďarizačného kultúrneho a uhorského politického vplyvu, nakoľko predchádzajúcim cieľom dlhodobej koncepcie školskej maďarskej politiky a legislatívy v časti Uhorska (Apponyiho zákony), bolo prostredníctvom vzdelávania a výchovy v maďarskom jazyku upevňovať jednorečový uhorský národ a viesť žiakov k uhorskému patriotizmu (uvedenému cieľu napomáhali aj predškolské zariadenia „óvody“).³ Povinné vyučovanie v maďarskom jazyku vyžadovalo maďarsky hovoriacich učiteľov, čo sa po vzniku prvej ČSR prejavilo výraznou absenciou slovenského učiteľstva, pričom prišlo aj o maďarských učiteľov, ktorí odmietli zložiť tzv. služobný sľub učiteľstva - prejav politickej vernosti Československej republike.⁴ Riešenie

¹ Jedným z dôležitých aspektov československej národnej jednoty bola snaha o vytvorenie štátnej jednoty Čechov a Slovákov prostredníctvom dostatočne početného jednotného československého národa ako štátotvorného národ v novom štáte, v ktorom sa v pozícií menších ocitli početné komunity Nemcov a Maďarov ako aj ďalších národností (poznámka autora).

² DOBROCKÁ, S.: Prekonávanie rozdielov systému slovenského a českého školstva v medzivojnovom Československu. In: *Pedagogika*. roč. 66, č. 3, 2016. s. 330. Pozri tiež: KÁZMEROVÁ, L.: K otázkam vývoja školského systému a legislatívy. In: KUDLÁČOVÁ, B.: (ed.) *Pedagogické myslenie, školstvo a vzdelávanie v rokoch 1918 - 1945*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, 2016. s. 199.

³ GOBZDILOVÁ, S.: *Školský systém na Slovensku v medzivojnovnej Československej republike (1918-1938)*. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2014. s. 5. Porovnaj: KÁZMEROVÁ, L.: K otázkam vývoja školského systému a legislatívy. In: KUDLÁČOVÁ, B.: (ed.) *Pedagogické myslenie, školstvo a vzdelávanie v rokoch 1918 - 1945*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, 2016. s. 198.

⁴ KÁZMEROVÁ, L.: K otázkam vývoja školského systému a legislatívy. In: KUDLÁČOVÁ, B.: (ed.) *Pedagogické myslenie, školstvo a vzdelávanie v rokoch 1918 - 1945*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, 2016. s. 200.

tohto akútneho problému slovenského školstva spočívalo jednak v zrušení vyučovania v maďarčine na všetkých školách v slovenských obciach a tiež v prijatí zákona č. 605/1919 Zb. z. a n., ktorý umožnil presun učiteľov ľudových a meštianskych škôl z pôvodného pracoviska na akékoľvek iné potrebné učiteľské miesto na území ČSR, a to všetko s cieľom podpory a doplnenia slovenských učiteľov.⁵ Kým v Čechách a na Morave pred rokom 1918 pôsobili všetky stupne vzdelávacích inštitúcií aj s vyučovacím jazykom českým, na Slovensku vyučovanie prebiehalo výlučne v maďarskom jazyku (s drobnými výnimkami). Spojením dvoch nerovnomerne rozvinutých častí prvej ČSR aj vďaka uvedeným zmenám to bola najmä o oblasť vzdelania a kultúry, kde sa čoskoro prejavili pozitíva vzniku československého štátu najmä pre slovenskú stranu.⁶ Je potrebné si uvedomiť úplne rozdielnu situáciu v oblasti vzdelanosti a vysoký stupeň negramotnosti zdedený z čias uhorskej školskej správy. Deti dochádzali do škôl (najmä v čase jarných a jesenných poľnohospodárskych prác) veľmi nepravidelne. V roku 1910 dosahoval v šestnástich, najmä slovenských župách, priemerný počet negramotných osôb 34,90 %. V tom období bolo medzi Čechmi len 2,34 % a medzi Nemcami 2,19 % osôb, ktoré nevedeli ani čítať, ani písať. Po roku 1918 sa stav v tomto smere upravoval pomalým tempom. Nemenej dôležitou úlohou školskej správy bolo aj preškoliť učiteľov vo vyučovacích predmetoch, osnovy ktorých boli po roku 1918 ovplyvnené zmenou oficiálnej ideovo-politickej línie československého štátu.⁷

V oblasti pedagogiky bol čoskoro z českej strany vyvíjaný tlak na prevzatie myšlienok reformného a zároveň sekulárneho školského hnutia, nakoľko slovenské školstvo bolo značne konzervatívne, čo súviselo s konfesijným nastavením Slovenska ako aj vysokým počtom existujúcich cirkevných škôl oproti štátnym.⁸ Skutočnosť, že Slováci boli v danej dobe viac katolícky a kresťansky citiacim národom spôsobila, že slovenskí politickí predstavitelia veľmi silne trvali na zachovaní cirkevného školstva. Výsledkom bolo, že nekonfesijný prístup k školstvu sa na území Slovenska napokon neujal.⁹

Najvyšším štátnym orgánom pre oblasť školstva a vzdelávania sa stal v zmysle zákona č. 2/1918 Sb. novovzniknutý Úrad pre správu vyučovania a národnej osvetly (neskôr premenovaný na Ministerstvo školstva a národnej osvetly), na ktorého čele stáli až do zániku prvej ČSR aj viacerí významní slovenskí dejatelia (Vavro Šrobár, Milan Hodža, Ivan Dérer a ďalší). Nižšie školstvo - ľudové, meštianske, pomocné)

⁵ LUKÁČ, E.: Reformná koncepcia Václava Příhodu a snahy o jej realizáciu na Slovensku v medzivojnovom období. In: KUDLÁČOVÁ, B.: (ed.) *Pedagogické myslenie a školstvo na Slovensku v medzivojnovom období*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, 2014. s. 75.

Pozri tiež: DOBROCKÁ, S.: Prekonávanie rozdielov systému slovenského a českého školstva v medzivojnovom Československu. In: *Pedagogika*. roč. 66, č. 3, 2016. s. 334.

⁶ DOBROCKÁ, S.: Prekonávanie rozdielov systému slovenského a českého školstva v medzivojnovom Československu. In: *Pedagogika*. roč. 66, č. 3, 2016. s. 334.

⁷ GABZDILOVÁ, S.: *Školský systém na Slovensku v medzivojnovnej Československej republike (1918 – 1938)*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2014. s. 17 – 18.

⁸ KASPER, T.: *Dějiny pedagogiky*. Praha: Grada, 2010. s. 200.

⁹ KOMPOLT, P.: Premeny edukačných mentalít na prelome 19. a 20. storočia. In: *Dejiny školstva a pedagogiky na Slovensku*. Bratislava, 2004. s. 32.

mal na Slovensku na starosti školský referát so sídlom v Bratislave, ktorý bol pôvodne jedným zo štrnástich vládnych referátov Úradu ministra s plnou mocou pre správu Slovenska, na čele ktorého stál Vavro Šrobár. Neskôr sa stal len expozitúrou ústredného orgánu - Ministerstva školstva a národnej osvety, ako Referát ministerstva školstva a národnej osvety, pričom kontrolu vykonával prostredníctvom školských inšpektorov sídliačich v okresných mestách.¹⁰

Najvyšším úradom miestnej štátnej správy v oblasti školstva boli spočiatku Krajské úrady, ktoré rozhodovali o odvolaniach proti rozhodnutiam školských úradov pôsobiacich na úrovni okresu. Od roku 1922 školské úrady spadali priamo pod právomoc Referátu ministerstva školstva a národnej osvety so sídlom v Bratislave. Na čele školských úradov stáli školskí inšpektori, ktorých právom a povinnosťou bolo najmenej jedenkrát do roka navštíviť každú národnú školu (štátnu a obecnú), a presvedčiť sa, či dodržiavajú školské zákony, nariadenia a výnosy. Ich úlohou bolo v úvode vykonať súpis škôl a pedagógov, odmaďarčovať školy a preškoliť učiteľov a tiež zvyšovať národné povedomie a príslušnosť k ČSR. Po konsolidácii pomerov sa mali ministerskí inšpektori už zamerať viac na kvalitu vzdelávania, voľbu vyučovacích metód, dodržiavanie rozvrhu a osnov. Pôsobnosť školských inšpektorov sa vzťahovala na: detské opatrovne, ľudové školy, meštianske školy, sirotince a charitatívne ústavy pre školopovinné deti a iné inštitúcie, ktoré mali za úlohu výchovu školopovinných detí. Na úrovni okresu v oblasti školstva vykonávali svoje právomoci aj okresné úrady, ktorých primárnou úlohou bolo vykonávať kontrolu obecných a cirkevných školských stolíc i školských inšpektorov v rámci územia okresu.¹¹

Medzi ďalšie nižšie školské úrady patrila a.) Obecná školská stolica - musela ju zriadiť každá obec, ktorá udržiavala obecnú školu, b.) Cirkevná školská stolica, ktorá mala byť zriadená v každej cirkevnej obci, ktorá udržiavala cirkevnú školu, c.) Kuratóriá štátnych škôl, ktoré mali byť zriadené v obciach, kde fungovala štátna národná škola. Medzi hlavné povinnosti školských stolíc a kuratórií patrila voľba učiteľov obecnej školy, dohliadanie, aby školopovinné deti boli všetky evidované a chodili do školy, napomínanie rodičov, resp. zákonných zástupcov detí zanedbávajúcich školu, dozeranie nad vyučovaním a presným dodržiavaním školských zákonov a nariadení, dozeranie nad hospodárením školy a ďalšie kompetencie.¹²

Zriaďovateľmi škôl boli na území Slovenska štát, obec a cirkev (verejné školy), súkromná osoba alebo inštitúcia (súkromné školy). Na celom území prvej ČSR fungovala trojstupňová štruktúra školského vzdelávacieho systému. Prvý stupeň tvorili národné školy, kde patrili detské opatrovne, ľudové školy, meštianky (osobitným typom škôl 1. stupňa boli špeciálne školy). Druhý stupeň predstavovali stredné školy a odborné školy. Tretí stupeň školského systému tvorili vysoké školy.

¹⁰ DOBROCKÁ, S.: Prekonávanie rozdielov systému slovenského a českého školstva v medzivojnovom Československu. In: *Pedagogika*. roč. 66, č. 3, 2016, s. 332-333.

¹¹ GABZDILOVÁ, S.: *Školský systém na Slovensku v medzivojnovovej Československej republike (1918 - 1938)*. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2014. s. 12, 20 - 21.

¹² GABZDILOVÁ, S.: *Školský systém na Slovensku v medzivojnovovej Československej republike (1918 - 1938)*. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2014. s. 22.

Zákonom č. 226/1922 Sb. z. a n. došlo k úprave vyučovania náboženstva tak, že zostalo povinným len na nižšom stupni ľudových škôl. Medzi predstaviteľmi Katolíckej cirkvi vyvolalo prijatie tzv. malého školského zákona značnú kontroverziu, ktorá vyvrcholila v roku 1928. V tomto roku vydali slovenskí biskupi spoločne s českým episkopátom pastiersky list, v ktorom pod ťarchou ťažkých cirkevných trestov zakázali účasť veriacich v spolkoch a politických stranách, ktoré prostredníctvom svojho programu propagovali zlaicizovanie cirkevných škôl.¹³ Uvedené kroky a stanoviská vidíme aj na úrovni diecéz. Novozvolený spišský biskup Vojtaššák uverejňuje v roku 1921 hneď po svojom zvolení pastierske listy, týkajúce sa katolíckeho vzdelávania. V prvom liste vyzval veriacich k vernosti Katolíckej cirkvi, k jej obnove a k obnove každej duše. V druhom liste poukazoval na dôležitosť a potrebu dobrej katolíckej výchovy detí a mládeže v cirkevných školách. Reagujúc na snahy sekulárnych „pokrokových“ učiteľov, ktorí boli proti cirkevnému školstvu, napísal: „*V tomto nám je veľmi na pomoci náboženská škola, v ktorej sa dieťa Kristovej náuke priuča, osvojí si spôsob pravého kresťanského života, položí pevný základ z cností, na ktorom bezpečne ďalej stavať môže.*“¹⁴

Napríklad synodálnych ustanoveniach Spišskej diecézy z roku 1925 nachádzame kritickú reakciu Katolíckej cirkvi na školskú štátnu politiku jednotnej školy a poštátne školstva.¹⁵ Synoda v svojej kritickej reakcii vyslovila nespokojnosť najmä s porušovaním práv katolíckych detí na kresťansko-katolícku výchovu, s porušovaním slobody svedomia a práva rodičov na školu, ktorá by zabezpečila duchovný i telesný vývin ich detí podľa božích príkazov a náboženstva rodičov. V synode sa zároveň deklaruje porušovanie historicky nadobudnutého majetku cirkevných škôl a práva Cirkvi mať vlastné školy.¹⁶

Snahy o vybudovanie systému jednotnej (sekularizovanej) školy. Tieto snahy boli presadzované tými politickými silami, ktoré chceli znížiť vplyv Katolíckej cirkvi na spoločnosť a školstvo, resp. boli zamerané proti náboženstvu ako takému.

K otázke poštátne škôl sa na stranu štátu priklonil aj významný pedagóg, spisovateľ a publicista Ján Zigmundík tvrdil, že: „*Cirkev a škola sú dva nesmieriteľní súperri, je to rozpor medzi náboženstvom a vedou. Náboženstvo i veda usilujú o poznanie, obidve činia to však methodami neslučiteľnými, protichodnými, náboženstvo vierou, veda rozumom*“. Zigmundík uznával takú školu, v ktorej bol umožnený voľný príchod vedeckých ideálov a myšlienok. Podľa jeho názoru: „*Cirkev ako keby ešte stále žila v stredoveku - v období, keď ešte rozpor medzi vierou a vedou nejestvoval. Cirkev*

¹³ Okrem iného, biskupi v liste napísali: „*Taký kresťan – katolík, ktorý o tu uvedených pravidlách bol dostatočne poučený, a hoci mu bolo možné vystúpiť z protikresťanského združenia, predsa zlomyseľne v ňom zostáva, nesmie byť ako nekajúci hriešnik a odpadlík pripustený ku svätým sviatostiam a nemôže si nárokovať žiadneho práva a pocty Cirkvi, ktorej sa spreneveril.*“ (In: DOLINSKÝ, J.: *Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918 – 1945*. Trnava : Dobrá kniha, 1999. s. 131.)

¹⁴ VOJTAŠŠÁK, J.: *Pastiersky list veriacim diecézy zo dňa 27. februára 1921*. Spišská Kapitula, 1921.

¹⁵ Synoda konštatuje: „*Laicizovanie školstva spočíva v odstraňovaní Boha a náboženstva z verejného života a zo školy. Štátna všemohúcnosť zo dňa na deň, z kroku na krok sa uplatňuje a ničí školy náboženské a cirkevné. Stredné školy sa poštátne, meštianske a ľudové ešte ostali, ale právomoc Cirkvi sa postupne oklieštuje a školy bez zákona a práva de facto sa laicizujú.*“

¹⁶ Touto otázkou sa zaoberá BERKES, P.: *Školská autonómia na Slovensku*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1928.

*nemôže brzdiť školu, inak by vo svete nebol možný pokrok a ani by sa nešírili vedomosti. Ak by škola slúžila len jednej cirkvi, tak by takáto škola nezjednocovala ľudí, nevedla by ich k bratstvu, k vzájomnej láske, k ľudstvu, ale skôr naopak.*¹⁷

V tomto duchu sa uskutočnil aj celoštátny zjazd učiteľov v roku 1920 v Prahe. Bol konaný pod záštitou prezidenta republiky za účasti zástupcov politických strán a učiteľov. Na zjazde bola kritizovaná skutočnosť, že tri štvrtiny všetkých škôl na Slovensku, boli v rukách Cirkvi. Preto predstavitelia i sympatizanti ľavicovo orientovaný politických strán požadovali reformovať školský systém tak, aby bola škola laická a jednotne orientovaná (Srogoň et al., 1981). Z uvedeného je zrejmé, že presadenie jednotného sekulárneho školského systému malo silnú politickú podporu u najvyšších predstaviteľov štátu.

Voči týmto snahám sa Cirkev jasne vyhradila. Jej koncepcia katolíckeho školstva pramenila z dokumentov Katolíckej cirkvi o výchove a vzdelávaní a z jej reakcie na aktuálnu situáciu v školskej politike. Katolícke školy boli chápané ako školy, kde náboženstvo a katolícka vierouka majú byť „srdcom“ života školy. Z tohto dôvodu bolo zo strany Katolíckej cirkvi žiadané pre katolícke školy, aby:

- nebolo náboženstvo jediným predmetom na škole, ale integrálnou súčasťou celého výchovno-vzdelávacieho procesu,
- bol celý systém katolíckeho vzdelávania podmienený náboženskými dôvodmi,
- mali byť pedagógovia úprimnými stúpenkami katolíckeho náboženstva,
- žiaci súhlasili s vyučovaním katolíckeho náboženstva.¹⁸

Uvedené požiadavky boli v protiklade s koncepciou jednotnej školy, v rámci ktorej malo náboženstvo predstavovať indiferentný prvok voči iným vyučovacím predmetom. Katolícka cirkev zároveň stála v období prvej Československej republiky v silnej opozícii voči tzv. laickej morálke (preferovanej sekulárnymi hnutiami), ktorej východiskom nebolo kresťanské myslenie, ale výsledky prírodných a humanitných vied, bez priamej komunikácie s kresťanskou filozofiou a kresťanským myslením. Takúto morálku Cirkev odmietala ako neprípustné východisko zdravej pedagogickej teórie. Katolícka škola si kládla za cieľ 6 základných výchovných cieľov. Patrili k nim mravná výchova, telesná výchova, citová výchova, výchova vôle, sexuálna výchova a rozvinutie duševných schopností (výchova rozumu) – intelektuálna výchova. Správne rozvinutie duševných schopností umožní žiakom bohatý duševný život. Výchovou sa u žiakov rozvíjali aj tzv. reálne hodnoty – vedomosti technické, ekonomické, prírodné, sociálne. Výchova a vzdelávanie na katolíckej škole boli teda viazané na dva základné pojmy a ich rozvinutie - kresťanskú kultúru a kresťanský svetový názor.

Proces výchovy a vzdelávania mal byť podľa Katolíckej cirkvi zabezpečený tromi potrebnými aktérmi - rodinou, štátom a Cirkvou. Rodina bola definovaná ako

¹⁷ ZIGMUNDÍK, J.: Zoštátnenie cirkevných škôl. In: *Slovenská škola*. 1919, roč. 1, s. 181 – 183 a s. 197 – 201.

¹⁸ CIPÁR, M.: Katolícke školstvo v rámci školského systému na Slovensku v medzivojnovnej Československej republike. In: *Pedagogické myslenie, školstvo a vzdelávanie na Slovensku v rokoch 1918 – 1945*. Trnava : Trnavská univerzita, 2014. s. 273.

základná bunka spoločnosti, nakoľko človek sa vedel uplatniť jedine v spoločnosti, pričom ho rodina na túto úlohu pripravovala.

Právo rodičov na výchovu uznala aj legislatíva, napr. činnosťou rodičovských združení bola v legislatíve priamo zakomponovaná potreba súčinnosti školy a rodiny. V tomto kontexte je zaujímavý názor významného českého pedagóga medzivojnového obdobia Kádnera, ktorý rešpektoval tento pohľad na práva rodičov na výchovu detí. Kádner chápal oslabovanie rodiny ako nebezpečnú utópiu a upozorňoval na proces poštátnovania školstva a tým posilnenie štátneho a politického vplyvu na školy. Katolícka cirkev však chápala existenciu katolíckych škôl ako svoje prirodzené poslanie, ktoré bolo typické po celé obdobie jej existencie.

Katolícka cirkev sa angažovala aj v otázke pastorácie a činnosti Cirkvi na necirkevných školách. V Synodálnych ustanoveniach diecézy Spišskej v roku 1925 sa správcom fár odporúčalo byť členmi školských rád, ktoré sú zriadené pri necirkevných školách. Katechéti vyučujúci na všetkých stredných školách sa mali usilovať o to, aby medzi chlapcami vzbudili záujem o kňazské povolanie. Od katechetov vyučujúcich náboženstvo na stredných školách, ktoré neboli v správe Cirkvi, a na necirkevných meštianskych školách bolo synodou požadované, aby:

- boli prípadné urážlivé útoky proti viere, kňazom, cirkevnej vrchnosti a vieroke zistené a zápisnične cirkevnej vrchnosti nahlásené,
- sa s horlivosťou venovali mravnej výchove mládeže, aby viedli mládež ku pristupovaniu k sviatosti zmierenia (aspoň štyrikrát v roku) a k návšteve bohoslužieb v nedeľu a prikázané sviatky,
- sa zamerali pozornosť na školskú mládež i mimo školy v katolíckych spolkoch.¹⁹

Je vidno, že Katolícka cirkev preferovala cirkevné školy ako najlepšiu alternatívu pre vzdelávanie detí veriacich katolíkov a pokiaľ to bolo možné, zakladala katolícke školy a bránila ich poštátneniu z materiálnych, finančných alebo personálnych dôvodov.

Katolícka cirkev si vytvorila v odborných otázkach a v otázkach komunikácie so štátom Katolícku školskú radu. Katolícka školská rada (KŠR) vydávala všeobecné smernice, ktoré sa týkali katolíckeho školstva. Zloženie KŠR bolo nasledovné - jeden biskup, diecézni hlavní škôldozorcovia a biskupským zborom menované osoby na 5 rokov. Katolícka školská rada predstavovala poradný zbor biskupov v školských otázkach. Kompetenčne zabezpečovala všeobecné pedagogické aktivity, didaktické otázky, učebnice, vládne nariadenia, návrhy zákonov v školských otázkach, šírenie informovanosti o školských otázkach v katolíckej verejnosti a iné. Jej výkonným orgánom bola Katolícka ústredná školská kancelária so sídlom v Bratislave.²⁰

¹⁹ SYNODÁLNE USTANOVENIA DIECÉZY SPIŠSKEJ.: *Decreta Almae Dioecesis Scepusiensis Anno 1925, diebus 21. – 22. julii in Synodo Dioecisana publicata et approbata*. Ružomberok : LEV Knižtilač a kanl. spolok uč. spol. v Ružomberku, 1925.

²⁰ CIPÁR, M.: Katolícke školstvo v rámci školského systému na Slovensku v medzivojnovej Československej republike. In: *Pedagogické myslenie, školstvo a vzdelávanie na Slovensku v rokoch 1918 – 1945*. Trnava : Trnavská univerzita, 2014. s. 276.

V priebehu turbulentného vývoja v 20-tych rokoch 20. storočia štátna legislatíva garantovala určité základné práva. Išlo predovšetkým o právo:

- zakladania cirkevných škôl,
- vlastného spravovania cirkevných škôl,
- vlastného disciplinárneho práva vo veciach týkajúcich žiakov a pedagógov,
- verejnosti, t. j. katolícke školy boli v každom ohľade rovnoprávne s obecnými, štátnymi a inými verejnými školami,
- požadovania hmotných prostriedkov pre udržiavanie a činnosť katolíckych škôl od veriacich, ale aj od štátnych a obecných úradov.

Postupným vývojom diskusií štátu a cirkvi a predovšetkým po podpise zmluvy so Svätou stolicou *Modus Vivendi* v roku 1928 sa ustálil systém riadenia školského systému na Slovensku, ktorý rešpektoval štátnych, obecných, cirkevných a súkromných zriaďovateľov škôl. Prevádzka jednotlivých škôl bola zabezpečovaná zriaďovateľmi (prevádzkovateľmi). V prípade cirkvi išlo o tzv. cirkevné obce - farnosti, rehole a cirkevné inštitúcie, ktoré boli pod dozorom biskupských úradov.

Ustálil sa aj systém vyučovania náboženstva. Na všetkých typoch štátnych, obecných a iných škôl bolo náboženstvo povinným predmetom, no len s právom výhrady. Aj keď bolo náboženstvo povinným predmetom, z jeho vyučovania mohli byť oslobodení žiaci bez vyznania, s vyznaním štátom neuznávaným alebo žiaci, ktorých rodičia (zákonní zástupcovia) písomne požiadali o oslobodenie z hodín náboženstva na začiatku každého školského roka. Časová dotácia na vyučovanie náboženstva bola vo všetkých ročníkoch dve hodiny/týždeň. Učebné osnovy boli ustanovované cirkevnými vrchnosťami. Cirkevné vrchnosti spoločne s učiteľmi náboženstva mali povinnosť dodržiavať školské zákony a predpisy. V školách, ktoré navštevovali deti rôzneho náboženského vyznania, sa mali hodiny náboženstva nachádzať buď na prvom alebo poslednom mieste v rozvrhu. Zoznamy schválených učebníc publikovalo Ministerstvo školstva a národnej osvety vo svojom *Vestníku*. Učebnice pre cirkevné školy boli schvaľované príslušným vrchným cirkevným úradom. Aj keď boli cirkevné školy podporované štátom, mohli pre predmety ako napr. vyučovací jazyk, počty, zemepis, dejepis a občianska náuka, používať len učebnice schválené ministerstvom školstva. Viacero škôl (ktoré sa definovali ako katolícke) patrilo do súkromného vlastníctva osôb a spolkov súkromného charakteru. Zakladali ich však katolícke osobnosti, a preto ich Cirkev vnímala ako katolícke školy.

Základnou požiadavkou bola autonómia Cirkvi pri zriaďovaní a prevádzke cirkevnej školy a finančného zabezpečenie školy zo strany štátu, ktoré by bolo na rovnakej úrovni a za rovnakých podmienok ako štátne školy. Cirkevná škola má vzniknúť na základe slobodného rozhodnutia veriacich na území obce. Cirkevná škola je autonómna od štátu, Svoju činnosť riadi na základe rozhodnutí príslušnej cirkevnej vrchnosti, riadi sa cirkevnou ústavou a cirkevnými nariadeniami a rešpektuje všeobecné požiadavky na činnosť ľudových škôl zo strany štátu. Vrchným dozorcóm katolíckej školy je biskup ako oprávnený predstaviteľ Cirkvi.²¹

²¹ Cirkevné školstvo nesmie byť spod právomoci zákonitého udržiavateľa, teda náboženských spoločností (vierovyznaní) vyňaté a akýmkoľvek spôsobom po bezprostrednú právomoc svetskej a poli-

Je potrebné uviesť, že Cirkev uznávala dozor štátu nad cirkevnými školami a chápala ho ako potrebný. „Autonómne cirkevné školstvo má byť pod štátnym dozom . Vierovyznania svoje školské pravidlá, učebnice a učebné pomôcky na odobrenie aj potom predložia štátnej školskej správe.“²²

Medzi oprávnené kompetencie štátu v oblasti ľudového školstva podľa Katolíckej cirkvi patrili predovšetkým nasledujúce činnosti:

1. Štát má právo zamedziť činnosti škôl, ktoré by škodlivo vplývali na verejný život (napr. komunistické anarchistické školy)-. Má právo mať dozorcov a inšpektorov škôl, ktorí majú právo kontrolovať všetky typy škôl.
2. Štát má právo dávať predpisy z hľadiska zdravotného (napr. veľkosť tried, počet žiakov v triedach, počet hodín denne a pod.)
3. Štát má právo donucovať rodičov aby posielali deti do školy v rámci povinnej školskej dochádzky. Rodičia majú slobodné právo sa rozhodnúť, či deti pošlú do cirkevnej, súkromnej alebo štátnej školy.
4. Štát nariaďuje minimum učiva na škole, ktoré sa má preberať.
5. Štát má právo žiadať o úradníkov v oblasti školstva zvláštne vedomosti a absolvovanie skúšok.
6. Štát používa časť dani na výdavky školstva.
7. Štát má chrániť a podporovať v činnosti všetky typy škôl bez ohľadu na vlastníka (štátne, súkromné a cirkevné školy).²³

Sumarizácia

Situáciu v školstve po vzniku prvej ČSR možno na území Slovenska označiť za značne komplikovanú. Uvedený stav vyplýval najmä z dôvodu dlhoročnej maďarizácie, negramotnosti obyvateľstva a slabej vybavenosti slovenských škôl, čím sa Slovensko stalo takmer plne odkázaným na pomoc českej strany. Napriek kritike centralizačných strán zo strany Prahy, je nepopierateľné, že Slovensko v období prvej ČSR zaznamenalo v školstve obrovský progres najmä z dôvodu reslovakizácie, reštrukturalizácie, rekvalifikácie a dobudovaniu nových škôl. Snahy o unifikáciu školstva v predmníchovskej Československej republike, akokoľvek odôvodnené snahou o pozdvihnutie školstva na Slovensku a Podkarpatskej Rusi boli vnímané zo strany Katolíckej cirkvi negatívne. Dôvody boli viaceré. V prvom rade Cirkev vždy mala záujem o prevádzkovanie cirkevných škôl, kde celá výchova a vzdelávanie boli vedené v katolíckom duchu a v zmysle dokumentov Cirkvi o vzdelávaní a výchove. Druhým dôvodom bola snaha čeliť nebezpečenstvu úplného poštátne škôl, ktoré by znamenalo politické riadenie systému školstva a činnosti jednotlivých škôl, čo je stav neprijateľný z hľadiska demokratickej spoločnosti ako aj z hľadiska záujmov Katolíckej cirkvi.²⁴ V argumentácii katolíckych predstaviteľov sa používa

tickej školskej administrácie postavené. In: BERKES, P.: *Školská autonómia na Slovensku*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1928. s. 39.

²² Tamže, s. 40.

²³ BERKES, P.: *Školská autonómia na Slovensku*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha. Trnava, 1928. s. 81 – 82.

²⁴ *Kdekoľvek sa takýto nedemokratický smer štátneho centralizovania a zakukleného zmonopolizovania školstva doteraz uplatňoval, bolo to skoro vždy zneužívaním školstva k politickým cieľom, a trpela tým najviac ľudová výchova sama a škola. Sme presvedčení, že len tam môže byť reč o ideál-*

dôvod odmietnutia štátneho monopolu v školstve, ktorý smeruje proti demokratického charakteru štátu, zvyšuj štátnu byrokráciu, nerešpektuje vôľu veriacich rodičov a predstaviteľov cirkvi a náboženských spoločností je proti záujmu samotných veriacich. Trvalou požiadavkou zo strany Cirkvi bola autonómia a podpora cirkevných ľudových škôl a ich rovnoprávne financovanie zo štátnymi (obecnými) školami.²⁵ Preto základnou snahou bol boj proti monopolu štátu predovšetkým v oblasti ľudového školstva. Cirkev sa (vzhľadom k podielu na obyvateľstve) cítila viazaná na kresťanskú výchovu a vzdelávanie širokých mas obyvateľstva. Ľudové školy, ktoré umožňovali formovať a vzdelávať deti od ranného veku a vplývať na ich rodičov, boli preto základným poľom jej záujmu a aktivít. Súviselo to aj so schopnosťou vzdelávania učiteľov na ľudových školách v katolíckych učiteľských ústavoch, ktorými Cirkev disponovala a ktoré jej vytvárali personálnu bázu pre jej pastoračné, výchovné a vzdelávacie aktivity nielen na školách ale aj rámci širokej verejnosti.

LITERATÚRA:

- BERKES, P.: *Školská autonómia na Slovensku*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha. Trnava, 1928.
- CIPÁR, M.: Katolícke školstvo v rámci školského systému na Slovensku v medzivojnovnej Československej republike. In: *Pedagogické myslenie a školstvo na Slovensku v medzivojnovnom období*. Trnava : Trnavská univerzita, 2014. s. 134 – 148. ISBN 978-80-8082-811-0.
- CIPÁR, M.: Katolícke školstvo v rámci školského systému na Slovensku v medzivojnovnej Československej republike. In: *Pedagogické myslenie, školstvo a vzdelávanie na Slovensku v rokoch 1918 – 1945*. Trnava : Trnavská univerzita, 2014. s. 270 – 284. ISBN 978-80-8082-955-1.
- CIPÁR, M.: Katolícke školstvo v rámci školského systému na Slovensku v období rokov 1918 – 1939 so zameraním na saleziánske školstvo. In: *Sketches of pedagogy from the interwar period*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2015. s. 95 – 129. ISBN 978-80-223-3923-0.
- DRAVECKÝ, J.: *Elementárne vzdelávanie v cirkevných školách Spišskej diecézy*. Ružomberok : VERBUM, 2011. 173 s. ISBN 978-80-8084-668-8.
- DOBROCKÁ, S.: Prekonávanie rozdielov systému slovenského a českého školstva v medzivojnovnom Československu. In: *Pedagogika*. roč. 66, č. 3, 2016. s. 330 – 343.
- GABZDILOVÁ, S.: *Školský systém na Slovensku v medzivojnovnej Československej republike (1918-1938)*. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2014. 80 s. ISBN 978-80-8152-142-3.
- KASPER, T.: *Dějiny pedagogiky*. Praha : Grada, 2010. 224 s.
- KÁZMEROVÁ, L.: K otázkam vývoja školského systému a legislatívy. In: KUDLÁČOVÁ, B. (ed.): *Pedagogické myslenie, školstvo a vzdelávanie v rokoch 1918 – 1945*. Trnava : 2016. s. 198 – 216.
- KOMPOLT, P.: Premeny edukačných mentalít na prelome 19. a 20. storočia. In: *Dejiny školstva a pedagogiky na Slovensku*. Bratislava, 2004. s. 26 – 32.
- LUKÁČ, E.: Reformná koncepcia Václava Příhodu a snahy o jej realizáciu na Slovensku v medzivojnovnom období. In: KUDLÁČOVÁ, B. (ed.): *Pedagogické myslenie a školstvo na Slovensku v medzivojnovnom období*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, 2014. s. 70 – 82.
- SROGOŇ, T. et al.: *Dejiny školstva a pedagogiky*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1981. 387 s.
- SYNODÁLNE USTANOVENIA DIECÉZY SPIŠSKEJ. 1925. *Decreta Almae Dioecesis Scepusiensis Anno 1925, diebus 21. – 22. julii in Synodo Dioecesana publicata et approbata*. Ružomberok : LEV Knih tlač a kanl. spolok uč. spol. v Ružomberku, 1925.

nom školstve a jeho úspechu, kde na poli ľudovýchovy a vyučovania voľná konkurencia a kde rozličné smery, aj náboženský aj neštátny (autonómny) - od meniaceho sa politického smeru neodvislý - v slobodnom závození sa môžu uplatniť a sa navzájom doplniť a vo vyučovaní svojsky sa vyvíjať. In: BERKES, P.: *Školská autonómia na Slovensku*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1928. s. 10

²⁵ Nerovnaké platy učiteľov na štátnych a cirkevných školách – čo bola dlhodobá otázka, definitívne vyriešená až v 30. tých rokoch 20. storočia (poznámka autora).

- VIŠŇOVSKÝ, M.: *Ideové základy katolíckej výchovy*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1936. 120 s.
- VOJTAŠŠÁK, J.: *Pastiersky list veriacim diecézy zo dňa 27. februára 1921*. Spišská Kapitula, 1921.
- Zákon č. 11/1918 Sb. z. a n. o zřízení samostatného státu československého ze dne 28. října 1918.
- Zákon č. 37/1918 Sb. z. a n. o prozatímní ústavě ze dne 13. listopadu 1918.
- Zákon č. 64/1918 Sb. z. a n. o mimořádných přechodních ustanoveních na Slovensku ze dne 10. prosince 1918.
- Zákon č. 121/1920 Sb. z. a n., kterým se uvozuje Ústavní listina Československé republiky ze dne 29. února 1920.
- Zákon č. 292/1920 Sb. z. a n., jímž se upravuje správa školství ze dne 9. apríla 1920.
- Zákonný článok XXXVIII./1868 o vyučovaní v národných školách.
- ZIGMUNDÍK, J.: Zoštatnenie cirkevných škôl. In: *Slovenská škola*. 1919, roč. 1, s. 181 – 183 a s. 197 – 201.

Úspešné obdobie jezuitských misií v Ázii

KAROL DUČÁK
ducak.karol@centrum.sk

Abstract: *This paper explores the turbulent history of evangelization and re-evangelization of the Asian continent with a focus on the remarkably successful missionary involvement of the Society of Jesus in most significant Asian countries. Since Christianity originated in Asia, the largest continent is also the first Christian continent. However, complicated political situations led to the fact that Christianity has always been, and until today continues to be, a minority religion in Asia, even struggling for its survival in many countries. The evangelization of Asia has been pursued in several waves, with the most successful episode being the mission of the recently established Society of Jesus in the 16th to 18th centuries.*

Keywords: *Evangelization of Asia. Re-evangelization of Asia. St. Francis Xavier. Jesuit missions.*

Úvod

Ázia je prakticky prvým misijným územím Katolíckej cirkvi. Sám Ježiš Kristus, zakladateľ Katolíckej cirkvi, bol obyvateľom Ázie a jeho vlasť, Palestína, na území ktorej kresťanstvo vzniklo, je na ázijskom kontinente. Miestom vzniku Katolíckej cirkvi je teda Ázia. Odtiaľto sa ešte v apoštolských časoch rozšírilo kresťanstvo do Malej Ázie, Sýrie, Severnej Afriky a až potom sa dostalo do Európy, ktorá sa takto stala tretím pokresťančeným kontinentom. Pokresťančenie Európy sa stalo významným medzníkom v histórii kresťanstva, pretože práve Európa sa po čase stala na dlhé stáročia centrom kresťanstva, takže hovoríme dokonca o eurocentrizme katolicizmu až do čias novoveku, keď sa vďaka zámorským objavom a dobytíu Ameriky skončila supremácia európskych národov a aj kresťanstvo sa globalizovalo.¹

Európski misionári po stáročia prinášali kresťanskú vieru na iné kontinenty a paradoxne, zaslúžili sa aj o reevanjelizáciu Ázie, pretože v mnohých ázijských krajinách kresťanstvo medzičasom zaniklo. A tak kým na počiatku dejín kresťanstva dostali Európania dar viery od Ázijčanov, v neskorších obdobiach tento dar viery obyvateľom Ázie vrátili, no v dnešnej dobe znovu dochádza k situácii, keď je Európa, strácajúca svoje kresťanské dedičstvo, znovu odkázaná na pomoc ázijských, afrických, či amerických misionárov.

Korene ázijského kresťanstva a predchodcovia jezuitských misionárov

Začiatky kresťanstva v Ázii boli pomerne úspešné. Už v apoštolských časoch prenikla kresťanská viera pomerne ďaleko na východ. Podľa tradície apoštol Tomáš priniesol kresťanstvo až do Indie, kde aj zomrel a bol pochovaný v Mailapure. Túto

¹ Porov. HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej Cirkvi*. Cambridge : Dobrá kniha, 1983. s. 340 – 341.

tradíciu potvrdzujú najnovšie archeologické výskumy. Neskôr sa ako misionári v Indii presadili predovšetkým východosýrski kresťania a nestoriáni, ktorí rozšírili svoje pôsobenie aj na Mongolsko a Čínu.

Východosýrski kresťania patria k najstarším komunitám Katolíckej cirkvi vôbec. Už v Skutkoch apoštolských sa spomínajú Parti a Médi, ktorí sa nachádzali v Jeruzaleme počas zoslania Ducha Svätého. V krajinách, odkiaľ pochádzali, vznikli spoločenstvá kresťanov, ktoré vytvorili základ miestnej východosýrskej cirkvi, či východnej asýrskej cirkvi, známej aj pod označením chaldejská cirkev, so strediskom v Edesse. Táto cirkev sa stala v 3. a 4. storočí najmohutnejšou misijnou organizáciou v Ázii. Pochádzali z nej mnohí misionári, ktorí zakladali kresťanské spoločenstvá v ďalších krajinách. V 4. storočí v Bahrajne, od 6. storočia prenikali východosýrski misionári do Indie, Číny, Malajzie a iných kútov ázijského kontinentu, kde zakladali kresťanské spoločenstvá. Tomuto misionárskemu rozmachu napomáhal previtajúci obchod. Na náhrobnom stĺpe z roku 781, ktorý sa našiel v čínskom Sigan-fu, „bol vytesaný zoznam sedemdesiatich cirkevných hodnostárov. Kresťanské kláštory a biskupské sídla sa v tomto období nachádzali na rozsiahlom území od Kaspického mora až po Tibet a Mongolsko.“²

Situácia ázijských kresťanov však nebola jednoduchá, pretože na nich často číhali rôzne hrozby. Kresťanov v Partskej ríši v Mezopotámii začali v 4. storočí ohrozovať Sasánovci. Sýrski kresťania sa v záujme záchrany pred prenasledovaním rozhodli prerušiť kontakty so západným kresťanstvom a preorientovali sa na východ. Takto sa ocitli v diaspore a to značne sťažilo ich existenciu. O niečo lepšie sa darilo tzv. kresťanom sv. Tomáša v Indii, ktorí tradovali svoj pôvod od misijného pôsobenia apoštola Tomáša. S týmito kresťanmi nadviazali kontakty kresťanskí obchodníci a misionári. Títo „kresťania na malabarskom pobreží v Kerale privítali obohatenie svojho duchovného života kontaktmi s východosýrskou cirkvou najmä v liturgickej, organizačnej a hierarchickej oblasti.“³

Najväčšou hrozbou pre kresťanstvo v Ázii však predstavoval vznik nového, agresívneho náboženstva, islamu. Vznik islamu podnietil celý rad subjektívnych, ale aj objektívnych faktorov, bez znalosti ktorých nie je možné pochopiť pomerný rýchly rast prívržencov a nebyvalý územný rozmach islamu. Do istej miery mu napomohlo aj zlyhanie kresťanstva v čase života Mohameda, predovšetkým absencia arabského prekladu Biblie, politické rozdelenie blízkovýchodných kresťanov a ich sektárstvo, ako to autor tejto štúdie dokumentoval v inom svojom článku.⁴

Politicky i nábožensky rozdelené kresťanstvo na Blízkom východe ani arabský polyteizmus nemohli byť predpokladom pre naplnenie ambícií Mohameda, preto hľadal vlastnú cestu.

² Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003, s. 331.

³ BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003, s. 331.

⁴ Porov. DUČÁK, K.: Panna Mária a islam. Miesto Panny Márie v katolíckych misiách medzi moslimami. In: *PriestorNet*. Dostupné na internete: <http://www.priestornet.com/2016/09/panna-maria-islam.html>.

Paradoxne, Mohamed dokonca dlhú dobu sám nevedel, že vytvára nové náboženstvo, pretože v tomto období považoval svoje učenie za totožné s predchádzajúcimi monoteistickými systémami, judaizmom a kresťanstvom, no postupne ho stále viac osamostatňoval a rozvinul celý rad črt, vďaka ktorým sa islam stal s konečnou platnosťou novým náboženstvom.⁵

Tak vstúpilo do dejín ľudstva s definitívnou platnosťou „nové náboženstvo, ktoré dostalo meno islam, čo znamená ‚odovzdanosť Bohu‘. Ten, čo sa podriaďuje Bohu a jeho vôli prostredníctvom islamu, sa nazýva moslim.“⁶

K úspechu predurčovali Mohameda nielen viaceré priaznivé vonkajšie okolnosti, ale aj isté osobné predpoklady. Ako uvádza Bučko, „Mohamed ponúkol Arabom monoteistické náboženstvo v ich rodnom jazyku, očistil ho od chaosu arabského polyteizmu a majstrovsky ho zakotvil v arabskej kultúre, navyše zjednotil arabské kmene bez zbytočných politických väzieb a pút. Toto bola jeho veľká prednosť.“⁷

Islam prešiel búrlivým vývojom, avšak jeho počiatočné obdobie bolo pomerne pokojné.

Prvými moslimami sa stali členovia Mohamedovej rodiny. Čoskoro však začali pribúdať noví prívrženci. Mohamed a jeho nasledovníci boli čoraz smelší a aktívnejší a začali ostro vystupovať proti modloslužobným praktikám. Miestni vodcovia videli v Mohamedovi a jeho prívržencoch hrozbu pre svoj výnosný hospodársky a náboženský systém, preto začali moslimov prenasledovať.

Od tej doby bol často ohrozený nielen Mohamedov život, ale aj existencia islamu.

Keďže Mekka už nebola bezpečná pre prívržencov islamu, moslimovia na čele s Mohamedom utiekli v roku 622 z Mekky do Medíny. V Medíne sa Mohamedov život výrazne zmenil. Preto sa Mohamedov život zvykne deliť na 2 obdobia: obdobie mekkské, teda obdobie jeho života v Mekke, a obdobie medínske, teda obdobie pôsobenia v Medíne.

Kým doposiaľ bol len tvorcom nového náboženstva, v Medíne sa stal politickým a vojenským vodcom a duchovným radcom islamského hnutia. Mohamedovu cestu čoraz viac sprevádzalo násilie a vyvražďovanie protivníkov a aj vďaka tomu Mohamed udržal pri živote nielen sám seba, ale aj nové náboženstvo, ktorého tvorcom a priekopníkom bol. Práve islam sa stal pre kresťanstvo v Ázii najväčším nebezpečenstvom a najúčinnejšou brzdou jeho rozmachu. Ohrozoval existenciu kresťanských spoločenstiev najprv na Blízkom východe, a to dokonca aj v kolíske kresťanstva, v Palestíne. Keďže v Palestíne dochádzalo k teroru voči kresťanskému obyvateľstvu, na pomoc im prichádzali európski kresťania svojimi krížovými výpravami, ktoré zabrzdili hrozivú expanziu islamu. Dnes patrí nehynúca zásluha rímskym pápežom, ktorí vďaka krížovým výpravám zachránili kresťanský charakter Európy pred možnou záhubou. Vďaka krížovým výpravám sa situácia skonsolidovala a islam tak nemohol ohroziť existenciu kresťanstva v Európe. Význam krížových výprav však

5 Porov. HRBEK, I.: Muhammad a Korán. In: *Korán*. Praha : Odeon, 1991. s. 83.

6 BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 403.

7 BUČKO, L.: *Misijná a charitatívna činnosť*. Bratislava : VŠZSP sv. Alžbety, 2009. s. 107.

spočíval aj v niečom inom. Európske kresťanstvo sa vo vojnovej konfrontácii s islamom zocelilo a jeho akčný rádius sa výrazne zväčšil. Toto následne umožnilo masívnu inváziu európskych misijných reholí na iné kontinenty, dokonca aj do samotnej Ázie, v dôsledku čoho bolo oslabené prenikanie agresívneho islamu do nových teritórií. Misionári sa dokonca pokúšali evanjelizovať aj samotných moslimov, aj keď pravda s minimálnymi úspechmi.

Pokusy obrátiť moslimov na kresťanskú vieru boli zaznamenané už počas krížových výprav. Významnú úlohu tu plnili najmä žobravé rehole, františkáni a dominikáni. Úchvatný príklad ukázal svojim nasledovníkom sv. František z Assisi. Už vtedy hľadal cestu dialógu s moslimami a „pri piatom križiackom ťažení proti mestu Damiette v delte Nílu (1217–1221) vyhľadal egyptského sultána, aby s ním viedol rozhovor o otázkach viery.“⁸

Misijné úsilie žobravých rádov smerovalo spočiatku „na islamské krajiny Blízkeho a Stredného východu, severnej Afriky a na nekresťanské krajiny Ázie... V tomto období sa prišlo aj na prvú modernú misijnú metódu: aby mohol byť niekto úspešný v misii, najprv musí poznať ľudí, ku ktorým je poslaný, ich kultúru, jazyk, náboženstvo a musí k nim prísť ako priateľ. Sv. František skúsil priamu cestu a dostal sa až k egyptskému sultánovi Malik-al Kamilovi, ktorému rozprával o Ježišovi.“⁹

V tej dobe ešte neexistoval súčasný koncept dialógu Katolíckej cirkvi s moslimami, avšak pri tejto príležitosti sa bezpochyby odohrával dialóg – pokojná výmena myšlienok dvoch veľkých náboženstiev.¹⁰

Svätý František nesporne urobil na sultána hlboký dojem. Svedčí o tom fakt, že sultán umožnil františkánom usadiť sa natrvalo vo Svätej zemi.

Aj dominikáni sa v tej dobe angažovali v misijnej činnosti. Cieľom sv. Dominika bolo misijné pôsobenie u Kumánov, ktorí boli príslušníkmi kočovného kmeňa turkického pôvodu. Dominikánski bratia neskôr medzi Kumánmi aj pracovali. Koniec kresťanstva u Kumánov však nastal potom, čo ich porazili Mongoli v roku 1291. Nasledovníci sv. Dominika založili okolo roku 1300 Spoločnosť pre misionársku aktivitu na Blízkom a Ďalekom východe. Spoločnosť vykonávala svoje poslanie až do 16. storočia.¹¹

Expanzia tatársko-mongolských hôrd znamenala na jednej strane hrozbu, na druhej strane však nádej na elimináciu vplyvu islamu. Nádejам kresťanov výrazne dopomohol veľký chán Kublaj (1260 – 1294), ktorý bol nábožensky tolerantným vládcom a po dvoch benátskych kupcoch, ktorými boli Niccolo Polo a jeho brat Matteo, poslal pápežovi Klementovi IV. žiadosť o vyslanie kresťanských misionárov. Medzitým však Klement IV. v roku 1268 umrel a tak Polovci museli čakať na voľbu

⁸ *Kronika kresťanství*. Praha : Fortuna Print : Knižní klub, 1998. s. 178.

⁹ BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 292.

¹⁰ Porov. MOSES, P.: Svätý František a sultán. In: *Teologické texty*. 2011, ročník 24, číslo 2, s. 88.

¹¹ Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 292 – 293.

nového pápeža, ktorým sa stal v roku 1271 Gregor X. Až tento pápež a po ňom jeho nástupcovia začínajú vysielat' misionárov do ríše chána Kublaja.¹²

Bol to zlomový moment kresťanskej misijnej činnosti v Ázii, ktorý umožnil rozkvet kresťanstva v mnohých regiónoch Ázie a do istej miery tlmil expanziu islamu. Činili sa aj dominikáni a františkáni, ktorí sa vydali do oblasti Zlatej hordy v útrochách Ázie, kde františkáni zriadili dva vikariáty. V roku 1290 prijal krst chán Togutaj a jeho rodina.¹³

Mimoriadny rozkvet zaznamenalo kresťanstvo aj v Číne. Za čias Marca Pola, ktorý sprevádzal svojho otca Niccolu a jeho brata Mattea pri ich ďalšej ceste do Číny, boli kresťanské chrámy roztrúsené po celej Číne. Ešte v 13. storočí mali kresťania v Ázii do dvesto biskupov.¹⁴

V roku 1294 sa dostal do Číny františkán Ján z Montecorvina ako legát pápeža Mikuláša IV. Vyrázil na cestu v roku 1291 s listami pre chána Arguna, pre veľkého vládcu Číny, chána Kublaja, pre tatárskeho princa Kaidu, pre kráľa Arménov a pre patriarchu Jacobitov. Na tejto ceste ho sprevádzal dominikán Nicholas z Pistoia a obchodník Peter Lucalongo. Z Perzie sa vypravil v roku 1291 do Indie po mori. Tu kázal vyše roka a pokrstil asi sto osôb. V Indii zomrel Nicholas z Pistoia. Z indického Meliapuru sa vydal opäť morskou cestou do Číny a v roku 1294, tesne po smrti veľkého chána Kublaja, dorazil do Chambaliku, (dnešného Peking). Nový vládca Timurleng (1294-1307) sám kresťanstvo neprijal, nekládol však prekážky horlivým kresťanským misionárom, ktorí si získali jeho dôveru napriek odporu nestoriánov. Svedectvom ich veľkého úspechu bola dokončenie prvého kostola v Pekingu v roku 1299. Situácia sa výrazne zlepšila v roku 1304, keď prišiel Jánovi z Montecorvina na pomoc nemecký spolupracovník Arnold z Kolína.¹⁵

Do roku 1305 získali misionári pre Cirkev tisíc konvertitov.¹⁶

Rast kresťanstva signalizovalo aj postavenie druhého kostola v roku 1305, ktorý misionári postavili oproti cisárskemu palácu spolu s dielňami a dvomi budovami pre dvesto ľudí. Ján z Montecorvina sa prejavil ako mimoriadne schopný evanjelizátor. Predovšetkým sa naučil mongolský jazyk a preložil doňho Nový zákon a Knihu žalmov. Získal pre Katolícku cirkev nových šesť tisíc duší. Od pohanských rodičov postupne kúpil asi sto päťdesiat chlapcov od sedem do jedenástich rokov, naučil ich latinčinu a gréčtinu, napísal im žalmy a hymny a potom ich vycvičil, aby spievali v zbere a pomáhali pri slávení svätých omší. Veľkou zásluhou tohto misionára bolo zjednotenie nestoriánskeho kráľa Juraja z kráľovstva Ongüt, ktorý bol vazalom veľkého chána, s Katolíckou cirkvou. Pápež Klement V, ktorý bol mimoriadne spokojný s úspechom misionára, poslal roku 1307 sedem františkánov, ktorí boli poverení konsekrovať Jána z Montecorvina za arcibiskupa Pekingu a hlavného arcibiskupa

¹² Porov. Brož I. Marco Polo: Odhalil tajemství Kublajovy říše! In: *Ulánbátar dnes*.

¹³ Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiologie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 292 – 293.

¹⁴ BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiologie*. Nitra: Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 331 – 332.

¹⁵ Porov. John of Montecorvino. In: *New Advent*. Catholic Encyclopedia.

¹⁶ Porov. John of Montecorvino (Giovanni da Montecorvino) 1247 – 1328. In: *Biographical Dictionary of Chinese Christianity*.

(*summus archiepiscopus*) všetkých krajín východu. Zároveň sa mali stať jeho sufragánymi biskupmi. Do cieľa však dorazili len traja františkáni: Gerardus, Peregrinus a Andrej z Perugie. Títo traja konsekrovali Jána v roku 1308. V roku 1312 pricestovali z Ríma traja ďalší františkáni ako sufragáni.¹⁷ Noví biskupi pod vedením svojho arcibiskupa rozšírili misie na juh do provincie Fujien a vybudovali katedrálu v Zaitune (dnešný Quanzhou).¹⁸

Keď Ján z Montecorvina v roku 1328 umieral, uctievali ho ako svätého kresťania aj pohania.

Postupne „bolo v Číne zriadených niekoľko biskupstiev a františkánskych kláštorov. Tento sľubný začiatok misií v Číne bol pretrhnutý po páde mongolskej nadvlády zásluhou domácej dynastie Ming (1368). V južnej Ázii s úspechom pôsobil dominikán Jordan Catalani de Séverac, ktorý sa stal biskupom pre túto oblasť.“¹⁹

Tieto sľubne sa rozvíjajúce ázijské kresťanské spoločenstvá však koncom 15. storočia takmer úplne zanikli. Výnimku tvorilo len kresťanské spoločenstvo sv. Tomáša v Indii, ktoré si zachovalo nepretržitú existenciu až do súčasnosti.²⁰ A tak musel byť ázijský kontinent znovu evanjelizovaný.

Práve v tom období, teda koncom 15. storočia, však došlo k vlne reevanjelizácie ázijského kontinentu vďaka moreplaveckým schopnostiam Portugalčanov, ktorí sa už v roku 1498 zásluhou Vasca de Gama doplavili do Indie východnou cestou. Táto okolnosť vytvorila predpoklady pre obnovenie aktivít misionárov v ázijských krajinách, pretože „od doby keď loďstvo Vasca de Gama s veľkými červenými krížmi na plachtách dosiahlo Indiu, bola každá piad' zeme, ktorú portugalskí moreplavci dobyli, kúskom novej katolíckej zeme; všade sa súčasne s vojakmi objavil i kňaz, aby pokrstil porazených, a zem, ktorú dobyvatelia odobrali domorodcom, bola všade ihneď posvätená stavbou kostolov.“²¹

Ruka v ruke so zriadením obchodných centier Portugalčanov v Ázii začali rozvíjať intenzívne misionárske aktivity dominikáni, františkáni, augustiniáni a svetskí kňazi. Obchodné a duchovné záujmy takto paralelne sprevádzali život Portugalčanov na ázijskom kontinente.

Začala sa evanjelizácia ostrova Srí Lanka a indického pobrežia. V roku 1533 bola zriadená diecéza Goa, pod ktorú patrilo okrem Indie aj celý africký kontinent a Ďaleký východ.²²

Akokoľvek sa však misionári snažili, ich výsledky mali ďaleko od ideálu.

¹⁷ Porov. John of Montecorvino. In: *New Advent*. Catholic Encyclopedia.

¹⁸ John of Montecorvino (Giovanni da Montecorvino) 1247 ~ 1328. In: *Biographical Dictionary of Chinese Christianity*.

¹⁹ Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 293.

²⁰ Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 331.

²¹ FÜLÖP-MILLER, R.: *Moc a tajemství jezuitů*. Praha : Rybka Publishers, 2000. s. 243 – 244.

²² Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 332.

Počiatky reevanjelizácie Ázie a príchod jezuitov

Dominikáni, františkáni, augustiniáni a svetskí kňazi, ktorí tu evanjelizovali, mali na prvý pohľad veľký úspech, v skutočnosti však situácia prakticky nebola až taká ideálna, ako by sa zdalo. Cirkvi síce pribudol veľký počet neofytov, avšak krsty boli často formálnou záležitosťou. Kňazi z Portugalska „krstili celé zástupy domorodcov, ale pretože nerozumeli ich jazyku, vzdali sa akéhokoľvek predchádzajúceho náboženského poučenia. Ľud zase procedúru krstu pasívne strpel a potom chodil pokojne ďalej do starých chrámov, aby tam uctieval svoje slonie, levie, opičie a podobné modly.“²³

Evanjelizačné úsilie výrazne poškodzovalo aj lakomstvo koloniálnych úradníkov, vysielaných do nových koloniálnych území. Európania, prichádzajúci do Indie, boli takmer výlučne dobyvatelia a špekulanti, ktorých prvým záujmom bolo rýchle a bezohľadné získavanie peňazí. Sociálna priepasť medzi bohatými a chudobnými sa výrazne zväčšovala. Neuplynulo dlhé obdobie po príchode Portugalčanov a obraz domorodých mestečiek sa výrazne zmenil: nad bambusovými chatrčami a drevenými domčekmi domorodcov sa začali vypínať mohutné kostoly, paláce guvernérov a colnice. A tak často Portugalčania potrebovali obrátenie naliehavejšie ako domorodí obyvatelia. Zlý príklad koloniálnych pánov oslaboval evanjelizačné úsilie misionárov.²⁴

Misijné dielo však narážalo aj na iné úskalia. Limitoval ho patronátny systém, na základe ktorého pápež zveril misijnú činnosť Cirkvi pod patronát španielskych a portugalských kráľov. Došlo tým k prepojeniu duchovných zámerov Cirkvi s mocenskými ambíciami monarchov. Misijná činnosť v tej dobe bola prepojená s kolonizovaním nových území a to malo svoje pozitíva i negatíva. Na jednej strane sa panovníci zaslúžili o rozvoj misijného diela stavbou kostolov a financovaním misionárov aj celého ich diela. Na druhej strane však utrpela nezávislosť katolíckych hodnostárov, pretože panovníci rozhodovali o menovaní biskupov a opátov a zasahovali do interných právomocí cirkevných predstaviteľov. Navyše vzťah medzi Kongregáciou pre šírenie viery, ktorá zastrešovala misijné úsilie Cirkvi, a patronátnymi mocnosťami (Portugalsko a Španielsko), bol často napätý.

Na konci 15. storočia, keď sa začala nová vlna evanjelizácie ázijského kontinentu, bol ázijský kontinent z religiózneho hľadiska veľmi rôznorodý. Na západe dominoval islam, ktorý expandoval na východ, v strednej časti kontinentu boli silné hinduistické a budhistické regióny, v Číne prevládal konfucianizmus, v Japonsku šintoizmus. Evanjelizácia tak rozmanitého kontinentu bola mimoriadne náročná.

Prví misionári však na to išli nesprávne. V tomto počiatocnom období reevanjelizácie v Ázii využívali Portugalčania misijné úsilie aj ako nástroj asimilácie domáceho obyvateľstva. Nútili ho prijať nielen náboženstvo, ale aj zvyky a kultúru krajiny, z ktorej prišli. Takýmto spôsobom ich misijné úsilie nemohlo priniesť úsilie trvalý úžitok.

Na takomto rozmanitom území sa mohol naplno uplatniť len rehoľný rád, ktorý sa dokázal prispôbiť miestnym zvyklostiam. Tieto predpoklady spĺňala nová

²³ FÜLÖP-MILLER, R.: *Moc a tajemství jezuitů*. Praha : Rybka Publishers, 2000. s. 247.

²⁴ Porov. FÜLÖP-MILLER, R.: *Moc a tajemství jezuitů*. Praha : Rybka Publishers, 2000. s. 246.

rehoľa jezuitov, „ktorí sa rýchlo ujali misijnej práce a čoskoro sa stali jedným z najvýznamnejších misijných spoločenstiev. Veľké misijné dielo v Indii, ale aj v Japonsku vykonal František Xaverský (1506-1552), jeden z prvých jezuitských spoločníkov.“²⁵

Najväčšie pokroky v misijnej činnosti v Ázii dosiahli František Xaverský, ktorý ako prvý začal evanjelizovať Japonsko, a Matteo Ricci, ktorý pre Katolícku cirkev znovuoťvoril Čínu.

František Xaverský, ktorého vymenoval pápež Pavol III. za svojho legáta s plnou právomocou, pristál v Goe v roku 1542.²⁶ Tento moment znamená pozitívny prelom katolíckych misií na Ďalekom východe.

Pre úspech jezuitov v misijnej činnosti Cirkvi na ázijskom kontinente malo rozhodujúci význam niekoľko dôležitých okolností. Prvým bolo spojenie dvoch veľkých osobností rádu: zakladateľa, ktorým bol svätý Ignác z Loyoly, a jeho baskického rodáka Františka Xaverského. Práve František Xaverský sa stal apoštolom Ázie, druhým apoštolom Pavlom Katolíckej cirkvi, ktorý podľa niektorých prameňov pokrstil okolo 30 tisíc ľudí.²⁷

Vzťahy oboch Baskov však boli spočiatku prinajmenšom problematické. Francisco mal 23 rokov a bol samopašný ľahkomyselník, keď do jeho života vstúpil skúsený a rozvážny Iñigo (neskôr Ignác), 38-ročný bývalý rytier a vojnový invalid z Loyoly. Obaja Baskovia študovali a bývali niekoľko rokov spolu v jednej izbe. Francisco prišiel do Paríža študovať preto, aby v budúcnosti získal teplé miesto na nejakom štátnom alebo cirkevnom úrade. Nikto nerátal s tým, že má predpoklady stať sa veľkým misionárom, ktorého v roku 1927 vyhlási pápež za patróna misií na celom svete. Nikto okrem Loyolčana. Iñigo neomylné vycítil veľkosť Františkoveho ducha a nezlomne sa usiloval získať svojho rodáka pre službu Pánovi. Bola to neskutočná drina a je neuveriteľné, čo všetko bol budúci zakladateľ Spoločnosti Ježišovej ochotný obetovať pre splnenie svojho zámeru. Hoci v tej dobe on sám už nemal nič zo svojho majetku a bol chudobný ako kostolná myš, často pomáhal ľahkomyselnému Františkovi z chronickej finančnej núdze. Neváhal dokonca „počas semestrálnych prázdnin... žobrať pre neho.“²⁸ Bezmála 3 roky trvala táto tortúra, no napokon Loyolčanova námaha priniesla ušľachtilé ovocie pre celé ľudstvo a z Františka sa najskvelejší spolupracovník zakladateľa SJ, apoštol Ázie.

Ďalším šťastným momentom bola akomodačná misijná metóda, ktorú misionári SJ pri svojom pôsobení uplatňovali. Spočívala v prispôbení sa prostrediu, v ktorom pôsobili. Jezuiti na rozdiel od rehoľníkov iných rádov neuplatňovali asimiláciu. Nevnucovali domorodým obyvateľom Ázie európske zvyky a kultúru, ale snažili sa aplikovať kresťanské učenie v tých pomeroch, v ktorých pôvodní obyvatelia žili. Pred začatím misijnej činnosti najprv intenzívne študovali spoločenské štruktúry krajín, v ktorých mali evanjelizovať, ale aj mentalitu, zvyky, jazyky a náboženstvá

²⁵ BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 332.

²⁶ Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 337.

²⁷ Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 332 – 333.

²⁸ Franz Xaver, Apostel Asiens. In: *Triumph des Herzens*. 1997, 5. Jg., Nr. 27, s. 4.

národov, ktoré mali priviesť ku kresťanskej viere. Snažili sa vžiť do ich domorodých obyvateľov týchto krajín a pochopiť ich myslenie.

Doslova sa snažili splynúť s prostredím, v ktorom pôsobili, a to dokonca aj odedom. Keďže nemali predpísaný rádový odev, neraz sa obliekali ako domorodí obyvatelia krajín, v ktorých pôsobili. Na príklad v Indii ako páriovia, či brahmani, v Číne ako Číňania.²⁹

Nachádzame o tom veľa mnoho konkrétnych svedectiev jezuitských misionárov. Napríklad český jezuitský polyhistor Karel Slaviček v liste z 24. októbra 1716, adresovanom p. J. Zwickerovi, novicmajstrovi brnenského kolégia SJ, okrem iného píše, že mu krátko po príchode na misijné pôsobisko v Číne pripravili čínske šaty a ostrihali ho na čínsky spôsob.³⁰

Akomodačnú metódu začal uplatňovať už František Xaverský pri evanjelizácii Japonska.³¹

Excelentným vzorom pri uplatňovaní tejto metódy však bol Františkov žiak a jeho nástupca po predčasnej smrti apoštola Ázie, Caspar Barzaeus (uvádzaný aj ako Barcaeus) (1515-1553). René Fülöp-Miller o tom píše: „V Ormuzde na perzsko-indickej hranici... sa stretávali obchodníci všetkých rás a vyznaní: Peržania, Židia, brahmani, džinisti, Pársovia, Turci, Arabi, arménski kresťania, Gréci, Taliani a Portugalčania. Barcaeus si vedel získať všetkých. Obchodníci sa s ním radili o komplikovaných obchodných záležitostiach; so Židmi bol Židom, takže rabíni nestačili žasnúť nad obsiahlymi znalosťami tohto kresťanského kňaza o Talmude a nakoniec ho pozvali, že im môže v synagóge pred celou obcou vykladať sväté knihy. Mohamedáni zase v Barcaeovi čoskoro videli priamo nového proroka, a keď raz prišiel do ich mešity, zdvihli ho na ramena a oslavovali ho ako zmŕtvychvstalého Jána Krstiteľa.“³²

Barcaeus si však dokázal získať aj dôveru brahmanov. Je síce potrebné konštatovať, že už František Xaverský sa o brahmanoch dozvedel veľa pozoruhodných detailov, ich význam pre evanjelizáciu Indie však podceňoval a vyjadroval sa o nich s dešpektom. Na kresťanstvo obracal predovšetkým chudobných a bezprávných. Význam obrátenia brahmanov pre úspech evanjelizácie krajiny rozpoznali až nasledovníci Františka Xaverského. Tí pochopili systém indického kastovníctva a uvedomili si, že ak sa im nepodarí obrátiť najvyššiu kastu, evanjelizácia nižších kást nemôže priviesť k trvalému obráteniu celej krajiny. Preto sa ukázalo nevyhnutným evanjelizovať predovšetkým brahmanov.³³

Do priameho kontaktu s týmito indickými učencami sa dostal pri debatách v brahmanských chrámoch, kde hovoril o analógiách medzi kresťanským a indickým učením o Trojici. Napokon mal Barcaeus zostavený priam „týždenný plán: vo

²⁹ Porov. HARTMANN, P. C.: *Der Jesuitenstaat in Südamerika*. Weisshorn : Konrad, 1994. s. 15.

³⁰ Porov. KALISTA, Z.: *Cesty ve znamení Kříže*. Praha : Odeon, 1991. s. 108.

³¹ Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiologie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 339.

³² FÜLÖP-MILLER, R.: *Moc a tajemství jezuitů*. Praha : Rybka Publishers, 2000. s. 274.

³³ FÜLÖP-MILLER, R.: *Moc a tajemství jezuitů*. Praha : Rybka Publishers, 2000. s. 275.

štvrtok kázal mohamedánom, v sobotu Židom, v pondelok brahmanom a v ostatné dni kresťanom.³⁴

S obracáním brahmanov na kresťanstvo začal ďalší skvelý realizátor akomodačnej misijnej metódy jezuitov, Roberto de Nobili (1577 – 1656), ktorý so súhlasom predstavených pôsobil v úplnej izolácii od Európanov a od roku 1606 žil v Mandure „ako brahmanský učenec a mních. Cítil, že kto sa chce stať kresťanom, nemusí sa vzdať svojej etnickej a kultúrnej identity. Rešpektoval tradičný kastový systém. Naučil sa sanskrit a miestny tamilský jazyk, zoznámil sa s hindskými védami, ako aj s inými filozofickými a náboženskými dielami.“³⁵

Keď sa brahmani tohto potomka starej talianskej šľachtickej rodiny a synovca kardinála Bellarina pýtali, či nie je Portugalčan, prehlásil s urazenou hrdosťou, že je rímske knieža a brahman, ktorého do Indie priviedol obdiv k brahmanom, o vzdelanosti ktorých počul už vo svojej vlasti. Obliekal sa Hindovia vyššej kasty a veľmi prísne dodržiaval všetky príkazy a zákazy hinduizmu. Nejedol mäso, nepil víno, živil sa ryžou, mliekom, zeleninou a vodou. Býval vo vznešenej brahmanskej štvrti a v jeho okolí sa pohybovalo čisto brahmanské služobníctvo. Vyhybal sa akémukoľvek styku s príslušníkmi nižších kást, ale aj kontaktom s bielymi kňazmi, ktorí sa usilovali o spásu duše páriov. Najviac však brahmanov udivoval pozoruhodnou znalosťou ich vlastného učenia. Nobili hovoril plynulo sanskritom takmer bez cudzieho prízvuku a vyznal sa v čítaní aj tých najobťažnejších textov v tomto jazyku. Dokázal fascinovať miestnych učencov recitovaním z Véd, z Apastabama sútier a purán, ba dokonca aj on sám sa časom stal autorom povznášajúcich spisov v sanskrite, ktoré zapisoval na palmové listy. Doslova do úžasu však privádzal poslucháčov prednesom indických piesní. Po tom všetkom už nikto nepochyboval o jeho nevšednom vzdelaní a brahmani ho prijali ako seberovného, čo bolo predpokladom pre mimoriadny úspech jeho misijného diela.

Z pohľadu dnešného bádania v oblasti misiológie je potrebné konštatovať, že akomodačná misijná metóda jezuitov mala aj svoje slabiny, jej pozitíva však vysoko prevýšili negatíva tejto misijnej metódy. „Napriek nedostatkom a chybám predstavovala akomodačná misijná metóda výrazný pokrok v evanjelizačnom procese Katolíckej cirkvi a v uskutočňovaní akomodačného misijného modelu treba povedať, že myšlienka akomodácie mala vcelku zmysel a bola akousi prípravou na neskorší kontextuálno-inkulturačný prístup.“³⁶

Jezuitom sa podarilo dostať aj tam, kam sa iné rády nedostali. Otvorili pre Katolícku cirkev aj Japonsko a Čínu, kam sa misionári z iných reholí nemohli dostať. Japonsko otvoril pre katolícku misie František Xavierský. Začal tým, že získaval na katolícku vieru prostých Japoncov, ale časom pochopil, že ak má kresťanstvo preniknúť celou japonskou spoločnosťou, musí na svoju stranu získať aj bonzov. Toto sa mu časom aj podarilo a misijné dielo sa v Japonsku sľubne rozvíjalo až do 17. sto-

³⁴ FÜLÖP-MILLER, R.: *Moc a tajemství jezuitů*. Praha : Rybka Publishers, 2000. s. 274.

³⁵ Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. s. 333.

³⁶ BUČKO L.: *Vývoj misijných modelov: od etnocentrizmu k pluralite*. In: *Studia theologica*. 2014, ročník 16, č. 3, s. 90.

ročia, keď po období sľubných nádejí Japonsko úplne vyhubilo politicky podozrivé kresťanstvo a od roku 1637 sa úplne uzavrelo pred vonkajším svetom.

Čínu znovuoťvoril pre katolícke misie iný vynikajúci jezuitský misionár Matteo Ricci.

Ricci si so sebou priniesol najvýznamnejšie výtvarné európskej vedy, techniky a kultúry. Boli to hodiny rôznych druhov, astronomické prístroje, hudobné nástroje, obrazy s perspektívnym priestorovým zobrazením, a iné vynikajúce európske produkty. Svojou učenosťou si získal na čínskom dvore úprimných priateľov a obdivovateľov, ale aj zarytých nepriateľov. Niektorí sebavedomí čínski učitelia niesli s nevôľou, že Ricci ich krajinu, ktorú oni považovali za jedinú na svete, označil len za jednu z mnohých iných krajín, hoci najdôležitejšiu zo všetkých.

Vďaka priateľstvu s čínskym cisárom dostal Ricci voľné pole pôsobnosti pre svoju misionársku činnosť, ba dokonca získal od cisára povolenie postaviť prvý katolícky kostol v Pekingu. Pri svojom misionárskom pôsobení dosiahol predtým nepredstaviteľné úspechy. Pokrstil niekoľko čínskych učencov a získal v nich cenných a verných poradcov i spolupracovníkov. Pre cisára kreslil mapy, vylepšil kalendár čínskych astronómov a vstúpil do povedomia vtedajšej čínskej spoločnosti ako všeobecne uznávaná osobnosť. Ricci sa natoľko zžil s čínskou kultúrou, že sa usiloval čínskemu mysleniu, filozofii konfucionizmu, prispôbiť aj kresťanskú doktrínu. Táto snaha sa týkala aj rituálov, takže vyvolala nevôľu príslušníkov iných reholí. Boli to „napríklad dominikáni a františkáni, lebo tieto praktiky považovali za príliš povolené voči čínskym zvykom, ako bolo uctievanie Konfúcia. Táto situácia prerástla do sporu medzi jezuitmi a ostatnými rehoľami, čo oslabovalo rozvíjajúce sa čínske misie.“³⁷ Ricciho napokon obžalovali v Ríme a tak vznikol vleklý spor o čínskych obradoch, ktorý bol ukončený až v polovici 18. storočia.

V štýle Ricciho misijného pôsobenia pokračovali aj iní jezuiti. Jedným z najznámejších bol Nemecký Johann Adam Schall von Bell, ktorý sa narodil v Kolíne nad Rýnom v roku 1592. Ten získal hodnosť mandarína prvej triedy a stal sa riaditeľom Cisárskeho astronomického ústavu v Pekingu. V tom istom meste dal postaviť aj katolícky kostol a r. 1650 ho posvätil. Adam Schall bol dokonca poradcem cisára a previedol reformu kalendára.³⁸ V Pekingu napokon zomrel v roku 1666.

Avšak nielen Adam Schall sa v Číne vyznamenal svojimi znalosťami astronómie. Aj jezuita Ignac Kögler sa stal dvorným astronómom čínskeho cisára. Misionári SJ si vo všeobecnosti získavali úctu Číňanov svojimi vedomosťami v oblasti prírodných vied. V 16., 17. a 18. storočí publikovali v čínštine omnoho viac ako 100 kníh z oblasti matematiky, prírodných vied a astronómie.³⁹

Jezuiti platili v Číne za mimoriadne vzdelaných ľudí a aj vďaka tomu sa im dарило pohybovať sa v blízkosti čínskych cisárov. Medzi najúspešnejších jezuitov v Číne sa zaradil aj Ferdinand Verbiest, ktorý bol v roku 1670 menovaný za nástupcu Adama Schalla na poste riaditeľa Cisárskeho astronomického ústavu. Mladý cisár povolal

³⁷ BUČKO, L.: *Misijná a charitatívna činnosť*. Bratislava : VŠZSP sv. Alžbety, 2009. s. 115 – 116.

³⁸ Porov. STADLER, P.: Auf den Spuren Matteo Riccis. In: *JESUITENMISSION MENSCHEN FÜR ANDERE*. 2011, Heft 1, s. 7.

³⁹ Porov. HARTMANN, P. C.: *Der Jesuitenstaat in Südamerika*. Weisshorn : Konrad, 1994. s. 15.

Verbiesta na dvor, aby ho učil matematiku. Takto sa stal Verbiest cisárskym matematikom.⁴⁰

Akomodačná metóda umožnila jezuitom spolu s inými priaznivými okolnosťami dosahovať mimoriadne misijné úspechy, no na druhej strane si jezuiti svojou snahou o akomodáciu narobili veľa nepriateľov v katolíckych kruhoch. Bučko píše: „Dominikáni, františkáni, ale aj kapucíni dostatočne nepochopili metódu akomodácie a sťažovali sa na jezuitov u Svätej stolice v Ríme... Hlavným problémom nebola ani tak nelegitímnosť týchto rítov, ako skôr rivalita medzi katolíckymi rehoľami a konflikt medzi ich misijnými metódami či politické roztržky medzi zástupcami svätej stolice a veľmocami zainteresovanými na patronátnom misijnom systéme.“⁴¹ Vlekly spor napokon ukončil pápež Benedikt XIV. v roku 1744 definitívnym zákazom praktík misionárov SJ. Tým sa skončila najúspešnejšia etapa misií Katolíckej cirkvi v Ázii.

Záver

Predkladaný článok je súčasťou systematickej obhajoby misijného pôsobenia SJ v celosvetovom meradle, skúmaním ktorého sa autor článku dlhodobo zaoberá. Zámerom článku preto bolo odhaliť príčiny mimoriadneho úspechu jezuitských misionárov v Ázii, ktoré mali korene predovšetkým v uplatňovaní akomodačnej misijnej stratégie jezuitov pri ich misijnej činnosti. Autor v článku analyzuje predovšetkým tieto okruhy otázok:

- *korene ázijského kresťanstva a prvé úspešné obdobie evanjelizácie ázijského kontinentu od apoštolských čias po nástup islamu;*
- *krížové výpravy a prvé pokusy o evanjelizáciu moslimov;*
- *dialóg sv. Františka z Assisi s moslimami o otázkach náboženského presvedčenia ako predobraz súčasného dialógu Katolíckej cirkvi s moslimami;*
- *nová etapa rozkvetu ázijských misií od 13. do 15. storočia, spojená s cestovateľskými aktivitami Marca Pola a jeho nasledovníkov;*
- *takmer úplný zánik ázijského kresťanstva koncom 15. storočia;*
- *nová vlna reevanjelizácie Ázie po úspešnej plavbe Vasca de Gamu, ktorý v roku 1498 so svojimi loďami a posádkou dorazil do Indie východným smerom oboplávaním Afriky;*
- *príchod jezuitov a ich mimoriadne misijné úspechy v dovtedy pre katolíckych misionárov neprístupných krajinách, predovšetkým v Japonsku a Číne;*
- *rivalita medzi katolíckymi rehoľami a konflikt medzi ich misijnými metódami;*
- *definitívny zákaz praktík misionárov SJ pápežom Benediktom XIV. v roku 1744 a postupný úpadok misií Katolíckej cirkvi v Ázii v nasledujúcom období.*

⁴⁰ LEE E. – J.: „Anti-Europa“. *Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung.* Münster – Hamburg – London : LIT, 2003. s. 30.

⁴¹ BUČKO, L.: *Misijná a charitatívna činnosť.* Bratislava : VŠZSP sv. Alžbety, 2009. s. 116.

Z predloženej analýzy vyplýva, že jezuiti dosiahli mimoriadne misijné úspechy aj tam, kde iné rehole zlyhávali. Stali sa priekopníkmi akomodačnej misijnej metódy, ktorá im otvárala brány, uzavreté pre misionárov iných reholí. Po podrobnejšom skúmaní vidíme aj isté slabiny tohto modelu misijnej činnosti, jeho pozitíva však výrazne prevyšujú negatíva akomodačnej misijnej metódy, ktoré sa stala istou formou prípravy na neskorší kontextuálno-inkulturačný prístup. Isté je – a historické fakty to potvrdzujú –, že bola vo svojej dobe najefektívnejšou metódou misijnej činnosti Katolíckej cirkvi a výrazne napomohla k rozšíreniu katolíckej viery v mnohých krajinách sveta.

Záverov niekoľkoročného bádania autora v oblasti misijnej praxe misionárov v Ázii v 15- 18. storočí otvárajú priestor pre ďalšie relevantné skúmania, či konkrétne teoretické a empirické výstupy. V prípade predkladaného článku z týchto záverov vyplývajú následné odporúčania aplikovateľné pre prax:

- je nevyhnutné podrobovať systematickej objektívnej kritike všetky odborné práce, venované misijnej činnosti jezuitov;
- poukázať na kontinuálny vývoj dialógu Katolíckej cirkvi s inovercami, aplikovaného sv. Františkom z Assisi a misionármi SJ, ktorý našiel trvalé uplatnenie v učení Druhého vatikánskeho koncilu a súčasnej misijnej praxi Katolíckej cirkvi;
- dôsledne pranierovať všetky jednostranné a skreslené výklady dejín evangelizácie národov;
- *cieleno pestovať apológiu misijného pôsobenia misionárov SJ v Ázii s poukazom na pozitíva a negatíva ich pôsobenia;*
- vyvodzovať poučenia z chýb, ku ktorým došlo pri aplikácii v záujme prípadného korigovania stratégie misijnej činnosti Katolíckej cirkvi v súčasnosti i budúcnosti;
- poukazovať na všestranné obohatenie misiológie i samotnej misijnej činnosti Katolíckej cirkvi vďaka priekopníckym misijným metódam jezuitov.

Vo svetle všetkých uvedených faktov môžeme konštatovať, že uplatňovanie dialógu s nekresťanmi sv. Františkom z Assisi a misionármi SJ, ako aj aplikácia akomodačnej misijnej metódy misionármi SJ možno nesporne hodnotiť vysoko pozitívne napriek všetkým negatívam, spojeným s týmto počínaním. Vysoké ocenenie si nesporne zaslúžia aj predstavitelia Katolíckej cirkvi a iberskí monarchovia, ktorí vysielali misionárov SJ do všetkých oblastí katolíckych misií a výrazne sa tak zaslúžili o masívne rozšírenie katolíckej viery v celom vtedajšom známom svete.

BIBLIOGRAFIA

- BROŽ I.: Marco Polo: Odhalil tajemství Kublajovy říše! In: *Ulánbátar dnes*. <http://ubdnes.nolimit.cz/obsah-ubdnes/mongolmix/cingischan-a-mongolska-rise/marco-polo-odhalil-tajemstvi>.
- BUČKO, L.: *Misijná a charitatívna činnosť*. Bratislava : VŠZSP sv. Alžbety, 2009. 248 s. ISBN 978-80-89271-37-5.
- BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. 549 s. ISBN 80-85223-34-1.
- BUČKO, L.: *Vývoj misijných modelov: od etnocentrizmu k pluralite*. In: *Studia theologica*. 2014, ročník 16, č. 3, s. 87 – 110.
- Franz Xaver, Apostel Asiens. In: *Triumph des Herzens*. 1997, 5. Jg., Nr. 27, s. 3 – 9.

- DUČÁK, K.: Panna Mária a islam. Miesto Panny Márie v katolíckych misiách medzi moslimami. In: *PriestorNet*. Dostupné na internete: <http://www.priestornet.com/2016/09/panna-maria-islam.html>.
- FÜLÖP-MILLER, R.: *Moc a tajemství jezuitů*. Praha : Rybka Publishers, 2000. 654 s. ISBN 80-86182-14-2.
- HARTMANN, P. C.: *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609 – 1768*. Weißenhorn : Konrad, 1994. 174 s. ISBN 3-87437-349-5.
- HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej Cirkvi*. Cambridge : Dobrá kniha, 1983. 483 s. ISBN 0-920150-98-5.
- John of Montecorvino (Giovanni da Montecorvino) 1247 ~ 1328. In: *Biographical Dictionary of Chinese Christianity*. Dostupné na internete: <http://www.bdconline.net/en/stories/j/john-of-montecorvino.php>.
- John of Montecorvino. In: *New Advent. Catholic Encyclopedia*. Dostupné na internete: <http://www.newadvent.org/cathen/o8474a.htm>.
- KALISTA, Z.: *Cesty ve znamení Kříže*. Praha : Evropský literární klub, 1941. 256 s.
- Korán*. Preložil Ivan Hrbek. Praha : Odeon, 1991. 800 s. ISBN 80-207-0444-2.
- Kronika křesťanství*. Praha : Fortuna Print : Knižní klub, 1998. 462 s. ISBN Fortuna Print 80-86144-23-2; ISBN Knižní klub 80-7176-837-5.
- LEE E. – J. „Anti-Europa“. *Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. Münster – Hamburg – London : LIT, 2003. 699 s. ISBN 3-8258-6206-2.
- MOSES, P.: Svatý František a sultán. In: *Teologické texty*. 2011, ročník 24, číslo 2, s. 85-89.
- STADLER, P.: *Auf den Spuren Matteo Riccis*. In: *JESUITENMISSION MENSCHEN FÜR ANDERE*. 2011, Heft 1, s. 6 – 7.
- STÜRMER, E.: *Útok na dračí trón*. Nitra : Spoločnosť Božieho Slova na Slovensku, 1996. 144 s. ISBN 80-85223-42-2.

Zmysel života a osobná identita v kontexte personalistického tomizmu W. Norrisa Clarka

IVAN ONDRÁŠIK

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN Ružomberok

Abstract: *The aim of this paper is to analyze the phenomenon of the meaning of life in correlation with the identity of a person from the point of view of W. Norris Clark's personalistic thomism. We first reflect the reductive anthropological understanding of man in postmodernism. They include, in particular secular humanism, rationalism, sociology, physiologism, psychologism and economism. Then we define the meaning of the concept of life purpose, reason, value, and horizon. These concepts point to the holistic meaning of life that we identify with God. It follows the analysis of the person and human nature in the context of its substantial and relational aspects and their relation to the meaningfulness of life. W. Norris Clarke is an original thinker, who in his conception seeks to integrate Thomas Aquinas's philosophy and personalism, the philosophy of dialogue and the philosophy of existence.*

Keywords: *Clarke. Thomism. Personalism. Meaning of life. Person. Identity.*

Úvod

V príspevku analyzujeme vzťah medzi fenoménom zmyslu života a identitou osoby. Pozornosť sústredíme na reflexiu naratívnej osobnej identity, ktorá sa dotýka našich presvedčení a vyznávaných hodnôt¹ a tak bezprostredne súvisí s problematikou zmysluplnosti života. Najskôr predložíme analýzu súčasných redukčných antropologických prístupov, ktoré nielen deformujú chápanie osobnej identity, ale podávajú i falošný obraz naplňovania zmysluplnosti. Cez pojmovú analýzu priblížime zmysel života a chápanie Boha ako autentického prameňa zmysluplnosti. V poslednej časti sa sústredíme na osobu a jej identitu vychádzajúc z personalistického tomizmu Williama Norrisa Clarka SJ. Poukážeme pritom na integratívnu silu zmyslu života vzhľadom k ľudskej osobe a jej identite. Položíme si otázky: Aké sú preferované redukčné výklady človeka v postmoderne? Čo je zmysel života? Ako máme chápať ľudskú prirodzenosť a osobu? Aký je vzťah medzi zmyslom života a osobou?

1 Problematické antropologické koncepcie a identita osoby

V tejto časti sa pokúsime o analýzu problematických a v súčasnosti preferovaných antropologických koncepcií v úzkej korelácii s problémom osobnej identity dnešného človeka. Budeme predpokladať, že tieto problematické antropológie

¹ Porov. ROJKA, E – SPIŠIAKOVÁ, M.: *Posmrtný život, zázraky a filozofický ateizmus. Úvod do filozofickej teológie. Druhý diel*. Trnava: Dobrá kniha, 2015, s. 34.

vytvárajú a akoby z pozadia podstatne determinujú životy konkrétnych jednotlivcov a vytvárajú prostredie vhodné na rozklad osobnej identity a zmysluplnosti v živote dnešného človeka.

Sekulárny humanizmus implikujúci v sebe výrazné narcistické rysy je dnes veľmi rozšíreným pohľadom na človeka. M. Fforde píše: „Humanizmus zveľbuje vôľu človeka, obdivuje jeho kvality a dôveruje jeho invencii. V tomto zmysle je humanizmus pýchou človeka povýšenou na filozofiu existencie, domýšľavosť medzi pozemskými tvormi transformovaná na ideológiu.“² Takýto sebastredný humanizmus radikálne odmieta a spochybňuje jednotný a globálny zmysel života človeka ukotvený v jeho vzťahu k transcendentnému Bohu. Postmoderní filozofi (napr. G. Vattimo) odmietajú akýkoľvek transcendentný základ skutočnosti.³ Nadväzujúc na filozofiu F. Nietzscheho hovoria, že transcendentný zmysel života v jeho celostnosti nejestvuje. Preferujú len parciálne a situačne podmienené zmysly, ktoré si človek vytvára sám.⁴ K závažnosti odmietania zmyslu v postmodernej filozofii sa vyjadril aj sv. Ján Pavol II v encyklike *Fides et ratio* (1998): „Zdá sa, že táto koncepcia tvorí dnes spoločný horizont mnohých filozofií, ktoré sa rozlúčili so zmyslom pre bytie. Myslím na nihilistické zmýšľanie, ktoré súčasne odmieta akýkoľvek základ a popiera každú objektívnu pravdu... Myšlienkové prúdy, ktoré sa odvolávali na postmodernizmus, si zasluhujú primeranú pozornosť. Podľa niektorých je totiž čas istôt beznádejne preč, preto by sa človek mal odteraz učiť žiť v horizonte totálnej absencie zmyslu, v znamení provizória a pominuteľnosti.“⁵ Odmietanie celostného zmyslu života spôsobuje zväčšovanie úzkosti, strachu, depresie, ale aj rozklad osobnej identity jednotlivca. Podľa W. N. Clarka postmoderná filozofia vychádzajúca z diela F. Nietzscheho popiera človeka, jeho kreatívnu subjektivitu, až tak, že to vedie k jeho zničeniu.⁶

Ďalšou antropologickou deformáciou súčasnosti je racionalizmus. „Takáto tendencia sa spája so sklonom veriť, že pokrok možno dosiahnuť aplikáciou racionalizačných programov uskutočňovaných v rámci reformy zameraných na človeka a ľudskú spoločnosť ... Zámerom racionalizmu je zároveň vytvárať dojem, že zdedená viera a múdrosť sú menej hodnotné a spoľahlivé...“⁷ Je zreteľné, že mnohé výdobytky rozumu, veda a technika, slúžia i k zotročovaniu človeka a devastácii prírodného a životného prostredia. Chladná a sterilná racionalita viedla a vedie človeka do záhuby. Stačí sa obzrieť na celé dvadsiate storočie, pre ktoré je charakteristické to, že bolo predovšetkým storočím úzkosti, vytvárajúcim z nás osamelých tvorov. Postmoderna je dobou rozporov, preto v nej ľahko koexistuje spomínaný príklon človeka k vyprázdnenému racionalizmu. Zároveň sme svedkami masívneho vpádu iracionálna do našich životov v podobe enormného rozmachu ezoteriky a pohodlnej novej spirituality (akú reprezentuje napr. hnutie New Age).

² FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava: Lúč, 2010, s. 55.

³ Porov. VATTIMO, G.: *The End of Modernity*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991, s. 156.

⁴ Porov. KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikoymenth, 2001, s. 32.

⁵ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, 1998, s. 120 – 121.

⁶ CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 67.

⁷ FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava: Lúč, 2010, s. 59.

Významnou antropologickou deformáciou je i ekonomizmus. Podľa tohto pohľadu na človeka je naším hlavným zmyslom života získavanie ekonomických zdrojov a dosahovanie zisku. Ch. Taylor túto tendenciu súčasného človeka vníma úzko prepojenú s tzv. inštrumentálnou racionalitou, ktorú považuje za významný neautentický fenomén.⁸ Prostredníctvom akcentácie ekonomizmu sa z človeka stáva štatistická jednotka naprogramovaná jednostranne na výkonnosť a pracovný úspech. Preferovanie ekonomizmu v sebe implikuje silné, ba až radikálne individualistické tendencie, ktoré z bežného človeka robia maximálne vyčerpaného a osamelého tvora bez vlastnej tváre a identity. Antropologická deformácia ekonomizmu človeka je v službách negatívnej existenciálnej modality „mať“.

Ďalšiu (zjavne problematickú) v súčasnosti preferovanú antropologickú koncepciu predstavuje sociologizmus, ktorý vníma človeka ako produkt v hre spoločenských síl.⁹ V tejto koncepcii sa preceňuje sociálna podmienenosť, ale aj úloha samotnej spoločnosti vo vzťahu k jednotlivcovi. Tým, že v sociologizme sa akcentujú sociálne determinácie, zväzňujú sa fatalistické tendencie človeka, ktoré ho tiež môžu uvrhovať do pasívneho rozpoloženia a môžu mu hatiť cestu pri objavovaní a realizovaní jeho jedinečného autentického zmyslu života. Človek môže resignovať a zložiť zbrane voči nepriazni sociálnych okolností a uzatvoriť sa do žalára osamelosti pred svetom, ktorý ho sklamal.

Ak sociologizmus oslabuje úlohu ducha pre život človeka, potom ďalšia problematická antropologická koncepcia – fyziologizmus – ho úplne popiera. M. Fforde o tom píše: „Fyziologizmus je učenie, ktoré spočíva v presvedčení, že podstata človeka je jeho materiálna konštitúcia. Toto stanovisko postuluje, že jeho osobnosť, vnímanie, pocity a dokonca i idey o tom čo je dobré a zlé, sa v rozhodujúcej miere odvodzujú z jeho fyzikálnej stavby, osobitne od štruktúr, kompozície a činnosti mozgu.“¹⁰ Ak sa na človeka pozeráme cez prizmu tvrdého fyziologizmu a vnímame ho ako súbor biochemicko-fyzikálnych síl a elementov, popiera sa tým aj existencia jeho duše, ktorá je v ontologickom zmysle princípom jeho osobnej identity.¹¹

Podobne ako fyziologizmus aj psychologizmus je podľa nás koncepciou, ktorá explicitne popiera spirituálnu dimenziu človeka. V. E. Frankl to vyjadruje takto: „Ale aj psychologizmus chápe človeka ako aparát. Aj psychologická psychológia predsa hovorí o psychických mechanizmoch. Pokiaľ však vidíme iba automatizmus

⁸ Porov. TAYLOR, CH.: *Etika autentický*. Praha: Filosofia, 2001, s. 12. I pápež František kritizuje súčasnú ekonomiu. Nazýva ju ekonomikou vylúčenia, pretože v jej centre sa uctieva bôžik peňazí a zanedbáva sa v nej hodnota človeka. Porov. FRANTIŠEK.: *Evangelii gaudium*. Trnava: SSV, 2015, s. 44.

⁹ Porov. FRANKL, V. E.: *Trpiaci človek*. Bratislava: Lúč, 2007, s. 13.

¹⁰ FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava: Lúč, 2010, s. 81.

¹¹ D. Peroutka rozlišuje chápanie ľudskej mysle vo filozofii mysle od pojmu duša ako ho traktuje sv. Tomáš Akvinský. Z pohľadu filozofie mysle je oblasť mysle sférou vnútorného, privátneho, pozorovateľného výhradne zvnútra, totiž subjektom samým. Druhé osoby môžu myseľ poznávať len prostredníctvom toho, že poznávajú telesne vyjadrené životné prejavy danej osoby. Oblasť tela je sférou toho, čo je (principiálne) priamo pozorovateľné zvonku, t.j. druhými osobami. Sv. Tomáš Akvinský chápe dušu ako primárny princíp života. Porov. PEROUTKA, D.: *Tomistická filosofická antropologie*. Praha: Krystal OP, 2012, s. 14 – 15.

psychického aparátu, nemôžeme vidieť autonómiu duchovnej existencie.¹² Z tohto psychologického pohľadu sa človek javí ako taký, ktorého úplne determinujú slepé pudy a temné inštinkty jeho nevedomej existencie. Spoločne s W.N. Clarkom možno povedať, že reduktívnym chápaním fenoménu zmyslu života a osobnej identity je i oddelenie metafyzickej konštitúcie človeka od jej vzťahového rozmeru.¹³

Vyššie uvedené problematické, ba celkom zjavne vnútorne nekoherentné a rozporné antropologické koncepcie, ktoré sa v súčasnom myslení vedeckom i filozofickom preferujú, nie sú schopné vnímať človeka ako mnohotvárnú jednotu jeho telesno-psychologicko-sociálno-spirituálnej štrukturovanosti. Tieto paradigmatické a dnes populárne výklady človeka sú schopné vnímať a akcentovať len jednu zložku našej bohatej personálnej existencie, ostatné buď marginalizujú alebo priamo popierajú. Tým podstatne deformujú obraz osoby v jej celostnosti. Sme presvedčení, že tieto (vo svojej postate výrazne problematické) antropologické koncepcie akoby z pozadia determinovali a negatívne podmieňovali životy konkrétnych jednotlivcov v tom, že vytvárajú teoretické predpoklady na deformujúcu interpretáciu osoby. Uvedené pohľady na človeka sú konkrétne inkorporované do celosvetových i národných politických programov, do noriem sociálno-eticko-ekonomických inštitúcií a sú zapracovávané do právnych kódexov a rôznych deklarácií a zákonov.

Uvedené problematické porozumenie našej personálnej existencii, presadzované v celku nášho kultúrno-sociálneho prostredia, systematicky vytvára predpoklady pre rozvoj výrazne neautentických fenoménov, ako je masová afinita človeka na rôzne druhy pseudozmysluplností, napr. moc, kariéra, rozkoš, peniaze, sláva, úspech, kult tela a konzumizmus, ktoré majú v našej kultúre až výrazne idolatrický charakter. Tieto neautentické a rozporné fenomény, navyše výrazne podporované mediálnou prezentáciou a v kooperácii s rozšíreným relativizmom náboženským, ontologickým, epistemologickým a eticko-morálnym, vedú k totálnemu nihilizmu a extrémnemu egoistickému individualizmu. Na tento závažný fakt poukazuje aj G. Lipovetsky.¹⁴ Tieto masovo propagované a zároveň nekriticky preferované javy z nás robia atomizované indivíduá, do seba samých hermeticky uzatvorené a izolované monády bez okien. Rozšírená kultúra smrti z jednotlivcov vytvára masu osamelých sŕdc. Egoistický individualizmus vedie k enormnému rozmachu takých fenoménov, ako je desocializácia a anomický stav spoločnosti. Radikálna forma individualizmu, ktorá je dnes prevažujúcim fenoménom, vyúsťuje do extrémnej podoby autonómnosti a fragmentarizácie spoločnosti. V súčasnej kultúre sme svedkami úmyselného vyhľadávania anonymnej komunikácie, denno-denne sme konfrontovaní s osamelosťou a izoláciou v prostredí veľkých miest, ba tento fenomén sa rozširuje i do menších miest a na vidiek. Sme svedkami masívneho rozpadu rodinných a manželských vzťahov. Rápidne narastá počet nezáväzných partnerstiev. Patologické fenomény, typické pre súčasnú postmodernú a rozpornú kultúru, majú moc uvrhovať

¹² FRANKL, V. E.: *Tripiaci človek*. Bratislava: Lúč, 2007, s. 13.

¹³ Porov. CLARKE, W. N. *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas, Essays in Thomistic Philosophy. New and Old*. New York: Fordham University Press, 2009. s.226.

¹⁴ Porov. LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnom individualizmu*. Praha: Prostor, 1998, s. 15.

konkrétneho jednotlivca do temného a chladného žalára jeho osamelosti, podstatne prispievajú k rozvoju depresie a úzkosti. Človeku sa musí čoraz viac život ukazovať ako nezmyselný, preto sa utápa v celej palete závislostí. Uvedené deformácie pôsobia rozkladne vzhľadom na našu osobnú identitu i na objavovanie a realizovanie autentickej zmysluplnosti života.

2 K pojmu zmyslu života

Teraz budeme hľadať odpoveď na otázku, čo je zmysel života a akú funkciu zohráva vzhľadom k ľudskej osobe. Pojem zmyslu života zahŕňa hierarchiu čiastkových zmysluplností, ale zároveň podstatne poukazuje k svojej bytostnej celostnosti, ktorá mu je vzhľadom k problému existencie človeka vo svete inherentná. Rozmer celostnosti je najfundamentálnejším rozmerom, ku ktorému pojem zmyslu života odkazuje, na rozdiel od niečoho, čo môžeme považovať v jednotlivostiach za zmysluplné – myšlienky, slová, veci, činnosti, situácie, jednotlivé ciele, hodnoty a dôvody, ktoré vo svojom živote dosahujeme.

Pojem zmyslu života môžeme jasnejšie vymedziť pojmami cieľa, hodnoty, dôvodu a horizontu. E. Coreth upozorňuje na neodmysliteľnú spätosť zmyslu života s pojmom cieľa.¹⁵ Zmysel života vymedzený ako cieľ dáva odpoveď na otázku, kam sa uberáme, čo nás priťahuje, po čom túžime, aké prostriedky sú relevantné pre jeho dosiahnutie. Takto chápaný cieľ sa dotýka celku nášho života, transcendujúc parciálne ciele každodenného života. E. Coreth v chápaní prepojenosti cieľa so zmyslom života poukazuje na celostné zameranie a završenie našej existencie v perspektívach budúcnosti. To odkazuje k problému časovosti človeka a k fenoménu nádeje.

Zmysel života chápaný ako cieľ úzko súvisí s pojmom hodnoty. Sú to predovšetkým jednotlivé hodnoty, ktoré motivujú konanie človeka vo svete. Človek musí medzi nimi voľiť, preferovať jedny a odmietnuť iné, pretože inak nemôže konať. Hodnoty sa vzťahujú nielen k individuálnemu životu človeka, ale aj k celému sociálno-kultúrnemu kontextu. Oprávnené sa možno domnievať, že o zmysle života sa nedá uvažovať bez prepojenosti na hierarchiu hodnôt. Je preto podstatné, že uskutocňované parciálne hodnoty sa primárne vzťahujú k totálnej hodnote, z ktorej získavajú svoju platnosť. Zmysel života možno pokladať za najvyššiu možnú hodnotu v živote človeka vôbec. S tým úzko súvisí to, o čom píše Ch. Taylor: „Zmysel života je univerzálna hodnota, ktorá predstavuje najvyššie dobro pre náš život v jeho celku.“¹⁶

Zmysel života chápaný ako cieľ a hodnota úzko súvisí i s pojmom dôvodu. Na to poukazuje i J. Schmidt: „Všeobecná tendencia skúsenosti zmyslu ... je odpoveďou na definitívnu otázku dôvodu. To znamená, že keď volíme zmysel, ide zároveň o rozhodnutie v prospech definitívneho základu celého života, definitívneho zdôvodnenia.“¹⁷ Dôvod v súvislosti so zmyslom života poukazuje tiež k jeho celostnosti. Nejde primárne o parciálne dôvody konania vo svete, ale tento dôvod sa týka definitívneho zdôvodnenia celej našej existencie vo svete a jej zmyslu vôbec.

¹⁵ Porov. CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava: Serafín, 2008, s. 410.

¹⁶ TAYLOR, CH.: *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, s. 11.

¹⁷ SCHMIDT, J.: *Filozofická teológia*. Bratislava: Serafín, 2008, s. 275.

Zmysel života podstatne súvisí s ďalším pojmom, ku ktorému odkazuje, a to je horizont. E. Coreth hovorí: „Celkový horizont zmyslu už nemôže byť konštituovaný jednotlivým zmyslovým obsahom vo vnútri tohto horizontu, ale s niečím, čo tento horizont zásadne prekračuje.“¹⁸ Pojem horizont odkazuje k bytostnej transcencii zmyslu života. Perspektíva horizontu umožňuje parciálne objavené zmysly života (činnosti, medziľudské vzťahy, myslenie, ktoré tvoria mozaiku života), získané vlastnou angažovanosťou, začleniť do kontextu univerzálneho jednotiacieho horizontu. Jednotlivé súčasti života človeka primárne odkazujú k celku jeho zmyslu a celok dáva zasa spätne zmysel parciálnym životom, z ktorých sa skladá. Pojem horizontu primárne transcendentného charakteru otvára často netušené potenciality zmyslu života. Horizont zmyslu života je otvorený až do momentu smrti, a akoby až dovtedy čakal na svoje naplnenie. Zmysel života tak môžeme vymedziť v jeho totalite prostredníctvom jeho chápania ako horizontu a celostného kontextu našej existencie vo svete.

Pojmy, ktorými sme prvotne uchopili a zároveň vymedzili zmysel života, spolu úzko vnútorne korešpondujú. Zmysel života ponímaný ako celostný cieľ našej existencie vo svete je podstatne previazaný a úzko koreluje s celou škálou a hierarchiou čiastkových cieľov, o dosiahnutie ktorých sa v živote snažíme zmysluplnou, účelnou a funkčnou činnosťou. Parciálne ciele v ich podstatnej hierarchickosti môžeme subsumovať pod najvyšší možný cieľ a zmysel nášho života. Zároveň vidíme, že hierarchia našich čiastkových cieľov je akoby zo svojho bytostného pozadia determinovaná uskutočňovaním jednotlivých hodnôt videných v ich hierarchickosti. Ukazuje sa, že zmysel života je hierarchicky najvyššou možnou hodnotou, ktorá dáva platnosť našej existencii v celku, bytostne sa vzťahujú na ňu jednotlivé uskutočňované hodnoty a v celostnom rozmere zdôvodňuje našu existenciu vo svete. Je zreteľná zásadná jednota medzi vymedzením zmyslu života ako posledného cieľa, najvyššej hodnoty, najhlbším dôvodom našej existencie vo svete a jeho chápaním ako otvoreného horizontu, ktorý človeka odkazuje k bytostnej transcencii. Spoločným menovateľom, ku ktorému sa pojmy cieľa, hodnoty, dôvodu a horizontu vzhľadom k zmyslu života vzťahujú, je transcendencia a jednota, ku ktorej odkazujú.¹⁹

Zmysel života však poukazuje i na vzťah k exteriorite, ktorou je kontext nášho sveta. V ňom ho môžeme objavovať, lebo je v ňom objektívne prítomný. „Na jednej strane objektívny svet má zmysel a vlastnú hodnotu, ktorú je nutné objavovať. Na druhej strane je potrebný subjekt, ktorý sa bude svetom zaoberať spôsobom dávajúcim a prepožičiavajúcim jednotlivým veciam hodnotu.“²⁰ Je preto potrebné vnímať jednotu objavovania zmyslu v objektívnom svete a jeho realizáciu konkrétnym subjektom. Človek môže objavovať a realizovať zmysel vo svete, ale nemôže ho vytvoriť, pretože je obsiahnutý v Bohom stvorenom súcne. F. Copleston hovorí, že všetky stvorené, konečné veci i človek ako osoba existenciálne závisia a participujú na Bohu

¹⁸ CORETH, E.: *Co je člověk?*. Praha: Zvon, 1993, s. 185.

¹⁹ T. Metz podrobne rozoberá supranaturalistické a naturalistické koncepcie zmyslu života. Porov. Metz, T.: *Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2013, s. 113.

²⁰ RABAN, M.: *Duchovní smysl člověka dnes*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 148.

ako svojom Stvoriteľovi.²¹ Výstižne sa o tom zmieňuje aj J. Ratzinger: „Kresťansky veriť znamená chápať našu existenciu ako odpoveď na Slovo, na Logos, ktorý nesie a drží všetky veci. Naša odpoveď znamená vyjadrenie súhlasu s tým, že zmysel, ktorý sme my nevytvorili, ale môžeme ho iba prijať, je nám už darovaný, takže nám stačí len prijať ho a odovzdať sa mu.“²²

Boh je bytostným Zdrojom celostnej zmysluplnosti ľudskej osoby. Podľa Clarka kresťanská filozofia sa má v chápaní osoby a zmysluplnosti života inšpirovať náukou o Trojici. „Nauka o Trojici totiž hovorí, že vnútorná povaha samotného Najvyššieho Bytia – a to i pred stvorením – je extatický proces (za hranicami času a zmeny) sebazdieľajúcej lásky. Otec, ktorý je bez pôvodu a ktorý má nekonečnú plnosť božskej prirodzenosti, extaticky zdieľa svoju božskú prirodzenosť s druhou Osobou, Synom alebo Slovom, v akte milujúceho sebapoznania, takže jediným rozdielom medzi nimi je rozdiel dvoch komplementárnych, ale pritom protikladných vzťahov: Darca a Obdarovaný. Oba spoločne potom „vlievajú“ tú istú božskú esenciu, a opäť v jej plnosti, do zobrazenia svojej lásky, ktorým je Duch Svätý, Dar, tretia Osoba ... Filozofia a zjavenie idú v tomto prípade ruka v ruku a odkrývajú najväčšie hĺbky toho, čo znamená byť.“²³ Sv. Ján apoštol o tomto hlbokom tajomstve hovorí: „Boh je láska.“ (1 Jn 4,8) Clarke sa v chápaní Boha v kontexte kresťanského myslenia snaží integrovať dve veľké tradície. Prvá paradigma kresťanského myslenia nadväzuje na platónsky spôsob vyjadrenia bytia skutočnosti. Jej predstaviteľmi sú: sv. Augustín, sv. Anselm z Canterbury a sv. Bonaventúra, ktorí sa snažia zdôrazniť apriórne momenty vzťahu stvorenia, človeka a Boha. Druhá paradigma v kresťanskom myslení nadväzuje na aristotelickú tradíciu: sv. Tomáš Akvinský sa vo svojom diele snaží priblížiť vzťah stvorenia k Bohu skrze aposteriórnu skúsenosť so svetom. Podľa Clarka obidva spôsoby kresťanského myslenia by sme mali vnímať komplementárne a usilovať sa o ich integrovanosť. Clarke k tomu poznamenáva: „Ja verím so sv. Tomášom, že skutočný kresťanský Boh musí byť odhalený v osobe aj v kozmose, ako Pán vnútorného aj vonkajšieho sveta.“²⁴ Boh je podľa sv. Tomáša najdokonalejším a absolútnym zmyslom života. Boh stvoril svet a človeka, udržiava ho v bytí a k nemu ako ku konečné-

²¹ Porov. COPLESTON, F.C.: *Aquinas. An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*. London: Penguin Books, 1991, s. 141.

²² RATZINGER, J – BENEDIKT, XVI. .: *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007, s. 18 -19.

²³ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 18 -19.

²⁴ CLARKE, W, N.: *The Philosophical Approach to God. A Neo – Thomist Perspective*. New York: Fordham University Press, 2007, s. 36. Podľa kardinála G. L. Müllera teologická antropológia zahŕňa apriórno – transcendentálne predpoklady a podmienky ľudskej existencie vo vzťahu k Bohu (stvorenosť, fakt, že človek je Boží obraz, personalitu, socialitu, duchovnosť, slobodu, telesnosť, dejnosť). Teologická antropológia reflektuje i aposteriórno – kategoriálne aspekty: dejinnú, spoločenskú a prírodnú situovanosť človeka v jeho konkrétnom životnom svete (pôvodnú jednotu prirodzenosti a milosti v prvotnom stave, porušenosť vzťahu k Bohu a ostatným ľuďom skrze hriech, skúsenosť negativity a deficiencie v utrpení a smrti i nádej na úplné vykúpenie). Porov. MÜLLER, G, L.: *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľstvá, 2010, s. 104. O potrebe zachovania opodstanosti a hlbšej integrálnosti oboch veľkých tradícií v kresťanskom myslení (augustinovskej i tomistickej) svedčí o názor predstaviteľa súčasnej analytickej filozofie náboženstva L. Rojku, ktorý zastáva možnosť dopĺňania aposteriórnych dôkazov existencie Boha, dôkazmi apriórnymi. „V každom prípade ontologické argumenty sú vhodným doplnkom úvahy o pojme Boha a aposteriórnych argumentoch, pretože posilňujú ich presvedčivosť a zároveň pomá-

mu cieľu všetko smeruje. „Dobro má totiž charakter cieľovej príčiny. Pretože Boh je posledným cieľom všetkého stvorenia, rovnako ako je i prvou príčinou, má takisto i charakter cieľovej príčiny.“²⁵

3 Osoba ako „bytie vo vzťahu“

Existenciálny tomista W. N. Clarke sa vo svojej knihe *Osoba a bytí* (2007) podujal tvorivým spôsobom domyslieť načrtnuté intuície sv. Tomáša Akvinského. Svoju analýzu opiera o chápanie aktu bytia pochádzajúceho od Tomáša Akvinského, ktorý tento dynamizmus v diele *Suma proti pohanom* vyjadruje takto: „Tým, že niečo existuje v akte, je to i činné.“²⁶ Na inom mieste tvrdí: „Činná moc nasleduje súcno v akte. Všetko totiž koná na základe toho, že je v akte.“²⁷ V diele *Teologická suma* o tomto dynamizme bytia T. Akvinský píše: „Každá vec existuje kvôli svojej činnosti.“²⁸ V 20. storočí to bol E. Gilson, ktorému sa podarilo pregnantne akcentovať existenciálny a zároveň dynamický charakter aktu bytia v diele sv. Tomáša Akvinského. „Rozhodne nie: byť, potom pôsobiť, ale: byť znamená byť činný.“²⁹ Podobne sa vyjadruje aj Clarke: „Slovom existenciálne bytie je samo v sebe dynamické, nie statické.“³⁰ Podľa Clarka samotná povaha každého reálneho súcna má dva neoddeliteľné a vzájomne doplnujúce sa póly: substanciálny a relačný. Substanciálna časť je zodpovedná za zachovanie identity reálneho súcna. „Schopnosť existovať v sebe – samom a nie ako súčasť iného súcna (čo je klasická definícia substancie) je, povedané s Bernardom Lonerganom, jednota – identita – celok, jednota – celok so všetkými časťami a identická v čase.“³¹ Komplementárny k substanciálnemu pólu každého reálneho súcna je jeho vzťahový pól, ktorý je zodpovedný za komunikáciu s druhými odlišnými súcna. Clarke odkrývajúc substanciálny a relačný aspekt reality tvrdí: „... byť, znamená byť substanciou vo vzťahu.“³² Možno povedať, že to, čo platí o každom reálnom súcne, sa dá aplikovať i na samotné chápanie ľudskej osoby.

Fenomén osoby dáva odpoveď na otázku Kto som? Ľudská prirodzenosť nám dáva odpoveď na otázku Čo som? Ľudská prirodzenosť (telesnosť a duchovnosť) sa konkrétne realizuje v jednote osoby. „Osoba je realizácia ľudskej prirodzenosti.“³³ Clarke nadväzujúc na sv. Tomáša Akvinského ponúka definíciu osoby: „Osoba je súcno aktuálne existujúce (t.j. so svojim aktom bytia), odlišné od všetkého ostatného, ktoré má rozumovú prirodzenosť, takže si je vedomé seba samého a je zodpovedným

hajú lepšie pochopiť Božiu esenciu.“ ROJKA, L.: *Kto je Boh. Pojem Boha v súčasnej analytickej filozofii*. Trnava: Dobrá kniha, 2018, s. 120.

²⁵ AKVINSKÝ, T.: *O dobru*. Praha: Krystal OP, 2012, s. 127.

²⁶ AKVINSKÝ, T.: *ScG I*, 43.

²⁷ AKVINSKÝ, T.: *ScG II*, 7.

²⁸ AKVINSKÝ, T.: *ST I*, q. 105, a. 5.

²⁹ GILSON, E.: *Bytí a někteří filosofové*. Praha: Oikoymenth, 1997, s. 212.

³⁰ CLARKE, W, N.: *The One and the Many*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001, s. 32.

³¹ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 23.

³² CLARKE, W, N.: *Explorations in Metaphysics. Being – God – Person*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008, s. 104.

³³ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 49.

zdrojom svojich činností.³⁴ Prvá časť tejto definície osoby implikuje fundamentálnu metafyzickú štruktúru osoby. Druhá časť odkazuje k prejavu tejto ontologickej konštitúcie v poriadku činnosti a nachádza svoj výraz v etike.

Ľudskú prirodzenosť (vychádzajúc z tomizmu) chápeme ako jednotu duchovnej duše, ktorá je subsistentná a zároveň je substanciálnou formou tela – *anima forma corporis*. Sv. Tomáš Akvinský o tom píše: „Je zjavné, že to, čím žije telo, je duša ... Duša je totiž to, prostredníctvom čoho má ľudské telo svoje aktuálne bytie... Ľudská duša je formou tela.“³⁵ Duchovná duša a hmota – telo nie sú v človeku ako dve spojené prirodzenosti, ale ich spojenie vytvára jedinú ľudskú prirodzenosť.³⁶ E. Coreth potvrdzuje: „Duchovná duša má funkciu životného princípu a spolu s telom tvorí substanciálnu jednotu, totiž jednotu jedného a celého človeka.“³⁷ Ľudská prirodzenosť v sebe zahŕňa spirituálnu dimenziu vďaka duchovnej duši a obsahuje aj materiálnu zložku – telo, v ich podstatnej jednote. „Spojenie duše a tela nie je žiadnym trestom duše, ale pozitívnou väzbou (spojením), ktorou ľudská duša dosiahne úplnú dokonalosť.“³⁸ Človeka v tomto kontexte možno chápať ako „vteleného ducha“ zapusteného do rôznorodých horizontov jeho prirodzeného sveta. T. Machula ku Clarkovmu pojmu „vtelený duch“ poznamenáva: „Clarke sa v tejto súvislosti domnieva, že táto cesta ku zdroju vlastnej existencie a zmyslu je pre ľudský život natoľko dôležitá, že výraz „vtelený duch“ zasadzuje človeka do širšej perspektívy než je iba materiálny horizont bytia, a tak ľudské bytie vystihuje lepšie ako výraz „živočích rozumový.“³⁹ Ľudská duša je ontologickým princípom identity osoby, ako tvrdí aj P. Volek: „Individuálna substanciálna forma je jednoduchá, nemateriálna, zabezpečuje jednotu vedomia a je zároveň princípom identity osoby. Je iným označením pre racionálnu dušu v človekovi, ktorá tak predstavuje princíp diachrónej identity ľudskej osoby. Predstavuje postačujúcu podmienku identity ľudskej osoby.“⁴⁰

Človek má svoj vlastný rozum, prostredníctvom ktorého smeruje k uchopeniu inteligibilného súcna, ktoré je jeho adekvátnym objektom. Prostredníctvom vôle je mu darovaná schopnosť slobodne sa rozhodovať a zároveň i zodpovedne konať. Ľudská vôľa v súčinnosti s rozumom je nasmerovaná k svojmu konečnému naplneniu v nekonečnom Dobre, ktorým je Boh ako najhlbší prameň zmysluplnosti života. Skrze telesnosť je človek hlboko ponorený do rozmanitých kontextov materiálneho sveta a je povolaný pretvárať a kultivovať ho svojou činnosťou. Človek však presahuje svoj materiálny svet. Vďaka tomu, že je aj bytosťou vzťahovou, je bytostne otvorený pre realizáciu sociálnych vzťahov a sociálnej komunikácie, ktoré sú založené na autentickej láske. Zároveň človek je i bytosťou putujúcou: je pútnikom smerujúcim

³⁴ CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 37.

³⁵ AKVINSKÝ, T.: *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, 2009, s. 23.

³⁶ Porov. *Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava: SSV, 1998, s. 98.

³⁷ CORETH, E.: *Co je člověk?*. Praha: Zvon, 1993, s. 136.

³⁸ GILSON, E.: *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, s. 190.

³⁹ MACHULA, T.: Človek jako živočích rozumový a vtelený duch. Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva. In: *Filozofia*, roč. 66, 2011, č. 1, s. 49 – 58.

⁴⁰ VOLEK, P.: Princíp diachrónej identity ľudskej osoby. In: Volek, P a kol. *Problém identity osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii*. Ružomberok: Verbum, 2010, s. 89 –112.

ku konečnému cieľu vlastného života a jeho bytostného zmyslu. V podstatnej miere je i dejinnou bytosťou: prostredníctvom daru slobody uskutočňuje vlastné dejiny. V dejinách môže človek kreatívnym spôsobom objavovať a realizovať vlastnú zmysluplnosť prostredníctvom každodennej činnosti a tak môže aktívne participovať na utváraní svojho kultúrneho bytia a realizovať kultúrne artefakty umeleckého alebo technického charakteru.

4 Osoba ako sebvlastníctvo, sebazdieľanie a sebatranscendencia

Sebvlastníctvo Clarke najskôr chápe ako vedomie seba samého - týka sa to nášho sebapoznania a vedomia vlastného „ja“. K prebudeniu vedomia seba samého dochádza u osoby prostredníctvom kontaktu s druhými osobami. Sebauvedomovanie je dlhší proces. U dieťaťa k nemu dochádza cez jeho intímny vzťah s najbližšími. Možno však povedať, že proces sebauvedomovania je celoživotný a niekedy nebýva skúpy ani na rôzne prekvapenia. Duchovné sebapoznanie osoby má svoje hranice. Preto naše bytostné „ja“ v jeho skutočnej hĺbke zostáva veľkým tajomstvom.

Ďalší spôsob sebvlastníctva prináležiaci personálnej existencii je jej sebaurčenie, ktoré sa dotýka poriadku činnosti a podstatne súvisí so slobodnou vôľou a eticko-morálnou zodpovednosťou za vlastné životné rozhodnutia a skutky. „Ludská osoba samozrejme nemôže prevziať zodpovednosť za ovládanie celého stvorenia. Môže však svojim ľudsky obmedzeným spôsobom napodobňovať Boha prijatím zodpovednosti za malý kúsok sveta, ktorý jej bol zverený.“⁴¹ Človek nemôže uniknúť voľbe medzi zlom, ktoré zmysluplný život pokrýva a radikálne ho zatemňuje, a rozhodnutím orientovať sa na transcendentné potenciality dobra, ktoré otvárajú nové, často netušené horizonty zmysluplnosti v jej pozitívnom význame.⁴² Na to, že zmysel života u človeka sa hlbšie naplňuje uskutočňovaním potencialít dobra, poukazuje i J. Grondin.⁴³ V hĺbke našej existencie nás k dobru pobáda svedomie, ktoré vyzýva nie k pasivite, ale k autentickému, angažovanému a zmysluplnému životu v perspektíve slobody a zodpovednosti. Neustále odhodlanie rozhodovať sa, neutralizovať zlo a vyhýbať sa mu (ako niečomu nezmyselnému), a naopak, uskutočňovať dobro (ako niečo bytostne zmysluplné), vytvára najvyšší možný súlad spôsobu života s vytýčeným zmyslom života. To človeka naplňuje, robí ho šťastným a privádza ho k prežívaniu bytostnej radosti. Svedomie bytostne súvisí nielen s autentickosťou života, ale za predpokladu, že si ho patrične kultivujeme, prispieva i ku koherentnému spôsobu objavovania a realizovania zmysluplnosti.

Chápanie osoby v kontexte jej duchovného sebaurčenia podstatne súvisí s naším jedinečným životným príbehom, s celostnou zmysluplnosťou života a našou personálnou identitou. „Krátko povedané, naša osobná identita je v existenciálnom poriadku činnosti neoddeliteľná od nášho príbehu, ktorý nemôžeme odmietnuť, ale musíme ho interpretovať a integrovať, dať mu úplnejší význam.“⁴⁴ Ide tu o naratív-

⁴¹ CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s 57 – 58.

⁴² Porov. COTTINGHAM, J.: *On The Meaning of Life*. London: Routledge, 2003, s. 36.

⁴³ Porov. GRONDIN, J.: *Vom Sinn des Lebens*. Göttingen: Van den Hoeck and Ruprecht GmbH, 2006, s. 82.

⁴⁴ CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s 63.

nu identitu osoby, ktorá súvisí s našimi presvedčeniami a preferovanými hodnotami, prostredníctvom ktorých objavujeme a realizujeme parciálnu a celostnú zmysluplnosť života. Podobne uvažuje aj Ch. Taylor, ktorý tvrdí, že človek interpretuje svoj život v naratívnych termínoch. Zmysel vlastného života chápe ako odkrývajúcu sa históriu, ktorá dáva význam minulému, uschopňuje nás pre život v prítomnosti a udáva nám smer do budúcnosti. Človek môže seba samého spoznať vo vlastnej histórii svojho dozretia, úpadku, výhry a porážky.⁴⁵ Toto naratívne hľadanie nie je svojvoľným ani naivným ľudským hľadaním. Je to hľadanie bytostnej zmysluplnosti života, preto pre osobnú existenciu a jej identitu je existenciálne významným aktom, v ktorom ide o odhalenie celostnej zmysluplnosti života smerom k horizontu absolútneho dobra a konečného cieľa človeka. Do tohto naratívneho hľadania⁴⁶ zmysluplnosti a konštituovania osobnej identity sa podstatne zapája náš cnostný život, hľadajúci bazálnu jednotu nášho života. „Preto je osobná identita práve tou identitou, ktorú predpokladá jednota postavy vyžadovaná jednotou príbehu...Práve v hľadaní koncepcie takéhoto dobra, ktoré nám umožní usporiadať dobrá ostatné, takého dobra, ktoré nám umožní prehĺbiť naše porozumenie účelu a obsahu cností, takého dobra, ktoré nám umožní porozumieť úlohe integrity a stálosti v živote, spočíva život, ktorý na počiatku definujeme ako hľadanie dobra.“⁴⁷

Chápanie osoby cez duchovné sebaopoznanie a sebaurčenie sa týkalo najmä introvertného pólu osoby. Človek, ak chce naplno objavovať a následne realizovať zmysluplnosť, je povolaný uskutočniť ju v bytostnej otvorenosti voči druhým ľuďom. V tomto aspekte sa osoba prejavuje svojou vzťahovosťou v exteriorite sveta najmä vo vzťahu k druhým ľuďom. „Pozitívne tak zisťujem, čo som a kto som, aktívnym a receptívnym rozvíjaním medziosobných vzťahov s inými ľuďmi, ktorí sa ku mne obracajú ako k „Ty“ v interpersonálnom spoločenskom vzorci „Ja-Ty-My“.⁴⁸ Ide o bytostné sebazdieľanie osoby vo vzťahu k druhému človeku, založené na autentickej láske. Je to nesmierne dynamický proces, prostredníctvom ktorého personálne rastieme a existenciálne dozrievame počas celého života. Rozvinutá relačnosť osoby smerom k druhým ľuďom na základe lásky nás chráni pred neuhmi našej doby, ktorými sú individualizmus, egoizmus a ľahostajnosť. Človek sa musí lásku naučiť najskôr prijímať, aby ju potom mohol odovzdávať.

Poslednou charakteristikou osoby je jej sebatranscendencia. Človek, ak chce autentickým spôsobom objavovať a realizovať zmysluplný život, nemal byť sústredený len na vlastnú sebarealizáciu, ale skôr by mal rozvíjať skryté potenciality sebatranscendencie – sebaapresahu k iným ľuďom a k Bohu. Takto sa sebaapresahovanie môže komplementárne rozvíjať v horizontálnom smere na základe lásky k druhým ľuďom, a tak rozvíjať interpersonálne vzťahy s blízkymi a blížnymi. Sebaapresah sa môže uskutočňovať i vo vertikálnom smere vo vzťahu k transcendentnej skutočnos-

⁴⁵ Porov. TAYLOR, CH.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, s. 50.

⁴⁶ Naratívnu identitou osoby sa v kontexte svojej hermenetickej koncepcie zaoberá i P. Ricoeur. Porov. SIVÁK, J.: K Ricoerovej hermenetickej fenomenológii osoby. In: *Filozofia*. roč. 57, 2002, č. 8, s. 571 – 581.

⁴⁷ MACINTYRE, A.: *Ztráta cnosti*. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 254 – 255.

⁴⁸ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s 71.

ti, k Bohu ako absolútnemu bytiu a najvyššiemu dobru nášho života, ktorý je zároveň prameňom zmysluplnosti. Sebatranscendencia človeka má svoj bytostný prázvor v živote, smrti a vzkriesení Ježiša Krista. Tento moment obdivuhodne vystihol J. Ratzinger: „Byť kresťanom znamená prejsť od bytia pre seba k bytiu pre druhých ... Podľa toho základné kresťanské rozhodnutie znamená odpútanie sa od sústrednosti na seba a pripojenie sa k existencii Ježiša Krista otvorenej voči celku ... Človek tým, že zanechá svoju uzavretosť a uspokojenie so sebou samým, vyjde zo seba, aby v takomto prekrížení svojho ja nasledoval Ukrižovaného a žil pre druhých ... Každý je povolaný neprestajne uskutočňovať exodus seba prekročovania.“⁴⁹ Fenomén lásky, ktorá v našom živote prekračuje kontexty sebarealizácie smerom bytostnému, otvorenému horizontu sebatranscendencie je opravdivým zmyslom života. Potvrdzuje to aj J. Maritain keď píše: „... láska nie je pominuteľným zážitkom alebo citom, ale skutočným zmyslom bytia.“⁵⁰

5 Zjednotenie ľudskej osoby zmyslom života

„Osoba ako každé iné reálne súcno je živou syntézou substanciality a vzťahovosti, kde vzťahová časť je rovnako dôležitá ako substancialná časť, pretože ja ako substancia môže aktualizovať svoju potencialitu a naplniť tak svoje určenie iba skrze vzťahovosť.“⁵¹ Pre porozumenie integratívnej sily fenoménu zmyslu života je nevyhnutné vnímať človeka nielen ako substancialnu jednotu tela a duchovnej duše (v perspektíve ktorej sa zvyrazňuje seba vlastníctvo osoby ako vedomie seba, naše sebaurčenie – teda ovládanie poriadku činnosti prostredníctvom rozumu a slobodnej vôle), ale rovnako je významný i rozmer vzťahovosti o otvorenosti osoby voči svetu, čo má nepochybne veľký význam pre nadväzovanie dialogických medziľudských vzťahov a vzťahu k Bohu. Substancialita spolu s relačnosťou konštituuju identitu osoby. Osoba človeka je preto charakterizovaná nielen svojou individualitou, interioritou a subjektivitou, ale komplementárne k tomu i vzťahovosťou, otvorenosťou k exteriorite sveta, socialitou a bytostnou transcenciou smerom k osobnému Bohu.

Globálne chápaný zmysel života (identifikovaný s osobným Bohom) vzhľadom k osobe spíňa integrujúcu úlohu. Fenomén zmyslu života osobu integruje komplexne v štyroch rovinách: a.) zjednocuje ju v samotnom základe jej telesno – psychiko – sociálne – spirituálnej štrukturovanosti, b.) je schopný integrovať duchovné poznávanie spoločne s vôľovým chcením a konaním človeka, c.) vytvára koherenciu medzi súkromnou sférou (svetom našich interpretácií a presvedčení) a verejnou sférou života, d.) integrujúca sila zmyslu života sa zásadne prejavuje i v aspekte finálne chápaného času, v perspektíve ktorého všetky relevantné okamihy, situácie, činy a udalosti života sa bytostne vzťahujú k svojmu konečnému cieľu.⁵² Zmysel života

⁴⁹ RATZINGER, J – BENEDIKT, XVI. .: *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007, s. 200 – 201.

⁵⁰ MARITAIN, J.: *Existence and the Existent. The Modern Classic of Philosophy*. New York: Paulist Press, 2015. s. 68.

⁵¹ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s 71.

⁵² K integrácii osoby zmyslom života autor dospel v diskusii s M. Ferjancom, za čo mu týmto spôsobom ďakujem.

nielen celostne zjednocuje personálnu existenciu, ale táto integrujúca sila je zvýraznená i tým, že komplexne reguluje etické konanie vo svete. Prostredníctvom svedomia zmysel života pomáha vyhybať sa zlu a pobáda ku konaniu dobra. Zmysel života ako duchovné centrum personálnej existencie zjednocuje jednotlivé skúsenosti nášho života. V tomto význame a zároveň v perspektíve jeho objavovania a realizovania je zdrojom bytostnej radosti a zdravého optimizmu a posilňuje aj našu osobnú identitu. Výstižne to vyjadruje i W. Norris Clarke: „Na najhlbšej úrovni bytia a identity musí byť koniec koncov osoba definovaná v termínoch svojho trvalého vzťahu k Bohu, zdroju všetkého bytia, lebo je ako posledné dielo stvorenia jeho obrazom. Porozumieť na tejto najhlbšej úrovni tomu, kto som, je možné iba pomocou vzťahových termínov: som obraz Boží, privedený do bytia láskou a povoláný k premene a konečnému zjednoteniu so svojím Pôvodcom...osvietiť a prejasniť ma môže na najhlbšej rovine môjho bytia a zmyslu iba najžiarivejšie Svetlo.“⁵³

Záver

Reduktívne antropologické koncepcie deformujú obraz osobnej identity a zmyslu života v postmodernej dobe, preto ich detailnú analýzu pokladáme za nevyhnutnú. V príspevku sme ich v hlavných tézach len načrtli. Detailnejšie sme priblížili zmysel života vo vzťahu k osobnej identite a chápanie Boha ako prameňa zmysluplnosti života. Zmysel života sme reflektovali cez pojmy cieľ, hodnota, najvyššie dobro, dôvod, horizont, v ktorých sa môže ukázať jeho celostnosť, pretože smerujú z rôznych uhlov pohľadu k jednote, ktorú zmysel života predstavuje. Jednotlivé zmysluplnosti každodenného života bez vzťahu k zmyslu života ako totality by mohli ostať izolované a slepé. Naopak, zmysel života ako celostnosť bez realizácie v jednotlivých zmysluplnostiach by zostal prázdny, abstraktný a sterilný. Zmysel života ako fundamentálna jednota všetky parciality presahuje a zároveň sa do nich tajomným spôsobom vteľuje. Analýza pojmu zmyslu života smeruje k tomu, že tento fenomén má vzhľadom k osobe človeka primárne integratívnu úlohu. Zároveň je evidentná jednota medzi objavovaním zmyslu života v kontexte sveta, jeho prijatím ako daru a hlbokého tajomstva od Boha a jeho realizáciu konkrétnym človekom v každodenných povinnostiach, úlohách, vzťahoch, udalostiach a situáciách.

Originalita prístupu W. Norrisa Clarka tkvie v jeho substanciálno-relačnom chápaní Boha, bytia a identity osoby. Podarilo sa mu do jednej koncepcie komplementárne skĺbiť zdanlivo nespojiteľné filozofické tradície, filozoficko-teologickú koncepciu sv. Tomáša Akvinského a moderné fenomenologické analýzy Boha a osoby (ako ich nachádzame u predstaviteľov filozofie existencie, filozofie dialógu, v personalizme a hermeneutike). Možno povedať, že sv. Tomáš Akvinský pregnantne analyzoval substancialitu Boha, bytia a osoby, no menej rozvinul ich vzťahový rozmer. Ako však dokazuje Clarke, ani ten v jeho diele (aspoň v náčrte) nechýba. Fenomenológom sa podarilo prenikavým spôsobom priblížiť vzťahový rozmer Boha a osoby, ale nedostatočne rozpracovali metafyzický rozmer týchto skutočností, ba niekedy ho i odmietali.

⁵³ CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s 74.

Clarkovi sa podarilo vo vlastnej koncepcii originálne sklbiť a zapracovať substanciálno-relačné chápanie Boha, bytia a identity osoby, v ktorom vedľa seba stojí sv. Tomáš Akvinský jednote s fenomenologickými analýzami M. Heideggera, G. Marcela, M. Bubera, E. Levinasa. Podľa nášho názoru v tom spočíva veľká originalita jeho filozofického projektu a odkazu pre nás. Našu domnienku potvrdzuje aj D. Svoboda, ktorý v knihe *Metafyzika vzťahů* ponúka dôkladnú analýzu pojmu vzťah v metafyzickom, logickom a antropologickom kontexte naprieč celou tomistickou tradíciou. O W. N. Clarkovi píše: „Ako veľmi podnetný sa mi ďalej zdá Clarkov postreh, že vzťahovosť je nutným sprievodným rysom celku bytia, vrátane ľudskej osoby, a že tento fakt je konečnom dôsledku zakotvený v samotnej povahe Božieho bytia.“⁵⁴

BIBLIOGRAFIA:

- AKVINSKÝ, T.: *O dobru*. Praha: Krystal OP, 2012.
- AKVINSKÝ, T.: *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, 2009.
- AKVINSKÝ, T.: *Summa proti pohanům. Kniha I.* Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.
- AKVINSKÝ, T.: *Summa proti pohanům. Kniha II.* Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.
- AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc: Dominikánska edice Krystal 1937-1940.
- CLARKE, W. N.: *Explorations in Metaphysics. Being – God – Person*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- CLARKE, N.W.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007.
- CLARKE, W. N.: *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas, Essays in Thomistic Philosophy. New and Old*. New York: Fordham University Press, 2009.
- CLARKE, N. W.: *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.
- CLARKE, W. N.: *The Philosophical Approach to God. A Neo – Thomist Perspective*. New York: Fordham University Press, 2007.
- COPLESTON, F.C.: *Aquinas. An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*. London: Penguin Books, 1991.
- CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava: Serafín, 2008.
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha: Zvon, 1993.
- COTTINGHAM, J.: *On The Meaning of Life*. London: Routledge, 2003.
- FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava: Lúč, 2010.
- FRANKL, V. E.: *Trpiaci člověk*. Bratislava: Lúč, 2007.
- FRANTIŠEK.: *Evangelii gaudium*. Trnava: SSV, 2015.
- GILSON, E.: *Bytí a někteří filosofové*, Praha: Oikoymenh, 1997.
- GILSON, E.: *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- GRONDIN, J.: *Vom Sinn des Lebens*. Göttingen: Van den Hoeck and Ruprecht GmbH, 2006.
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, 1998.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava: SSV, 1998.
- KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikoymenh, 2001.
- LIPOVETSKÝ, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 1998.
- MACHULA, T.: Člověk jako živočich rozumový a vtělený duch. Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva, In *Filozofia*, roč. 66, č.1, 2011, s. 49-58.
- MACINTYRE, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- MARITAIN, J.: *Existence and the Existent. The Modern Classic of Philosophy*. New York: Paulist Press, 2015.
- METZ, T.: *Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2013.
- MÜLLER, G. L.: *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2010.
- PEROUTKA, D.: *Tomistická filosofická antropologie*, Praha: Krystal OP, 2012.

- RABAN, M.: *Duchovní smysl člověka dnes*. Praha: Vyšehrad, 2008.
- RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Úvod do křesťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007.
- ROJKA, L.: *Kto je Boh. Pojem Boha v súčasnej analytickej filozofii*. Trnava: Dobrá kniha, 2018.
- ROJKA, L. – SPIŠIAKOVÁ, M.: *Posmrtný život, zázraky a filozofický ateizmus. Úvod do filozofickej teológie. Druhý diel*. Trnava: Dobrá kniha, 2015.
- SCHMIDT, J.: *Filozofická teológia*. Bratislava: Serafín, 2008.
- SIVÁK, J.: K Ricoeurovej hermeneutickej fenomenológii osoby. In: *Filozofia*, roč. 57, č.8, 2002, s. 571 – 581.
- SVOBODA, D.: *Metafyzika vzťahů*. Praha: Krystal OP, 2017.
- Sväté Písmo Starého a Nového zákona*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
- TAYLOR, CH.: *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, CH.: *Etika authenticity*. Praha: Filosofia. 2001.
- TAYLOR, CH.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge Harvard University Press, 1989.
- VATTIMO, G.: *The End of Modernity*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 1991.
- VOLEK, P.: Princíp diachróнной identity ľudskej osoby. In Volek a kol. *Problém identity osoby v stredo-vekej a súčasnej analytickej filozofii*. Ružomberok: Verbum, s. 89 – 112, 2010.

Evolučné základy morálnych matric našich politických a náboženských presvedčení podľa Jonathana Haidta

RADOVAN ŠOLTES

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The current American social psychologist, Jonathan Haidt, has devoted himself to the issue of moral psychologically. According to Haidt, our moral has evolved against the background of the evolutionary and cultural development of man. In this sense, it is necessary to talk about the genetic and narrative (socialization) background of morality. Thus, morality is partly congenital and partly acquired in the process of human formation. This makes the possibility to talk about a certain cultural affinity, but also a difference in the moral application in practice. Haidt talks about the six basic moral modules, the activation of which arouse some emotional responses in us, that show our moral decision and behaviour. Therefore, we will attempt to show how the nature of culture, religion, or political belief allows more activation of only some of the modules, which can lead to conflicts with opinions advocating the importance of the other moral matrices.*

Key words: *Social psychology. Morality. Evolution. Emotionality. Rationality.*

1 Základné východiská výskumu Jonathana Haidta

Jonathan Haidt je súčasný americký sociálny psychológ, ktorý sa venuje predovšetkým psychologickým základom morálky. Pôvodne študoval filozofiu na Yaleovej univerzite a na University of Pennsylvania. Potom sa začal venovať výskumu psychológie morálky v rámci sociálnej psychológie.

Sám hovorí, že v oblasti výskumu morálky, ktorý popísal v knihe „*Morálka ľudskej mysli*“ (*The Righteous Mind*, 2012), našiel svoj kľúč k pochopeniu toho, prečo morálka a náboženstvo často rozdeľuje ľudstvo a prečo sme emočne zaujatí práve takým typom spravodlivosti, ktorá je presvedčená o svojej pravde a práve. K ľudskej prirodzenosti totiž nepatrí len morálka, ale taktiež moralizovanie, kritickosť a sklon k odsudzovaniu. Je to ľudská vlastnosť, ktorá je súčasťou nášho evolučného vývoja.¹

Podľa Haidta totiž k najčastejšej príčine rozkolov patrí náboženstvo a politika, ktoré sa vzťahujú k našim morálnym matriciam, o ktorých sme prirodzene presvedčení, že sú správne. Preto ak sa začneme s našim oponentom *sporiť v otázkach morálky*, naša *mysel sa pohotovo prepína do bojového režimu*, konštatuje Haidt. Prečo je tomu tak?

Kľúčovým odrazovým mostíkom bolo zistenie, že mnoho výskumov, aj v oblasti psychológie morálky a ľudského správania sa realizuje na západných univerzitách,

kde respondentov tvoria prevažne študenti. Platia však takéto zistenia aj v iných kultúrach? Haidt upozorňuje na štúdiu „*Najdivnejší ľudia na svete*“, ktorá uvádza, že výskum je často robený na malom podsúbore ľudskej populácie – príslušníci západnej kultúry, vzdelaní, pochádzajúci z bohatej, industrializovanej a demokratickej krajiny. Takíto ľudia sú však tá najmenej typická, najmenej reprezentatívna a k výskumu, z ktorého má vzniknúť akákoľvek generalizácia ohľadne ľudskej prirodzenosti, tá najmenej vhodná skupina, konštatuje štúdia.²

To však neplatí len pre psychologické výskumy, ale aj pre filozofiu. Už od čias Kanta a Milla európski filozofi vypracovávali také morálne systémy, ktoré sú individualistické, založené na pravidlách západnej kultúry a univerzalistické. Možno je to pasca nášho *abstraktného* a akoby povedal Kant *jednotu hľadajúceho myslenia*³, ale ak skúmame myseľ nemôžeme kultúrnu diferencovanosť ignorovať.

Zároveň v čase, keď sa Haidt dostal k štúdiu morálky, prebiehal spor medzi psychológmi a antropológmi nad univerzálnosťou morálky. Niektoré prúdy zdôrazňovali principiálnu univerzálnosť, zatiaľ čo interkultúrne výskumy poukazovali na základné rozdiely vo vnímaní toho, čo je dobré a čo je zlé naprieč kultúrami. Jedným z takýchto mysliteľov bol antropológ Richard Shweder, ktorý sa zamerával na skúmanie morálneho vnímania ako Američanov, tak aj Indov. Zistil, že zatiaľ čo v USA sa ľudia rozhodovali predovšetkým podľa princípu ujmy, u Indov bola variácia väčšia. V Shwederovej práci našiel Haidt svoju tzv. „*rosettskú dosku*“⁴, ktorá mu umožnila preložiť závery antropológov do jazyka psychológie.

Metóda Richarda Shwедера, ktorou sa Haidt inšpiroval, spočívala v predstavení rôznych *vymyslených príbehov* a *morálnych dilem*, v ktorých dochádzalo k porušeniu *tabu*, avšak bez toho, aby niekomu bolo ublížené.⁵ Respondenti z americkej, chicagskej a z indickej, brahmanskej kultúry na rôzne príbehy reagovali rôzne, ale niekde sa aj zhodli. Z toho Shweder vyvodil záver – spoločenský poriadok je zhodný s morálnym a teda morálka odráža princípy garantujúce potreby spoločnosti v danom regióne, je *viazaná na kultúru ako konvenčné rozhodovanie*. Predpisy a konvencie je podľa Shwедера možné votkať do hustej siete morálky a preto v morálke rôznych kultúr môžeme vidieť odlišnú morálnu prax.

Haidt sa tým inšpiroval a rozhodol sa podobným spôsobom opäť preskúmať základy morálneho cítenia a uvažovania a hľadať odpoveď na otázku, či je morálka len niečo naučené alebo vrodené, prípadne či ide o kombináciu oboch. Ak ide o kombináciu, v akom vzťahu je intuícia a kognícia a nakoľko sa navzájom ovplyvňujú? Teda nakoľko to, čo sme sa naučili, ovplyvňuje to, čo je vrodené, prípadne naopak. Svoj výskum realizoval v Amerike, Mexiku, ale aj v Indii.

Haidt vytvoril mnoho fiktívnych príbehov, ktoré mali apelovať na morálne emócie, malo v nich dochádzať k porušeniu tabu, ale zároveň nemalo dochádzať k ubližovaniu alebo znevažovaniu druhých. Takéto príbehy vo väčšine vyprovokovali respondenta k morálnemu postojú prejavujúcemu sa v jeho súhlase alebo odmiet-

² Porov. HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 132.

³ Porov. KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava : Pravda, 1979, s. 251.

⁴ Porov. HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 38.

⁵ Porov. HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 41.

nutí konania predstaveného v príbehu. Úlohou pýtajúceho sa potom bolo hľadať zdôvodnenie, prečo má respondent takýto postoj a prečo považuje to a to konanie za neprijateľné. Väčšina opýtaných hodnotila i neškodné porušenia tabu za všetkých okolností nesprávne, hoci nikoho nepoškodzovalo. Rozhodovalo o tom aj náboženské presvedčenie respondentov, ale nie vždy. Napríklad na otázku: „Podpísali by ste za 2\$ úpis so znením: „Ja, ____, týmto po svojej smrti predávam svoju dušu Scottovi Murphymu za čiastku 2\$.“?“, mali s tým niektorí respondenti problém, dokonca aj neveriaci respondenti, pričom respondent potom mohol úpis hneď roztrhať.

Haidt si uvedomoval, že spojitosť medzi vymyslenými morálnymi dilemami a situáciami v reálnom živote nemusí byť totožná a príbehy môžu byť veľmi vzdialené od hodnotenia morálnych situácií v bežnom živote. Išlo mu však o niečo iné. Zistiť, nakoľko sa pri takýchto dilemách prejavuje rozdiel medzi intuíciou a rozumovým uvažovaním. Intuícia má aj emočný základ, hoci emócie majú aj aspekt kognície. Bez emócií však nie je možný ani zrelý úsudok týkajúci sa morálneho rozhodovania, čo dokladujú rôzne príklady ľudí s narušenou časťou mozgu, zodpovednou za spracovávanie emócií. Tak ako pri Haidtom vymyslených príbehoch, aj v reálnom živote platí, že je veľa príkladov, keď sa rozhodujeme prvotne podľa „záblesku“ emočnej intuície a až potom toto rozhodnutie racionálne zdôvodňujeme.

Haidt zistil, že v prvom rade prichádza akýsi podvedomý pocit, ktorý sa týka morálnych pocitov, a až potom prichádza rozumové uvažovanie. Stáva sa, že dokonca samotný racionálny úsudok je miestami vytvorený až dodatočne, umelo vyfabulovanou konštrukciou.

Človek si teda dokáže zdôvodniť „všetko“, čo si zdôvodniť chce. Záver máme „skôr“, než ho vieme dostatočne zdôvodniť a ani nám často o to nejde, ak sme našli čo len jeden argument podporujúci naše presvedčenie. Verifikácia nám ide oveľa lepšie, než falzifikácia, povedal by Karl R. Popper.⁶ Tej sa vlastne niekedy priam desíme. Podobne o problémoch medzi našou racionalitou a emocionalitou uvažoval už Francis Bacon v 17. storočí.⁷

Navyše zistenia ukazujú, že rozumový úsudok nie je bez účasti vášní vôbec možný.⁸ Ľudia s poškodenou citovou angažovanosťou majú problémy s rozhodovaním.

⁶ V knihe *Věčné hledání* Popper v súvislosti s formovaním teórií konštatuje, že „nemôže existovať žiadna kritická fáza, ktorej by nepredchádzala fáza dogmatická, fáza, v ktorej sa niečo formuje – očakávaní, pravidelné správanie – a na tom môže potom začať pracovať eliminácia chýb.“ POPPER K. R.: *Věčné hledání*. Praha : Prostor, 1995, s. 50 – 51.

⁷ V diele *Nové organon* Bacon píše: „Ľudský rozum pre svoju zvláštnu prirodzenosť ľahko predpokladá vo veciach väčší poriadok a pravidelnosť, ako tam nachádza. A hoci je v prírode mnoho vecí ojedinelých a veľmi rozdielných, predsa primýšľa veciam súbežnosť, podobnosť a vzťahy, ktoré nejestvujú. [...] (preto) Ľudský rozum tým veciam, ktoré raz uznal za správne (buď preto, že oddávna platia a verí sa im, alebo preto, že sa mu páčia), aj všetko ostatné priberá na pomoc, aj uvádza s nimi do súladu. A keby aj fakty svedčiace o opaku boli významnejšie a početnejšie, predsa ich alebo nepozoruje alebo nimi pohŕda, alebo ich ako výnimku odstraňuje a zamietá na svoju veľkú škodu a skazu, len aby vážnosť predchádzajúcich chybných spojení ostala nedotknutá. [...] (A tak si ľudia) všimajú výsledky, keď sa veci splnia; naproti tomu si nevšímajú a prehliadajú prípady, ktoré sa nepodaria, i keď sú omnoho častejšie. [...] Ľudský rozum nie je čisté svetlo, ovplyvňujú ho vôľa a afekty. [...] Človek totiž skôr uverí tomu, čo by chcel mať ako pravdivé.“ BACON, F.: *Nové organon*. In: *Humanizmus a renesancia – Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Iris, 2006, s. 234 – 236.

⁸ Porov. HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 61.

Morálny úsudok je teda výsledkom rozumového uvažovania a emócií, no emócie sú veľmi často prvé a zohrávajú dôležitejšiu úlohu, než im prisudzovala racionálne založená západná kultúra. Skúsme sa napríklad zamyslieť, čo sa v nás deje, keď nám niekto argumentačne oponuje a povie: „*Mýliš sa. Nemáš pravdu!*“ a pod., a navyše, ak to povie emotívne. Ak ide o otázky týkajúce sa morálky, politiky, náboženstva, naša myseľ sa pohotovo prepína do „bojového režimu“.

Takéto konanie sa teda týka aj politických a spoločenských otázok, v ktorých sú naše úsudky v značnej miery závislé na letmých zábleskoch intuície. Emócie teda zohrávajú kľúčovú úlohu pri našich úsudkoch, čo neznamená, že to je samo osebe zlé. V ohrozujúcich a nebezpečných situáciách dokážeme vďaka tomu reagovať veľmi rýchlo a môže nám to zachrániť život. Svoju váhu má samozrejme i rozumová úvaha, zvlášť v medziľudských vzťahoch a v situáciách, keď logické argumenty dokážu vyvolať nové intuície. Keď sa však stretne s nejakou kritickou situáciou, naše emócie okamžite pracujú a ovplyvňujú našu kogníciu.

Koľko nedorozumení nastáva práve preto, že náš rozum sleduje v prvom rade emočné záblesky, ktoré ovplyvňujú jeho usudzovanie. Táto naša mentálna architektúra je však ľahko zneužívaná aj v marketingovej a politickej rétorike, a tak sa môže stať, že keď sa rozhodujeme pre politiku alebo politickú stranu, ani netušíme, že sme sa rozhodli pre marketingový politický produkt vytvorený formou, ktorá precízne pozná mechanizmy riadiace našu emocionalitu.

2 Morálne moduly ako východiská pre naše morálne matrice

Morálka nie je len otázkou *ujmy* a *férovosti*. Okrem dôležitej kategórie spravodlivosti kľúčovú úlohu zohrávajú aj ďalšie kategórie, ktoré Haidt označuje ako *morálne moduly*. Tie sa podľa neho vyvinuli v reakcii na podnety už u našich predkov. Je pravdou, že v morálnom rozhodovaní zohráva svoju úlohu aj kognícia, ale tá sa prejavuje najmä pri otázkach týkajúcich sa spravodlivosti a dominuje v mužskej časti populácie. V skutočnosti sú základom nášho morálneho usudzovania morálne moduly, ktoré sú aktivované pôvodnými a aktuálnymi spúšťačmi⁹ a v závislosti od morálnych matric nás vedú ku konkrétnym morálnym záverom a rozhodnutiam v prítomnosti. Aktivácia týchto modulov v nás vyvoláva isté emočné reakcie, ktoré sa prejavujú v rozhodovaní a správaní. Morálne moduly sa vyvinuli ako reakcie na podnety, ktoré mali dôležitý význam pre prežitie našich predkov.

Haidt uvádza, aj na základe výskumov rôznych evolučných psychológov a antropológov, šesť typov morálnych modulov¹⁰, ku ktorým patria:

- modul *starostlivosť/ujma* (aktivuje v nás reakciu, keď napríklad vidíme ubližovanie dieťaťu alebo bezbrannému človeku),

⁹ Pôvodné spúšťače sú hlboko zakotvené v našom vnímaní reality a viedli k vytvoreniu postojovej stratégie pri konfrontácii s sa utrpením spôsobovaným druhému človeku, zvlášť deťom; skúsenosti s klamaním a podvádzaním; s ohrozením celej skupiny; s kontaktom s odpadom, patogénni a nakazenými ľuďmi; so skúsenosťou dominancie a podriadenosti. *Aktuálne spúšťače* vychádzajú z aktuálnych zážitkov v prítomnosti, ktoré aktivujú mechanizmus vytvorený pôvodnými spúšťačmi. Porov. HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 164.

¹⁰ Porov. HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 164, 194.

- modul *férovosť/podvádzanie* (sprevádza cit pre spravodlivosť a vyvoláva odpor k podvádzaniu),
- modul *lojalita/zrada* (podporuje utužovanie kolektívu a odmieta zradu),
- modul *autorita/rozvracanie* (podporuje úctu k autoritám a kritizuje neúctu voči autoritám a rozvracačstvo v rámci skupiny),
- modul *posvätnosť/znesvätenie* (vyvoláva bázeň pred nedotknuteľnou vecou aj v profánnej rovine – napr. štátne znaky – a stavia sa na odpor proti znesväteniu, odpornému správaniu)
- modul *sloboda/utláčanie* (vyvoláva v nás odpor voči tyranii a zneužívaniu moci).¹¹

Na základe týchto modulov sa vytvorila istá konkrétna *matrica*, ktorá odráža ako vrodené moduly, tak aj kultúrne aspekty a osobné genetické a povahové črty. Takto dochádza k vytváraniu konkrétnych *morálnych matric*, ktoré zodpovedajú rôznym kultúram, čo vysvetľuje rozdiely v morálnych kódexoch rozličných kultúr. Napríklad – ak v Indii ľudia prekročia ležiaceho človeka, lebo rešpektujú jeho *karmu*, čo je u nás neprípustné, môžeme povedať, že sú k sebe ľahostajnejší, než ľudia v Európe? Majú preto menšiu úctu k životu ako v Európe? A takýchto zásadných rozdielov by sme našli naprieč kultúrami viac, napriek tomu, že zdieľame rovnaké morálne moduly. Isté rozdiely sú však prítomné aj v rámci tej istej kultúry podľa toho, na ktorý konkrétny modul ten-ktorý človek alebo skupina kladie najväčší dôraz. Prejavuje sa to napríklad v rozličných náboženských presvedčeniach alebo v politickej orientácii.

Môžeme teda povedať, že pôvodný spúšťač bol všeobecným aktivizačným činiteľom pre vznik morálneho modulu (modulov) u všetkých ľudí naprieč kultúrami, ale podľa formovania konkrétnych kultúr, spoločenstiev, geografického prostredia a pod., ako aj podľa genetických faktorov a povahových vlastností jednotlivcov došlo k vytvoreniu odlišných morálnych matric, ktoré sa však môžu viac alebo menej prelínať s matricami iných kultúr a komunít. Na druhej strane rozdiely v morálnych matriciach môžu viesť aj ku konfliktom, nedorozumeniam, rozdeleniam a bojom pri odlišnom pohľade na porušenie tabu v oblasti napríklad náboženstva, politiky, ekonomiky, kultúry atď.

Dôležitú úlohu tu zohráva aj tzv. „*sociometer*“, ktorým sa riadime. Aj keď sa navonok môžeme tváriť, že nás názory druhých o nás samých nezaujímajú, z mnohých výskumov sociálnych psychológov vyplýva, že v skutočnosti nás to, čo si o nás myslia druhí, veľmi zaujíma. Každý z nás má isté očakávania (či už skryté alebo vyslovené) vzhľadom k väčšine ľudí, s ktorými prichádzame do styku, a oni majú zase isté očakávania vzhľadom k nám. Môže to byť aj pozitívny proces, ktorý sa často deje v rodinnej výchove, keď rodič svojimi očakávaniami a dôverou prispeje k zlepšeniu a rozvoju svojho dieťaťa.¹² Tak či onak, „do kmeňových morálnych komunít sme vťahovaní všetci. Krúžime okolo posvätných hodnôt a potom zdieľame tie isté dodatočne vykonštruované argumenty, ktoré majú ozrejmiť, prečo máme pravdu my a nie tí druhí. Myslíme si, že druhá strana je voči pravde, logike, vede a zdravému

¹¹ Porov. HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 169, 194, 204, 358 n.

¹² Porov. MŁODINOW, L.: *Vědomí podvědomí. Jak naše podvědomí ovládá naše chování*. Argo : Praha, 2013, s. 138 – 139.

rozumu *slepá*. Lenže v skutočnosti by ste človeka, ktorý by neoslepol vo chvíli, keď hovorí o tom, čo mu je posvätné, hľadali márne¹³, konštatuje Haidt. Každá skupina však má aj ľudí, ktorí nám majú čo dôležité povedať a ich názor je užitočný. Často však egoisticky hráme za seba v rámci tímu alebo za svoj tím a dokážeme hrať divadielko o svojej mravopočestnosti tak dokonale, že tím oklameme aj sami seba.¹⁴ Je však pravdou, že sme nastavení hrať tímovo a napriek tomu, že máme tendenciu egoisticky hájiť svoje záujmy, máme tendenciu správať sa altruisticky a kooperovať.

Týmto spôsobom sa Haidt dopracoval k záverom, že podstata morálky nie je len vrodená (nativisti) alebo len získaná v detstve učením (empirici), ale že je kombináciou vrodenej a sociálneho učenia. To dáva odpoveď na otázku, prečo sa na niektorých prípadoch naprieč kultúrami *zhodneme* a prečo sa v niektorých prípadoch morálka naprieč kultúrami *líši*. Zvlášť ho v tom utvrdila skúsenosť z výskumu v Indii.

Haidt sa zameral nielen na hľadanie rozdielov v morálnych maticiach medzi rôznymi kultúrami, ale i v rámci jednej kultúry a krajiny. Ukazuje na skutočnosť, že rozdielnosť sa objavuje aj v politickom spektre, ba dokonca v závislosti od spoločenského postavenia: „Prekvapilo ma, že postavenie jedinca na spoločenskom rebríčku ovplyvňovalo jeho reakcie omnoho výraznejšie než mesto, v ktorom žil. Inými slovami: vzdelanejší respondenti sa častejšie zhodli skôr so svojimi oponentmi z ostávajúcich dvoch miest, než so svojimi susedmi z nižšej triedy.“¹⁵ Nejde teda len o kultúrny, ale aj ideologický vplyv na morálne matrice.

V politickom priestore sú príkladom odlišných matic rozdiely medzi *liberálmi*, *konzervatívami* a *ľavičiarimi*. Haidt, okrem iného, uvádza príklad dvojčiek, brata a sestry, ktorí hájili opačné politické preferencie, napriek rovnakej výchove a prostrediu, v ktorom vyrástli.¹⁶ Aj keď moduly máme rovnaké a rovnaká môže byť aj výchova a kultúra, do hry ešte vstupujú genetické a povahové črty. Rôzne politické smery od ľavice až po pravicu, prípadne od liberálov až po konzervatívcov, apelujú na také morálne moduly, ktoré sú pre nich charakteristické, ale s rôznou intenzitou a dôležitosťou. V kampani potom vyzdvihujú také príklady, ktoré aktivujú preferované moduly svojich voličov.

Skrátene môžeme povedať, že zatiaľ čo je pre ľavičiarov najviac aktivovaný a najdominantnejší morálny modul *starostlivosť*, pre pravičiarov je najdôležitejšou hodnotou *sloboda*. Je zaujímavé, že u konzervatívcov sú preferencie všetkých modulov vyvážené, hoci kľúčovú úlohu bude zohrávať lojalita s inštitúciami a tradíciou.

Aj iné výskumy ukázali, že konzervatívci (nezavisle na tom, či ide o pravicový alebo ľavicový konzervativizmus) napríklad horšie znášajú dvojznačnosť než liberáli, viac lipnú na naučenej aktivite bez ohľadu na to, že im signál jasne hovorí – zmeň postup, na ohrozenie reagujú vyššou mierou agresivity než liberáli. Sú však na rozdiel od liberálov opatrnejší a majú tendenciu voliť si menej riskantnú stratégiu. Majú väčšiu tendenciu klásť dôraz na osobnú zodpovednosť a spoliehanie sa na seba. V porovnaní s liberálmi majú väčšie sklony k autoritárstvu a dogmatizmu, k uzavre-

¹³ HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 374.

¹⁴ Porov. HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 20.

¹⁵ HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 47.

¹⁶ Porov. HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 335.

tému myšlienkovému systému a k poriadku. Na druhej strane je potrebné povedať, že konzervativizmus je „intuitívny“, zatiaľ čo liberalizmus je viac „kontraintuitívny“. To znamená, že konzervativizmus zohrával vo vývoji našich predkov dôležitú úlohu a je nám prirodzenejší, než liberalizmus. Možno aj to je dôvod, prečo sa v niektorých výskumoch ukázalo, že liberalizmus si vyžaduje viac myšlienkového námahy, čo môže byť jeden z dôvodov, prečo sú liberáli „menej šťastní“ než konzervatívci.¹⁷

3 Praktické využitie Haidtových záverov

Jedným zo záverov je, že naša zmena postoja nezávisí len na racionálnom rozhodovaní, ale aj na úrovni emocionálneho prežívania a stratégie. Trvalú zmenu je možné dosiahnuť len postupným a trpezlivým cvičením. Nie je to ľahké, pretože naše nastavenie riadiť sa podľa toho, čo nám vyhovuje (ako kognitívne, tak aj emočne) a odmietaj to, čo je toho opakom, je neustále v činnosti. Haidt však odmieta deterministický pohľad na človeka a zdôrazňuje jeho možnosť slobodného rozhodovania sa a prevzatia zodpovednosti za svoj život. Samozrejme v závislosti na schopnostiach konkrétneho človeka.

Ludská myseľ bola pravdepodobne evolučnými dejmi sformovaná tak, aby hrala machiavelistickú verziu recipročnej hry: „Pôžička za odplatu“. Zdá sa, že je vybavená kognitívnymi procesmi, ktoré nás predurčujú k pokrytectvu a k moralistickým konfliktom. Avšak vďaka znalostiam štruktúry a stratégie mysle môžeme z prastarej hry sociálnej manipulácie vystúpiť a pustiť sa do hry, ktorú si sami vyberieme.¹⁸

Napriek odlišným morálnym matriciam dokážeme bezkonfliktne komunikovať, ak budeme *trpezlivo načúvať* druhej strane. Ak budeme hneď oponovať, naša reakcia bude stimulovať emočnú stránku poslucháča a nie kognitívnu rovinu, preto je pri argumentácii a presvedčovaní kľúčovou zručnosťou empatia.

Preto, že to, čo Haidt nazýva morálnymi modulmi, je súčasťou našej prirodzenosti, môžeme hovoriť o prelinaní a spoločných princípoch v morálke. Na druhej strane však morálne moduly sú rôzne aktivované a to vedie k pluralite morálnych matric. Vzhľadom k tomu by sme sa mali chrániť pred rýchlym odsudzovaním iného názoru v diskurze a pokúsiť sa najprv hľadať to, *na čom sa vieme zhodnúť* a skúmať, čo zohráva v morálnej matrici druhej strany kľúčovú úlohu. Samozrejme to neznamena povinnosť prijať presvedčenie druhej strany, ale ide skôr o pochopenie jej východísk a vyhnutie sa zbytočným afektívnym reakciami, ktoré sa budú len vzájomne stupňovať a vyvolávať konflikty.

Z toho však zároveň vyplýva, že „úplná“ tolerancia naprieč morálnymi matricami, čo často zdôrazňujú ľavicové politické zoskupenia je nereálny a navyše prirodzenosť neakceptujúci pohľad na pluralitu. Haidt výstižne konštatuje: „Predstavte si, že by neexistovali žiadne štáty ani náboženstvá. Keby sme mohli jednoducho zmazať všetky hranice a deliace čiary, ktoré nás rozdeľujú, potom by svet „bol jedno“. Pre liberálov je to vízia nebies, lenže konzervatívci sú presvedčení, že by sa takéto nebe-

¹⁷ KOUKOLÍK, F.: *Mozeck a jeho duše*. Praha : Galén, 2014, s. 359n.

¹⁸ Porov. HAIDT, J.: *Hypotéza štěstí*. Praha : Nakladatelství Dokořán, 2014, s. 107.

sá rýchlo premenili na pekle. A ja si myslím, že v tomto konzervatívci celkom dobre trafili kliniec po hlavičke.“¹⁹

Pochopenie princípov našich morálnych matríc môže viesť aj k zmene v politickom priestore. Môžeme si totiž uvedomiť, že napríklad libertariánmi zdôrazňovaná sloboda a konzervatívcami zdôrazňovaná úcta k tradícii a inštitúciám tvoria nevyhnutnú protiváhu k liberálnym (ľavicovým) reformným hnutiam.²⁰ „V našej politike zavládne väčšia slušnosť vtedy, keď prídeme na to, ako zmeniť postupy, prostredníctvom ktorých volíme politikov, a ako zmeniť inštitúcie a podmienky, vo vnútri ktorých prebiehajú ich interakcie.“²¹

Haidt prostredníctvom svojho výskumu neobjavil nič, čo by bolo úplne nové, ale dal do súvislosti faktory, ktoré boli často oddelované. To nás na jednej strane môže zneistiť, ale na druhej strane posunúť v poznaní, že sme pri politických a náboženských diskurzoch možno *menej racionálni*, než sme si mysleli, a *viac emocionálni*, než sme to chceli pripustiť. Afektívny základ, ktorý tvorí kľúčovú úlohu pri formovaní nášho postoja, často sprevádza racionálne argumenty a pôsobí na naše emocionálne prežívanie. Pozitívne alebo negatívne ovplyvňuje, ako budeme s informáciami narábať, ako budeme dané objekty hodnotiť a čo sa pre nás stane sympatické alebo nesympatické.²²

Ak chceme lepšie porozumieť sami sebe a tomu, čo nás rozdeľuje, tomu, kde ležia naše hranice a aký je náš potenciál, musíme si dať odstup od moralizovania a prihliadnuť k psychológii morálky, s pomocou ktorej môžeme začať analyzovať hru, ktorú všetci hráme.²³

Záver

Môžeme skonštatovať, že Haidtov výskum vplyvu emócií súvisiacich s našimi morálnymi modulmi je zaujímavý a rozširujúci náš obraz poznania a konania človeka. Zaiste ostáva ešte veľa otázok otvorených. Napríklad si vyžaduje hlbšie preskúmanie tézy, že bez intuície nie je možné robiť kognitívne rozhodnutia. Psychologička Nina Schautová vo svojej knihe o rozhodovaní a intuícii ukazuje príklady toho, že kognitívne rozhodnutia dokážeme robiť zvlášť v krízových situáciách, ktoré si vyžadujú nové kreatívne riešenia, a v ktorých sú príliš silné emócie kontraproduktívne. Na druhej strane však panuje zhoda v tom, že rozhodnutia úplne ignorujúce emócie v podstate nie sú možné. Náš mozog emócie úplne nevypína alebo neignoruje, ale ich vždy registruje a berie do úvahy a podľa potreby ich zmiernuje alebo zosilňuje.²⁴ To by vysvetľovalo, že sme schopní uprednostniť kognitívny spôsob rozhodovania, zvlášť pri bežných, emočne nenáročných alebo naopak veľmi kritických situáciách. Môžeme však povedať, že v mnohom Haidt takpovediac trafil kliniec po hlavičke. A možno len dodať, že napríklad neuromarketing, stále viac využívaný v politickom

¹⁹ HAITD, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 168.

²⁰ Porov. HAITD, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 375.

²¹ HAITD, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 376.

²² Porov. GÁLIK, S.: *Psychologie přesvědčování*. Praha : Grada, 2012, s. 17.

²³ Porov. HAITD, J.: *Morálka ľudskej mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013, s. 22.

²⁴ Porov. SCHAUTOVÁ, N.: *Rozhodování a intuice*. Praha : Portál, 2016, s. 74 – 75.

a komerčnom marketingu, s tým už aktívne pracuje, ale je aj na nás, či sa necháme vtiahnuť do tejto, síce silami nie vždy vyrovanej hry, alebo dokážeme postupne budovať odstup od rôznych foriem manipulácie, ako aj sebamanipulácie, ktoré majú svoje základy v aktivizácii tých-ktorých spúšťačoch ovplyvňujúcich naše rozhodovanie.

LITERATÚRA:

- BACON, Francis: Nové organon. In: *Humanizmus a renesancia – Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Iris, 2006.
- GÁLIK, Stanislav: *Psychologie přesvědčování*. Praha : Grada, 2012.
- HAIDT, Jonathan: *Hypotéza štěstí*. Praha : Nakladatelství Dokořán, 2014.
- HAIDT, Jonathan: *Morálka lidské mysli*. Praha : Nakladatelství dybbuk, 2013.
- KANT, Immanuel: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava : Pravda, 1979.
- KOUKOLÍK, František: *Mozek a jeho duše*. Praha : Galén, 2014.
- MLODINOW, Leonard: *Vědomí podvědomí. Jak naše podvědomí ovládá naše chování*. Argo : Praha, 2013.
- NAKONEČNÝ, Milan: *Sociální psychologie*. Praha : Academia, 1999.
- POPPER Karl R.: *Věčné hledání*. Praha : Prostor, 1995.
- SCHAUTOVÁ, Nina: *Rozhodování a intuice*. Praha : Portál, 2016.

HOSPODÁR, M. (ed.): *Vďační za dar viery a vzkriesenie Cirkvi. Zborník zo sympózií ku 50. výročiu obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi v bývalom Československu. Košice : Byzant s.r.o., 2018, 160 s. ISBN 978-88-85581-78-2*

CYRIL HIŠEM

*Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta Košice*

Vo Východoslovenských novinách zo dňa 29. marca 1968 bol uverejnený list gréckokatolíckych kňazov stranickým orgánom: „Udalosti v našej vlasti, ktoré sa dejú po decembri 1967 a po januári 1968 skoro vo všetkých oblastiach nášho života, dávajú nádej, že krivdy a bezprávia sa rázne a do dôsledkov napravia. Nás znepokojuje tá skutočnosť, že sa zatiaľ nehovorí o tom, čo postihlo veľký počet občanov na východnom Slovensku pri porušovaní náboženskej slobody. 28. apríla 1950 bola v Prešove za asistencie bezpečnosti zlikvidovaná Gréckokatolícka cirkev. Ani jeden z delegátov na konferenciu nebol delegovaný, preto nikto nemal právo v mene veriacich nič vyhlasovať. Na základe uznesenia sa Gréckokatolícka cirkev dostala mimo zákona. Jej závery uvádzala do života bezpečnosť. O likvidácii cirkvi nebol totiž vydaný nijaký zákonný dokument.“

V roku 2018 si Gréckokatolícka cirkev na Slovensku okrem iných výročí spojených 200-tým výročím zriadenia Prešovskej eparchie bulou *Relata semper* pápeža Pia VII., pripomenula 50. výročie obnovy po 18 rokoch neslobody a likvidácie v bývalom Československu. Uskutočnila niekoľko spomienok a sympózií, ktoré knižne vydala pod názvom *Vďační za dar viery a vzkriesenie Cirkvi. Zborník zo sympózií ku 50. výročiu obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi v bývalom Československu*.

Zborník je rozdelený do troch častí. Po úvodných slovách košického eparchu Mons. Milana Chautura CSsR a publikovanej homílie prešovského archieparchu Mons. Jána Babjaka SJ z katedrály Narodenia presvätej Bohorodičky v Košiciach nasledujú príspevky, ktoré zazneli na dvoch sympóziách. Prvé sympóziium sa uskutočnilo v Košiciach 18. apríla 2018 na Rímskokatolíckom arcibiskupskom úrade, teda na mieste, kde sa obnova Gréckokatolíckej cirkvi formálne aj začala.

Samotná homília urobila solídny vstup pre príspevky prvého sympózia. Prepojila situáciu z 28. apríla 1950 násilného tzv. Prešovského soboru a poukázala na vernosť väčšiny gréckokatolíckych kňazov. Mons. Ján Babjak zozbieral a spracoval životopisy 254 verných kňazov. Jedenásť z nich aj konkrétne priblížil v homílii: P. Rokiczký; Š.

Lazor CSsR; M. Podhajecký; Mons. A. Toronský; M. Bežovský; Š. Čížmár; J. Fazekáš; J. Petrašovič; P. Spišák; ThDr. J. Čekán a J. Čonka.

HELic. Mgr. Martin Mráz priblížil 10. apríl 1968 ako deň znovuzrodenia Gréckokatolíckej cirkvi. V čase politického uvoľnenia bolo potrebné systematizovať aktivity ohľadom obnovenia GKC. Preto v nedeľu 7. apríla 1968 bol oslovený rímskokatolícky novačiansky farár a predseda Rímskokatolíckeho akčného výboru v Košiciach Dr. Anton Harčar, s požiadavkou o prepožičanie sály na biskupskom úrade v Košiciach. V utorok 9. apríla sa uskutočnila menšia prípravná schôdza a 10. apríla veľká schôdza gréckokatolíckych duchovných (133) a laikov (64). Podrobný zápis a dokumenty uvádza vo svojom príspevku Viera Michalková.

O Gréckokatolíkoch sa po 18 rokoch začalo rozprávať verejne. Uznesenie vlády č. 205 z 13. júna 1968 o povolení činnosti Gréckokatolíckej cirkvi a vládne nariadenie 70/1968 Sb. z 13. júna 1968 o hospodárskom zabezpečení Gréckokatolíckej cirkvi štátom zavŕšilo celý tento proces.

Prof. Peter Zubko vo svojom príspevku poukazuje na súvislosti medzi Rímskokatolíckym košickým biskupstvom a Gréckokatolíckou cirkvou od obdobia po skončení Druhej svetovej vojny. Najmä na situáciu, keď sa po roku 1950 latinská cirkev ujala gréckokatolíckych veriacich.

Keďže prešovská katedrála sv. Jána Krstiteľa a biskupská rezidencia boli po roku 1950 obsadené pravoslávny arcibiskupom, centrom obrodného procesu v roku 1968 sa stali Košice. Ako to uvádza vo svojom príspevku doc. Michal Hospodár, tak v Košiciach žila početná skupina gréckokatolíckych kňazov s rodinami, ktorí sa vrátili z Čiech. Prvá verejná liturgia sa uskutočnila 2. júna 1968 na priestranstve pred kalvárskym kostolom Sedembolestnej P. Márie v Košiciach. Chrám Narodenia presvätej Bohorodičky bol prevzatý 14. júla 1968. Podobne aj časopis Slovo povstal v Košiciach k životu za príspeň Michala Fedora. Nulté číslo vyšlo vo februári 1968.

Politické realie na Slovensku v rokoch 1948 – 1989 dopĺňa svojim príspevkom prof. Róbert Letz.

K textom prvého sympózia sú zaradené medailóny niekoľkých dejateľov obnovy. Medzi nich patria: ThDr. Ján Murín, JUDr. Jozef Pichonský, Juraj Kocák, Štefan Lazor CSsR, doc. PhDr. Michal Fedor, SJ a Ing. Pavol Kundrát s manželkou Mgr. Evou rod. Fašiangovou.

Druhé sympóziu sa uskutočnilo v Michalovciach vo výročný deň – 28. apríla 2018. Na ňom zazneli príspevky Mons. Prof. Cyrila Vasiľa, ktorý v náznačkách prezentoval rok 1968 a Gréckokatolícku cirkev na Slovensku z pohľadu Kongregácie pre východné cirkvi. Po oficiálnom otvorení archívu z tohto obdobia nás tento pohľad raz v budúcnosti určite obohatí. Najmä pohľady prof. Michala Lacka, SJ, či belehradského arcibiskupa Mons. Gabriela Bukatka.

Sympóziu v Michalovciach obohatila PhDr. Viera Michalková, dcéra Dr. Jána Murína, ktorá spracovala časť otcových záznamov, poznámok a spomienok (Dr. Ján Murín bol dušou i vedúcou osobnosťou procesu obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi). Spracovala stretnutia a korešpondenciu s bývalým predsedom Slovenského úradu pre veci cirkevné (1948-1950) Dr. Gustávom Husákom a jeho nástupcom Ladislavom Holdošom, ktorý vyslovil podporu pri rehabilitácii Gréckokatolíckej cirkvi. Podobne

spracovala aj listy Vasilovi Biľakovi, či Alexandrovi Dubčekovi, ale aj biskupovi Vasilovi Hopkovi a ďalším kňazom. Ako už bolo spomínané, tak podrobne sú uvedené poznámky, zápisnica a rezolúcia z aktívu gréckokatolíckeho duchovenstva v Košiciach zo dňa 10. apríla 1968. Tiež aj Správa Akčného výboru Gréckokatolíckej cirkvi z prvého stretnutia so štátnymi orgánmi, ktoré sa uskutočnilo 18. apríla 1968 na Krajskom národnom výbore. V texte sa nachádza aj Ohlas predstaviteľov cirkvi gréckokatolíckej a pravoslávnej za účasti rímskokatolíckej cirkvi na východnom Slovensku.

Z právneho hľadiska je v zborníku uverejnený veľmi zaujímavý príspevok doc. Gabriely Dobrovičovej a doc. Aleny Krunkovej na tému: Sloboda myslenia, svedomia, náboženského vyznania a viery na území Slovenskej republiky v r. 1950, 1968 a v súčasnosti (ústavnoprávne aspekty de jure a de facto).

Posledným uverejneným príspevkom bol článok ThLic. Michala Gleveňáka na tému realizácie požiadaviek Druhého vatikánskeho koncilu (1962-1965) v otázke prekladov liturgických textov po legalizácii Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1968. V závere publikácie sa nachádza príloha, ktorá pozostáva zo spomienok prof. Vojtecha Boháča a Andreja Rusnáka, básneň, kontakty na autorov príspevkov a pár fotografií zo spomínaných stretnutí.

Publikácia je prínosná pre správne videnie dejín konkrétneho spoločenstva. Obohatí nás všetkých, no je namieste, aby si ho prečítali najmä tí, ktorí to nezažili. A je na nás, aby sme nezabudli na tých statočných, ktorí sa stali svedkami viery.

DANCÁK, P.: Úvod do dejín filozofickej antropológie. Prešov : Prešovská univerzita, 2015, 112 s., ISBN 978-80-555-1498-7.

MARIÁN AMBROZY

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove

Vysokoškolská učebnica známeho profesora filozofie Pavla Dancáka by mala mať za cieľ spoľahlivé uvedenie do dejinnej línie filozofickej antropológie. Prvé prelistovanie dáva poznať erudovaného autora, ktorý sa dôverne pohybuje v problematike.

Pri opise obrazu človeka v dielach predsokratických filozofov sa náš autor nedáva opiť Aristotelom a Simplikiom. Prijíma názory moderných interpretátorov predsokratikov. Chápe úsilie Aristotela začleniť aj predsokratikov do svojho ontologického systému, čím sa interpretácia stáva vlastne jej prekrútením. Niektorí autori i v súčasnosti nadbiehajú peripatetickým dezinterpretátorom, ale Pavol Dancák k nim určite nepatrí. Nota bene, v intenciách peripatetického výkladu prdsokratikov sa pohyboval ešte skvelý znalec Aristotela J. Martinka. Rozhodne prehlásil, že predsokratici „ešte nepoznali rozdiel medzi materiálnym a nemateriálnym“ (s. 11). I v prípade Milétanov Dancák veľmi kriticky pristupuje k prameňom a tak vyvodzuje opatrné závery v zmysle obrazu ich antropológie. Vzhľadom na značnú skromnosť zachovaných prameňov, kde máme od Anaximandra asi tri isté pôvodné pojmy, je delikátny citlivý prístup potrebný.

U Pytagora sa pokúša zachované zlomky vysvetliť v súlade s tým, čo sa zachovalo o orfikoch, včítane interpretácie μετεμψύχωσις. V zmysle tradičného obrazu zakladateľa theologia naturalis interpretuje Xenofanovu antropológiu. Cez ontológiu sa usiluje podať aj antropologické názory Parmenida. Hovorí sa, že koľko je interpretátorov Herakleita, toľko je interpretácií. Táto veta podaná cum grano salis nevystihuje nášho autora, ktorého interpretácia Herekleitovho logu ako viacvýznamového pojmu je triezva (čo je spoločné ľuďom, čo holisticky a noeticky integruje svet), racionalistický prístup nad senzualizmus etc. Po opatrnom výklade Anaxagorovej antropológie nasleduje stručné priblíženie Demokritových názorov na podstatu človeka. Už signifikantne neskľzava na vysvetlenie materialistického chápania človeka ako niektorí vykladači raného antického atomizmu, ale skôr mechanisticky, kde sa zľahka dotýka body – mind problému. Ten síce nie je imanentným obsahom filozofickej antropológie, vzhľadom na bytostnú previazanosť tém však nemožno prísne separovať problémy antropológie od iných filozofických tém.

Dancák opisuje sofistov ako relativistov, ktorým ide o rečnícku techniku a eristiku. Zrejme tým myslí mladšiu generáciu sofistov (Trasymachos, autor lamblichovho anonymu, autor *δισσοῦ λόγοι*). Staršia sofistika postulovala vlastné filozofické názory, z ktorých náš historik filozofie vypreparoval myšlienky, týkajúce sa antropológie. Rozpornosť výkladov o Sokratovi na základe odlišných svedectiev bola tiež prekážkou, s ktorou sa musel náš autor vyrovnávať. Opisuje Sokratovu antropológiu ako presunutie akcentu na morálny aspekt výchovy, na čom sa zhoduje Xenofont i Platón. Úsilie vystihnúť spoločné črty odkazov na Sokrata vníma v jeho starostlivosti o dušu.

Platónovu antropológiu reflektuje ako dualistickú, pričom dušu delí triadicky. Antropológiu, ako je to u Platóna kľúčové, spája s etikou. Zamýšľa sa aj nad pozitívnu úlohou Erosu v duši. Poukazuje na Platónovo konštatovanie o nedeliteľnosti nesmrteľnej duše, pričom sa snaží riešiť tento vzniknutý zdanlivý paradox. Opisuje aj videnie posmrtného života duše u Platóna. Vyzdvihuje obrátený vzťah medzi človekom a démonom, rovnako si uvedomuje dôležitú úlohu pravdy v živote duše – priameho náhľadu na idey. Práve objavenie vzťahu metafyzickej roviny a človeka považuje za najdôležitejší Platónov implement v dejinách filozofickej antropológie.

Opis Aristotelovej antropológie je podrobný a zahŕňa aj genetický aspekt v rámci vývoja jeho názorov. Vymenúva jednotlivé definície duše a snaží sa vysvetliť vzťah duše a tela v rámci diel *O duši* a *Parva naturalia*. Usiluje sa tu zachytiť Aristotelovo vyrovnávanie sa s hylemorfizmom a koncepciou duše u človeka, rovnako ako aj rozumný charakter človeka. Hovorí aj o spoločenskom charaktere ľudskej podstaty, čím sa odlišuje od zvierat alebo od boha. Opisuje triadickú štruktúru duše, pričom sa tematicky zľahka dotýka problému eudaimonie. Upozorňuje aj na mnohé antropologické a psychologické nejasnosti, ktoré sa v Aristotelovej náuke nachádzajú.

Následne sa venuje antropológii filozofov helenistického obdobia. Epikurovu antropológiu opisuje cez prizmu jeho materializmu, čo je korektné. Tým je determinovaná aj jeho psychológia a názor, že duša umiera s telom. Deskribuje stoický ideál ataraxie, rovnako aj Zenónovu predstavu duše. Opisuje aj názory ďalších stoikov (Chryssipos, Panaitios etc.). Dôraz kladie na charakteristiku tela a duše, na koniec subkapitoly o stoikoch sa venuje aj Cicerovi a jeho zdôvodneniu nesmrteľnosti duše, ako aj iným antropologickým aspektom jeho tvorby, napr. problému slobodnej vôle.

Po krátkom opise novoplatonistického antropologického obrazu nasledujú subkapitoly, ktoré sú venované antropológii kresťanskej antiky. Ako prvému sa venuje Klementovi Alexandrijskému, jeho uchopeniu pedagogiky, vzťahu človeka a Boha, ďalej sa venuje Origenovi. Človeka vníma ako jednotu ducha, duše a tela. Telo vníma ako nečisté, a originálne sú aj jeho soteriologické úvahy. Ako tretiemu ranokresťanskému autorovi sa venuje sv. Augustínovi. Opisuje jeho filozofiu človeka geneticky v duchu Augustínových polemík a konverzií, ako aj s akcentom na psychológiu, osobitne sa venuje biblickému obrazu človeka. Autor vychádza z hebrejského myslenia, ktorému je cudzí dualizmus mysle a tela. Analyzuje pojem srdce v hebrejskej antropológii, rovnako pojmy duša, dych, telesnosť atď. Zamýšľa sa i nad dôstojnosťou tela v Novom Zákone. Dotýka sa novozákonného vzťahu človeka a Boha.

Dancák neopakuje chybu niektorých historikov filozofie a jasne oddeľuje stredovek od kresťanskej antiky. Ako prvému scholastikovi sa venuje Bonaventurovi.

Berie si na mušku jeho psychofyzický dualizmus. Veľkú pozornosť dáva Tomášovi Akvinskému. Všíma si, že Akvinský rozoberá človeka aj z roviny rozdielu medzi sein a sollen. Zodpovedajúci priestor venuje Akvinského zladovaniu Aristotelovej a kresťanskej koncepcie duše. Konštatuje, že doctor angelicus preberá definíciu osoby od Bonaventuru. Rozoberá úlohu praktického rozumu vo výchove, napokon náš autor pojednáva o Akvinského reflexii spoločenskej stránky podstaty človeka.

Novovekú antropológiu otvára Descartesom. Opisuje jeho dualizmus, ktorý sa odvíja od koncepcie dubitatívneho cogita. Stručne opisuje jeho dualistickú koncepciu, ako aj osobité riešenie problému dualizmu vzťahu res cogitans a res extensa. Autor naozaj krátko prechádza originálnou Leibnizovou predstavou človeka, pričom hodnotí aj jeho riešenie problému vypuklého už u viacerých Leibnizových predchodcov cez predzjednanú harmóniu. Problém psychofyzického dualizmu na predchádzajúcej strane analyzuje už u Descartesa, takže čitateľ môže komparovať rozdielnosť prístupov k jednému problému. Ďalej na metafyzickej rovine spomenie totožnú tému u Spinozu. Krátko prechádza názormi francúzskych materialistov, ktoré sa týkajú podstaty človeka. Spomenie aj dnes už klasickú názorovú pozíciu J. O. La Metrieho.

U I. Kanta sa vyjadruje v zmysle uchopenia rozdielu medzi dichotomickým jestvovaním transcendentálneho ja a jeho afirmatívnym jestvovaním v praktickom rozume. Ako ďalšie metafyzické predpoklady postuluje Kant slobodnú vôľu a nesmrteľnú dušu, konštatuje Dancák. Ako garanta týchto predpokladov postuluje Kant boha. Dotýka sa aj vzťahu človeka a boha, pravda v rovine theologia naturalis. Náš autor upozorňuje na biologický rozmer niektorých myšlienok Kanta, ktoré sa týkajú antropológie.

Po Kantovi autor chytro prechádza na Hegla. Vypichuje dialektický charakter jeho antropológie. Poukazuje na lesť rozumu, vysvetľuje pojem pozitívnej slobody, ktorý u Hegla znamená pochopenie nevyhnutnosti. Zdôrazňuje rozhodujúcu úlohu svetového ducha v ľudskej oblasti, kde je človek plne v jeho moci. Heglova antropológia je teocentrická, konštatuje Dancák. Anticipuje diametrálne odlišný prístup Feuerbacha. Autor ešte krátko načrtne antropológiu Fichteho ako mílnik smerom od Kanta k Heglovi, rovnako stručne naznačí hlavné antropológické myšlienky druhého filozofa, ktorý po Heglovi inšpiroval slovanskú filozofiu, Herdera.

Pomerne veľký priestor venuje vyústeniu nemeckej klasickej filozofie v antropológickom diele L. Feuerbacha. Podľa Feuerbacha človek vytvára boha na svoj obraz. Jeho materializmus charakterizuje Dancák ako antropológický. Materialistické poňatie človeka sa líši od La Metrieho a od Holbacha. Človek má na rozdiel od zvieratá vedomie. Vedomie o bohu je sebauvedomenie človeka. Náboženstvo pokladal za ľudský výtvor. Uvádza hodnotenie Plašienkovej v zmysle Feuerbachovho vnímania ako bytosť zmyslovú, abstraktnú entitu, ktorá sa nestráni ničoho ľudského, bytosť slobodnú, mysliaču, spoločenskú, meniacu sa, strádajúcu, sebauvedomujúcu sa, egoistickú i altruistickú.

Nasleduje krátka kapitola, v ktorej hodnotí ako dialektickú Marxovu antropológiu, ktorá vyrástla na dialektike pána a raba. Ako typický príklad ukazuje riešenie problému odcudzenej práce. Charakterizuje i Schopenhauerov obraz človeka,

ovplyvnený jeho metafyzikou. Dancák vysvetľuje Schopenhauerov ideál človeka ako svätca, ktorý nehľadá rozdiel ja a ty, a tým sa oslobodzuje od metafyzického vplyvu vôle, upozorňuje na vplyv hinduizmu na Schopenhauera. U Kierkegarda zdôrazňuje možnosť vo vzácnych okamihoch preniknúť k Bohu, zmieňuje sa o jeho troch štádiách ľudského života. Opisuje aj Nietzscheho antropológiu zafarbenú metafyzikou vôle k moci. Dancákova interpretácia nadčloveka je vnímanie ho ako amoralistu, ktorý je krutý a nezohovievavý. Venuje sa i Bergsonovi. Vysvetľuje, že jeho vnútorné ja je postihnutelné intuíciou. Rieši i jeho chápanie body – mind problému v zmysle, že duša mozog presahuje a vo veľkej miere je na ňom nezávislá. Opisuje Bergsonovo vnímanie pravého trvania a prúdu života. Veľmi stručne sa venuje aj opisu teleologickej evolučnej vesmírnej filozofie Teilharda de Chardina.

Subkapitola opisuje i psychologické prístupy. Pozornosť prof. Dancáka je zameraná na klasikov psychoanalýzy Freuda a Junga. Analyzuje Freudov rozklad osobnosti na id, ego a superego. Opisuje vzťahy medzi nimi, včítane podľa Freuda kľúčovej úlohy sexuality v podstate ľudskej osobnosti. Rozoberá aj analytickú psychológiu C. G. Junga. Stručne predstavuje jeho teóriu kolektívneho nevedomia aj s archetypmi ako ich stavebnými prvkami. Venuje sa j Jungovmu vzťahu nevedomia a vedomia.

Záverečná kapitola opisuje antropológické teórie troch veľikánov 20. storočia: Schelera, Gehlena a Plessnera. Schelera vníma ako novodobého zakladateľa disciplíny, ktorý vyšiel z krízy obrazu človeka. Pomerne podrobne rozpisuje obsah jeho spisu *Mensch und Geschichte*. Rovnako sa venuje Schelerovmu vytyčeniu programu filozofickej antropológie v diele *Stellung des Menschen in Kosmos*. Dancák tu na pomerne malom priestore naozaj utrafene charakterizuje hlavné črty i nuansy viacvrstvového chápania Schelerovej podstaty človeka. Jeho pozornosti sa nevyhol ani Helmuth Plessner. Jeho filozofickú antropológiu charakterizuje ako antimetafyzickú, pričom sa usiluje vyhnúť sa redukcionizmu. Človeka vníma ako bytosť, ktorá môže seba samého problematizovať, tejto reflexie zvieratá nie sú schopné. Pokúša sa poukázať i na Plessnerovo zdôvodnenie výlučne človeku prináležiacemu javu smiechu a plaču. Ako posledného filozofa si Dancák berie na mušku Gehlena. Charakterizuje ho ako filozofa, ktorý sa pokúša prekonať psychofyzický dualizmus pomocou uchopenia človeka ako konajúcej bytosti. Gehlen sa tiež usiluje načrtnúť rozdiel medzi človekom a zvieratom, čo reflektuje aj Dancák. Človek je na rozdiel od človeka kultúrna bytosť. Technika robí človeka zraniteľnejším, hoci mu pomáha. Náš autor reflektuje Gehlenovu kritiku abstrakcie vo vede.

Vysokoškolská učebnica Pavla Dancáka poskytuje naozaj kvalitný úvod do histórie filozofickej antropológie. Nie je poplatná starým interpretáciám, reflektuje súčasnú interpretačnú literatúru. Dancák sa neuchýľuje k zjednodušeniam, jeho analýzy sú podbudované hlbokým porozumením filozofov, ktorých myšlienky analyzuje. Ak môžeme čosi učebnici vytknúť, je skutočnosť, že autor ostal v Európe a nesprítomnil myšlienkové bohatstvo indickej, čínskej a snáď i aztéckej filozofickej antropológie. Takéto komplexné presahy sú však v našich geografických šírkach skôr raritou než zvykom. Z podobného uhla pohľadu nahliadame i na predmetnú vysokoškolskú učebnicu, ktorú pokladáme za adekvátny text pre záujemcov o vývoj filozofickej antropológie.

SMELÝ, I.: *Integratívny prístup v psychoterapii. Stručný sprievodca kľúčovými zručnosťami v psychoterapii.* Prešov : Rokus, 2017. 89 s. ISBN 978-80-89510-63-4

RADOVAN ŠOLTÉS

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Pred nedávnom sa na náš knižný trh dostala recenzovaná publikácia z vydavateľstva Rokus (www.rokus.sk) *Integratívny prístup v psychoterapii (Stručný sprievodca kľúčovými zručnosťami v psychoterapii)*. Ide o zaujímavú a praktickú knihu z pera klinického psychiatra a psychoterapeuta MUDr. Igora Smelého, PhD., ktorý zároveň pôsobí ako odborný asistent na Inštitúte psychológie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove.

Autor v tomto pomerne stručnom, ale obsahovo výstižnom texte predstavuje v siedmich častiach integratívny prístup v psychoterapii a z vlastnej praktickej skúsenosti, ako aj z psychoterapeutickej a psychologickéj tradície, ponúka istý návod k vedeniu psychoterapie zvlášť pre začínajúcich terapeutov. Integratívnym prístupom označuje psychoterapeutický smer, ktorý sa snaží spájať poznatky a praktické zručnosti viacerých psychologických prístupov k chápaniu prežívania a formovania osobnosti človeka, ktoré majú slúžiť v prospech konkrétneho klienta. V súčasnej dobe totiž jestvuje veľké množstvo psychoterapeutických smerov a teórií, ktoré majú isté výhody, ale aj obmedzenia a zvlášť začínajúci terapeut sa v nich môže aj takpovediac stratiť. Preto sa autor, aj na základe svojej dlhoročnej skúsenosti, pokúša predstaviť praktické rady, ktoré môžu v integratívnom prístupe pomáhať. Pri popise integratívnej psychoterapie predstavuje ako príklad možného východiska tri hlavné prúdy v psychoterapii, ku ktorým patrí psychoanalytický prúd, kognitívno-behaviórny prúd a humanisticko-existenciálny prúd.

Samotný úvod, ako aj prvá časť s názvom „*Psychoterapia ako remeslo*“, predstavuje zaujímavý pohľad na psychoterapiu ako proces a remeslo, ktorému je potrebné sa učiť počas celého profesionálneho života terapeuta. Skôr než sa psychoterapeut stane „majstrom svojho remesla“, musí prejsť procesom nadobúdania zručností a vedomostí, ktoré sú dôležité pri práci s druhým človekom. Kľúčovú úlohu v terapii zohráva podľa autora vzťah a uvedomenie si, že každý človek je jedinečný a preto zrejme nikdy nebude možné vytvoriť presnú šablónu, podľa ktorej môžeme k rozličným problémom klientov alebo pacientov pristupovať. Preto sa vyžaduje integratívny prístup, ktorý však v sebe zahŕňa aj istú nevýhodu, spočívajúcu v tom, že sa nemô-

žeme „jednoznačne“ oprieť o konkrétnu teóriu a tým aj väčšie riziko nesprávnej voľby teoretického konceptu či techniky (s. 9). Preto sa autorovi označenie psychoterapie ako remesla javí ako veľmi výstižné a zároveň kladie aj isté nároky na uvedenie si vlastných predpokladov a limitov samotného terapeuta, čo vedie k istému odstupu od jednoznačného až deterministického chápania vnútorného sveta konkrétneho pacienta. V tom spočíva výhoda existenciálneho prístupu.

Druhá časť publikácie s názvom „*Čo rozumieme pod integráciou*“ vysvetľuje dôvody, pre ktoré autor uprednostňuje integratívny prístup, v rámci ktorého je dôležité prednostné prijatie tých teoretických metód a prístupov, ktoré sú súčasťou prirodzených medziľudských vzťahov (napr. rozhovor, povzbudenie, ujasnenie, konfrontácia, argumentovanie, emočná podpora) a prísnejšie kritéria overovania voči tým, ktoré sa z týchto prirodzených vzťahov vymykajú (napr. interpretácia snov, práca s telom) (s. 15).

Od tretej časti s názvom „*Vzťah a kontrakt v psychoterapii*“ začína konkrétny praktický popis realizovania terapie s odpoveďami na otázky, ktoré môžu začínajúceho psychoterapeuta zaujímať. V tejto časti sa autor zameriava na ciele terapie, ako aj terapeutický kontrakt (dohodu o cieľoch terapie medzi terapeutom a pacientom). Vymedzenie cieľa nemusí byť jednoduché, pretože očakávania terapeuta a pacienta sa nemusia vždy prelínať, pričom to nemusí byť hneď zjavné. Preto je dôležité uvedomiť si východiská, ako aj očakávania zo strany pacienta i terapeuta. K týmto otázkam patria aj otázky týkajúce sa etiky, ale aj prekážok, ktoré môžu narušiť terapiu. Z najproblematickejších môžeme spomenúť otázku predchádzajúceho vzťahu alebo známosti medzi terapeutom a pacientom, ktoré môžu samotnú terapiu komplikovať. Taktiež je dôležitá otázka atraktivity, ktorá môže viesť do terapie isté bloky narúšajúce možnosť jej úspešného ukončenia alebo aj priebehu vôbec. Preto sa autor samotnému terapeutickému vzťahu venuje na niekoľkých stranách samostatne (s. 30 – 38) a považuje ho za kľúčový faktor samotnej psychoterapie, s čím možno len súhlasiť.

Štvrtá časť sa zameriava na samotné *štádiá terapie*, ktoré rozlišuje na vývojové (tri štádiá) a diagnostické (šesť štádií). V terapii dochádza k ich prelínaniu, ktoré však nemusí byť vždy totožné a záleží od toho, v akej situácii a terapeutickom procese sa samotný pacient nachádza.

Piata časť s názvom „*Zmena a jej udržanie*“ môže vyvolávať asi najväčší záujem všetkých, ktorí sa psychoterapiou zaoberajú, ale aj tých, ktorí ju potrebujú. Základná otázka by mohla znieť: „Ktoré faktory sú príčinou požadovanej zmeny (uzdravenia) v terapeutickom procese a čo môže napomáhať jej udržaniu?“ Autor v kontexte integratívneho prístupu vychádza už zo spomenutých troch základných psychoterapeutických tradícií (psychoanalýza, kognitívno-behaviorálna tradícia a humanisticko-existenciálny prístup), na pozadí ktorých predstavuje možné využívanie tých faktorov, ktoré sa v psychoterapeutickej tradícii ukázali ako osvedčené a efektívne.

Šiesta časť s názvom „*Psychoterapia a užívanie liekov*“ je stručná, ale dôležitá, pretože upozorňuje na potrebu, ale niekedy i neadekvátne očakávania od liekov či terapie pri riešení samotného problému v psychoterapii. Táto časť teda vovádza do

základného rozlíšenia toho, čo môžeme očakávať od samotnej terapie a od psychiatrických liekov.

Posledná siedma časť s názvom „*Zásady dobrej práce*“ upozorňuje na nie vždy reflektovanú problematiku, ktorá sa dotýka vzťahu medzi psychoterapiou a etickým presvedčením terapeuta ako aj pacienta. Ide teda o otázky profesijnej etiky, ako i riešenie etických problémov, ktoré sa môžu objaviť v terapeutickom procese. Ako pacient tak i terapeut do terapie vnášajú vlastné svetonázorové presvedčenie, ktoré môže spôsobiť isté problémy, zvlášť ak ich presvedčenia sú úplne protikladné. Ako sa vysporiadať s týmto problémom rieši autor zaujímavým a konštruktívnym spôsobom bez moralistického a tendenčného apelu.

Zhrňujúc môžeme povedať, že predstavená kniha Igora Smelého objasňuje dôležité témy procesu psychoterapie praktickým, aj pre začiatočníkov primeraným a zrozumiteľným spôsobom, a to aj vďaka často využíwanej forme otázok a odpovedí, ktoré vhodne dopĺňajú rôzne kazuistiky. Publikácia preto môže byť prínosná aj pre odborne nezainteresovaného čitateľa, ktorého vo všeobecnosti vovádza do porozumenia problematiky psychoterapie. K tomu napomáha aj súhrn podstatných myšlienok na konci každej časti knihy.

Hoci sa v podnázve knihy uvádza, že ide o *stručného sprievodcu*, svojim spracovaním predložená publikácia spĺňa svoj cieľ a môžeme povedať, že samotným praktickým zameraním ho v istom zmysle presahuje. Môže totiž motivovať k ďalšiemu prehlbovaniu terapeutického remesla tých, ktorí v psychoterapii začínajú, prípadne sa venujú podobných činnostiach, ktoré využívajú pomáhajúci rozhovor. Preto publikácia môže byť prínosná aj pre tých, ktorí sa venujú duchovnému sprevádzaniu alebo vysluhovaniu sviatosti zmierenia.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

PhDr. Marián Ambrózy, PhD.

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM
Slovakia v Prešove
Duchnovičovo námestie 1, 080 01 Prešov
ambrozy@ismpo.sk

PaedDr. Marián Cipár

Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Katedra pedagogických štúdií
Priemyselná 4, P. O. BOX 9, 918 43 Trnava
cipar@kanet.kbs.sk

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
pavol.dancak@unipo.sk

prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta Košice
Hlavná 89, 041 21 Košice
hisem@ktfke.sk

Karol Dučák

ducak.karol@centrum.sk

Dr. Ivancsó István

Szent Atanáz Görögkatolikus
Hittudományi Főiskola
Bethlen G. u. 13-19, H-4400 Nyíregyháza
ivancsoi53@gmail.com

Dr. Rob James

Vicar of Newnham-on-Severn
Awre and Blakeney
robdogcollar@yahoo.co.uk

Mgr. Martina Juričková

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Štefánikova 67, 949 74 Nitra
martina368@azet.sk

doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
maria.kardis@smail.unipo.sk

Mgr. Martin Kováč, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Bartókova 8, 811 02 Bratislava
martin.kovac@uniba.sk

Dr. Krystian Kucharczyk, PhD.

Pontifical University of John Paul II in Cracow
Wyższy Instytut Teologiczny
im. NMP Stolicy Mądrości
ul. św. Barbary 41, 42-200 Częstochowa
donek20@wp.pl

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

Mgr. Krzysztof Myjak

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
k.myjak@gmail.com

PhDr. Ivan Ondrášik

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN
Ružomberok
Ústav klinickej hematológie a transfuziológie
Ul. gen. M. Vesela 21, 034 01 Ružomberok
ivan.ondrasik@gmail.com

doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
stefan.palocko@unipo.sk

PaedDr. Martina Petříková, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Inštitút slovakistiky a mediálnych štúdií
Ul. 17. novembra č. 1, 080 01 Prešov
mpetrikovag@gmail.com

mgr lic. Mariusz Piątek
Pontifical University of John Paul II in Cracow
Theological Department
ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków
mariuszpiatek77@gmail.com

MUDr. Igor Smelý, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Inštitút psychológie
Ul. 17. novembra č. 1, 080 01 Prešov
igor.smely@unipo.sk

Prof. Leszek Szewczyk
University of Silesia in Katowice
The Faculty of Theology
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
leszek.szewczyk@interia.pl

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
michal.valco@unipo.sk

doc. ThDr. Kamila Veverková, Ph.D.
Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta
Pacovská 350/4, 140 00 Praha
dekan@htf.cuni.cz

prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology
Kněžská 8 CZ-370 01 České Budějovice
Czech Republic
weis@tf.jcu.cz

dr hab. Michał Wyrostkiewicz prof. KUL
The John Paul II Catholic University of Lublin
Poland
ul. Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
michal.wyrostkiewicz@kul.pl

Mgr Rafał Żelazny
Pontifical University of John Paul II in Cracow
Theological Department
Piłsudskiego 6/6, 33-100 Tarnów
rafaliron@gmail.com

REDACTION

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.;
prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.;
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.;
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

REVIEWERS

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.;
prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.; doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D.;
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.; dr hab. Marek Gilski; doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.;
dr hab. Arkadiusz Wuwer; ICDr. Jurij Popovič, PhD.; prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.;
doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.;
prof. ThDr. František Trstenský, PhD.; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.;
prof. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.; ThDr. Radovan Šoltés, PhD.;
doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.; doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.;
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.; ThDr. Hedviga Tkáčová, PhD.;
doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.; doc. ThDr. ICLic. Bogdan Węgrzyn, PhD.

CONTACT

THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421 51 77325 67;
E-mail: theologos.office@unipo.sk
Web: <https://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/theologos/>
<https://www.unipo.sk/en/faculty-of-greek-catholic-theology/main-sections/theologos/>

PUBLISHER

Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Ul. 17. novembra č.15
080 01 Prešov, Slovakia, IČO 17070775

GRAPHIC PROPOSALS AND RATES

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

ISSN 1335 - 5570 (print)
ISSN 2644-5700 (online)

RÁDIO LUMEN

rádio
lumen

Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102,9	Banská Bystrica	106,3	Lučenec	96,1	Senica	102,9	Tatry
99,1	Bardejov	89,4	Martin	93,3	Sitno	95,6	Topoľčany
93,8	Bratislava	103,3	Michalovce	105,2	Skalica	93,3	Trenčín
103,4	Brezno	105,8	Námestovo	90,6	Skalité	98,1	Trnava
105,8	Čadca	95,7	Nitra	93,2	Snina	98,0	Zlaté Moravce
94,4	Košice	92,9	Prešov	99,6	Spišská Stará Ves	89,8	Žilina
99,8	Levoča	98,1	Prievidza	99,8	Stará Ľubovňa		
89,7	Liptovský Mikuláš	106,3	Rožňava	93,5	Štúrovo		