



THEOLOGOS

*theological
revue*



VYDAVATELSTVO
PREŠOVskej
UNIVERZITY

1/2020
ročník XXII.

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:

doc. ThDr. Peter Tirpák, 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., Apostolic Administrator of Košice, Slovakia

Mons. Virgil Bercea, Bishop of Oradea Mare, Romania

Mons. Milan Šašik 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. UJPII, UJPII 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 Végheő, St. Athanasius Greek Catholic Theological Institute in Nyíregyháza, Hungary

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

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

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

prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

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

ISSN 1335-5570 (print)

ISSN 2644-5700 (online)

CONTENTS

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPERS

NOEMI BRAVENÁ

How do Czech kindergarten children speak about death and dying? 7

DANIEL DANCÁK

Shifting the Veil of the Given: Husserl's disclosure of prepredicative judgments . . . 21

MICHAL VALČO

Immigration and the future religious landscape of Europe. 31

WILLIAM A. BLEIZIFFER

*Enacted texts of the particular law of the Romanian Greek-Catholic Church:
content and applicative perspectives 55*

JAN KLIMEK

*The environment of the mantally ill and suffering in biblical perspective.
Chaplain's pastoral reflection 76*

KRZYSZTOF MYJAK

The Consequences of The Legal and International Capacity of The Holy See 91

GRZEGORZ WĄCHOL

Support for the suffering as a role of the pastoral care of the Church. 107

PAVOL DANCÁK

Essential contribution to development of humanism in liquid times 119

MICHAL HOSPODÁR

*From vocation to life to a personal vocation
(Remembrance of anniversaries of Cardinal Tomáš Špidlík). 129*

LUBICA LENARTOVÁ

*Architecture of synagogues of Liptov and Orava regions
in the history and at present 138*

MIROSLAV LYKO

*The genealogy of love (Theological reflection over the topicality
of Cyril and Methodius' heritage today) 150*

MARCEL MOJZEŠ

*From reformatio to metamorfosis.
A new biblical and spiritual dimension of the term "reform of the liturgy". 165*

ŠTEFAN PALOČKO – LUCIA PALOVIČOVÁ

Justice as God's attribute 173

JURIJ POPOVIČ	
<i>The Sacraments of Penance and Eucharist in the Context of "Irregular" Matrimonial Unions of the Faithful.</i>	181
DANIEL SLIVKA	
<i>Paul Ricouer – Theory of Distanc and Meaning of Interpretation of Symbols</i>	200
STANISŁAW SUWIŃSKI	
<i>The hope of redemption in Jesus Christ.</i>	208
PETER TIRPÁK	
<i>The Second Vatican Council in relation to evangelization</i>	216
VAVRINEC ŽEŇUCH	
<i>Cantors of Eastern ceremony in the 18th century.</i>	
<i>The probe to the matter on the example of Ung County</i>	225

REVIEWS

PAVOL DANCÁK	
<i>MAYEROVÁ, K. – STOJKA, R. – HRUŠKA, D. (eds.): Idea vzdelanosti a postmetafyzické myslenie I. Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Filozofická fakulta, 2019.</i>	238
JOZEF IHNACÍK	
<i>Mária Potočárová: Rodina a výchova k rodinným vzťahom dnes – etické súvislosti. Byzant Košice s.r.o., vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda, 2019</i>	240
TOMASZ KUPIEC	
<i>Krzysztof Myjak: Obraz dzieciństwa Jezusa w Ewangeliach apokryficznych Nowego Testamentu. Tarnów 2016, ss. 156, ISBN 978-83-947506-0-2.</i>	242
KRZYSZTOF MYJAK	
<i>Erich Fromm, Ucieczka od wolności, Czytelnik. Spółdzielnia Wydawnicza Warszawa 2014, , ss. 298, ISBN 978-83-070-3325-9.</i>	244

ADDRESSES OF AUTHORS	247
--------------------------------	-----

OBSAH

VEDECKÉ ŠTÚDIE

NOEMI BRAVENÁ

How do czech kindergarten children speak about death and dying? 7

DANIEL DANCÁK

Shifting the Veil of the Given: Husserl's disclosure of prepredicative judgments . . . 21

MICHAL VALČO

Immigration and the future religious landscape of Europe. 31

WILLIAM A. BLEIZIFFER

Testi promulgati del diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana: presentazione e prospettive applicative. 55

JAN KLIMEK

Środowisko osób chorych i cierpiących psychicznie w perspektywie biblijnej. Refleksja pastoralna kapelana 76

KRZYSZTOF MYJAK

Konsekwencje podmiotowości prawno - międzynarodowej Stolicy Apostolskiej. . . 91

GRZEGORZ WĄCHOL

Wsparcie osób przeżywających cierpienie jako zadanie duszpasterskie Kościoła . 107

PAVOL DANCÁK

Podstatný príspevok k rozvoju humanizmu v dobe tekutej. 119

MICHAL HOSPODÁR

Od povolania k životu k osobnému povolaniu (Nezábudka k výročiam kardinála Tomáša Špidlíka) 129

LUBICA LENARTOVÁ

Synagógálna architektúra Liptova a oravy v dejinách a dnes 138

MIROSLAV LYKO

Rodokmeň lásky (Teologická reflexia nad aktuálnosťou cyrilometodského dedičstva v dnešnej dobe) 150

MARCEL MOJZEŠ

Od reformatio k metamorfosis. Nový biblický a duchovný rozmer pojmu „reforma liturgie“ 165

ŠTEFAN PALOČKO – LUCIA PALOVIČOVÁ

Spravodlivosť ako Boží atribút. 173

JURIJ POPOVIČ	
<i>Sviatosť pokánia a Eucharistie a „iregulárne“ manželské zväzky veriacich.</i>	181
DANIEL SLIVKA	
<i>Paul Ricouer – Teória odstupov a jeho prínos v interpretácii symbolov.</i>	200
STANISŁAW SUWIŃSKI	
<i>Nádej vykúpenia v Ježišovi Kristovi</i>	208
PETER TIRPÁK	
<i>Druhý vatikánsky koncil vo vzťahu k evanjelizácii</i>	216
VAVRINEC ŽEŇUCH	
<i>Kantori východného rítu v 18. storočí.</i>	
<i>Sonda do problematiky na príklade Užskej stolice</i>	225

RECENZIE

PAVOL DANCÁK	
<i>MAYEROVÁ, K. – STOJKA, R. – HRUŠKA, D. (eds.): Idea vzdelanosti a postmetafyzické myslenie I. Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Filozofická fakulta, 2019</i>	238
JOZEF IHNACÍK	
<i>Mária Potočárová: Rodina a výchova k rodinným vzťahom dnes – etické súvislosti. Byzant Košice s.r.o., vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda, 2019</i>	240
TOMASZ KUPIEC	
<i>Krzysztof Myjak: Obraz dzieciństwa Jezusa w Ewangeliach apokryficznych Nowego Testamentu. Tarnów 2016, ss. 156, ISBN 978-83-947506-0-2.</i>	242
KRZYSZTOF MYJAK	
<i>Erich Fromm, Ucieczka od wolności, Czytelnik. Spółdzielnia Wydawnicza Warszawa 2014, , ss. 298, ISBN 978-83-070-3325-9.</i>	244
ADRESÁR AUTOROV	247

How do Czech kindergarten children speak about death and dying?

NOEMI BRAVENÁ
Charles University, Prague
Hussite Theological Faculty

Abstract: This article presents contexts in which a preschooler learns terms related to death and dying. Death is a consequence of a certain behavior in the world, a consequence of illness, a part of consuming humans, fantasy and Christian world. The child learns the individual meanings parallel to the communication mechanisms within the family, cultural aspects and psychological development. A research methodology targeting preschoolers is introduced, including steps and an evaluation. The research showed that the transition between life and death is perceived by each child uniquely and the child is not aware of its finality (the irreversibility). Theologizing and philosophizing help the child to develop the concept of hope which is for such discussions very important.

Keywords: Children. Death. Dying. Religious Socialization. Resurrection. Fairy Tales. Upbringing.

The Czech society has an ambivalent relationship to death¹, which can also be observed in the kindergarten children's upbringing. Most parents do not talk about death at home. Despite this, we can say that the subject has appeared in the Czech society more frequently in recent years (e.g. an exhibition entitled *Death in a museum*, internet articles – interviews about death with children).² Nevertheless, there are (usually Christian) parents who not only talk about death with their children, but also put into the perspective of the life and death of Jesus Christ. This text will therefore deal with religiously-socialized kindergarten children. First, it will discuss the context and the terms relating to death as perceived by children; second, it will outline certain specific ideas of kindergarten children.

The topicality of the subject in the Czech context

A book entitled *Children's Perception of Death* by Iva Žaloudíková has been published in the Czech Republic. This book deals with the concept of death as per-

¹ This article is the outcome of a research activity at Hussite Theological Faculty of Charles University in Prague supported by the Progress Project Qo1 Theology as a Way of Interpreting History, Traditions and Contemporary Society.

² TRACHTOVÁ, Z.: Pro děti je smrt přirozená. Chtějí o ní mluvit, říká sestra z hospice. *iDNES.cz*, 2015. In: https://zpravy.idnes.cz/rozhovor-o-detech-a-smrti-s-cernou-dr7-/domaci.aspx?c=A150410_180124_domaci_zt (15.10.2019). VÍCHOVÁ, T.: Smrt je součástí života. Pomozte dětem se s ní vyrovnat. *Maminka.cz*, 2016. In: <https://www.maminka.cz/clanek/smrt-je-soucasti-zivota-pomozte-detem-se-s-ni-vyrovnat> (20.10.2019).

ceived by children focusing both on the theory and practice.³ This article aims to cover an area which is not in the focus of the book. It is the area of the concepts of death in children, their association with the context of the individual terms and the transcending dimension of the children's perception of death. Žaloudíková says that "It is not possible to open a discussion about death with a child who says that he/she has a heart to be able to love someone and longs to be able to talk. Such a child does not know the biological fundamentals of life." For this reason, the author deals especially with the biological aspect of death, without treating the transcending dimension of the perception of death in kindergarten children (which is highly important for their overall formation of ideas) as problematic. This article wishes to show that the creation of biology-related ideas by kindergarten children is firmly connected with both the child's imagination and spirituality, and that the two are complementary. In my opinion, it is possible to talk about biological death with children as long as the child is led to understand the individual concepts. The problem is that while explaining a concept, the parent automatically expects the child to know similar words associated with the same subject.

The contexts in which a child learns of death as a concept

According to Žaloudíková, the factors which influence "death-related concepts" include "the child's own experience" and "the communication in the child's family."⁴ Both of these have to do with learning words and compound lexemes. This is one of the possible answers to why it is so difficult to talk with the child about the concept of death. A kindergartener does not have sufficient knowledge of the human body⁵ or of the subject of death. All this depends on the stimuli a child receives in the family. Empirical studies show that "the child's own experience regarding death leads him/her to a more mature understanding (Mahonová et al., 1999)"⁶. This also applies to kindergarten children, as they are highly oriented situational learners. The death and funeral of a close one is a specific situation when the family discusses the subject, which allows the child to acquire a vocabulary which he/she can subsequently use. The child also perceives various symbols (an ambulance, a wreath, a coffin, an urn) and places (a hospital, a crematorium, a church, a cemetery). These new stimuli

-
- ³ Other scientific papers show the interest of Czech society in this topic: SPÁČALOVÁ, V.: *Role smrti v životě člověka*. České Budějovice: University of South Bohemia, 2014. In: https://theses.cz/id/bq8pmc/BP_-_Spalov_Vladna.pdf (15.10.2019). HERALOVÁ, L.: *Postoje ke smrti u mladých dospělých*. České Budějovice: University of South Bohemia, 2017. In: https://theses.cz/id/k9gz-pl/bakl_sk_prce_Lucie_Heralov.pdf?lang=cs (15.10.2019). FRANČLOVÁ, J.: *Setkání se smrtí blízkého člověka v dětství*. Praha : HTF UK, 2018. In: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/193311/> (15.10.2019).
- ⁴ ŽALOUĐÍKOVÁ, I.: *Dětské pojetí smrti*. Brno : Masarykova univerzita, 2016, pp. 29–30. Compare the importance of the family in the religious socialization of the child in ŠOLTĚZ, R.: *Problémy pri formovaní náboženského myslenia dieťaťa z pohľadu psychológie náboženstva*. *Theologos*, Vol. 17, Issue 1 (2015), p. 256.
- ⁵ BÜTTNER, G. – BRAVENÁ, N.: „Was ist ein Mensch...?“ Eine (theologische) Anthropologie der Vierjährigen. *Was + Wie. Zeitschrift für Religionspädagogische Begleitung*. Vol. 45, Issue 2 (2016), pp. 36 – 38.
- ⁶ ŽALOUĐÍKOVÁ, I.: *Dětské pojetí smrti*. Brno : Masarykova univerzita, 2016, p. 29.

enrich not only his/her vocabulary, but also provide the child with a more complex idea of the terms that he/she might have only heard of so far.⁷

Žaloudíková says that “*the ability to express oneself verbally requires abstract reasoning*” when dealing with death as a concept.⁸ For this reason, religiously-socialized children may have better prerequisites to talk about death, as they become familiar with abstract religious terms very early. In addition to this, the death of Jesus Christ on the cross is one of the essential points of Christianity. The benefit of the philosophical and especially theological hermeneutics in children resides in the fact that the subject of death can be verbalized not only biologically, but especially as a transcending dimension of man.⁹

Before becoming familiar with the concept of death, the child encounters the verb die or kill. Is this because children encounter various situations relating to the process of dying in their lives? What are these situations?

The term *die* in the context of a dangerous situation

Little children are not afraid of danger and rush into things without thinking. It is the parent who watches over the child, so that he/she does not come to harm. Kindergarteners therefore become familiar with the concept of death indirectly in the form of fear of dying. Parents teach children to understand various boundaries. Some of these are related to cars and the road, others with things which you do not eat, objects which are sharp, and the like. The child feels that the parent is afraid of him/her getting hurt in a specific situation, and hates it when the parent foils his or her quest for exploration in his or her neighborhood. Usually, adults explain these situations to children in a single sentence, such as “Mummy is afraid that something might happen to you, and that you might even die.” Soon the child incorporates the abstract term of dying into his or her vocabulary and continues trying to use it. By way of association, the child also starts working with the term killing. This can be illustrated by a real dialogue between a mother and a three-year-old child:

M: Don't come close to this window, it's open, something might happen to you.

T: And could I die?

M: Yes, you might fall out and kill yourself and Mummy would cry a lot.

Children usually learn the meaning of dying in connection with a potential danger or accident. This can be expressed by the following sentence: “If you do this, you can die.” To express the notion of great fear, the Czech language also uses the words

⁷ “Surely you remember the moment when your grandparents passed away. If you understood death as something irreversible and final, if your mother had wept, if black was worn and if you went to the funeral or if your parents didn't want to ‘spoil your childhood’ and therefore the neighbor babysat you.” See more in VÍCHOVÁ, Tereza. *Smrt je součástí života. Pomozte dětem se s ní vyrovnat*. In: *Maminka.cz* (20.10.2019).

⁸ ŽALOUĐÍKOVÁ, I.: *Dětské pojetí smrti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, p. 28.

⁹ BRAVENÁ, N.: “Do Not Be Concerned Only About Yourself...”: Transcendence and Its Importance for the Socialization and Formation of a Child's Personality. In *Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie*, Vol. 43. Kassel: Kassel University Press, 2019, p. 195 – 196.

one can die of fear.¹⁰ The child thus also encounters the figurative meaning of the word the typical sentence being: “You aren’t answering when I’m calling you and Mummy is dying of fear.”

The term die in a specific stressful situation

Sometimes, children also encounter dying in the sense of stopping to live¹¹ in real life. Such situations include death in the family due to illness, or due to an unpredictable event, e.g. an accident, or in consequence of aging. The death of a grandparent is perceived by the child as a current event or as the past that is gone. Therefore, in an interview, the child will say that he/she does “not have his/her grandma any more” or that his/her “grandpa died.” Being old for a child means “a short life.” Children perceive this naturally, but they still know that there is a relationship between age and death. Older children and youth perceive death differently and it causes them anxiety about dying and death.¹²

A very specific situation is the death of one of the parents. The case study of L.M.C. Faro shows that children not only should be taking part in the preparation for the funeral – for example participating in the preparation of the coffin, but mainly that the ritualized form¹³ helps them to better cope with death.¹⁴

The term die in the context of Nature

Frequently, children learn from adults that some animals can be killed at our discretion. This can be illustrated by typical sentences which have probably been used by almost anyone, for example: “Take a fly swatter and kill that fly.” or “Ugh, a spider. We’re gonna kill it.” Soon, however, the child finds out that some animals are killed only from time to time and for a specific purpose, such as obtaining food, prevention of a spreading disease or outbreak.

T: Is this meat?

M: Yes, eat that meat. It’s good.

T: And is that the yellow chicken?

¹⁰ “Umřít” [To Die] in FILIPEC, J. a kol.: *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*. Praha : Academia, 2001, p. 470.

¹¹ “Zemřít” [To Die] in FILIPEC, J. a kol.: *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*. Praha : Academia, 2001, p. 564.

¹² „Death is for young adults connected first of all with aging.“ In: VALČOVÁ, K.: Desire to stay “young forever” in confrontation with reality of death: Theological-pedagogical approach. *Theologos*, Vol. 21, Issue 2 (2019), p. 194.

¹³ See more in FARO, Laurie M. C.: When Children Participate in the Death Ritual of a Parent: Rare Photographs as Mnemonic Objects. *Religion*, Vol. 9, Issue 7 (2018). In: <https://doi.org/10.3390/rel9070215> (1.12.2019), p. 7: „What would you like to put in the coffin, when you think of dada, what comes up, which things would you like to place with him?“

¹⁴ PAUL, S.: „Children inevitably come into contact with death either directly or indirectly. In the UK, it is estimated that 78 per cent of children have experienced the death of a relative or close friend by the age of 16.“ See more in the article: Is Death Taboo for Children? Developing Death Ambivalence as a Theoretical Framework to Understand Children’s Relationship with Death, Dying and Bereavement. *Children & Society*, Vol. 33, Issue 6 (2019), p. 556.

M: Yes, it was the little chicken that gave us meat.

The child learns in specific situations that sometimes we do not want to kill an animal, but the animal dies anyway. For example, if a bee stings you, it has to die. Parents usually make a distinction between a bee and a wasp by highlighting usefulness (bees make honey), but also death (bees will die when they sting you, whereas wasps will not). Kindergarten children learn that death in nature is unpredictable and also unfair.

Violent death

Violent death is a term which the child encounters on various occasions:

- By specifying the meaning of to kill on the basis of individual cases: The child learns from his/her parents that we can kill an animal, but we cannot kill a person. Usually, parents tell their children that “killing a person would be a murder, and you cannot do that because afterwards you could go to jail.”
- By associating killing with the job of a police officer: Police officers protect the life of good guys, which is why they can kill bad guys sometimes.

Dealing with violent death as a term, the child soon begins to make a distinction between premeditated murder and killing to protect the life of another person. This can be summarized by saying that you cannot kill a person, but a police officer can.

Death in the world of tales

Tales allow children to meet death in the context of the cultural specifics of the given country. Czech children soon learn in fairy tales that he or she died. The concept of death appears later, e.g. in the form of a skeleton with a scythe as its personification.¹⁵

Most often, kindergarten children encounter death as two concepts:

- **Death as a reversible process:** One can be resurrected from the dead – e.g. the character of Jiřík in the tale of the water of life and the water of death.¹⁶ Kindergarten children understand death in this sense of the word and set it in the world of imagination.
- **Death as an irreversible process:** A punishment for an evil deed, such as the wolf in the tale of the Little red Riding Hood¹⁷ whose stomach is filled with rocks and who drowns himself. Whereas, most parents do not have a problem with the first concept, some of them do struggle with the second one. As a result, some parents cut the story short saying only the wolf

¹⁵ See stage 2 in which 6-8-year old children “personify death” – see more In ŽALOUĐÍKOVÁ, I.: *Dětské pojetí smrti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, p. 17.

¹⁶ ERBEN, K. J.: Zlatovláska. In: *Číst.cz – stránky věnované literatuře*, 2018. In: <http://www.cist.cz/Pohadky/zlatovla.htm> (15.10.2019).

¹⁷ HRUBÍN, F.: O červené Karkulce. In: *Online pohádky pro děti ke čtení na dobrou noc*, 2019. Available online at: <http://pohadky-online.eu/cervene-karkulce/> (15.10.2019).

was punished without specifying the type of punishment. As it seems, the wolf's death in the story is not as important to children as the characters' conduct. Having read the story, my son once asked me, "But mum, why did they kill that wolf? Why didn't they just forgive him?" Kindergarten children only learn this second concept and should start understanding it at approximately the age of five.¹⁸

Death in Christianity

Children do not encounter human death as a concept first. Let us look at the most probable order in which children in Christian families and churches learn of death. From the early stages of his/her life, a child learns of the following topics:

1. The first information: God loves you.
2. Jesus died on the cross.
3. Jesus died on the cross for us to save us.
4. Jesus had to save us because the man did something really bad and God did not like that (the man sinned).
5. Since he died for us, one day we can live with Him in heaven.
6. Loving Jesus is the most important thing.

First, the child becomes familiar with Christianity based on *agape* (1, a higher form of love). Later, he/she becomes familiar with the context of death from the perspective of Christology and the supreme form of sacrifice (2), and finally, he/she become familiar with the soteriological consequences of what Jesus did for people (3), but also with the hamartological reasoning (4) why people need to be saved from death. At the same time, the child is led to understand Christian hope (5) consisting in the possibility of overcoming death and living with God in heaven. The child can achieve this by loving Jesus (6). Contrary to a fairy tale, the child learns how this tale impacts the reality of his/her life (5, 6), which is how the topic travels from the child's imagination into his/her real life experience.

Summary

Below is a summary of the contexts in which you become faced with death, dying or killing:

1. Death as a potential consequence of a certain type of conduct – a threat to the life of the child or of another person.
2. Death as part of the cycle of life – animals and people die of age.
3. Death caused by a man – the death of an animal to get meat, to have fun; the death of a man.
4. Death as a consequence of illness.
5. Death as a part of the world of imagination.
6. Death as part of the Christian world.

These contexts are formed in parallel depending on the child's experience, communication mechanisms within the family, cultural aspects, and the child's age and cognitive development. The child's idea of death and its verbalization is therefore

¹⁸ ŽALOUĐÍKOVÁ, I.: *Dětské pojetí smrti*. Brno : Masarykova univerzita, 2016, p. 16.

determined by a number of factors and the concepts are highly unique despite their similar characteristics. The child's death-related vocabulary reflects in particular the vocabulary of his/her parent or, as the case may be, of his/her kindergarten teacher.¹⁹

The research

The research involved a total of 6 kindergarteners – 1 girl and 5 boys. As the subject is very personal, I selected children of parents whom I know personally. The research was conducted in June 2018.

Child	Age	Family affiliation
Tobiáš	6 years old	evangelical
Violka	6 years old	mixed
Pavel	6 years old	catholic
Šimon	4 years old	mixed
Tadeáš	3 years old	evangelical
Jaroslav	3 years old	catholic

The research instrument

To collect data, the researcher used an individual semi-structured interview, the observation of the child's reactions and conduct, and picture analysis. The questions asked by the researcher were complemented with pictures or a plush parrot.

The questions concerned three sets of ideas:

The understanding of terms:

1. Do you know what the word *live* means? How would you describe the fact that somebody lives? What does he do? Why do we say that he lives?
2. Why do people die, and how does that happen?
3. Do you know what it means when somebody dies? When he is dead? What does it look like? Will you draw that for me?

Specific situations:

4. Could you tell me a story about anyone who has died? Could you tell me about an animal that has died, or have you ever seen an animal dying? Have you seen anyone die (a man or an animal)? What was happening?
5. The visual form of death: Have you seen that in a fairy tale, in a book or in a film, for example?
Do you know what this picture means?
6. How do we feel when we are faced with death?
What did you feel when you saw it? (Fear, sorrow?)

¹⁹ Compare: "On the other hand the child is completely dependent on the speaking adult, so that he can practice the language every day in order to expand his vocabulary." ENNULAT, G.: Der Umgang mit dem Tod im Kindergarten. In: *Das Kita-Handbuch*. In: <https://kindergartenpaedagogik.de/fachartikel/bildungsbereiche-erziehungsfelder/soziale-und-emotionale-erziehung-persoennlichkeitsbildung/908> (1.12.2019).

Hope:

7. Bubba parrot's uncle has died. What would you tell Bubba to make him happy again? (Sketch: The parrot flies to the child and tells him/her: "My name is Bubba and I am very sad because my uncle just died. Could you tell me something that would make me happy again?")²⁰
8. How do we say goodbye to people who die? Do you know what a funeral and a cemetery are?
9. What can we do not to forget the one whom we loved? (A picture from the book *When Dinosaurs Die*).
10. What is there after death? Do you know what happens after a man dies? What happens after an animal dies?

The Christian understanding

11. Do you know how Jesus died? Do you know why Jesus Christ died?
12. Have you ever heard that we can live thanks to the fact that Jesus died for us? (Have you ever heard that Jesus saved us?)

Could you draw a picture of what it looks like after death?

Assessment**The understanding of terms:**

The understanding of human death depends on several terms which we, as adults, use in parallel. These include words such as die, death, kill, murder, cemetery, grave. It is not easy for children to understand all of these. Adults, nevertheless, expect that if a child knows one of the terms, he/she can also use the other ones, and that he/she can even use them in another grammatical form.

To die – to be dead (Šimon, four years old)

N: Now look, when someone dies, we are sad. Look, here is a bird that died, you see. Have you ever seen a bird or a fly die for example?

Š: No.

N: No, you haven't?

Š: But one time, there was a little bird that bumped into our window on the balcony and, you know, he was dead there.

N: Oh, so you have seen a dead bird. He was simply flying and then he bumped the window, right?

Š: Yeah, into the window.

N: Into the window. You saw that, into the window, he bumped into the glass.

This extract shows that the child becomes familiar with concepts in various situations and contexts of meaning. The child knows the term *to be dead*, which he, however, does not associate with the verb in the third person singular – "the little bird died". This is why he replies that he has not seen a bird or a fly die. Nevertheless,

²⁰ Inspired by the book HOFFMANN, E.: *Interreligiöses Lernen im Kindergarten? Eine empirische Studie zum Umgang mit religiöser Vielfalt in Diskussionen mit Kindern zum Thema Tod*. Berlin : LIT Verlag, 2009.

the child associates the word bird with the term and remembers the time when he saw it. By coincidence, he tells the story of a little bird that died.

The cemetery–the tomb (Tobiáš, six years old)

Tobiáš was asked whether he had ever been to a cemetery. He answered that he had not. During the interview, however, it turned out that he knew what graves looked like (both big and small ones) and that he had been to a cemetery several times. In addition to that, the boy knew that you could also find graves along roads in the Czech Republic, which is a specific location for a tomb.

T: Because the graves are there, somebody put them there or somebody was driving a car, didn't watch the road and was going fast, he fell somewhere and there was water. Then somebody went by and reported it to the police and the police announced it in all cities. And there was a grave.

N: And why do you think the graves are not at a cemetery? Why are they by the road?

T: Because because they can be anywhere.

N: They can be anywhere, you're right. But there is still another meaning if they are by the road.

T: It must be there, so that everybody can see it.

N: So that everybody can see it and watch out when driving.

The meaning of die using an illustration

Child	Death-symbolizing motif	Dominant element
Tobiáš	A man lying in his blood	Violent death
Pavel	A man lying in a grave	The place where the dead person rests
Violka	A prostrate person	The dead person's position
Šimon	Two characters – one alive, the other dead. In the interview, the child distinguished between closed and open eyes, which was not distinguished in the picture.	Not illustrated by a picture, but expressed in words: The eyes of a dead person are closed.
Tadeáš	Distinguishes between two characters: The one on the left is a ghost, while the gentleman who dies is the other one. The symbol of the cross where Jesus died.	Not illustrated by a picture, but expressed in words: The ghost is alive, which is why he is smiling. The dead person next to the ghost is dead = does not have a mouth.
Jaroslav	The little bird “cloud” that died – only an outline of the bird in comparison with the first bird which is alive. The blood symbolizes death.	Cause of death = violence

Six-year-old children drew prostrate person, and had an idea of the biological form of death (the person does not move, cannot wink his/her eyes, cannot jump, his/her heart does not beat etc.) and of the term die. Four-year-old children drew or described three dominant features of death. It was the symbol of closed eyes, a face without a mouth (maybe a symbol of the fact that the person does not talk any more – this was, however, not verbalized by the child) and an injury. In general, one can say that four-year-old children had a problem defining the meaning of being alive, while verbalizing the meaning of being dead seemed to be easier.

Specific situations

All the children said that they did not know of anyone who had died in their surroundings and that they had never seen anyone dying. However, when asked whether they had already seen a fly being killed, they all said they had. The transition between life and death does not seem to be important to children, maybe because they do not fully realize the irreversibility of the situation. The research showed that dying was a very vague term for the children despite the fact that, according to at least one of the mothers, her child saw a bee dying for a long time (it had lost its sting, but it was still moving and then, after a while, the movements stopped). The interview with Simon (the boy who saw a bird die) shows that children can only define the state after, i.e., being dead. In the specific situation, however, they attribute a greater significance to visible motives (in Simon's case, the bird). The same happened when dealing with the tale of Snow White. Although Viola remembered the poisoned apple, Snow White's death was not important to her. Dealing with the Biblical story, she reacted in a similar way: "I know a story about Jesus and how he brought Lazarus back to life. I but I don't know of a story where anyone who dies." This shows that children do not regard all motives of equal importance.

Four of the children identified the symbol of the skull and crossbones. Only three boys also explained the reason why the symbol appeared on a pirates' flag. ("They are mean." "They kill people." etc.) One boy did not know the symbol at all and asked me: "What kind of an animal is this, this bone?" (Tadeáš, four years old). The research showed that children come to understand the symbol only gradually despite the fact that they can also see it on other occasions. For example, in the Czech fairy tale of a mole, there is a bottle with poison with a label showing a skull. Pavel remembered this, but only after he was reminded.

Although children encounter death, dying and symbols in specific situations, they only learn bits and pieces of information from these situations. Nevertheless, talking to children and suggesting various situations (seeing a fly killed and the skull symbol), they start to remember that they have already experienced such situations. One needs to keep in mind, however, that our child respondents had not witnessed violence experienced by children in war zones who have had very intense experiences of killing.²¹

²¹ BRAVENÁ, N.: Dítě teologem. Nábožensko-pedagogická reflexe dětského prožívání transcendentce. In: RYŠKOVÁ, M. (ed.): *Myšlení o transcenci*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2013, p. 218.

Consolation and hope

Children were presented with a bird puppet called Bubba and were asked to do something to make it happy again because the bird's uncle had died. The children reacted very well to the puppet and suggested various ways to make it happy again.

- Drawing a picture (a bird, an eagle, an owl);
- giving it a toy (the child left the camera and came back with a plush penguin);
- giving it food;
- playing with the bird, playing a fairy tale for the bird;
- patting it (two four-year olds demonstrated);
- drawing an uncle for the bird "I would make a paper uncle for the bird" (Violka), "I would draw a picture of his uncle on a sheet of paper, and then he would leave the sheet of paper and he would alive." (Tobiáš).

Only one boy (Tobiáš) was able to tell what we should do to remember the person who died. Using a picture, the other children listed the possibilities offered by the book.

The Christian understanding

All children verbalized the fact that when a person dies, he/she goes to heaven. In heaven, there will only be beautiful things and we will be able to do whatever we want there (Tobiáš); things in heaven will be different than here on earth – "talking trees and talking flowers" (Violka), and the like. Only one child knew that there would be no more death. Parents usually tell children that there will be beautiful things and we will be able to do whatever we want there. This explanation, however, involves a potential danger, which I discussed with several mothers. The children get so excited to go to heaven that their parents start being concerned that they might hurt themselves on purpose, as they realize that, to get to heaven, they need to die first. One of the mothers handled the situation as follows:

T: I look forward to being in heaven so much. Can I be there yet?

M: No, not yet. First you have to fulfill a great task for God. You have to deserve that kingdom of God.

T: And what kind of a great task is it? Who's gonna tell me? I see, my head is gonna tell me, right?

Children also knew what *to be resurrected* meant. Dealing with this term, Paul used another word: "Jesus arose" meaning "he arose from the dead". The interviews showed that all children knew the basic message of the Gospels, which is that Jesus died and arose from the dead.

Violka was the only one to tell the Biblical story of Lazarus' resurrection.

N: Have you ever seen it for example?

V: No, I mean I know a story about Jesus bringing a man back to life, but I have never seen anyone dying.

N: I see, you haven't. So you are talking about Lord Jesus bringing Lazarus back to life? What do you remember from that story? What was the ending?

V: Well, they got him down through the roof, those friends of his; there were two men. They were really surprised and they thought it was really awesome that Lord Jesus managed to resurrect him, and those friends of his were really excited.

N: I see. And what does it mean, to resurrect somebody?

V: It is like he was dead and he brought him back to life. And he told him, "Your sins are forgiven, get up and believe."

N: I see.

V: He stretched his hand out and helped him stand up.

Violka clearly merged two Biblical stories into one, which is common at her age. The Bible (John 11, 1-45) only tells us that Lazarus was resurrected. The rest of her story therefore relates to the story of the paralyzed man (Mk 2,45). Violka knew, however, that the miracles of Jesus Christ had to do with faith, which is highlighted in many places in the Gospels.

The children associated resurrection with Biblical stories. Talking about people, they used phrases such as, "Jesus will wake the person up," and "he will go to heaven." Only Tadeáš applied the phrase rising from the dead to a person directly.

Tadeáš (four years old): This is, this is, a hospital. And this is, this is a monster and another monster. That's a, that's a small hospital and, and, and a no-entry sign and a little sun.

N: I see.

T: OK? So take a picture of it.

N: Sure, I'll take a picture of this. I'll even scan it. You've been telling me something about that hospital, Tadeáš. What was it that you were telling me?

T: That you can go there?

N: That you can go there, but that you can also d...ie there.

T: Oh yeah, you can die there, like Lord Jesus. We have to find a hospital, then we'll die and we won't talk. Then we won't die.

.....

T: That hospital, when I die, I'll close my eyes and I'll sleep and then I'll rise. And when I rise from the dead like Lord Jesus, then I won't die there (in heaven), I won't die on the cross.

According to his mother, the message of Easter really intrigued Tadeáš; in fact, it actually became the center of his reflection. As Mr. Charvát, an electrician, also died at Easter time, the boy wanted to know whether he would rise from the dead like Jesus. Moreover, the child discovered that anyone could rise from the dead if they believed in Jesus. Subsequently, he took the idea to an extreme as he stepped on a beetle. Being asked by his mother why he did that, he answered, "It doesn't really matter, it's gonna rise from the dead." This shows that even a more profound theological understanding of eschatology can be used as a principle regardless of the consequences for the life on earth. Tadeáš' mother therefore explained to him that, despite the fact that the beetle would rise from the dead and be with Jesus in heaven, we should not kill it because it was beautiful and we want bugs to live here with us.

Interviews with children about death

The interviews with children about death lead to the following conclusions:

- Every child has a specific idea of death and uses specific formulations to describe it.
- The child may know the word, but not its exact meaning.
- Younger children frequently freely combine the serious subject of death with other free associations.
- Children are not able to use the full range of the death-related vocabulary, such as die, be dead, be dying, death, a cemetery, a grave, an urn etc. Therefore, adults should not assume that the child knows the meaning of the phrase be dying if he/she can use the phrase to be dead. Adults need to explain each of the terms to the child separately even though they may seem similar.
- The child draws information about death and dying from various situations, Biblical stories, fairy tales, in the context of Easter, when encountering death at a funeral or when a man or an animal dies. However, the child only chooses some items from these situations and does not perceive everything with the same degree of intensity.
- The pictures of the children who grow up in a harmonic family are full of colors even if they deal with the subject of death, and the dead people in the pictures smile. They are not able to draw everything that they know about the topic, so it is important to talk with them about what they draw.
- The association between the death and resurrection of Jesus and real life may induce children to feel that the principle works universally, so there is a danger of a wrong understanding.

Conclusion

Children are not able to achieve a mature understanding of death before reaching ten years of age, as they are unable to synthesize the individual principles of the whole concept.²² The last two interviews mentioned in this paper are a typical synthesis of two Biblical stories, i.e. terms such as disease, death and miracles (Violka) and a synthesis of the death of Jesus and the death of living creatures in a child's everyday life (Tadeáš). It is, however, a different kind of synthesis, and each child takes a different and very subjective approach to the subject. The above findings show that we still know very little of kindergarteners' ideas. We also know little about the formation of the individual death-and-dying-related concepts. It turns out that the child's understanding of death and dying is closely tied to the terminology used by the family, the child's personal experience and the adult's ability to explain individual terms from the perspective of biology or spirituality.

²² ŽALOUĐÍKOVÁ, I.: *Dětské pojetí smrti*. Brno : Masarykova univerzita, 2016, p. 26.

BIBLIOGRAPHY:

- BRAVENÁ, N.: Dítě teologem. Nábožensko-pedagogická reflexe dětského prožívání transcendence. In: RYŠKOVÁ, M. (ed.): *Myšlení o transcendenci*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2013, p. 199–220. ISBN 978-80-7465-088-8.
- BRAVENÁ, N.: “Do Not Be Concerned Only About Yourself...”: Transcendence and Its Importance for the Socialization and Formation of a Child’s Personality. In *Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie*, Vol. 43. Kassel : Kassel University Press, 2019. ISBN 978-3-7376-0436-9.
- BÜTTNER, G. – BRAVENÁ, N.: „Was ist ein Mensch...?“ Eine (theologische) Anthropologie der Vierjährigen. *Was + Wie. Zeitschrift für Religionspädagogische Begleitung*. Vol. 45, Issue 2 (2016), pp. 36–38. ISSN 0341-7158.
- ENNULAT, G.: Der Umgang mit dem Tod im Kindergarten. In: *Das Kita-Handbuch*. In: <https://kindergartenpaedagogik.de/fachartikel/bildungsbereiche-erziehungsfelder/soziale-und-emotionale-erziehung-persoenelechkeitsbildung/908> (1.12.2019).
- ERBEN, K. J.: Zlatovláska. In: *Číst.cz - stránky věnované literature*, 2018. In: <http://www.cist.cz/Pohadky/zlatovla.htm> (15.10.2019).
- FARO, Laurie M.C.: When Children Participate in the Death Ritual of a Parent: Runerary Photographs as Mnemonic Pbjects. *Religion*, Vol. 9, Issue 7 (2018), open access without pages. In: <https://doi.org/10.3390/rel9070215> (1.12.2019). ISSN 1096-1151.
- FILIPEC, J.: *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*. Praha : Academia, 2001. ISBN 978-80-200-1080-3.
- FRANCLOVÁ, J.: *Setkání se smrtí blízkého člověka v dětství*. Praha : HTF UK, 2018. In: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/193311/> (15.10.2019).
- HERALOVÁ, L.: *Postoje ke smrti u mladých dospělých*. České Budějovice: University of South Bohemia, 2017. In: https://theses.cz/id/kogzpl/bakl_sk_prce-Lucie_Heralov.pdf?lang=cs (15.10.2019).
- HOFFMANN, E.: *Interreligiöses Lernen im Kindergarten? Eine empirische Studie zum Umgang mit religiöser Vielfalt in Diskussionen mit Kindern zum Thema Tod*. Berlin: LIT Verlag, 2009. ISBN 978-3643101310.
- HRUBÍN, F.: O červené Karkulce. In: *Online pohádky pro děti ke čtení na dobrou noc*, 2019. In: <http://pohadky-online.eu/cervene-karkulce/> (15.10.2019).
- PAUL, S.: Is Death Taboo for Children? Developing Death Ambivalence as a Theoretical Framework to Understand Children’s Relationship with Death, Dying and Bereavement. *Children & Society. The International Journal of Childhood and Children’s Services*, Vol. 33, Issue 6 (2019), pp. 556–571. ISSN 1099-0860.
- ŠOLTÉZ, R.: Problémy pri formovaní náboženského myslenia dieťaťa z pohľadu psychológie náboženstva. In: *Theologos*, Vol 17, Issue 1 (2015), pp. 255–266. ISSN 1335-5570.
- SPÁČALOVÁ, V.: *Role smrti v životě člověka*. České Budějovice: University of South Bohemia, 2014. In: https://theses.cz/id/bq8pmc/BP_-_Spalov_Vladna.pdf (15.10.2019).
- TRACHTOVÁ, Z.: Pro děti je smrt přirozená. Chtějí o ní mluvit, říká sestra z hospice. *iDNES.cz*, 2015. Available online at https://zpravy.idnes.cz/rozhovor-o-detech-a-smrti-s-cernou-dr7-/domaci.aspx?c=A150410_180124_domaci_zt (15.10.2019).
- VALČOVÁ, K.: Desire to stay “young forever” in confrontation with reality of death: Theological-pedagogical approach. In: *Theologos*, Vol. 21, Issue 2 (2019), pp. 190 – 196. ISSN 1335-5570.
- VÍCHOVÁ, T.: Smrt je součástí života. Pomozte dětem se s ní vyrovnat. *Maminka.cz*, 2016. In: <https://www.maminka.cz/clanek/smrt-je-soucasti-zivota-pomozte-detem-se-s-ni-vyrovnat> (20.10.2019).
- ŽALOUĐÍKOVÁ, I.: *Dětské pojetí smrti*. Brno : Masarykova univerzita, 2016. ISBN 978-80-210-8268-7. doi:10.5817/CZ.MUNI.M210-8268-2016.

Shifting the Veil of the Given: Husserl's disclosure of prepredicative judgments

DANIEL DANCÁK

Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta

Abstract: *The distinction between predicative and prepredicative judgments is fundamental to understanding Husserl's phenomenology. Comprehending the difference between the two is necessary in order to fully appreciate the work of Husserl. What is given to us by our perception is further analysable. This is one of the most basic and important revelation to gain from phenomenology. On top of that there is an intimate, constructive connection between what we grasp intuitively, and the predicate on its basis. This contribution focuses mostly on the late Husserl's text, "Experience and Judgement", which provides arguably one of the most mature and rigorous dealing with the said matter delivered by Husserl himself. While being aware of its shortcomings, this article strives to highlight the importance, novelty, and assets of the account at hand.*

Key words: *Phenomenology. Husserl. Predicative. Prepredicative. Reflection.*

Introduction

The main goal of Husserl's work *Experience and Judgment* (though not only of this work) is, as the title is indicating, to account for relation the between (pervasively) perceptual experience and predicative judgment. The claim is that not only that they are related, but also that the latter is founded upon the former. The importance of this consists, among other reasons, in that by disclosing the structures of experience Husserl showed that our perceptual episodes and experiences in general are far from being thoroughly passive or impenetrable. This basically means that there is way more work being done by our cognitive capacities than just predicative thinking. The reason (in broad sense) is not just waiting indifferently for whatever senses will bring about, but on the contrary, it is actively participating in formation of their deliverances. Although the operations going on on this primitive level are not subjected to one's will and we are not aware of them most of the time, still, they provide, according to Husserl, foundation for wilful predicative operations of higher levels and there is more or less fluent transition from experience to judgment.¹

¹ LEVINAS, E.: *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1995; MORAN, D.: *Introduction to phenomenology*. London: Routledge, 2000; SHIM, M. K.: The duality of non-conceptual content in Husserl's phenomenology of perception. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, (2005), pp. 209–229; SOKOLOWSKI, R.: Husserl and Frege. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 84, no. 10, (1987), pp. 521–528; SOKOLOWSKI, R.: *Intro-*

In this paper we shall try to, at least in rough contours, show how the predicative sphere originates from prepredicative and how the transition between them works. First, we will discuss some general motives underlying Husserl's inquiry. Then, some basic findings of Husserl's concerning the prepredicative sphere will be presented, and subsequently, we shall take a look at predication and its connection to the former. Finally, we will also briefly present some further worries connected with Husserl's conception.

Problem of logic

The main theme of (formal) logic is the predicative judgment. However, what bothered Husserl was, that judgments themselves are rather complex items. Even most primitive judgments like *S is p*, the fish is swimming, etc. consist of at least two members (plus their relation). "A *'substrate'...*, about which something is affirmed, and that which is affirmed of it."² And, Husserl continues: "every judging presupposes that an object is on hand, that it is already given to us, and is that about which the statement is made."³ So it seems that not only judgments themselves, but even their elements are complex wholes. This suggests that there should be something beneath predicative judgments and their components, something more fundamental. For "cognition, with its *'logical'* procedures, has always already done its work whenever we reflect logically; we have already passed judgments, formed concepts, drawn conclusions, which henceforth form part of our store of knowledge and as such are at our disposal."⁴

Further problem with logic and predicative judgments concerns their formality as it were. Logical laws "hold for judgments considered purely according to their form, quite apart from the material content of that which, as the object or substrate of judgment, is inserted in the empty form."⁵ The concern of logic is mostly validity, not truth. Even though it holds that invalid judgment cannot be true or self-evident, a valid judgment needs not to be true as well, for it may be empty. For example, the trite judgement *S is p* is a valid logical form, but until we substitute some actual substrate and determination for *S* and *p*, it is irrelevant to even talk about its truth value. The same goes for more complex judgments and arguments as well.⁶

Thus, Husserl recognized the existence of the prepredicative level of cognition and embarked on exploration of it, in the spirit of phenomenology, i.e. uncovering all presuppositions and tracing the origin.⁷ Acknowledging the existence of prepredicative sphere would be nothing groundbreaking on its own, for it is obvious that there is something going on prior to our conscious interventions. What makes Hus-

duction to phenomenology. Cambridge : Cambridge University Press, 2000; ZAHAVI, D.: *Husserl's Phenomenology*. Stanford : Stanford University Press, 2003.

² HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 14.

³ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 14.

⁴ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 16.

⁵ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 17.

⁶ Cf. MOHANTY, J. N.: Husserl and Frege: A New Look at their Relationship. *Brill Academic Publishers*, vol. 4, Issue 1, (1974), pp. 51 – 62;

⁷ Husserl also labels this inquiry the *genealogy of logic*. Cf. HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 11.

serl's inquiry special, however, is that not only he pointed out that there is something, but he also developed a new method in order to show that this something works in a certain way and can be, to a large extent, methodically studied.

On this (prepredicative) level, what we have to do with are the so called pre-predicative or experiential judgments. These experiential judgments are also called pre-predicative because they are more fundamental, and they also provide for predicative judgments, which can be erected upon them, and they are judgments as well, because character of the processes taking place in this sphere is similar and analogous to that of predicative judgments, even coinciding with them. "*With the expression "judgment," a general essence is denoted which in its basic structure, is the same at all levels of logical activity in which it occurs.*"⁸ Logical activity here, does not mean only the predicative sphere of logic, but also all the activity which has to be executed, in order for predication to be even possible i.e. pre-predicative judgments.

Here it might be useful to mention how Husserl, in this case, understood the distinction between activity and passivity. In general, it is possible to say that activity in cognition is that what requires conscious, voluntary and spontaneous activity of an ego, i.e. predicative judgments (in this case), while passivity then would be the intuition, the "automatic" pervasively involuntary processes i.e. experiential judgments.⁹ However, according to Husserl, this is so only for naive consciousness, which always has in view only results of acts underlying the appearance of an object. It is true that these processes or activities do not usually become thematic and so we are naturally prone to think of them as something automatic, and also that we do not possess voluntary control over them, at least not to that extent as on the higher levels. Yet Husserl believed that despite of this we can and should investigate them to find out that "*even the purely perceptive contemplation of pre-given substrate proves to be our achievement, an act, and not mere suffering of impressions.*"¹⁰

These acts, the prepredicative judgments sometimes reveal themselves, especially in cases of extraordinary experiences, when we have to carefully examine what we actually perceive. In some cases, when a percept is too ambiguous, we have to even consciously decide for what should what we are perceiving taken to be. Such random cases do support Husserl's claim, but he went even further by elaborating a method for systematic study of experience, the well-known epoché and phenomenological reduction. We can't go into details on this here, so we will just roughly sketch what it means, for the matters in question.

"*The confirmation of what exists, how and what it is, is the sense of all cognitive activity.*"¹¹ The judgment is a confirmation.¹² It is what we consciously do by predicating, and it is usually what has already been done, or it is going on without us notic-

⁸ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 58.

⁹ Cf. LEVINAS, E.: *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston : Northwestern University Press, 1995.

¹⁰ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 59.

¹¹ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 197.

¹² Cf. HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 58.

ing, in simple experience. Apart from cases where experiential judgments are made apparent by coincidence as it were, we can, according to Husserl, with enough effort, suspend these confirmations, i.e. to break down the results of prepredicative judgments given to us in order to examine the judgments themselves.

The prepredicative level

Without further ado, we shall now proceed to a brief presentation of some of Husserl's findings about the prepredicative sphere of cognition. First of all, there is the field of passive data. This, however, is only postulated as it were, for it is not accessible as such. This is because in encounter with it, an activity immediately takes place forming various unitary fields of sense. Only subsequently an individual thing is raised to prominence. All this occurs through active objectivating orientation encouraged by affective "pulls" and "pushes". That is, on one hand, the fields and objects encountered are stimulating the ego, demanding its attention as it were, and on the other hand, the ego is striving, it has a tendency to yield to the stimuli coming from object. The ego is "awake" and if this awakeness is actualized, it leads to the attention which subsequently may burst into interest.

Moreover, even though the total field is never actually accessible, it is always co-present by the means of intention. From the very beginning, due to the striving activity of the ego, not only what offers itself as given is present in experience, but also the intentional horizon (at first empty), i.e. what is anticipated as potentially available and eventually (some of it) coming to givenness later on in the course of experience, and also a track, as it were, of what was already perceived but is not given now. Here Husserl distinguishes the internal horizon, that is, intended but not given features of the object experienced, and the external horizon, i.e. its relations to other objects, fields and ultimately, the world.

On the lowest level these anticipations, the wish for experience to go on, are called the *protention* which gives basis for more or less conscious expectations on higher levels. What connects present experience with past ones is the *retention* on the lowest level, evolving into holding in grasp and memory.¹³ A classic example is hearing of a sound or better, a melody. In order to apprehend a melody, presently heard tone must be held in relation to previous tones and it is also projected in advance as it were. Presence of such projections is testified, for example, by the disappointment we are experiencing when a melody suddenly ceases, even more, when the melody is familiar.¹⁴

With relation to this, there is what Husserl calls *imposing upon oneself*,¹⁵ distinct either from retention or holding in grasp. Every time we encounter a new object, it already bears a certain amount of similarity; it is of certain, more or less vague type.

¹³ Cf. HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, pp.109 - 111.

¹⁴ Cf. SHIM, M. K.: The duality of non-conceptual content in Husserl's phenomenology of perception. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, (2005), pp. 209-229.

¹⁵ Cf. HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 121.

When we meet with the same object again, our experience is different even if the object is intact and conditions are the same, precisely, because we are encountering it again. The more times we perceive the same object, the richer our precognition of it will be. We are gaining a kind of habitual knowledge of it. But this still occurs independently of the will of the subject, despite the horizon is becoming more determinate, it is still “empty” as there are no explicable, conscious, specific expectations in it.

However, these tendencies of the ego do not always flow fluently. Quite frequently an obtrusion comes in their way (e.g. blink of an eye), what in turn may result in modification of the mode of givenness from original certainty to doubt, possibility or even negation. This may sometimes occur without us noticing, when the obtrusion is not that disturbing, the prepredicative processes can handle themselves as it were. But it can also be the case, that a considerable obtrusion comes in the way and then it can draw the attention or even complete interest to itself.¹⁶

In general, Husserl distinguishes three levels of contemplative perception:

1. simple apprehension and contemplation
2. explicative contemplation
3. relational contemplation

Simple apprehension and contemplation presents the lowest level of objectivation, “*intuition which is directed toward the object “taken as a whole.”*¹⁷ Usually, however, the interest is urging the ego to go further, to explicate the object which has drawn its attention and not to be satisfied with simple apprehension.

In explicative contemplation, the object is not just there anymore but it is being explored, with its internal determination, it is becoming known. “*Explication is penetration of the internal horizon of the object by the direction of perceptual interest.*”¹⁸ Object as such becomes a theme, a substrate sense of which is being enriched by coinciding explicated features of it. This is of special importance as it is here, according to Husserl, where the first logical categories originate.¹⁹

Relational contemplation typically occurs “*when the interest is not satisfied with explicative penetration... but makes the objects which are copresent in the external horizon... thematic and considers the object in relation to them.*”²⁰ It is distinct from a mere collection, it is not simply adding of more objects, but it makes thematic something over and above simple objects, i.e. their relation, providing foundations for more complex and abstract objectivities such as states of affairs.

Of course the matters in question are far more complex. This is rather a rough general description of elementary matters. The point, however, that we wanted to show is that “*the relation to the object is on the one hand receptive and on the other hand definitely productive*”²¹ and this productive activity can be studied and

¹⁶ Cf. ZAHAVI, D.: *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003, pp. 27 – 31.

¹⁷ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 104.

¹⁸ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 105.

¹⁹ Cf. HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 115.

²⁰ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 105.

²¹ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 84.

described. In what follows, we shall try to show how, in rough contours at least, the predicative thought is based on processes which we have been concerned so far.

Predicative level

We began the talk about prepredicative sphere with characterization of interest as the moving force of cognitive activities. It is only on predicative level, however, where we can talk about actual full blown interest. Here, the interest in perception transforms into interest in cognition.²² The difference is, basically, that it is no more just a yielding to or answering to a call of the given but it is conscious and completely voluntary will to participate. By predicating, the results of contemplative perception are fixed once for all as it were, and, maybe even more importantly, new objectivities arise. These objectivities still do refer back to the receptive background, but can nevertheless be detached from it. Here, we gain actual and enduring possession of knowledge not tied to givenness, which is intersubjectively shareable.

Predication can take place in various forms, modes and levels, what is important for us now, however, is that it is partially dependent on and originates from prepredicative sphere. As we just said, it can be realized more or less apart from it, but it is also depending on it in an important respect, for if we consider predicative judgments separately, we are dealing with them in a merely formal manner. This is what formal logic does, according to Husserl,²³ and there is nothing wrong with it, it does not make logic otiose, wrong or unimportant. The thing is, just, that there is this level preceding it which should not be overlooked. Moreover, if the logic is not to be exercised only for its own sake, it eventually needs to turn back, in order to fill the empty judgments as it were.²⁴

So far, our considerations were going on in rather general manner. Let us now, take a closer look, in a little less general way, at how the transition from prepredicative to predicative judgments takes place. Of course, we cannot discuss this in full length, so we shall present just some simplest cases in order to get a clearer idea of what Husserl had in mind.

Perhaps the simplest predication occurs when it is just following the contemplative experience. That is, for example, when explication of an object takes place, when one is running through the object exploring its features, and simultaneously willingly observes this process as it were. Prepredicative operations are not subjected to will, but it is still possible to follow them not only retrospectively, but also (arguably, or at least in some cases) sequentially, i.e. confirming them predicatively as they are coming forth. Here the simplest predication has its origin, judgments like S is p etc. From this, more complex judgment can follow, e.g. when such simple judgments are coinciding, for example when S is p, but it is also q. Possibly, infinite permutations of such cases are possible, limited perhaps only by our cognitive capacities.

²² Cf. HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 198.

²³ Cf. HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 199.

²⁴ Cf. HUSSERL, E.: *Logical investigations*. New York: Routledge, 1970, p. 199.

This is also possible with the “imposing upon oneself”. When one wishes badly to remember a particular thing or shape, he can gaze on it repetitiously for long time and/or in order to “memorize” it.

Except from this, there are various levels differing in amount of freedom, certainty etc. following from cases as described, to completely free acts such as formation of a set. Forming a set is to make a collection of un-similar objects. Of course, the basic similarity is always at play; all objects bear at least some amount of similarity since they belong to one world, but here what is meant are objects which do not automatically create a field of sense as it were, the group is not prepredicatively preconstituted as such. Something similar sometimes happens by itself, for example, when looking at a field of dots and suddenly seeing random formations and shapes. This is a good example of how strong our tendency to impose a sense actually is. But it is also possible, to large extend, to pick random objects and count them as a set at will.²⁵

Further interesting predicative formations are states of affairs. They are coming to be by the means of what Husserl calls *substantivation*. We have already mentioned it indirectly, when we were talking about simple predication. It is what happens when there is S, which is p, but it is also q. In order to execute such judgment, the S is p judgment is “meshed” as it were, into Sp, and then one can perform judgment in the form Sp is q. The S is p judgment has basically lost the form of independent proposition and became substrate for new judgment. Substantivation also occurs on lower levels, e.g. when we choose to explicate on its own, something that was originally given as a part. But here, things are different for on lower level, the object in question was originally given in receptivity although as a part. Here, however, a brand new object is coming to being. A state of affairs, therefore, cannot be apprehended in receptivity, it is not preconstituted by it. It is constituted in more or less simple predication, and then substantivated. “*This function has, so to speak, a double face: in each step of judgment not only does a determination ... of the substrate originally pregiven and already receptively apprehended, take place, not only is this substrate predicatively intended in an ever new way and invested with logical sense, but at the same time a new kind of objectivity is preconstituted.*”²⁶ Now, even though Husserl elsewhere explicitly says that there is nothing analogous at the lower level, it seems that what he had in mind when saying this was simply that, as already mentioned, state of affairs cannot be apprehended in receptivity. For indeed, there is, in a sense, something analogous going on the lower level. That is, similarly as the intuition, the prepredicative judgments can preconstitute objects for simple predication, simple predication can preconstitute objects for higher level of predication.²⁷ This peculiar kind of, say, continuity, we believe, also supports the claim about close connection between experience and judgment.

²⁵ Cf. MORAN, D.: *Introduction to phenomenology*. London : Routledge, 2000, pp. 320-353.

²⁶ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 238.

²⁷ Cf. LEVINAS, E.: *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston : Northwestern University Press, 1995.

The highest level of predication are the judgments “in general” (universal, totality). These are the kinds of judgments the science is pursuing, the scientific law ought to be general. Their specificity consists mostly in that they are no more just a collection of a like objects, nor are they random collection of objects as a set, but they are, so to say, detached from givenness of particulars as it were. Colligation on the basis of mere likeness is always a colligation of cogiven particular objects (possibly even in more modalities). However, when judging in the mode of “in general” it does not matter which particular instantiate it. It represents a continuous chain of further anticipated members, i.e. an indeterminate plurality, for example, some As are p, or, in the case of judgment of totality, all As are p. If one, for instance, sees a car having four wheels and judges: “some cars have four wheels”, it is not so important that it was this particular car experienced as first, it could have been basically any four-wheeled car whatsoever.

Relevantly to our case, “*Arbitrary something in general*” is a completely new form ... which in its novelty refers back to simple predicative, possible judgments,”²⁸ i.e. they are the top of the hierarchy of judgments, still referring to the levels below.

In general, the objectivities of higher level, the objectivities of understanding as Husserl calls them ... can essentially be constituted only in a spontaneous productive activity... under the condition of the being there [*Dabeisein*] of the ego.²⁹ in contrast to objectivities of the lower levels which are given and attracting the attention of the ego. These objectivities, however, are detached from experience and are already the concern of formal logic, so we shall not pursue these matters further, as our goal was just to adumbrate how the prepredicative sphere coincides with the predicative.

What is important here is that the predication is not just something over and above experience. As we tried to show, it is, at least on low levels, basically the same thing, only improved and wilful as it were, and this analogy is not accidental, but it is precisely because of the origin of the predication in prepredicative judgments. Moreover, another point that supports this view is, to what Husserl devoted last sections of *Experience and Judgment* (plus numerous other works), i.e. that the preconstitution of object by experiential judgments has its analogous counterpart in preconstitution of objects of higher level predication by predication of lower level. Therefore, it seems that radical dualism between experience and judgment is not at place.

Some further worries

Husserl’s theory is far from being perfect or completely exhaustive, although it covers a lot. Apart from some internal problems and ambiguities there are many waste areas in which similar inquiry is required. Husserl was aware of that there is more to the experience than just cognition. In encounter with the world we are not merely harvesting information, but we are also emotionally affected, there are practical goals and values etc. In reality these factors always come together and are inseparable as such. Thus Husserl creates a kind of methodological fiction in order

²⁸ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 372.

²⁹ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 251.

to study arguably the simplest and maybe even the most basic feature of experience first.

One can also ask to what extent Husserl himself contributed to this discussion. What he owes to Kant, Brentano, Frege and others, whether he was differing from them, and if how, or fluently elaborated their works etc.³⁰ However, this is rather a historical matter and depends on how whose theory is understood. With relation to this, it is perhaps enough to note that the achievements of Husserl were part of a larger historical process, in which many others played their role as well.³¹

A more serious problem is that even though Husserl significantly shifted the problem of the given by showing, that we can analyse more than just how we cope with results of prepredicative judgments, there is still a question of what and how is actually given to us in experience. That is (partially), whether everything that comes to us is always necessarily already conceptual, i.e. constituted by mental capacities in some way, or whether there are some leftovers which can sneak into the experience “intact”. Husserl’s own view on this has been the matter of vivid discussion. Some were arguing that there is a place for nonconceptual content in Husserl’s theory, and that we should conceive of experience accordingly. Others are worried about letting the nonconceptual content into the experience as it puts us in danger of falling into the so called “Myth of the Given”, i.e. to conceive of givenness as of „... *availability for cognition to subjects whose getting what is supposedly Given to them does not draw on capacities required for the sort of cognition in question.*“³² However, there is also a problem with such conceptions (i.e. which do not allow for nonconceptual content), which basicall is that by avoiding the “Myth of the Given”, we might end up with too strict and rigid internalistic theory. There are various positions to take in this quarrel, but in general, it is the dilemma of whether we can allow for nonconceptual content at all,³³ and if, to what extent³⁴ and what it actually is.³⁵ The matters, however, have not been settled unequivocally yet.

Conclusion

Apart from all of this, there is no doubt that Husserl contributed to possibly one of the largest advances in logic and philosophy as such since Aristotle. He showed that there is no veil or mystery behind what experience brings about, or better, he

³⁰ Cf. McINTRE, R.: Husserl and Frege. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 84, no. 10, (1987), pp. 528 – 535; MOHANTY, J. N.: Husserl and Frege: A New Look at their Relationship. *Brill Academic Publishers*, vol. 4, Issue 1, (1974), pp. 51-62; SOKOLOWSKI, R.: Husserl and Frege. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 84, no. 10, (1987), pp. 521-528.

³¹ Cf. ROJSZCZAK, A. – SMITH, B.: Theories of Judgment. In: Baldwin, T. (ed.): *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945*. York: Cambridge University Press (2003), pp. 157 – 173.

³² McDOWELL, J. Avoiding the Myth of The Given. In: McDOWELL, J. (ed.): *Experience, Norm, and Nature*, London : Blackwell, 2008, p. 1.

³³ Cf. McDOWELL, J. Avoiding the Myth of The Given. In: McDOWELL, J. (ed.): *Experience, Norm, and Nature*, London : Blackwell, 2008, pp. 1 – 14.

³⁴ Cf. SHIM, M. K.: The duality of non-conceptual content in Husserl’s phenomenology of perception. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, (2005), pp. 209 – 229.

³⁵ Cf. HOPP, W.: How to Think About Nonconceptual Content. In: HOPKONS, B. – DRUMMOND, J. (ed.): *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 10 (2010): pp. 1 – 24.

shifted the borderline of what we can analyze. That experience is far from being mere suffering of impressions imposed on us, and that we can do far more than just occupy ourselves with the sphere of predicative formal logic. Moreover, he pointed out how many prejudices are there, how many things are taken for granted which needs to be clarified. For thanks to these inquiries we can *then understand ourselves, not as subjectivity which finds itself in a world ready-made, as in simple psychological reflection, but as a subjectivity bearing within itself, and achieving, all of the possible operations to which this world owes its becoming.*³⁶

Also, by displaying how the prepredicative is founding the predicative sphere, he rehabilitated, as it were, the experience which has been traditionally conceived of as something unreliable and deceptive. Even though it is true that it is not absolutely adequate, it contains, within itself, various self repairing mechanisms and even if these are not enough, it “calls for help”, or warn us by dragging our attention to the problematic “spot”. To put it metaphorically, we can say that even though perceptions (etc.) are not perfect, the experiential processes and mechanisms are doing their best, and it is up to us to make the most of it. They are no “deceiving Cartesian demon”. Moreover, by understanding the experience we can understand why the imperfections occur in it and perhaps even avoid some of them. Or at least, we can be aware of them and expect them in advance, not allowing them to mislead us. Of course the “mystery”, the question of nonconceptual content remains, but it has been significantly shifted. It is no longer a question about experience as such, but about the so called passive field of data and what is coming forth from it.

BIBLIOGRAPHY:

- HOPP, W.: How to Think About Nonconceptual Content. In: HOPKONS, B. – DRUMMOND, J. (ed.): *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 10 (2010).
- HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975.
- HUSSERL, E.: *Logical investigations*. New York : Routledge, 1970.
- LEVINAS, E.: *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston : Northwestern University Press, 1995.
- McDOWELL, J. Avoiding the Myth of The Given. In: McDOWELL, J. (ed.): *Experience, Norm, and Nature*, London : Blackwell, 2008.
- McINTRE, R.: Husserl and Frege. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 84, no. 10, (1987), pp. 528-535;
- MOHANTY, J. N.: Husserl and Frege: A New Look at their Relationship. *Brill Academic Publishers*, vol. 4, Issue 1, (1974).
- MORAN, D.: *Introduction to phenomenology*. London : Routledge, 2000.
- ROJSZCZAK, A., SMITH, B.: Theories of Judgment. In: Baldwin, T. (ed.): *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945*. York : Cambridge University Press (2003).
- SHIM, M. K.: The duality of non-conceptual content in Husserl's phenomenology of perception. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, (2005).
- SOKOLOWSKI, R.: *Introduction to phenomenology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- SOKOLOWSKI, R.: Husserl and Frege. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 84, no. 10, (1987).
- ZAHAVI, D.: *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

³⁶ HUSSERL, E.: *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975, p. 49.

Immigration and the future religious landscape of Europe¹

MICHAL VALČO

The University of Prešov in Prešov
Greek Catholic Theological Faculty

Abstract: *The European countries in general, and Western European nations in particular, have since the 1960s become much more religiously and ethnically diverse. Existing models of immigrants' integration and available surveys of the religious determinants for migrants' integration, along with the socio-economic determinants for the development of the migrants' religiosity (or the religiosity of the native population), have revealed the ambiguous nature and complex character of the European immigration phenomenon. Based on the available mapping of religiosity among European immigrants and forecasts regarding the future religious landscape of Europe, this article argues that religiosity as a factor in an individual's development as well as the communal, social development is not diminishing, but rather rising in importance – even in highly scientific, industrialized societies of the European Union and globally. Given this premise, we further argue that we need to revisit the notion of the 'secular,' distinguish it from the toxic and oppressive phenomenon of 'secularism,' and rediscover the potential of religious (transcendent) sources of human flourishing on the path of what we may call 'Transcendent Humanism,' following Charles Taylor's insightful work on this subject.*

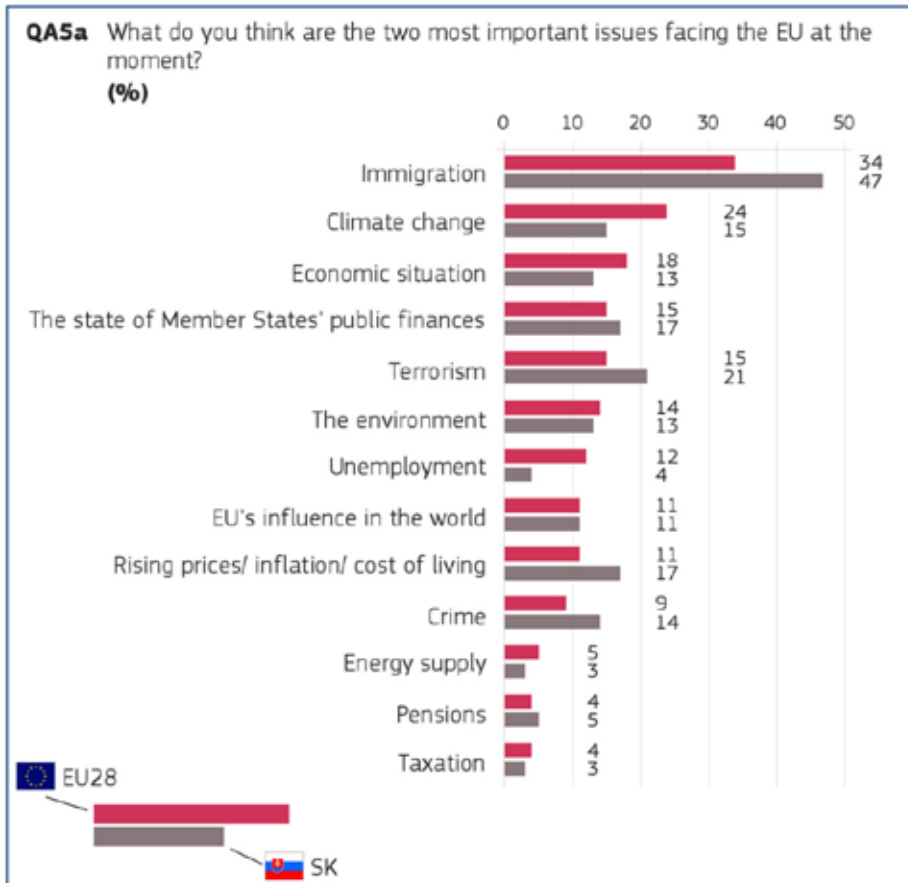
Keywords: *Immigrants' religiosity. European society. Transcendent Humanism. Charles Taylor.*

Introduction

Following several large immigration waves to Europe in the 20th century (primarily during and after the 1960s), no one doubts that the European countries in general, and the nations in the West in particular, have become much more religiously and ethnically diverse. The ambiguity of this phenomenon became strikingly clear in 2015, at the height of the immigration crisis in Europe, when more than 1 million asylum seekers came to Europe mainly from the war-torn Middle East and North Africa. However, unlike the North American environment, European countries have displayed a more cautious stance towards the immigrants, most of whom have been low-skill and low-education workers. Rather than receiving these as with open arms as a potential enrichment to religious and cultural diversity, immigrants have been welcomed as a necessary workforce but often stigmatized as those who could not integrate well into the 'European Culture' and the prevalent religious landscape. Moreover, the topic of immigration remains the most important matter and biggest concern facing the EU today (according to 34 % of the respondents), based

¹ This contribution was produced as part of the project: "Progres Q05: Právni a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin [Legal and Social Aspects of Migration and Challenges Pertaining to the Situation of Minorities]" at the Hussite Theological Faculty of Charles University in Prague.

on the Autumn 2019 Standard Eurobarometer survey conducted for the European Commission.² The only other issue that comes close is the challenge of climate change (according to 24 % of the respondents, a change of 2 % since the Spring of 2019 and 19 % since 2014). Chart 1 depicts the perceived areas of challenges facing the EU, both from the perspective of the EU citizens and as viewed by Slovaks. We can notice that while 34 % of the EU citizens consider immigration as the most important issue facing the EU today, 47 % of Slovaks think the same:



Source: European Commission. Standard Eurobarometer 92, Autumn 2019.³

As Bauböck and Tripkovic remind us in their recent study, “the unprecedented number of migrants and refugees that have recently entered Europe; the mostly unregulated and uncontrolled nature of this new immigration; the burden that

² European Commission.: Autumn 2019 Standard Eurobarometer: immigration and climate change remain main concerns at EU level. [online]. Available at: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ip_19_6839 (cit. 2020/02/10).

³ The Eurobarometer survey was conducted between November 14-29 November 2019 (EU) and 15-26 November 2019 (Slovakia), with 27,382 and 1007 respondents respectively.

this puts on European countries that had previously had very little experience with immigration and integration” pose real challenges, which not only the European and national legislators but also other vital players on the social scene must carefully deal with. On the other hand, one should not overlook “the opportunities it [i.e., immigration] provides in terms of addressing the key social and economic challenges that Europe will be facing in the next 30 years,”⁴ namely the aging European population and disastrous demographic development.

Thus, important questions emerge: should immigrant religion be considered a threat or an opportunity and enrichment to the indigenous majority? What are the determinants of immigrants’ levels and expressions of religiosity⁵, and what are the future prospects regarding its development? What influence does the native (i.e., European) environment (economic, social, religious) have on the subjective perception of religiosity and religious practices of immigrants? Can we identify measurable, significant differences between the religiosity of immigrants to more secular states in Europe as opposed to those who immigrated to less secular societies (such as Poland or Slovakia)? Moreover, can the so-called ‘Scientific Worldview Theory,’⁶ a theory promoted by the majority of the left-leaning, liberal academia, account for the changes and developments that we see across Europe and globally when it comes to assessing the role of religion in the life of an individual and of society?

We do not have many studies at our disposal concerning these questions, however. Pew Research Center, European Values Study, European Social Survey, and Eurobarometer have collected some data (of a more general nature), but concrete case studies are only now beginning to emerge, such as the ones conducted in the Netherlands,⁷ Belgium,⁸ and Germany.⁹ The European Commission and the OECD are slowly catching up.¹⁰ As new studies emerge in the past decade, they continue to

4 BAUBÖCK, R. – TRIPKOVIC, M. (eds.): *The integration of migrants and refugees. EUI forum on migration, citizenship, and demography*. Florence : European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2017, p. 1.

5 CONNOR, P.: Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: The case of Muslims in Western Europe. *Ethnic and Racial Studies*, 2010, Vol. 33, Issue 3, pp. 376-403.

6 WEBER, M.: *The sociology of religion*. Boston, MA : Beacon Press, 1964; NEED, A. and DE GRAAF, N.D.: “Losing my religion”: A dynamic analysis of leaving the church in the Netherlands. *European Sociological Review*, 1996, Vol. 12, Issue 1, pp. 87-99; Carvalho IV, J.J.: Overview of the structure of a scientific worldview. In: *Zygon*®, 2006, vol. 41, issue 1, pp. 113-124; Dagher, Z.R. and Boujaoude, S.: Scientific views and religious beliefs of college students: The case of biological evolution. In: *Journal of Research in Science Teaching: The Official Journal of the National Association for Research in Science Teaching*, 1997, Vol. 34, Issue 5, pp. 429-445.

7 Maliepaard, M. – Lubbers, M. – Gijsberts, M.: Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation: A study among Muslim minorities in the Netherlands. In: *Ethnic and Racial Studies*, 2010, Vol. 33, Issue 3.

8 Smits, F. – Ruiter, S. – van Tubergen, F.: Religious practices among Islamic immigrants: Turkish and Moroccan men residing in Belgium. In: *Journal of the Scientific Study of Religion*, 2010, Vol. 49, Issue 2.

9 Diehl, C. – Koenig, M.: Religiosität Türkischer Migranten im Generationenverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 2009, Vol. 38, Issue 4.

10 OECD.: Indicators of Immigrant Integration 2015: Settling In. [online]. Available at: <http://www.oecd-ilibrary.org/socialissues-migration-health/indicators-of-immigrant-integration2015-settling-in>

explore and analyze the migrants' integration on the (1) legal level, (2) on the level of education, (3) labor market, and (4) cultural and religious integration. As the flow of migrants desiring a new life in Europe does not subside significantly, on the contrary, is expected to rise due to (1) an unstable political situation, wars, and persecution in surrounding countries, (2) economic depravity in the surrounding countries, (3) the climate change (etc.), successful integration of these migrants appears to be a crucial issue for the future development of the European Union. The challenge of immigration will continue to create a pressure on the EU states and heighten tensions among the member states on the question of 'burden-sharing' – a practice advocated in the West and vehemently opposed in the Central and Eastern European countries. If not handled well, the imposed practice of immigrant distribution (i.e. the 'burden-sharing') "will most probably negatively influence both the capacity and willingness of immigrants to integrate into their new communities and public opinion in countries where refugee relocation is seen to be imposed by 'Brussels,'" which is something nobody really wants.

Furthermore, the concern for security has become more prominent, especially in the aftermath of the terrorist attacks in Paris, sexual offenses against women in (documented mainly in bigger European cities with a large percentage of young Muslim male-migrants), and the general rise in crime in most Western societies, some of which may be attributed to the growing population of immigrants. Hence the 'securitization' of the immigration crisis, abused not only by the extreme right-wing parties but increasingly so also by mainstream politicians and the media. The ensuing hostile political discourse engenders an atmosphere of suspicion and fear, where arguments are clouded with politically-calculated rhetoric in a vicious game of affective communication, none of which contributes to a solving of the question of immigrants' integration (including the issue of whether religiosity or the lack thereof plays an important role in the process). Nation-state visions of security are often invoked when people face changes, insecurities, or perceived/real threats.

The ambition of this study is not to identify, analyze, and/or compare the existing models of immigrants' integration; neither is it to conduct yet another survey of the religious determinants for migrants' integration, nor the socio-economic determinants for the development of the migrants' religiosity (or the religiosity of the native population). Our goal is rather to emphasize the need to take religiosity seriously – as a phenomenon in general – identifying and recognizing it as one of the crucial factors in the development of a life-vision of an individual and as a constitutive force behind the cohesion and stability of human communities. Our mapping of religiosity among European immigrants and forecasting the future religious landscape of Europe in the sections that follow give force to our argument that religiosity as a factor of individual and social development is not diminishing, but rather rising in importance – even in highly scientific, industrialized societies globally (though

ling-in_9789264234024-en (cit. 2020/01/25). Based on an OECD's analysis, the immigrant population in the EU has grown by 30 % between 2000-2017.

¹¹ BAUBÖCK, R. – TRIPKOVIC, M. (eds.): *The integration of migrants and refugees. EUI forum on migration, citizenship, and demography*, p. 2.

with regional differences and following certain natural cycles). Given this premise, we further argue that we need to revisit the notion of the ‘secular,’ distinguish it from the toxic and oppressive phenomenon of ‘secularism,’ and rediscover the potential of religious (transcendent) sources of human flourishing on the path of what we may call ‘Transcendent Humanism,’ following Charles Taylor’s insightful work on this subject.

A Map of Religiosity of European Immigrants

Determining the level and nature of religiosity, whether among the EU natives or the recent immigrants, is a difficult task. Some countries, like Luxemburg, do not allow surveys to ask questions related to personal religiosity (or are very restricted). Another complication has to do with the issue of what indicators to use to determine the level and nature of religiosity. Most studies use the following three different measures of religiosity: religious attendance, praying, and subjective assessment of religiosity (in the form of a personal declaration). Although not sufficiently complex and not satisfactory in all aspects, we will, in our paper, build on findings that employ these religiosity indicators.

Table 1 Variation in religiosity across religious variables and immigrant status (percent)

	Native born		Foreign born	
	No religion	Belongs to a religion	No religion	Belongs to a religion
Degree of religiosity: percent of individuals				
Low (scale 0)	31.39	1.76	27.84	2.01
Moderate (scale 1–4)	53.45	42.08	49.13	36.05
High (scale 5–10)	15.16	56.16	23.03	61.94
Total	100	100	100	100
Average value (scale 0–10)	2.61	5.89	3.22	6.35
Frequency of praying: percent of individuals				
Low (never)	69.97	16.21	57.68	12.58
Moderate (special holidays, or rarer)	18.28	24.07	21.49	21.81
High (once a month or more often)	11.75	59.72	20.83	65.61
Total	100	100	100	100
Average value (scale 0–10)	17.13	124.58	37.36	153.39
Attendance at religious service: percent of individuals				
Low (never)	63.50	13.88	58.96	15.70
Moderate (special holidays, or rarer)	33.30	45.44	36.11	45.62
High (once a month or more often)	3.20	40.68	4.93	38.68
Total	100	100	100	100
Average value (scale 0–10)	1.77	20.99	2.68	23.03
Percent of sub-sample	42.20	57.80	37.56	62.44

Source: European Social Survey, 2002–2009

Utilizing the European Social Survey data from 2002–2008, from 10,000 first-generation immigrants living in 27 receiving countries, Van Tubergen and Sindradottir established that, “on the individual level, religiosity is higher among immigrants who are unemployed, less educated, and who have recently arrived in the host country.” Furthermore, “on the contextual level, the religiosity of natives positively affects immigrant religiosity.”¹² When assessed more generally, however, studies reveal that immigrants show higher indications of religiosity than the native population in the EU countries, as we can see in Table 1.¹³

Table 2: Descriptive statistics of religiosity of immigrants and natives in 27 European countries

Country	Religious				Subjective		Number of Cases	
	Attendance at Least		Praying Daily (%)		Religiosity (Mean)		Immigrants	Natives
	Weekly (%)		Immigrants	Natives	Immigrants	Natives		
Austria	17.54	16.83	27.97	18.02	5.60	5.07	479	5,484
Belgium	15.70	9.14	30.14	13.36	6.20	4.71	554	5,941
Bulgaria	17.65	6.93	17.65	10.68	5.41	4.24	17	2,078
Cyprus	16.67	27.77	29.17	38.86	6.15	6.66	72	1,091
Czech Rep.	13.38	8.30	19.72	7.99	4.50	2.80	142	3,818
Denmark	11.56	2.71	26.87	10.75	4.98	4.22	294	5,389
Estonia	5.60	2.21	12.67	4.42	4.88	3.10	947	3,211
Finland	12.75	4.96	26.85	21.22	6.21	5.33	149	7,756
France	14.01	6.30	30.65	8.96	5.23	3.55	571	5,925
Germany	17.30	7.67	25.47	11.76	5.23	3.74	844	9,612
Greece	21.95	25.37	33.88	46.18	7.38	7.48	369	4,134
Hungary	19.63	10.43	32.71	20.09	5.49	4.33	107	5,760
Ireland	26.33	55.84	32.25	50.06	4.91	5.85	338	5,467
Italy	21.88	32.07	43.75	29.09	5.62	6.08	32	2,613
Luxembourg	15.57	14.65	21.43	12.72	4.71	4.13	938	1,604
Netherlands	16.67	12.88	36.70	23.96	6.22	4.87	594	6,794
Norway	10.28	4.62	23.85	12.17	4.53	3.88	457	6,276
Poland	63.33	55.63	61.67	45.47	7.02	6.53	60	6,525
Portugal	27.70	30.93	40.88	33.48	5.97	5.71	296	7,268
Romania	9.30	6.03	27.91	14.83	4.79	4.45	86	2,023
Slovakia	18.27	34.79	31.73	33.02	5.09	5.99	104	4,628
Slovenia	9.64	18.55	16.43	15.48	4.99	4.79	280	4,761
Spain	21.74	18.38	35.18	20.06	5.54	4.43	506	7,020
Sweden	6.80	4.07	20.28	8.53	4.24	3.49	779	6,211
Switzerland	13.50	11.93	29.54	29.93	5.47	5.32	1,422	5,273
Ukraine	8.58	15.42	26.96	32.56	4.59	5.32	408	2,789
United Kingdom	33.11	10.73	48.29	16.56	5.83	4.04	731	7,270
Average	18.02	16.86	30.02	21.86	5.44	4.82	428	5,063

Source: VAN TUBERGEN, F. – SINDRADOTTIR, J.I.: The religiosity of immigrants in Europe : A cross-national study, 2011, p. 281.

¹² VAN TUBERGEN, F. – SINDRADOTTIR, J.I.: The religiosity of immigrants in Europe: A cross-national study. In *Journal for the scientific study of religion*, 2011, Vol. 50, Issue 2, p. 272.

¹³ Source: Aleksynska, M. – Chiswick, B.R.: The determinants of religiosity among immigrants and the native born in Europe. In *Review of Economics of the Household*, 2013, Vol 11, Issue 4, p. 571. The European Social Survey worked with the sample of respondents from 24 European countries, 83,447 of which were native-born and 7,017 were first generation immigrants. Only the Roman Catholic, Protestant, Eastern Orthodox Christian, Other Christian, Muslim, and Jewish religious categories were utilized.

The European Social Survey data also showed that Muslim immigrants prayed more (though not significantly more) than Catholic and Orthodox Christian immigrants, but there is no relevant difference in weekly religious attendance between Muslims and Catholics. Van Tubergen's and Sindradottir's findings (2011) suggest that "religiosity is higher among immigrants who are unemployed, less educated, and who have recently arrived in the host country."¹⁴

Concrete statistics of religiosity showing the differences in religiosity between immigrants and EU natives can be seen in Table 2 below.¹⁵

There are diverse models of immigrants' integration in Europe, some of which suggest that religious attendance is higher for more educated people, which directly contradicts Van Tubergen and Sindradottir (2011). Such is the case of second-generation Muslims whose parents came either from Turkey or Morocco into the Netherlands, as based on Maliepaard's, Gijsberts', and Lubbers' study from 2012.¹⁶ Although some of this may be attributed to the existing ethnic segregation of Muslim communities in the Netherlands and the ensuing tensions between the Dutch secular majority and the 'more religious' immigrant minority, the results of this study seem to contradict the dominant view among sociologists of religion that (1) obtaining higher education will result in lower levels of religiosity (measured especially in religious participation) and (2) that minority groups members growing up in a secular environment will be imbued with the values of the majority culture hence becoming less religious – the so-called 'generational replacement' principle. The Survey results clearly show that mosque attendance has increased over the years in the case of second-generation Muslim males.

"Members of the second generation, who were originally much less inclined to attend a mosque, show a revival over time. Importantly, this cannot be explained by the fact that the second generation on average is getting older and is settling down. The secularizing effect of education also diminished over the years (also when controlling for generational replacement). So even if generational replacement and educational attainment were related to a decrease in religiosity in the early late 1990s and early 2000s, it seems that these forces previously seen as 'driving secularization' (Phalet and Ter Wal 2004)¹⁷ lost power in predicting religious attendance. Mosques, rather than being places mainly first-generation (Turkish-Dutch) men visit, increasingly attract higher educated, second-generation (Moroccan-Dutch) men."¹⁸

¹⁴ VAN TUBERGEN, F. – SINDRADOTTIR, J.I.: The religiosity of immigrants in Europe: A cross-national study, p. 272.

¹⁵ Ibid., p. 281.

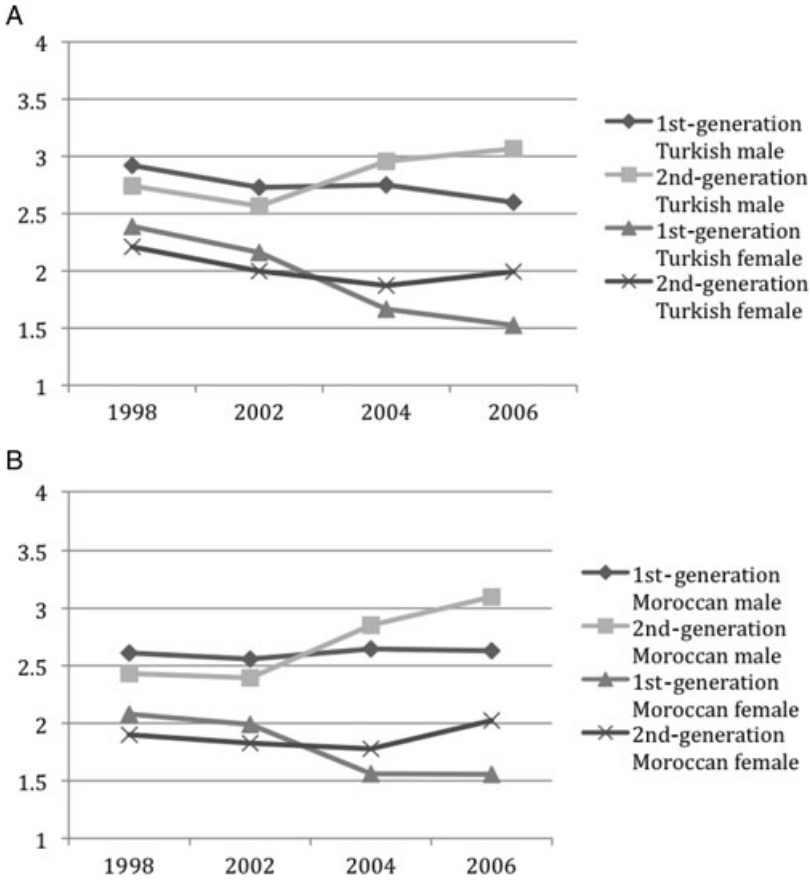
¹⁶ Maliepaard, M. – Gijsberts, M. – Lubbers, M.: Reaching the limits of secularization? Turkish-and Moroccan-Dutch Muslims in the Netherlands 1998–2006. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2012, Vol. 51, Issue 2, pp. 359–367. The study focuses on the trends of mosque attendance between 1998 and 2006 in the Netherlands amongst the Turkish- and Moroccan-Dutch Muslims. The survey results comprised answers from cca. 7000 respondents.

¹⁷ Phalet, K. – Ter Wal, J.: *Muslim in Nederland [Muslim in the Netherlands]*. The Hague, The Netherlands: The Netherlands Institute for Social Research, 2004.

¹⁸ Maliepaard, M. – Gijsberts, M. – Lubbers, M.: Reaching the limits of secularization? Turkish-and Moroccan-Dutch Muslims in the Netherlands 1998–2006, p. 364.

We can observe the specific results of the survey in Graph 1:

(A) and (B) net trend in mosque attendance (scale 1–4; 1 = never and 4 = daily)



Source: MALIEPAARD, M. – GIJSBERTS, M. – LUBBERS, M.: Reaching the limits of secularization? Turkish-and Moroccan-Dutch Muslims in the Netherlands 1998–2006, p. 365.

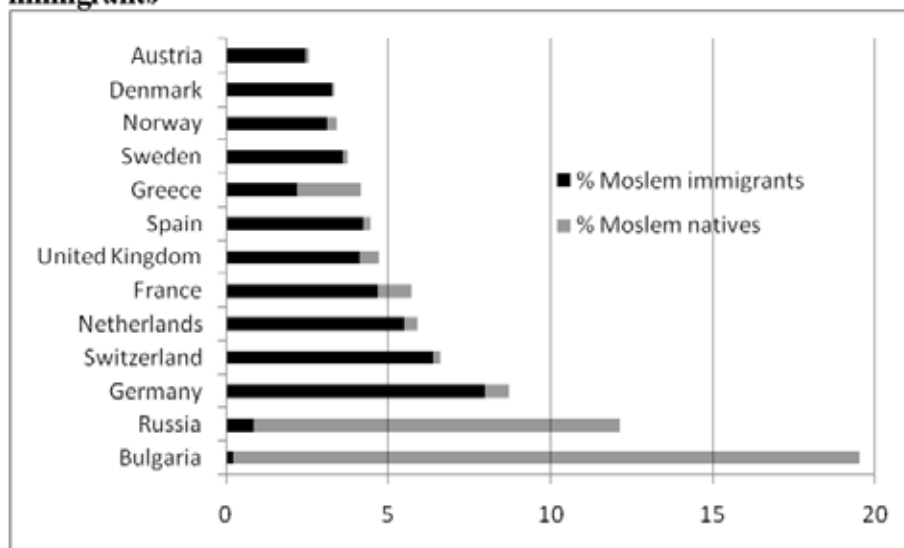
Among the possible determinants of this surprising trend are: (1) ethnic residential segregation of Muslim groups, (2) religious ‘in-group’ members present within close vicinity increase the motivation and opportunities for religious practice to be enacted together, (3) life stages conducive to religious participation (such as married couples raising children), (4) exclusion and discrimination from the side of the majority population, (5) the presence of places of worship in close vicinity, and (6) active protest against the dominant life-vision and values of what the immigrants may perceive as a decadent, secular culture of the West.

In their comparative study of Europe and the United States on the question whether religiosity of immigrants serves as a bridge or a buffer in the process of integration, Garcia-Munoz and Neuman recognize and openly acknowledge this trend

and look to the US as a potential resource in coping with the challenge of immigrants' religiosity. Their research showed that "while in the United States religiosity of immigrants serves as a bridge between the immigrants and the local population, in Europe it has mainly the function of a buffer and of 'balm to the soul.'"¹⁹ These are interesting and also rather unsettling conclusions. One may legitimately wonder if it must be this way. What are the characteristics of the European context which make immigrants flee to religiosity as a resort (buffer) against the receiving culture? Is it possible to learn from the US context or are the two continents so historically and culturally/politically different that no practical lessons can be learned?

Our attempt to map the current state of religiosity in Europe should not neglect one crucial fact: the contemporary religious landscape of Europe is far from homogeneous and there are countries on the European continent with more than 10 % Muslim population, most of whom are native-born (Russia – 12 % and Bulgaria – 19 %). The relevant statistics can be seen in the following Graph:

Percentage of Moslems in the country's population – natives and immigrants



Source: ESS, waves 2002-2010; In: GARCÍA-MUÑOZ, T. and NEUMAN, S. Is religiosity of immigrants a bridge or a buffer in the process of integration? A comparative study of Europe and the United States (2012), p. 18.

Further research will need to take place to more firmly establish and rightly interpret the partial findings of Maliepaard's, Gijsberts', and Lubbers' study. Especially important will be to determine whether the suggested correlation (or even

¹⁹ García-Muñoz, T. – Neuman, S.: Is religiosity of immigrants a bridge or a buffer in the process of integration? A comparative study of Europe and the United States. [online] In: IZA Discussion Papers, No. 6384. Bonn: Institute for the Study of Labor (IZA), 2012. Available at: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:10:1-201206146592> (cit. 2020/02/10).

causation) between subjective feelings of exclusion and increased religiosity is valid.²⁰ It would also be useful to explore if similar trends can be observed in comparable samples across Europe, or if some significant variables/determinants would preclude such trends from unfolding. Another course of research could include the study of existing social and political changes in the countries of origin in correlation with the given immigrant groups' religiosity development in the host country.

Another important issue worth exploring is that of the role of media. The role that global media (Internet and satellite TV) play in the formation of a 'globalized Islam' has been identified by Olivier Roy.²¹ It would now be interesting to analyze whether the forces of deterritorialization²² among the Muslim immigrants have resulted in a global neo-fundamentalist strand of Islam or rather a 'reterritorialized,' ethnically based strand, as Maliepaard's (et al.) research seems to suggest. Also important will be to establish precisely what concrete aspects of Islamic teaching and practices are being appropriated by the different Muslim ethnic groups across Europe.

The Future Religious Landscape of Europe

The future of the religious landscape in Europe will be likely determined by three main factors: (1) the vitality of the indigenous religious communities and (2) the inflow of migrants' whose integration into the culture and religious landscape of the receiving country will be a complicated and often ambiguous process, and (3) the stance of the native (i.e. receiving) context towards the incoming immigrants. The following Table entitled "Major Religions among Natives and among First-Generation Immigrants..." based on the ESS and GSS waves (2002-2010) will give us information concerning the primary religious affiliation of the natives and among first-generation immigrants in the EU and the USA between 2002-2010. The Table²³ serves as a good indication of a more general trend that is likely to continue in the following decades.

²⁰ The researchers themselves recognize this, stating: "To truly test whether feelings of exclusion or discrimination lead to increases in religiosity, we encourage the international science community to collect longitudinal data on a broad range of religious indicators (including religious identification), and on experiences with and/or general perceptions of discrimination and exclusion." Maliepaard, M. – Gijssberts, M. – Lubbers, M.: *Reaching the limits of secularization? Turkish-and Moroccan-Dutch Muslims in the Netherlands 1998–2006*, p. 366.

²¹ ROY, O.: *Globalized Islam: The search for a new ummah*. Columbia University Press, 2004. In his incisive book, Roy emphasizes what he calls the 'anti-intellectualism' of revivalist movements within Islam but also within Christianity. All authoritarian bodies of knowledge are questioned and regarded with suspicion, and the exclusive reliance is placed instead on personal intuition among the 'born-again' members of these religious groups.

²² Roy understands 'deterritorialization' as the severance of social, cultural, religious or political beliefs and practices from their native environments and populations. Religiosity thus loses its territorial constitutive basis and national-cultural, spatial roots being abstracted into 'pure principles'. This process often results in neo-fundamentalism.

²³ García-Muñoz, T. – Neuman, S.: *Is religiosity of immigrants a bridge or a buffer in the process of integration? A comparative study of Europe and the United States*. [online] In: IZA Discussion Papers, No. 6384. Bonn: Institute for the Study of Labor (IZA), 2012. Available at: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-201206146592> (cit. 2020/02/10), p. 8.

Major religions among natives and among first-generation immigrants, in European countries and the United States, 2002-2010

Country	Natives		First-generation immigrants	
	First largest religion	Second largest religion	First largest religion	Second largest religion
Austria	Catholic	Protestant	Catholic	Islam
Belgium	Catholic	Other-Christian	Catholic	Islam
Bulgaria	Orthodox	Islam	Orthodox	Islam
Croatia	Catholic	Orthodox	Catholic	Orthodox
Cyprus	Orthodox	Catholic	Orthodox	Catholic
The Czech Rep.	Catholic	Protestant	Catholic	Other-Christian
Denmark	Protestant	Other-Christian	Islam	Protestant
Estonia	Protestant	Orthodox	Orthodox	Catholic
Finland	Protestant	Other-Christian	Protestant	Orthodox
France	Catholic	Protestant	Catholic	Islam
Germany	Protestant	Catholic	Catholic	Islam
Greece	Orthodox	Islam	Orthodox	Islam
Hungary	Catholic	Protestant	Catholic	Protestant
Ireland	Catholic	Protestant	Catholic	Protestant
Italy	Catholic	Protestant	Catholic	Islam
Latvia	Catholic	Protestant	Orthodox	Catholic
Luxembourg	Catholic	Other-Christian	Catholic	Other-Christian
The Netherlands	Catholic	Protestant	Islam	Catholic
Norway	Protestant	Other Christian	Islam	Protestant
Poland	Catholic	Orthodox	Catholic	Islam
Portugal	Catholic	Other-Christian	Catholic	Other-Christian
Russia	Orthodox	Islam	Orthodox	Islam
Slovakia	Catholic	Protestant	Catholic	Protestant
Slovenia	Catholic	Protestant	Catholic	Orthodox
Spain	Catholic	Other-Christian	Catholic	Islam
Sweden	Protestant	Other-Christian	Islam	Protestant
Switzerland	Protestant	Catholic	Catholic	Protestant
Ukraine	Orthodox	Catholic	Orthodox	Islam
United Kingdom	Protestant	Catholic	Catholic	Islam
United States	Evangelical-Protestant	Catholic	Catholic	Evangelical-Protestant

Source: ESS and GSS, waves 2002-2010.

The Pew Research Center provided the following Table depicting the size and projected growth of major religious groups in Europe between 2010-2050:²⁴

²⁴ PEW RESEARCH CENTER.: The Future of World Religions: Population Growth: Projections, 2010-2050. [online] Pew Research Center, 2015, p. 148. Available at: https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf (Data on Europe: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/europe/>) (cit. 2020/02/11).

Size, Projected Growth of Major Religious Groups in Europe, 2010-2050

	2010 ESTIMATED POPULATION	% IN 2010	2050 PROJECTED POPULATION	% IN 2050	POPULATION GROWTH 2010-2050	% INCREASE 2010-2050	COMPOUND ANNUAL GROWTH RATE (%)
Christians	553,280,000	74.5%	454,090,000	65.2%	-99,190,000	-17.9%	-0.5%
Unaffiliated	139,890,000	18.8	162,320,000	23.3	22,420,000	16.0	0.4
Muslims	43,470,000	5.9	70,870,000	10.2	27,400,000	63.0	1.2
Jews	1,420,000	0.2	1,200,000	0.2	-220,000	-15.2	-0.4
Hindus	1,380,000	0.2	2,660,000	0.4	1,280,000	92.9	1.7
Buddhists	1,350,000	0.2	2,490,000	0.4	1,140,000	85.0	1.5
Other Religions	890,000	0.1	1,100,000	0.2	210,000	23.3	0.5
Folk Religions	870,000	0.1	1,590,000	0.2	720,000	83.1	1.5
Regional total	742,550,000	100.0	696,330,000	100.0	-46,220,000	-6.2	-0.2

Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Population estimates are rounded to the nearest 10,000. Percentages are calculated from unrounded numbers. Figures may not add to 100% because of rounding.

PEW RESEARCH CENTER

The next Table, based on the same Pew Research survey, depicts the “Projected religious composition of Europe in 2050,” differentiating between the situations with and without migration.²⁵

Projected Religious Composition of Europe in 2050, With and Without Migration

	SCENARIO WITH MIGRATION	SCENARIO WITHOUT MIGRATION	DIFF.*
Muslims	10.2%	8.4%	1.8
Hindus	0.4	0.2	0.2
Buddhists	0.4	0.2	0.2
Other Religions	0.2	0.1	0.1
Folk Religions	0.2	0.1	0.1
Jews	0.2	0.2	0.0
Unaffiliated	23.3	24.0	-0.7
Christians	65.2	66.7	-1.5

* Differences are calculated from unrounded numbers.

Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Figures may not add to 100% because of rounding.

Source: PEW RESEARCH CENTER

²⁵ PEW RESEARCH CENTER.: The Future of World Religions: Population Growth: Projections, 2010-2050. [online] Pew Research Center, 2015, p. 150. Available at: https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf (Data on Europe: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/europe/>) (cit. 2020/02/11).

Naturally, there are numerous independent variables, falling in the categories of individual characteristics and origin groups, that exert some influence on immigrants' religiosity, such as their employment status, education, length of residence in the receiving country, origin countries, and basic personal 'control variables' (gender, age, marital status). Contextual characteristics independent variables, such as religiosity of natives, religious diversity, unemployment rate, and income inequality must also be considered. Van Tubergen and Sindradottir (2011) came to an interesting finding concerning the influence of the existing 'religious market' (in the given EU county) on the vitality of religiosity of the immigrants (especially short-term and mid-term). "Religious markets that are highly regulated and monopolized are suggested to be less dynamic and produce 'religious products' of low quality. On the other hand, free and competitive markets produce more attractive religious products." Thus, according to this study, "the more competition there is between 'religious suppliers' in the receiving country, the harder religious leaders strive to maintain their congregation, and the greater the vitality of religious participation."²⁶

Van Tubergen's and Sindradottir's research yielded other useful findings. Their hypothesis "that lower levels of religiosity among natives was associated with lower immigrant religiosity (Hypothesis 8)" was confirmed, with regard to both "public and private aspects of immigrant religiosity."²⁷ This would suggest that the inflow of immigrants into less religious countries will likely result (overtime) in some measurable decrease in their religiosity. Furthermore, measurements of subjective religiosity among immigrants from different religious groups (Catholics, Muslims, and Eastern Orthodox),

"showed that there were no significant differences across religion in terms of subjective religiosity. Also, when keeping other variables in the model constant, Muslim and Catholic immigrants did not significantly differ in their weekly religious attendance. Muslim immigrants appeared to attend religious meetings more often than Eastern Orthodox immigrants, and also to pray more often than the other two groups. Immigrants who are not affiliated with a religion, 36 percent of the sample, score substantially lower on all three measures of religiosity than immigrants with a religious affiliation."²⁸

Van Tubergen and Sindradottir also point out that "contrary to expectations based on the insecurity theory (Norris and Inglehart 2004),²⁹ no significant effects were found for the unemployment rate and the level of income inequality in the host country." On the other hand, "Connor's (2010) study,³⁰ based on a subsample of Mus-

²⁶ Van Tubergen, F. – Sindradottir, J.I. The religiosity of immigrants in Europe: A cross-national study. In: *Journal for the scientific study of religion*, 2011, Vol. 50, Issue 2, p. 275.

²⁷ *Ibid.*, p. 284.

²⁸ *Ibid.*, p. 284.

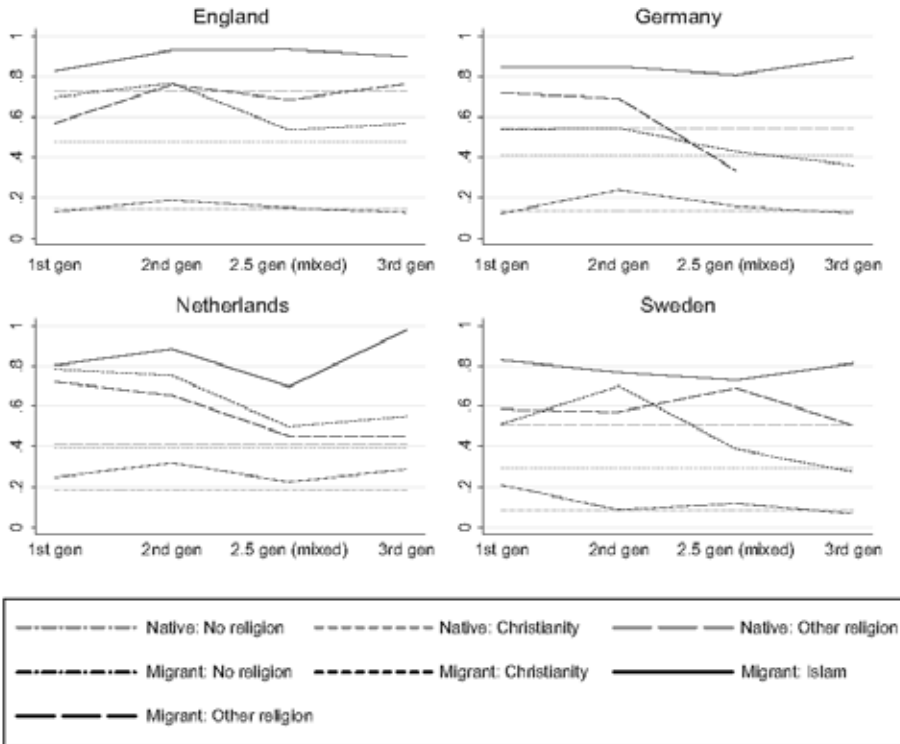
²⁹ Norris, P. – Inglehart, R.: *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

³⁰ CONNOR, P.: Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: The case of Muslims in Western Europe. *Ethnic and Racial Studies*, 2010, Vol. 33, Issue 3, pp. 376-403.

lim immigrants, found that a less welcoming receiving context was associated with higher religious outcomes.”³¹

The future of the religious landscape in Europe, as stated in the opening paragraph of this section, will likely be influenced by both the natives’ and the immigrants’ vitality of religiosity. Analyzed data indicate that immigrants tend to be more religious than the receiving populations. When we combine it with the expected increase of inflow of immigrants in the coming decades and their higher fertility rates, this phenomenon will bring about major changes in the European religious landscape. Available statistics on immigrants’ religious affiliation and development of their religiosity (first and second generation after immigration) indicate that the European continent will have to cope with a significantly higher proportion of Muslim believers. Utilizing the *Children of Immigrants Longitudinal Survey in Four European Countries (CILS4EU)*,³² Jacob and Kalter confirmed this unsettling trend when their survey results showed “a considerable stability of religiosity or even an increase

RELIGIOUS SALIENCE OF NATIVES AND IMMIGRANTS, BY IMMIGRANT GENERATION



Source: JACOB, K. and KALTER, F.: Intergenerational change in religious salience among immigrant families in four European countries (2013), p. 43.

³¹ Van Tubergen, F. – Sindradottir, J.I.: The religiosity of immigrants in Europe: A cross-national study, p. 286.

³² Kalter, F. – Heath, A.F. – Hewstone, M. – Jonsson, J.O. – Kalmijn, M. – Kogan, I. – van Tubergen, F.: *Children of Immigrants Longitudinal Survey in Four European Countries (CILS4EU)*. GESIS Data Archive, ZA5353 Data file, Version 1.0.0. Cologne, 2013. Doi:10.4232/cils4eu.5353.1.0.0.

therein within Muslim immigrant families, in contrast to Christian immigrant families, whose religiosity declines over generations.”³³ This can be clearly observed on the following graphs, comparing religious salience of natives and immigrants in four EU countries (England, Germany, Netherlands, Sweden) from 2013.

One of the central claims that we wish to introduce and defend in this paper is that the established theory that the forces of secularization (such as educational attainment and generational replacement) will, in the long run, inevitably lead to a decrease of religiosity among the second and third generation of migrants (as well as the natives) is seemingly losing its predictive power. Even in France, one of the most secularized countries in Europe, “the rise of different forms of Islamic religious revival among integrated immigrants pushed the government to acknowledge the existence of a (supposedly) purely religious community,” as Olivier Roy points out, which led to the “creation by the state of a religious body, the French Council of Muslim Faith, in 2002, which is in itself a break from the Republican secular policy of *laïcité*.”³⁴ What we see instead in many places in Europe and across the globe are signs of religious revitalizations in local communities. This notion has been recently established by both qualitative³⁵ and quantitative³⁶ research studies focused on second-generation immigrants (mostly young Muslims).³⁷ The alleged decline of religiosity resulting from the said forces of Western secularization is far from inevitable, providing that people (both immigrants and natives) are socialized in religious families and local communities, where religious practices and norms are actively reinforced and enacted by the members. As mentioned above, other supportive factors play their role in this process as well.

The Place of Religious Discourse in a (Post)Secular Europe

Religion as a social phenomenon, as well as religiosity – a more nuanced, difficult to qualify, personal-and-socio-cultural phenomenon – will continue to play a significant role in the shaping of future Europe. These are forces that need to be reckoned with, regardless of one’s personal religious preferences or ideological incli-

³³ Jacob, K. – Kalter, F.: Intergenerational change in religious salience among immigrant families in four European countries. In: *International Migration*, 2013, Vol. 51, Issue 3, p. 38. The authors of the study further opine that “the crucial questions are certainly not about trends in religiosity among immigrant children per se, but rather about their long-term consequences for social exclusion, educational outcomes and labour market success.” *Ibid.*, p. 52.

³⁴ ROY, O.: Islam in the West or Western Islam? The disconnect of religion and culture. In: *The Hedgehog Review*, 2006, Vol. 8, Issue 1/2, p. 128.

³⁵ De Koning, M.: *Zoeken naar een ‘Zuivere’ islam. Religieuze beleving en identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse moslims [Looking for a ‘pure’ Islam. Religious experience and identity formation among Moroccan-Dutch Muslims]*. Amsterdam, The Netherlands : Bert Bakker, 2008.

³⁶ Fleischmann, F. – Phalet, K.: Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: A comparative analysis across four capital cities. *Ethnic and Racial Studies*, 2012, Vol. 35, Issue 2, pp. 320-341.

³⁷ One of the most elaborate studies pointing our attention to this new way of thinking about the development of immigrants’ religiosity is that of Maliepaard, M. – Gijsberts, M. – Lubbers, M.: Reaching the limits of secularization? Turkish-and Moroccan-Dutch Muslims in the Netherlands 1998–2006. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2012, Vol. 51, Issue 2, pp. 359-367.

nations. The purpose of this study rests primarily in exposing this important truth and in trying to identify best approaches on how to deal with this situation constructively.

In our search for new insights, we will start in France, an improbable country when it comes to looking for inspiration on how to deal with religious affairs. French sociologist Jean-Paul Willaime sees some hopeful changes in the 'Old Continent' regarding the place of religion in a secular society. In his recent interview on Euronews (17/07/2019), Willaime pointed out a curious paradox: "while European societies are very secular and have a growing number of people declaring themselves to be without religion, more and more legislation is being passed to regulate religious practices ... We have gone from religion by inheritance to religion by choice, with religious people now forming more practising and engaged minorities."³⁸ More importantly, Willaime was bold enough to observe that in the case of some religious minorities, "their intransigence with respect to the norms and practices of their religion call into question the strict neutrality of the State." The ensuing rise of 'secular intransigence,' then, provokes a new search for and reflection on the proper balance "between religious freedom and other freedoms."³⁹

Willaime further claims⁴⁰ that the situation of religion vs. state (the realm of the secular) has gone through a profound transformation in the past decades. He urges the ideology of secularism to be 'rethought' or 're-configured' in the light of contemporary changes in religion (as a social phenomenon), but also in politics. The point is not to doubt, let alone ridicule its (religious) premises, but to make it live intelligently and constructively for the benefit of society as a whole. Europe has had a long and rich history of interactions between religion and society, which makes it into a laboratory of ideas and inspiration for the global world. It is here where a secular form of recognition of the religious and of dialogue with the religious developed, though not without tensions and inadequate solutions. However, the diversity of (semi-)functional models of relations between political authorities and religious authorities in a democracy arose on the European and then the North American continents. Willaime observes that the present age is no longer about the head-on collision between the secular and the sacral. On the contrary, there are ample opportunities for and useful resources in the reconfiguration of the religious as well as of the political in contemporary disenchanted societies. The place and role of religiosity must today be reexamined, boldly and resourcefully, seeking the common good of believers as well as unbelievers. Willaime calls for appreciating religiosity as a potential resource of one's deep convictions, as well as identity and values formation whose multiple contributions to living together should be recognized, even in societies that boast about their secular-scientific milieu.

³⁸ TIDEY, A.: Government restrictions on religion rising in Europe – Pew Research Centre study. Euronews [online]. Available at: <https://www.euronews.com/2019/07/16/government-restrictions-on-religion-rising-in-europe-pew-research-centre-study> (last updated 2019/07/17). (cit. 2020/02/7).

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Willaime, J.P.: *Le retour du religieux dans la sphère publique: Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. Olivétan, 2008.

The French professor of political science, Francois Foret, concurs with Wilaime's insights. In his recent interview on Euronews, Foret spoke about 'the mutating role of religion in society.'⁴¹ The recent resurgence of religiously motivated social and political action that we have seen in European societies has taken many by surprise. Until recently, religion was relegated to the status of a cultural epiphenomenon, "hollowed of its authority to become a mere expression of identity and memory."⁴² One needs to understand, therefore, that policies aimed at curbing certain religious expressions or curtailing some aspects of religious freedom (especially in connection with new religions and religious movements) "deal with religion as a risk, with the double purpose to monitor and repress 'bad religion' — counter-radicalization, de-radicalization — and to encourage 'good religion' — to produce counter-narratives, to mobilize religious civil society."⁴³ This means that some measures imposed recently by the authorities in countries such as Hungary or Slovakia⁴⁴ are not meant as acts of suppressing religion in general, but rather as carefully calculated measures that are to protect and embolden the native, 'traditional' religious communities. These are then seen not only as an influential cultural factor but also more as a national identity forming or civilization-constitutive forces, a narrative that can, despite its positive potential, become a dangerous tool in the hands of religious chauvinists and nationalists. Still, the argument cannot be easily dismissed, as indicated above. In this new situation, religion seems to begin being taken more seriously (not only in relation to immigrants), which we deem to be a positive development.

Hugues Lagrange, in his 2014 study on the religious revival among immigrants and their descendants in France, came to a similar conclusion. He states provokingly:

"At the turn of the twenty-first century, the effect of secularization on young age groups of descendants of immigrants from Muslim countries has been supplanted by an assertion of identity and/or adherence to the Muslim Ummah symbolized also by transnational practices. The attitudes and behaviour of these young people from immigration from the South depict a space where religious affirmation is chosen as a mode of identity, mobilizing a heritage and a position within a context saturated by tension due to the emergence of political Islam. Their religious revivalism should be thought of as an aspect of the renewal of identity assertion in a world experiencing

⁴¹ TIDEY, A.: Government restrictions on religion rising in Europe – Pew Research Centre study. Euronews [online]. Available at: <https://www.euronews.com/2019/07/16/government-restrictions-on-religion-rising-in-europe-pew-research-centre-study> (last updated 2019/07/17). (cit. 2020/02/7).

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Hungary's new Constitution (as of Jan 1, 2012) contained a new Law on Freedom of Religion and Churches. The new law disadvantaged new religious movements not native in Hungary. In Slovakia, the number of adult adherents/members needed to establish a new registered religious group went up from 20,000 to 50,000 as a result of the new Law on Religious registration adopted by the Slovak parliament on November 30, 2016. See: Ministry of Culture of Slovak Republic.: Podmienky registrácie nových cirkví a náboženských spoločností. [online]. Available at: <http://www.culture.gov.sk/vdoc/250/podmienky-registracie-novych-cirkvi-a-nabozenskych-spolocnosti-30.html> (cit. 2020/02/10)

a rapid dramatic change in North–South relations and a Europe coming to the end of its cycle of secularization.”⁴⁵

Lagrange’s, Foret’s, and Willaime’s findings (among others) seem to be pointing to one important observation: One can be socially (socio-economically) well-integrated and yet culturally alienated. If this is true, perhaps we should pay more attention to Olivier Roy, a renowned French political scientist and scholar of Islam, who argues that all contemporary Western models of immigrants’ integration have failed because “they have been unable to acknowledge and deal with what is at the root of the present forms of religious revivalism: *the disconnect between religion and culture*. ... This disconnect means that the issue is not a clash of cultures between West and East but the recasting of faith into what is seen as a ‘pure’ religion based on isolated religious markers. The issue for European societies is, then, how to deal with such a surge of religious identities at a time when secularization is seen as a prerequisite for democracy and modernity.”⁴⁶

Though predominantly focusing on the phenomenon of ‘global Islam,’ Roy’s comments on the fateful *disconnect between religion and culture* and *faith* being morphed into a kind of *abstracted, pure religion*, have a more general validity. New forms of religiosity, some of which are only reluctantly finding their way into the more established religious settings, exhibit signs of curious vitalism, individualism, abstracted fundamentalism, as well as high unpredictability and volatility. Such people often claim to have direct access to revelation, or to an unmediated, full and correct understanding of the revelation. In more extreme cases, they may claim to be directed by the Divine (Power, Entity, Person) in their daily actions, or to have ecstatic experiences which become normative for their own self-perception as believers, as well as for assessing the ‘genuineness’ of faith of other people. These new forms of religiosity, in general, are not all necessary detrimental or socially destabilizing but withing paying due attention to the ambiguities of this new phenomenon, our ability to assess what is going on and, potentially, to integrate the creative potential of these individuals and/or newly formed groups is severely diminished. As Roy rightly points out, “what is at stake is not religion (a set of dogma and rituals), but religiosity (the relationship between a believer and religion).”⁴⁷ We are bound to find innovative, competent ways of how to deal with this new shift.

More interestingly, we find a similar kind of abstraction in much of the current academia and on the level of ideologies. The ideology of ‘scientism,’ for example, promoted by many scientists and intellectuals today believes that we can ‘abstract’ and detach the ‘pure,’ scientific knowledge from all other types of pseudo-knowledge, experience (including, above all, mystical experiences), history and

⁴⁵ LAGRANGE, H.: Le renouveau religieux des immigrants et de leurs descendants en France [The Religious Revival Among Immigrants and Their Descendants in France]. In: *Revue française de sociologie*, 2014, Vol. 55, Issue 2, p. 169.

⁴⁶ ROY, O.: Islam in the West or Western Islam? The disconnect of religion and culture. In: *The Hedgehog Review*, 2006, Vol. 8, Issue 1/2, p. 129.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 130.

art employing empirical induction and mathematical equations.⁴⁸ What else is this chase after an allegedly ‘objective, scientific’ understanding, than an example of illegitimate abstraction of human rational faculty from its embeddedness in the psycho-biological, historical, and narrative contexts, to name but a few aspects of what it means to be human and how humans perceive the surrounding reality? Intellectuals locked in the so-called ‘immanent frame’ of reference (immanent metanarrative framework of reflection and imagination), become not only blind to any possibilities of transcendence, hence considering religiosity as a mere social construct that can be shaped and reshaped with carefully chosen ‘scientific’ or ideological tools, but also hopelessly reductionistic when it comes to considering the complexity of the human predicament and their surrounding world (imbued with beauty, intricate order, and deep questions of meaning and good). This ‘closed-world’ system of the immanent frame engenders an outlook in us that blinds us to certain realities and possibilities.

Scientism as an expression of the immanent frame assumes the status of an implicit ideology. This can potentially have devastating effects, as Peterson warns in his analysis of the nature of ideology:

“Ideology confines human potential to a narrow and defined realm. Adaptation undertaken within that realm necessarily remains insufficient, destined to produce misery – as it is only relationship with the transcendent that allows life to retain its savor. Ideology says ‘it must be thus,’ but human behavior constantly exceeds its realm of representation; such capacity for exception must therefore be denied, lest faith in ideology vanish, and intolerable chaos reappear. The ideologue says: anomaly means dissolution, dissolution means terror – that which frightens is evil: anomaly is evil. It is not the existence of anomalous information that constitutes evil, however – such information rejuvenates, when properly consumed. Evil is the process by which the significance of the anomaly is denied; the process by which meaning itself—truth itself—is rejected. This rejection means, necessarily, life rendered unbearable, hellish.”⁴⁹

Charles Taylor rightly warns us that from an epistemological perspective, the immanent frame is a picture that “holds us captive.”⁵⁰ We should not regard it “mainly a set of beliefs which we entertain about our predicament, however it may have started out; rather it is the *sensed context* in which we develop our beliefs.” The main challenge is that this *sensed context* “has usually sunk to the level of such an

⁴⁸ The process of abstraction is not of itself bad, of course. There would have been no advances in human knowledge with the cognitive-linguistic process of abstraction, which works from behavioral patterns and their *mimesis*, through established rituals, myths, cultural and religious narratives, to scientific theories. However, as Petersen rightly points out, “The process of abstract (semantic) inquiry is capable of undermining moral adaptation at each level—semantic, episodic and procedural—simultaneously. This possibility might be regarded, once again, as a (destructive/beneficial) side effect of the ability to abstract,” depending on how far we go using this method and how open we remain to ‘anomalies’ (such as transcendence) and to acknowledging the irreducibility of life’s complexity. Peterson, J.: *Maps of Meaning: The Architecture of Belief*. New York – London : Routledge, 1999, p. 263.

⁴⁹ Peterson, J.: *Maps of Meaning: The Architecture of Belief*, p. 365.

⁵⁰ TAYLOR, C.: *A Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007, p. 549.

unchallenged framework, something we have trouble often thinking ourselves outside of, even as an imaginative exercise.”⁵¹ Having our minds with their reflective and imaginative powers captivated in the sensed context of the immanent frame, *exclusive humanism* becomes to us the only sensible option, i.e. a “purely self-sufficient humanism... accepting no final goals beyond human flourishing, nor any allegiance to anything else beyond this flourishing.”⁵² Such stubborn, close-minded, and arrogant outlook spawns what we may label a ‘scientific fundamentalism.’ Ironically, much like the aforementioned religious neo-fundamentalism, scientific fundamentalism is socially well-established, but culturally and existentially hopelessly alienated.

We propose that it should be the aim of both, religious scholars as well as their secular counterparts and policymakers to establish the viability and intelligibility of the notion of transcendence⁵³ in an ontologically weak sense in our approach to and examination of religion and religiosity. Moreover, it also appears commendable to promote the so-called “inclusive” or “transcendent” humanism in our (post-) secular age. This appears to be crucial not only in order to accommodate or properly integrate the increasing number of religiously ‘inclined’ migrants for whom religiosity is not a mere cultural epiphenomenon that can be ‘cured’ by education and new socio-economic opportunities. A new, inclusive, transcendent humanism remains critically open to a wider array of possibilities of human encounter (on the experiential level) and sources of human flourishing. Taylor was right to point out already in the late 1980s that we, people in the Western world of modernity, are “living beyond our moral means.” Notice his prophetic words in his *Sources of the Self* (1989): “The question which arises from all this is whether we are not living beyond our moral means in continuing allegiance to our standards of justice and benevolence. Do we have ways of seeing-good which are still credible to us, which are powerful enough to sustain these standards?”⁵⁴ Taylor’s urgent concern was an echo of the famous dictum of the late member of the Federal Constitutional Court in Germany (1983 – 1996), Ernst-Wolfgang Böckenförde (originally from 1976): “The liberal, secularized state is nourished by presuppositions that it cannot itself guarantee.”⁵⁵

⁵¹ Ibid., p. 549.

⁵² Ibid., p. 18. Cf.: VALČO, M.: Living the Faith in a Secular World: Lessons from Charles Taylor. In: R. Petkovšek and B. Žalec (eds.), *Religion as a Factor of Intercultural Dialogue*. Vienna – Zurich: Lit Verlag, 2019, p. 52f.

⁵³ Taylor realizes the difficulties the word ‘transcendent’ poses for an intelligible discourse today. He proposes an innovative way of distinguishing between that which is ‘immanent’ and the ‘transcendent’: “Another way of getting at something like the issue raised above in terms of within/without is to ask: does the highest, the best life involve our seeking, or acknowledging, or serving a good which is beyond, in the sense of independent of human flourishing? In which case, the highest, most real, authentic or adequate human flourishing could include our aiming (also) in our range of final goals at something other than human flourishing.” TAYLOR, C.: *A Secular Age*, p. 16.

⁵⁴ TAYLOR, C.: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1989, p. 517.

⁵⁵ Böckenförde, E. W.: The Rise of the State as a Process of Secularisation. In: Böckenförde, E. W.: *State, Society and Liberty. Studies in Political Theory and Constitutional Law*. New York – London : Berg Publ. Ltd., 1991, p. 45.

In summary, the reductionistic and narrow-minded epistemological space of the immanent frame, with its exclusivist secular humanism as protégé and scientism as its court ideology, despite its seeming ‘scientific attractiveness,’ (1) is unable to produce a sufficiently complex hermeneutical toolkit to explore the realm of religiosity (especially the roots of its subjective motives and contents and public expressions); (2) cannot be conclusively affirmed by the epistemological tools we have at our disposal; (3) does not appear to have the potential to provide adequate moral nourishment to guarantee its (i.e. secular-humanistic) constitutive presuppositions.

Conclusion

“No one can immerse himself in description of the consciously perpetrated horrors of the twentieth century without recognizing, first, that such evil was perpetrated in large part by the *well-socialized* and *obedient*.”⁵⁶

We have tapped the results of numerous surveys dealing with the phenomenon of religiosity in relation to both native as well as immigrant populations in Europe (and, to a lesser extent, the US). Along with some contradictory and inconclusive results, some converging findings and newly observed trends can be discerned upon a close examination. Based on this resource, careful (though only partial) conclusions may be drawn.

First, well-socialized people (immigrants and natives alike) can be culturally and existentially alienated and thus constitute a potential threat to themselves and the society. Intentional cultivation of transcendent, inclusive humanism may constitute a fertile ground for all future deliberations on how to integrate immigrants with different religious outlooks into societies that (a) either claim to be secular (e.g., France) or (b) have other significant religious majorities, mainly Christian. The various types of immigrants’ integration approaches – ‘laissez-faire,’ exclusionary, assimilationist, multicultural – may have proven deficient precisely because the phenomenon of religiosity was not taken seriously enough and because those making policies and crucial decisions were themselves trapped in an ‘immanent framework,’ unable to connect meaningfully to those operating in a different, more open frame of reference. The illusion of ‘scientific detachment’ made the policymakers and academicians impervious to aspects of academic and social discourse on the subject that could have played a constructive role in the process, had they been identified and acknowledged. Language proficiency exams and civic knowledge tests (in terms of knowing the existing cultural and social norms and mastering a basic ‘legal minimum’) may not be enough to ensure a successful integration of immigrants with incompatible religious views and values. The problem goes deeper; hence the integration process must go deeper as well.

Second, the size of the incoming waves of immigrants along with the nature of their religiosity will be key factors in shaping the religious and demographic landscape of Europe in the next decades. Europe should look for ways to facilitate immigrants’ religiosity in such a way that it may serve as a ‘bridge,’ helping immigrants in the integration process – much like we see today in the United States. If increased

⁵⁶ Peterson, J.: *Maps of Meaning: The Architecture of Belief*, p. 352. (emphasis mine).

religiosity continues to serve primarily as a ‘buffer,’ i.e. a protective cushion to mitigate the effects of social exclusion, discrimination, and overall cultural alienation, tensions will likely continue rising among immigrants and natives. Unlike the United States, “the European society tends to tolerate and respect individual religious freedom, but has difficulty in recognizing collective group religiosity and the legitimate role for religion [or religiously based NGOs] in public life.” García-Muñoz and Neuman thus rightly conclude that “combined with the restricted religious pluralism, and drastic European secularization, immigrants’ religions (in particular Islam) and religiosity are treated with much suspicion by European elites and ordinary people alike.”⁵⁷

Third, the debate in Europe is not fundamentally about religions or religiosity but rather about underlying values. Olivier Roy is one of the few scholars of religion today who notices this when he claims that “the debate in the West is not between Islamic and Western values, but within the West: What are Western values?”⁵⁸ This question lingers uneasily and unsettlingly in ‘the air’ of our contemporary discourse. If this is truly our (i.e. European/Western problem), then perhaps Roy is right to argue that “Islam is the mirror in which Europe is looking at its own identity, but it [Islam] does not offer a new culture or new values. It expresses itself inside the present debate on religious revivalism and secularism—but as part of the debate, not its cause.”⁵⁹

Acknowledgment: This contribution was produced as part of the project: “Progres Q05: Právní a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin [Legal and Social Aspects of Migration and Challenges Pertaining to the Situation of Minorities]” at the Hussite Theological Faculty of Charles University in Prague.

The author is grateful for the support of the Polish Institute of Advanced Studies PIASt, Polish Academy of Sciences, in Warsaw, Poland, where he holds the position of senior research fellow (October 2019 – July 2020).

BIBLIOGRAPHY:

- ALEKSYNSKA, M. – CHISWICK, B.R.: The determinants of religiosity among immigrants and the native born in Europe. In: *Review of Economics of the Household*, 2013, Vol 11, Issue 4. ISSN 1569-5239.
- BAUBÖCK, R. – TRIPKOVIC, M. (eds.): *The integration of migrants and refugees. EUI forum on migration, citizenship, and demography*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2017. ISBN 978-92-9084-460-0.
- BÖCKENFÖRDE, E. W.: The Rise of the State as a Process of Secularisation. In: BÖCKENFÖRDE, E. W.: *State, Society and Liberty. Studies in Political Theory and Constitutional Law*. New York – London: Berg Publ. Ltd., 1991. ISBN 978-08-5496-595-3.
- CARVALHO IV, J. J.: Overview of the structure of a scientific worldview. In: *Zygon*®, 2006, Vol. 41, Issue 1. ISSN 0591-2385.

⁵⁷ García-Muñoz, T. and Neuman, S.: Is religiosity of immigrants a bridge or a buffer in the process of integration? A comparative study of Europe and the United States, p. 30.

⁵⁸ ROY, O.: Islam in the West or Western Islam? The disconnect of religion and culture, p. 132.

⁵⁹ ROY, O.: Islam in the West or Western Islam? The disconnect of religion and culture. *Hedgehog Review*, 2006, Vol. 8, Issue 1/2, p. 132.

- CONNOR, P.: Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: The case of Muslims in Western Europe. *Ethnic and Racial Studies*, 2010, Vol. 33, Issue 3. ISSN 0141-9870.
- DAGHER, Z. R. – BOUJAOUDE, S.: Scientific views and religious beliefs of college students: The case of biological evolution. In: *Journal of Research in Science Teaching: The Official Journal of the National Association for Research in Science Teaching*, 1997, Vol. 34, Issue 5. ISSN 0022-4308.
- DE KONING, M.: *Zoeken naar een 'Zuivere' islam. Religieuze beleving en identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse moslims [Looking for a 'pure' Islam. Religious experience and identity formation among Moroccan-Dutch Muslims]*. Amsterdam, The Netherlands: Bert Bakker, 2008. ISBN 9789035129023.
- DIEHL, C. – KOENIG, M.: Religiosität Türkischer Migranten im Generationenverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 2009, Vol. 38, Issue 4. ISSN 2366-0325.
- EUROPEAN COMMISSION.: Autumn 2019 Standard Eurobarometer: immigration and climate change remain main concerns at EU level. [online]. Available at: https://ec.europa.eu/commission/press-corner/detail/en/ip_19_6839 (cit. 2020/02/10)
- FLEISCHMANN, F. – PHALET, K.: Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: A comparative analysis across four capital cities. *Ethnic and Racial Studies*, 2012, Vol. 35, Issue 2. ISSN 0141-9870.
- GARCÍA-MUÑOZ, T. – NEUMAN, S.: Is religiosity of immigrants a bridge or a buffer in the process of integration? A comparative study of Europe and the United States. [online] In: IZA Discussion Papers, No. 6384. Bonn : Institute for the Study of Labor (IZA), 2012. Available at: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:10:1-201206146592> (cit. 2020/02/10).
- JACOB, K. – KALTER, F.: Intergenerational change in religious salience among immigrant families in four European countries. In: *International Migration*, 2013, Vol. 51, Issue 3. ISSN 0020-7985.
- KALTER, F. – HEATH, A.F. – HEWSTONE, M. – JONSSON, J.O. – KALMIJN, M., KOGAN, I. – VAN TUBERGEN, F.: *Children of Immigrants Longitudinal Survey in Four European Countries (CILS4EU)*. GESIS Data Archive, ZA5353 Data file, Version 1.0.0. Cologne, 2013. Doi:10.4232/cils4eu.5353.1.0.0.
- LAGRANGE, H.: Le renouveau religieux des immigrants et de leurs descendants en France [The Religious Revival Among Immigrants and Their Descendants in France]. *Revue française de sociologie*, 2014, Vol. 55, Issue 2. ISSN 1958-5691.
- MALIEPAARD, M. – LUBBERS, M. – GIJSBERTS, M.: Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation: A study among Muslim minorities in the Netherlands. In: *Ethnic and Racial Studies*, 2010, Vol. 33, Issue 3. ISSN 0141-9870.
- MALIEPAARD, M. – GIJSBERTS, M. – LUBBERS, M.: Reaching the limits of secularization? Turkish- and Moroccan-Dutch Muslims in the Netherlands 1998–2006. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2012, Vol. 51, Issue 2. ISSN 1468-5906.
- MINISTRY OF CULTURE OF SLOVAK REPUBLIC.: Podmienky registrácie nových cirkví a náboženských spoločností. [online]. Available at: <http://www.culture.gov.sk/vdloc/250/podmienky-registracie-novych-cirkvi-a-nabozenskych-spolocnosti-30.html> (cit. 2020/02/10).
- MÚNZ, R.: The Integration of Migrants and Refugees – A European Synopsis. In: BAUBÖCK, R. – TRIPKOVIC, M. (eds.), *The integration of migrants and refugees. EUI forum on migration, citizenship, and demography*. Florence : European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2017. ISBN 978-92-9084-460-0.
- NEED, A. – DE GRAAF, N.D.: "Losing my religion": A dynamic analysis of leaving the church in the Netherlands. In: *European Sociological Review*, 1996, Vol. 12, Issue 1. ISSN 0266-7215.
- NORRIS, P. – INGLEHART, R.: *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2004. ISBN 9781107648371.
- OECD.: Indicators of Immigrant Integration 2015: Settling In. [online]. Available at: http://www.oecd-ilibrary.org/socialissues-migration-health/indicators-of-immigrant-integration2015-settling-in_9789264234024-en (cit. 2020/01/25).
- PETERSON, J.: *Maps of Meaning: The Architecture of Belief*. New York – London: Routledge, 1999. ISBN 0-415-92222-4.
- PEW RESEARCH CENTER.: *The Future of World Religions: Population Growth: Projections, 2010-2050*. [online] Pew Research Center, 2015. Available at: https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf (Data on Europe: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/europe/>) (cit. 2020/02/11).

- PHALET, K. – TER WAL, J.: *Muslim in Nederland [Muslim in the Netherlands]*. The Hague, The Netherlands: The Netherlands Institute for Social Research, 2004. ISBN 90-377-0178-7.
- ROY, O.: *Globalized Islam: The search for a new ummah*. Columbia University Press, 2004. ISBN 978023134996.
- ROY, O.: Islam in the West or Western Islam? The disconnect of religion and culture. In: *The Hedgehog Review*, 2006, Vol. 8, Issue 1/2. ISSN 1527-9677.
- SMITS, F., RUITER, S. and VAN TUBERGEN, F.: Religious practices among Islamic immigrants: Turkish and Moroccan men residing in Belgium. In: *Journal of the Scientific Study of Religion*, 2010, Vol. 49, Issue 2. ISSN 0021-8294.
- TAYLOR, C.: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. ISBN 9780674824263.
- TAYLOR, C.: *A Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK : Harvard University Press, 2007. ISBN 9780674986916.
- TIDEY, A.: Government restrictions on religion rising in Europe — Pew Research Centre study. Euronews [online]. Available at: <https://www.euronews.com/2019/07/16/government-restrictions-on-religion-rising-in-europe-pew-research-centre-study> (last updated 2019/07/17). (cit. 2020/02/7).
- UITZ, R.: Hungary's New Constitution and Its New Law on Freedom of Religion and Churches: The Return of the Sovereign. In: *BYU Law Review*, 2012, Vol 8, Issue 3. ISSN 1942-9185.
- VALČO, M.: Living the Faith in a Secular World: Lessons from Charles Taylor. In R. Petkovšek and B. Žalec (eds.), *Religion as a Factor of Intercultural Dialogue*. Vienna – Zurich : Lit Verlag, 2019. ISBN 978-3-643-91014-1.
- VAN TUBERGEN, F. – SINDRADOTTIR, J.I.: The religiosity of immigrants in Europe: A cross-national study. In: *Journal for the scientific study of religion*, 2011, Vol. 50, Issue 2. ISSN 0021-8294.
- VERKUYTEN, M. – MARTINOVIC, B.: Social identity complexity and immigrants' attitude toward the host nation: The intersection of ethnic and religious group identification. In: *Personality and social psychology bulletin*, 2012, Vol. 38, Issue 9. ISSN 0146-1672.
- WEBER, M.: *The sociology of religion*. Boston, MA : Beacon Press, 1964. ISBN 9780807042052.
- WILLAIME, J.P.: *Le retour du religieux dans la sphère publique: Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. Olivétan, 2008. ISBN 978-2354790257.

Testi promulgati del diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana: presentazione e prospettive applicative

WILLIAM A. BLEIZIFFER

Università „Babeş-Bolyai” Cluj Napoca
Facoltà di Teologia Greco-Catolica, Blaj

Abstract: Starting from a particular and clear indication suggested by the supreme legislator in the publication document of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, - that of realizing as soon as possible (*celerrime*) particular norms, taking into account the traditions of his own rite, as well as the provisions of the Council Vatican II - the present study aims to review the most important stages of the genesis of the Particular Law of the Romanian Greek Catholic Church, with the clear intention of highlighting its evolution points. Strictly speaking, it is about the entire canonical output published by the Synod of Bishops of the Greek Catholic Church, as a superior legislative body, after the lifting of this Church from the rank of Metropolitan, to that of Major-Archeparchial Church.

Keywords: Particular law. Common law. Ecclesiastical discipline. Greek Greek-Roman Catholic Church. Synod of Bishops of the Major-Archeparchial Church. Unique code. Sussidiarietà.

Il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana

In un precedente studio¹, in cui abbiamo preso in considerazione il rapporto fra il diritto comune e il diritto particolare, ci siamo soffermati brevemente sui punti salienti che riguardano il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana, da quando questa Chiesa, nel 2005, per volontà del Sommo pontefice Benedetto XVI fu elevata a titolo di Chiesa Arcivescovile Maggiore.

L'evoluzione gerarchica di questa Chiesa ha creato molti cambiamenti strutturali e di competenze anche per quanto riguarda la possibile redazione di un diritto particolare²: basandosi sul principio della sussidiarietà e della sinodalità, l'Arcivescovo Maggiore, insieme al Sinodo dei Vescovi, costituisce l'istanza superiore per tutti gli affari della Chiesa, incluso il diritto di erigere nuove eparchie e di eleggere dei vescovi entro i confini del territorio della propria Chiesa, fermo restando il diritto inalienabile del Romano Pontefice d'intervenire in ogni singolo caso³. Questo cam-

¹ BLEIZIFFER, W.: „Il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana: genesi ed evoluzione”, In: THEOLOGOS – Theological revue. Prešov : GTF PU, roč. XXI, č. 2, 2019, 7 – 28.

² BAURA, E.: „La posizione del diritto particolare in seguito alla nuova codificazione”, In: CONN J. J. - SABBARESE L. (a cura di): *Iustitia in caritate. Miscellanea di studi in onore di Velasio de Paolis*, Città del Vaticano 2005, pp. 161 – 177.

³ Cf. Art. 3, „Statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore”, In: Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, *Acte sinodale*, an V, nr. 5, Blaj 2010, p. 10.

biamento strutturale ha portato molte novità⁴: l'esistenza delle istituzioni ecclesiale nuovamente create può essere oggi facilmente osservabile partendo proprio dallo strumento giuridico che governa il loro funzionamento: il proprio statuto, quale norma di diritto particolare. Le istituzioni nuovamente create (Sinodo dei Vescovi, Sinodo permanente, Curia Arcivescovile Maggiore, vari Tribunali, diverse Commissioni, ecc.). Queste istituzioni, relativamente complesse, svolgono un ruolo determinato e circoscritto entro i propri limiti di competenza⁵, ed hanno capacità di contribuire ad una migliore gestione di tutte le attività della Chiesa; esse si presentano anche come degli strumenti a disposizione del Sinodo dei Vescovi, per cui, il loro carattere vicariale è segnato da una fisionomia consultativa e strumentale, che agevola l'applicazione delle disposizioni della competente autorità ecclesiastica.

Quando il 30 aprile 2006, il primo Arcivescovo Maggiore della Chiesa Greco-Cattolica era intronizzato canonicamente a Blaj, esso prende anche possesso canonico nonché pienezza delle sue prerogative (conf. can. 77 - § 1). Affinché le sue prerogative potessero essere esercitate canonicamente in occasione della prima seduta del nuovo organismo ecclesiale⁶, l'Arcivescovo Maggiore costituì tramite decreto il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore Romana⁷; contemporaneamente, l'Arcivescovo Maggiore adempì l'obbligo previsto dal can. 76 concernente la presentazione della professione di fede e della promessa di adempiere fedelmente il suo ufficio, pronunciate davanti al Sinodo secondo le formule approvate⁸.

Prima di questa sessione sinodale, fu nominata una commissione di canonisti e teologi che iniziò, su richiesta della gerarchia, a studiare e redigere alcune norme di diritto particolare atte a regolare il funzionamento canonico di tutti questi nuovi organismi ecclesiali. Successivamente, questa commissione divenne la prima Commissione sinodale istituita dal Sinodo dei Vescovi⁹: la *Commissione Sinodale per la Redazione del Diritto Particolare della Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica*, il cui primo e fondamentale compito era quale di stendere il diritto particolare della Chiesa. In varie tape, il Sinodo dei Vescovi, in seguito ad una laboriosa attività svolta da questa commissione, ha pubblicato nell'organo non-ufficiale del Sinodo, *Acte Sinodale*¹⁰ le seguenti parti del diritto particolare:

⁴ BAKHOUM, H. N.: „Il diritto particolare delle Chiese patriarcali sui iuris”, In: *Apollinaris* 82, 3-4/2009, Roma p. 723-741.

⁵ BROGI, M.: „Strutture delle Chiese Orientali sui iuris secondo il CCEO”, In: *Apollinaris* 65, 1-2/1992, Roma 1992, p. 299 - 311.

⁶ La prima sessione inaugurale del Sinodo fu svolta a Blaj, presso la sede dell'Arcivescovo Maggiore, dal 20 al 21 giugno 2006. Il comunicato stampa ci offre alcune informazioni: “È stato redatto il decreto di costituzione del Sinodo dei vescovi. È stato discusso ed approvato lo stato del Sinodo dei Vescovi. Sono stati eletti i membri del Sinodo permanente, Sono stati eletti il Segretario del Sinodo e il Notaio... Fu istituita la commissione per l'elaborazione del diritto particolare, nonché la commissione giuridico-patrimoniale” <http://www.bru.ro/sinod/sesiunea-inaugurala-a-sinodului-episcopilor-bru/> (11.03.2019).

⁷ Decreto nr. 1025/06 del 20 giugno 2006; Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, *Acte sinodale*, Blaj, An I, nr. 1, 2006, 13.

⁸ *Acte sinodale*, Blaj, An I, nr. 1, 2006, pp. 14 - 16.

⁹ *Acte sinodale*, Blaj, An I, nr. 1, 2006, p. 20, decreto nr. 5/2006.

¹⁰ Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, *Acte sinodale*, Blaj, nr. 1-5, 2006-2011.

- le norme di diritto particolare stabilite e promulgate dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore Romena: Statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore; Statuto della Curia Arcivescovile Maggiore; Statuto del Tribunale Intereparchiale di primo grado; Statuto del Tribunale Ordinario; Statuto dei Seminari Maggiori;
- documenti liturgici pubblicati dal Sinodo dei Vescovi; *La lettera circolare sulle formule commemorative del Santo Padre e dell'Arcivescovo Maggiore; Lettera circolare riguardante l'inserimento nel Minèo del mese di novembre, il giorno 12, della Festa del Santo Martire Giosafat († 1623); Decreto sul Calendario della Chiesa Romena Unita di Roma con Roma, Greco-Cattolica - regole generali per l'uniformità; Decreto sull'Astinenza e Diggiuno; Decreto sui paramenti liturgici; Lettera Circolare: indicazione delle edizioni ufficiali della Liturgia approvate per la celebrazione della Divina Liturgia; Lettera circolare per la beatificazione dei vescovi greco-cattolici, morti in fama di martiri sotto il regime comunista;*
- norme di diritto particolare approvate e promulgate dal Vescovo eparchiale¹¹: Lo Statuto del Collegio dei Consiglieri Eparchiali; Statuto del Consiglio Presbiterale; Statuto del Consiglio arcieparchiale per gli affari economici; Regole canoniche del nostro vissuto eucaristico (Statuto della Congregazione del Cuore Immacolato); Statuto dell'Associazione Generale dei Romeni Uniti, Greco-Cattolici (AGRU); vari decreti di nomina per i Vicari (Protosincelo - Vicario generale; Sinceli: Vicario episcopale amministrativo; Vicario episcopale con la pastorale; Vicario giudiziale).

Norme di diritto particolare stabilite e promulgate dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore Romena:

Statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore

Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore, come istituzione, funziona a norma del diritto e dei propri statuti¹²; comporre questi statuti spetta proprio al medesimo Sinodo. Il contenuto del can. 113, richiede che il Sinodo dei Vescovi componga i propri statuti in modo che si provveda a tutte le realtà strutturali che possono garantire il buon funzionamento del Sinodo; il canone circoscrive il quadro generale di azione per la redazione e l'approvazione di un tale statuto. Le quattro differenti versioni dello statuto offrono la possibilità di vedere quale sia stata la genesi, la dinamica del testo e il cambiamento contenuto in alcuni articoli che furono modificati a seconda delle esigenze funzionali del Sinodo¹³.

¹¹ Prenderemo in considerazioni, per ovvi motivi, solo la produzione legislativa pubblicata nell'Eparchia dell'Arcivescovo Maggiore, Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș; le altre Eparchie hanno pure pubblicato le proprie regole, con insignificanti differenziazioni causate dalla particolarità delle rispettive sedi vescovili.

¹² SZABÓ, P.: „Competenza governativa e fisionomia degli organi sinodali. L'integrità della postestà episcopale nel sistema degli organi sinodali di carattere permanente”, In: *Ius Ecclesiae* XIX, Pisa - Roma 2007, pp. 445 - 456.

¹³ Un ampio studio sulle varie fasi di redazione in BLEIZIFFER, W.: „La genesi e l'evoluzione di un testo di diritto particolare. Lo statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romena Unita con Roma,

La bozza dello statuto per il funzionamento canonico del Sinodo fu discussa e approvata nella prima sessione sinodale, e poi promulgata. Il gruppo di lavoro era inizialmente composto da un numero limitato di canonisti e teologi provenienti dalle eparchie ubicate entro i confini territoriali della Chiesa dell'Arcidiocesi Maggiore. A partire dal 2 maggio 2006¹⁴ fu redatta una bozza di statuto ispirato ad altri documenti simili di autori sia rumeni che stranieri, nonché a numerosi documenti pontifici. Con l'istituzione della Commissione sinodale per la redazione del Diritto particolare, la prima commissione istituita dal Sinodo, il cui presidente è S.E. il Vescovo eparca di Lugoj Alexandru Mesian, il numero dei membri della commissione è stato esteso a 8, provenienti dalle 6 eparchie della Chiesa Romana; era inclusa quindi anche l'Eparchia di Canton - Ohio.

La struttura dello Statuto è sia semplice che funzionale, e presenta un contenuto di facile consultazione, scritto in linguaggio canonico che non lascia ambiguità e fraintendimenti. I vari inconvenienti osservati lungo l'applicazione pratica di questo statuto durante le varie sessioni sinodali furono corretti della stessa Commissione che ha voluto fornire al Sinodo un documento valido e conciso. Lo Statuto si presenta come uno strumento di lavoro efficace, ma allo stesso tempo anche come una garanzia della canonicità dell'agire sinodale. Un riferimento efficace per le ultime correzioni di questo statuto lo hanno avuto i suggerimenti della Congregazione per le Chiese Orientali: dopo aver ricevuto, *a conoscenza*, in traduzione italiana il testo dello statuto, la stessa ha proposto una serie di raccomandazioni estremamente utili e pertinenti; queste furono poi assunte e introdotte nel testo dello Statuto.

Lo Statuto del Sinodo fu originariamente pubblicato *ad experimentum* col decreto sinodale n. 22/15.06.2008 ed era strutturato in 231 articoli organizzati secondo una logica interna coerente e pratica: 5 titoli e 3 allegati¹⁵. Prima di questo decreto, una variante dello Statuto del Sinodo fu pubblicata nel 2006 in versione *princeps* e solo per *uso interno*: conteneva in 40 pagine 231 articoli e un indice alfabetico tematico. Al giorno d'oggi, la versione approvata dal Sinodo dei Vescovi, tenutasi a Blaj l'1-2 giugno 2010 è promulgata col decreto sinodale nr. 18/15.06.2010¹⁶.

Statuto della Curia Arcivescovile Maggiore

La nuova struttura organizzativa della Chiesa Arcivescovile Maggiore ha imposto la costituzione di un apparato amministrativo centrale, il quale assecondando il Sinodo dei Vescovi, sostiene l'Arcivescovo Maggiore nell'adempimento dei suoi doveri di *Pater et Caput* della Chiesa Greco-Cattolica Romana. Questa Curia è distinta da quella della sede Arcivescovile di Alba Iulia e Făgăraș¹⁷.

Greco-Cattolica" In: RUS, A., CASTALDINI, A.: (a cura di), *Sapientia et Scientia Theologica. In honorem Renzo Lavatori*, Presa Universitară Clujeană, 2018, pp. 518 - 533.

¹⁴ A questa data i Vescovi romeni si riunirono a Blaj per organizzare il futuro Sinodo, che era programmato ad avere un primo incontro il 21 maggio 2006.

¹⁵ *Acte Sinodale*, an V, nr. 5, 2010, pp. 9 - 44.

¹⁶ *Acte Sinodale*, an V, nr. 5, 2010, p. 9.

¹⁷ Lo Statuto della Curia della Chiesa Arcivescovile Maggiore, Art. 1, *Acte Sinodale*, an VI, nr. 6, 2011, p. 23.

Come nel caso dello Statuto del Sinodo dei Vescovi, lo statuto della Curia Arcivescovile Maggiore ha avuto una evoluzione ascendente dal punto di vista della efficienza e della funzionalità dei vari organismi che operano al suo interno: „il Sinodo permanente, i Vescovi della curia patriarcale, il tribunale ordinario della Chiesa patriarcale, l'economista patriarcale, il cancelliere patriarcale, la commissione liturgica, come pure delle altre commissioni che si agguingono di diritto alla curia patriarcale” (cfr. can. 114 § 1).

Anche questo statuto ha voluto una struttura semplice ed efficace, incentrata su un supporto comune offerto dall'esistenza dei vari organismi curiali permanenti. Oltre a questi, le varie commissioni sinodali istituite lungo il tempo, come una necessaria e concreta risposta alle esigenze organizzative della Chiesa, furono anche loro dotate con propri statuti che ne regolavano il funzionamento¹⁸. Come nel caso dello Statuto del Sinodo dei Vescovi anche questo statuto fu pubblicato in una edizione *princeps*, nel 2006, in un volume 37 pagine contenente 225 articoli e una pagina finale con delle note.

Lo Statuto fu originariamente pubblicato *ad experimentum* con decreto dell'Arcivescovo Maggiore (AM) 49 il 17 maggio 2007 per un periodo di tre anni¹⁹, a seguito di una decisione presa durante i lavori sinodali svolti fra 14 - 15 maggio 2007²⁰. Successivamente, allo Statuto furono allegati attraverso il decreto nr. 117 del 8 novembre 2008, *ad experimentum* per un periodo di tre anni, un regolamento operativo per la Curia Arcivescovile Maggiore e due schede contenenti i compiti di ufficio dell'economista e del cancelliere²¹. Oggigiorno è in vigore la versione approvata in occasione della sessione sinodale dell'8-10 giugno 2011²², contenente 234 articoli e pubblicata tramite decreto sinodale 24/12.06.2011²³.

¹⁸ Le otto Commissioni sinodali furono istituite cronologicamente così:

1. Commissione sinodale per la redazione del Diritto Particolare; decreto sinodale 5/21.06.2006, *Acte Sinodale*, an I, nr. 1, 2006, p. 20.
2. Commissione sinodale per il Patrimonio; decreto sinodale 5/21.06.2006, *Ibidem*, p. 21.
3. Commissione sinodale per l'Educazione cattolica; decreto sinodale 44/24.10.2006, *Ibidem*, p. 24.
4. Commissione sinodale Liturgica; decreto sinodale 45/24.10.2006, *Ibidem*, p. 25.
5. Commissione sinodale per Teologico-Storica; decreto sinodale 46/24.10.2006, *Ibidem*, p. 26.
6. Commissione sinodale per la Pastorale; decreto sinodale 47/24.10.2006, *Ibidem*, p. 27.
7. Commissione sinodale missionaria-ecumenica; decreto sinodale 48/24.10.2006, *Ibidem*, p. 28.
8. Commissione sinodale Sociale; decreto sinodale 37/8.11.2008, *Acte Sinodale*, an III, nr. 3, 2008, p. 64.

Oltre a queste commissioni un luogo particolare occupa 9. Il Consilio economico; decreto sinodale 52/30.11.2006, *Acte Sinodale*, an I, nr. 1, 2006, p. 30.

¹⁹ *Acte Sinodale*, an II, nr. 2, 2007, p. 8.

²⁰ Il comunicato stampa informa che “Tra gli argomenti trattati si trovano anche: l'approvazione dello Statuto del Tribunale Ordinario della Chiesa e dello Statuto della Curia Arcivescovile Maggiore, documenti elaborati nell'ambito della Commissione sinodale per la redazione del diritto particolare”, <http://www.bru.ro/sinod/sesiunea-oradea-14-15-05-2007/> (6 marzo 2019).

²¹ *Acte Sinodale*, an III, nr. 3, 2008, p. 65.

²² <http://www.bru.ro/blaj/comunicat-sesiunea-de-primavara-a-sinodului-episcopilor-bisericii-romane-unite-cu-roma-greco-catolica-blaj-8-10-iunie-2011/> (6.03.2019).

²³ *Acte Sinodale*, an VI, nr. 6, 2011, pp. 21 - 46.

Statuti dei Tribunali

L'elaborazione dei Statuti delle varie istanze giudiziarie rappresentò una seria preoccupazione per la Commissione per la redazione del Diritto Particolare. Il Sinodo dei Vescovi seguì con attenzione la creazione di quelle strutture ecclesiastiche corrispondenti alla nuova struttura della Chiesa, e la loro dotazione con statuti funzionali. In questo senso, le disposizioni del diritto comune furono coperte dall'esistenza di alcune strutture giudiziarie atte, nel caso dell'amministrazione della giustizia, di offrire accesso a tutte le istanze, e tutti i gradi di giudizio. L'esistenza di questi tribunali ha una motivazione prevalentemente pastorale: attraverso l'esistenza delle varie istanze giudiziarie, veniva garantito ai fedeli la capacità di rivendicare e anche di difendere legittimamente i diritti che hanno nella Chiesa presso il foro ecclesiastico competente a norma del diritto; di essere giudicati rispettando le prescrizioni del diritto da applicare con equità, se sono chiamati in giudizio dall'autorità competente; e di non essere puniti con pene canoniche, se non a norma di legge (cf. can. 24). Furono così create le condizioni per l'amministrazione della giustizia nella sua dimensione penale e sinodale.

Stato del Tribunale Intereparchiale di primo grado

Il Tribunale Intereparchiale di primo grado alla cui costituzione aderirono tutti Vescovi eparchiali della Chiesa diventa il Tribunale di prima istanza per tutte le cause delle Eparchie situate nei limiti territoriale della Chiesa Greco-Cattolica Romana; il Tribunale Ordinario, in quanto struttura giudiziaria superiore, diventa tribunale d'appello²⁴.

Il Tribunale è coordinato da un Moderatore nominato dal Sinodo dei Vescovi, e funziona secondo le norme del diritto comune e del proprio statuto. Come struttura giudiziaria il Tribunale Intereparchiale di primo grado fu eretto secondo le prescrizioni del can. 1067 § 5 attraverso il decreto sinodale 33/24.10.2006²⁵.

Stato del Tribunale Ordinario

Da punto di vista cronologico lo Statuto del Tribunale Ordinario fu redatto e approvato da parte del Sinodo dei Vescovi prima dello Statuto del Tribunale Intereparchiale di primo grado. Ciò è dovuto principalmente alle esigenze legate alla stesura dello Statuto della Curia Arcivescovile Maggiore, di cui questo Tribunale ne è parte. Nella redazione di questo statuto è stato preso in considerazione il principio unificante di tutti quei organismi amministrativi che devono operare all'interno di un'unica Curia; allo stesso tempo fu preso in considerazione anche il principio di funzionalità e dell'autonomia del Tribunale, che doveva godere, in quanto amministratore della giustizia, di uno statuto canonico che ne garantisse il suo legittimo e

²⁴ Il Sinodo si è occupato tra l'altro anche di "questioni relative all'organizzazione interna dei tribunali. Il Sinodo ha discusso e approvato lo statuto dei Tribunali ecclesiastici come risposta concreta ai problemi pastorali sollevati dal numero crescente di matrimoni irregolari". Cf. comunicato stampa <http://www.bru.ro/sinod/sesiunea-ordinara-a-sinodului-episcopilor-bru-blaj-23-24-10-2006/> (11.05.2015).

²⁵ *Acte Sinodale*, an I, nr. 1, 2006, p. 22.

coretto funzionamento. È in questa prospettiva che, cronologicamente, viene giustificata la presenza di uno statuto per un Tribunale di secondo grado, prima ancora di quello del Tribunale Intereparchiale di primo grado.

Fu pubblicato per la prima volta con il decreto dell'Arcivescovo Maggiore n. 57/17 maggio 2007²⁶, *ad experimentum* per un periodo di 3 anni, e successivamente con il decreto 121/18 giugno 2010²⁷. Lo Statuto contiene 128 articoli.

Statuto del Tribunale del Sinodo

Per mantenere una linea coerente nell'amministrazione della giustizia all'interno della Chiesa Greco-Cattolica Romana questo statuto fa l'oggetto di una legge distinta, piuttosto assimilata agli altri statuti degli organismi giudiziari che operano all'interno della Chiesa.

Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica, rappresenta la più alta istanza giudiziaria dell'intera Chiesa Greco-Cattolica Romana, salvo restando la competenza della Sede Apostolica di decidere diversamente. Questo Tribunale esercita il suo potere giudiziario attraverso il Tribunale del Sinodo composto da tre vescovi - membri del Sinodo eletti a scrutinio segreto dallo stesso Consiglio - come segue: un Moderatore generale dell'amministrazione della giustizia (Presidente del Tribunale del Sinodo) e altri due Vescovi Giudici. Questo tribunale è competente per le controversie di primo grado riguardanti le cause contenziose delle Arcieparchie, delle Eparchie e dei Vescovi eparchiali o titolari.

L'appello contro la sentenza emessa da questo Tribunale va presentato al Sinodo dei Vescovi della Chiesa. Lo Statuto di questo tribunale fu analizzato nella sessione sinodale autunnale - 26-28 ott. 2010 - e fu pubblicato dal Decreto nr. 153/8.11.2010, *ad experimentum* per un periodo di 5 anni²⁸.

Statuto dei Seminari Maggiori

Il Sinodo dei Vescovi secondo il dettato del can. 330 ha elaborato un piano per la formazione del clero. Questo piano va applicato a tutti gli istituti di formazione sacerdotale ubicati entro i limiti territoriale della propria Chiesa; esso rispetta fedelmente sia le prescrizioni del diritto comune che i vari documenti pontifici che trattano il tema della formazione clericale²⁹. Ispirandosi alla tradizione della propria Chiesa *sui iuris*, il piano di formazione comprende, tra altro, norme specifiche per la formazione personale, spirituale, dottrinale e pastorale dei seminaristi, regole per le varie materie da insegnare, e regole per l'organizzazione di corsi ed esami.

Studiato ed elaborato all'interno della Commissione Sinodale per l'Educazione Cattolica nella *Sottocommissione per l'insegnamento universitario e la formazione*

²⁶ *Acte Sinodale*, an II, nr. 2, 2007, pp. 50 - 71.

²⁷ *Acte Sinodale*, an V, nr. 5, 2010, p. 45.

²⁸ Il comunicato stampa ricorda brevemente che: "... In questa sessione il Sinodo ha preso le seguenti decisioni: l'approvazione dello Statuto del Tribunale del Sinodo ..."; <http://www.bru.ro/sinod/sesiunea-de-toamna-a-sinodului-episcopilor-blaj2628102010/> (11.03.2019).

²⁹ La nota introduttiva dello statuto informa che nella sua formulazione questo si è ispirato molto da alcuni documenti fondamentali: *Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis*, 1985; *Optatam totius* e *Presbyterorum ordinis*, cf. *Acte sinodale*, an VI, nr. 6, 2011, pp. 12 - 13.

sacerdotale, fu approvato dal Sinodo dei Vescovi e pubblicato *ad experimentum* per un periodo di due anni attraverso il decreto nr. 16/2.06.2008³⁰; fu poi ripubblicato con alcune modifiche ed aggiunte col decreto nr. 23/12.06.2011³¹. Lo Statuto contiene 50 articoli.

Documenti liturgici pubblicati dal Sinodo dei Vescovi

La pubblicazione di norme di diritto particolare nell'ambito liturgico rappresenta una prerogativa tipica del Sinodo dei Vescovi; le norme liturgiche pubblicate da parte del Sinodo hanno carattere universale e sono applicabili in qualsiasi parte del mondo, proprio perché riflettono l'identità propria della Chiesa. Come espressione di questa identità, la Santa Liturgia, oltre alla teologia, alla spiritualità e alla disciplina ecclesiastica, rappresenta una questione fondamentale per definire il carattere particolare del proprio patrimonio ecclesiale; "nel desiderio di un urgente recupero in campo liturgico, data anche la prassi del tempo di persecuzione che mostra una *varietas* in distonia con la tradizione, si è sentito come imperativo immediato regolare tale materia prima delle altre, sempre importanti"³². L'importanza di tale agire sta nell'intenzione del Sinodo dei Vescovi di stabilire, accanto ad altre Commissioni sinodali, anche la Commissione Sinodale Liturgica³³, eretta col decreto sinodale 45/24.10.2006, la cui missione principale è quella di accompagnare il Sinodo proprio nel vasto ed importante campo liturgico³⁴.

Nell'adempimento delle sue prerogative statutarie questa commissione ha fornito al Sinodo, a seguito di vari incontri di studio, alcune opinioni, suggerimenti e studi motivati che si sono poi materializzati nella pubblicazione dei seguenti decreti o lettere circolari di carattere liturgico:

La lettera circolare sulle formule commemorative del Santo Padre e dell'Arcivescovo Maggiore;

La lettera circolare dell'Arcivescovo Maggiore nr. 723/9.05.2006, - la prima con carattere liturgico -, è inserita nelle preoccupazioni della gerarchia di specificare, per l'ovvio scopo di concordanza liturgica, e contiene la formula canonica della commemorazione liturgica del Romano Pontefice e dell'Arcivescovo Maggiore. In seguito a questa decisione, l'ultima edizione del *Liturgier*³⁵ riporta come osservanza del

³⁰ *Acte sinodale*, an III, nr. 3, 2008, pp. 6 - 26.

³¹ *Acte sinodale*, an VI, nr. 6, 2011, pp. 11-20. "Lo statuto dei Seminari Maggiori è stato approvato come documento unico per tutti gli istituti superiori di preparazione per i futuri sacerdoti greco-cattolici; è stato approvato anche lo Statuto della Curia Arcivescovile Maggiore e il suo Regolamento di funzionamento". Comunicato stampa <http://www.bru.ro/blaj/comunicat-sesiunea-de-primavara-a-sinodului-episcopilor-bisericii-romane-unite-cu-roma-greco-catolica-blaj-8-10-iunie-2011/> (consultato 11.03.2019).

³² CRISTESCU, M. I.: „Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romana. Ius particolare Ecclesiae sui iuris” In: Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, pp. 273 - 304, p. 294.

³³ *Acte Sinodale*, an I, nr. 1, 2006, p. 25.

³⁴ Cf. art. 126. Statutul Curiei Arhiepiscopiei Majore, *Acte Sinodale*, an VI, nr. 6, 2011, p. 32.

³⁵ *Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii ale celor dintre Sfinți Părinții noștri Ioan Gură-de-Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul, precum și rânduiala Vecerniei și Utrenei din duminici și sărbători*,

can. 657 - §3 la formula decisa nel documento a cui facciamo riferimento. La decisione è motivata sia dal contenuto del can. 91, che del nuovo statuto della Chiesa ed ha come scopo “l’uniformità delle celebrazioni liturgiche, ... formula che corrisponde pienamente allo statuto della nostra Chiesa e offrirà al contempo una più grande coerenza nelle celebrazioni liturgiche”³⁶.

Questa formula fu ulteriormente completata in seguito al concistoro per la creazione dei nuovi Cardinali tenutasi a Roma il 18 febbraio 2012, quando l’Arcivescovo Maggiore Lucian Mureșan fu creato cardinale della Santa Romana Chiesa; in seguito ad una decisione presa a Roma durante una seduta del Sinodo Permanente il Vescovo della Curia informava ufficialmente i Vescovi membri del Sinodo tramite lettera nr. 4/20.02.2012, della decisione di modificare la vecchia formula commemorativa inserendovi anche il termine “cardinale”³⁷.

Lettera circolare riguardante l’approvazione ecclesiastica dei testi teologici e liturgici;

La lettera circolare dell’Arcivescovo Maggiore n. 51/23.07.2007 circa l’approvazione ecclesiale dei testi liturgici e teologici è uno dei principali argomenti discussi in occasione della sessione sinodale del 14-15 Maggio del 2007³⁸. Nel suo preambolo la lettera circolare giustifica la necessità di tutelare l’integrità della fede e della morale, nonché l’unità nell’agire di tutti figli della Chiesa per la difesa e la custodia della sana fede e morale, e definisce quattro punti distinti che possiamo riassumere: 1. qualsiasi pubblicazione teologica che tratta questioni di fede e di morale deve essere provvista di approvazione ecclesiale; 2. l’unica variante ufficiale del calendario liturgico della Chiesa Greco-Cattolica Romana va preparata dalla Commissione Sinodale Liturgica e successivamente approvata dal Sinodo dei Vescovi; quindi é fatto divieto di pubblicare qualsiasi altra forma del calendario, diversa da quella ufficiale; 3. l’approvazione dei testi liturgici per il culto pubblico è di competenza esclusiva del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Greco-Cattolica Romana che indica anche l’unica casa editrice accreditata per la pubblicazione e la ripubblicazione di questi testi; ne viene fatto divieto di pubblicare questi testi in altre case editrici; e 4, le disposizioni anteriori non dispensano dall’osservanza e l’applicazione delle norme canoniche che

*cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Lucian Mureșan, Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Iulia și Făgăraș, Blaj, 2014, pp. 80, 104... La formula è la seguente: “Pentru Sfântul nostru Părinte Papa Benedict, pentru Preafericit Părintele nostru Arhiepiscop Lucian, pentru Preasfințit Episcopul nostru..., respectiv: Pe Sfântul nostru Părinte Papa Benedict, pe Preafericit Părintele nostru Arhiepiscop Lucian, pe Preasfințit Episcopul nostru...”. Quello che va sottolineato come novità in questa formula è il nominativo *Santo Padre* per il Romano Pontefice, e *Sua Beatitudine*, formula usata nel caso dei Patriarchi Orientali, per l’Arcivescovo Maggiore.*

³⁶ *Acte Sinodale*, an I, nr. 1, 2006, p. 13. Questa disposizione, come chiaramente indicato nel testo della lettera, entra in vigore il 30 aprile 2006, data dell’intronizzazione del neo Arcivescovo Maggiore.

³⁷ <http://www.e-communio.ro/stire2877-scrisoare-circulara-referitoare-la-noua-editie-oficiala-a-liturgierului> (12.03.2019).

³⁸ <http://www.bru.ro/sinod/sesiunea-oradea-14-15-05-2007/> (12.03.2019).

riguardano i mezzi di comunicazione sociale e particolarmente il tema dei libri di cui il Titolo XV *Il Magistero Ecclesiastico*, specialmente i cann. 651-666³⁹.

Le disposizioni della lettera circolare si applicano dal momento della pubblicazione e creano effetti canonici immediati.

Lettera circolare riguardante l'inserimento nel Minèo del mese di novembre, il giorno 12, della Festa del Santo Martire Giosafat († 1623)

Considerando la possibilità offerta da una serie di canoni pertinenti le questioni liturgiche (657, 668 e 880 § 2) il Sinodo dei Vescovi discusse già con l'inizio del 2007⁴⁰ circa l'opportunità di introdurre nel calendario liturgico della Chiesa Greco-Cattolica Romena una data per celebrare San Giosafatto Kuncewycz, arcivescovo greco-cattolico ucraino, martire. In seguito alla seduta sinodale del 17-18 ottobre 2007, il Sinodo decise di introdurre nel proprio calendario liturgico la Festa di San Giosafatto. Questa decisione garantisce, una volta pubblicato il decreto dell'Arcivescovo Maggiore n. 136/1.11.2007⁴¹, la possibilità di inserire nel calendario liturgico, il 12 novembre, la festa del martire ucraino con un culto pubblico, secondo i libri liturgici che furono muniti anche della necessaria innologia.

La lettera, oltre a stabilire le disposizioni canoniche per un tale intervento che va applicato, in quanto norma liturgica, dappertutto, riporta anche alcuni dati storici riguardanti il Martire San Giosafatto: il primo martire della Chiesa Greco-Cattolica per l'unità della fede, fu elevato all'onore degli altari il 29 giugno 1867 da Papa Pio IX. La lettera circolare chiede altresì ai Vescovi eparchiali di prendere tutte le misure ritenute necessarie per applicare il contenuto della lettera in modo coerente, vegliando affinché non fossero introdotti abusi nella celebrazione del culto pubblico e che le norme liturgiche della Chiesa venissero applicate correttamente.

Decreto: Calendario della Chiesa Romena Unita di Roma con Roma, Greco-Cattolica - regole generali per l'uniformità

Una serie di tre decreti contenenti norme e decisioni sinodali in materia liturgica furono pubblicati nel mese maggio del 2009⁴²; questi decreti rappresentano il coronamento di una lunga attività di analisi, studio e discernimento sulle realtà riguardanti l'ambito liturgico, che provoca la Chiesa di fronte al mondo contemporaneo. La seduta sinodale del 4 - 6 maggio 2009 si materializzò, tra l'altro, in una serie di tre documenti sul calendario liturgico, sul digiuno e l'astinenza, e sui paramenti liturgici⁴³.

³⁹ Scrisoarea Circulară referitoare la aprobarea bisericească a textelor teologice și liturgice, *Acte Sinodale*, an II, nr. 2, 2007, pp. 47 - 48.

⁴⁰ <http://www.bru.ro/sinod/sesiunea-oradea-14-15-05-2007/> (11.03.2019).

⁴¹ „Scrisoarea Circulară: introducerea sărbătorii Sfântului Sfințit Martir Iosafat († 1623), în mineiul lunii noiembrie, ziua 12”, *Acte Sinodale*, an II, nr. 2, 2007, 84-85; <http://www.bru.ro/documente/decizie-sinodala-introducerea-unui-nou-sfant-in-calendarul-bru/> (12 marzo 2019).

⁴² <http://www.bru.ro/blaj/publicarea-decretelor-arhiepiscopului-major-nr-19-20-21/> (consultato 12.03.2019).

⁴³ <http://www.bru.ro/blaj/comunicatul-sinodului-episcopilor/> (consultato 12.03.2019).

I decreti rispecchiano la normativa del CCEO nonché le direttive *dell'Istruzione per l'applicazione delle norme liturgiche in CCEO*, istruzione pubblicata dalla Congregazione per le Chiese Orientali con riferimento al culto divino e alla celebrazione dei sacramenti. I decreti vengono accompagnati da una metodologia per la giusta applicazione dei loro dettati; allo stesso tempo si fa un chiaro riferimento al fatto che questi tre decreti sono parte integrante del diritto particolare.

Il decreto dell'Arcivescovo Maggiore nr. 19/21.05.2009⁴⁴ fu pubblicato in seguito ai dibattiti sinodali del 4-6 maggio 2009⁴⁵ e si rivolge a “tutti i vescovi, ai diaconi, al clero, alle persone consacrate, all'intero popolo fedele della nostra Chiesa”. Il decreto pubblica il testo del calendario assieme ad un documento contenente le regole per assicurare l'uniformità della sua applicazione; in quanto norme liturgiche, le disposizioni ivi contenute valgono dappertutto; va pure fatta menzione che l'annesso,⁴⁶ pubblicato assieme al calendario, contiene 18 pagine in cui vengono dettagliate alcune questioni tecniche, e che il decreto inizia a valere dal momento della sua pubblicazione.

Decreto: Astinenza e Digiuno

Similmente al decreto sul calendario liturgico anche la questione della disciplina del digiuno e dell'astinenza si riflette in una decisione presa, come abbiamo già sottolineato, nella stessa sessione sinodale del 4 – 6 maggio 2009. Anche questo decreto mira a giustificare l'interesse del Sinodo per la custodia di quei aspetti disciplinari che riguardano l'integrità della fede e l'unità liturgica dei fedeli della Chiesa nella pratica unitaria del digiuno⁴⁷. Il decreto dell'Arcivescovo Maggiore nr. 20/21.05.2009⁴⁸ stabilisce, come nel caso del decreto sul calendario che, in quanto legge liturgica, le sue disposizioni vanno applicate dappertutto. Altrettanto va ricordato ai Vescovi di intraprendere tutte le misure necessarie affinché queste norme vengano conosciute dal popolo, mentre ai sacerdoti si richiede, insistentemente, di evitare qualsiasi abuso nella loro pratica applicando in modo corretto e coerentemente queste disposizioni come patrimonio della Chiesa

Il Decreto è accompagnato da un'appendice⁴⁹ in cui vengono dettagliati i seguenti aspetti: I. *Definizione*, che enfatizza la dimensione religioso-morale del digiuno; II. *Preliminari*, che si riferiscono ai documenti della Chiesa, sia antichi che moderni, e indicano i giorni e i periodi di digiuno relativi a determinati eventi nella vita del Salvatore; *Tipi di digiuno*; 1. *Astinenza* con l'indicazione delle sue peculiarità;

⁴⁴ *Acte sinodale*, an IV, nr. 4, 209, pp. 8 – 9; <http://www.bru.ro/documente/decret-calendarul-bru/> (consultato 12 marzo 2019).

⁴⁵ <http://www.bru.ro/blaj/comunicatul-sinodului-episcopilor/> (12.03.2019).

⁴⁶ *Acte sinodale*, an IV, nr. 4, 2009, pp. 10 – 40; <http://www.bru.ro/documente/decret-postul-si-ajunul-in-bru/>; (consultato 12.03.2019).

⁴⁷ Can. 707 §1, 713 §2 și 882.

⁴⁸ *Acte sinodale*, an IV, nr. 4, 2009, pp. 41 – 42; <http://www.bru.ro/documente/decret-postul-si-ajunul-in-bru/>; (12.03.2019).

⁴⁹ *Acte sinodale*, an IV, nr. 4, 2009, pp. 43 – 46; <http://www.bru.ro/documente/decret-postul-si-ajunul-in-bru/>; (12.03.2019).

2. *Il digiuno forte* (xerofagia); 3. *Il digiuno comune* (ordinario); 4. *Giorni di digiuno*; 5. *Eccezioni dal digiuno*.

Decreto: paramenti liturgici

Anche questo decreto, nr. 21/21.05.2009⁵⁰, fu pubblicato a seguito delle decisioni sinodali in cui si stabilì anche la disciplina riguardante il calendario e il tema del digiuno. Allo stesso modo dei decreti precedenti anche questo decreto mira ad uniformare la vita liturgica per quanto riguarda l'uso di paramenti liturgici⁵¹.

Il decreto invita i Vescovi Eparchiali ad adottare tutte le misure necessarie per garantire che le norme relative ai paramenti liturgici "in quanto completano il significato di ogni gesto liturgico e aiuta a comprendere la partecipazione all'unica realtà della Liturgia celeste ... hanno un carattere vincolante". Queste norme devono essere conosciute da tutti nella Chiesa e va esortato il clero ad evitare qualsiasi abuso di materia. Il decreto è accompagnato da un allegato⁵² in cui sono dettagliate le informazioni sui vari tipi di paramenti liturgici dei vari gradi clericali, i colori corrispondenti ai diversi periodi liturgici, nonché indicazioni per evitare le condotte che potrebbero portare a degli abusi.

Lettera Circolare: indicazione delle edizioni ufficiali della Liturgia approvate per la celebrazione della Divina Liturgia

Nella misura in cui una serie di edizioni dei libri liturgici furono stampati sporadicamente, senza la necessaria approvazione ecclesiastica, il Sinodo dei Vescovi ha deciso nella sessione sinodale del 27 – 29 ottobre 2009⁵³ di pubblicare una lettera circolare che indicava quelle edizioni delle *Liturgie* che godono di approvazione ecclesiastica. La decisione sinodale è giustificata dalla necessità di riaffermare i diritti e gli obblighi dei fedeli di osservare ovunque e di partecipare attivamente al proprio rito secondo le prescrizioni dei libri liturgici approvati dall'autorità competente.

La lettera circolare pubblicata dall'Arcivescovo Maggiore nr. 68/21.11.2009⁵⁴, giustifica in un preambolo sufficientemente ampio la motivazione di un tale approccio secondo i canoni comuni 403, 40, 3, 656, 201, che principalmente trattano della necessità di osservare il proprio rito, della fedeltà dovuta al patrimonio liturgico e dell'esigenza di seguire, per evitare abusi liturgici, quelle edizioni dei libri liturgici che sono approvate dalla competente autorità. Principalmente vengono indicate le edizioni del *Liturghier* pubblicate nel 1996 e 1931.

⁵⁰ *Acte sinodale*, an IV, nr. 4, 2009, pp. 47 – 48; <http://www.bru.ro/documente/decret-vesmintele-liturgice-in-bru/> (12.03.2019).

⁵¹ Can. 387 și 668;

⁵² *Acte sinodale*, an IV, nr. 4, 2009, pp. 49 – 56; <http://www.bru.ro/documente/decret-vesmintele-liturgice-in-bru/> (12.03.2019).

⁵³ <http://www.bru.ro/sinod/comunicatul-sinodului-episcopilor-bru-blaj-27-29-10-2009/> (consultato 23.05.2015).

⁵⁴ Scrisoare circulară - Liturghiere aprobate pentru celebrarea Sfintei Liturghii, in *Acte Sinodale*, an IV, nr. 4, 2009, pp. 59 – 60.

Un'altra edizione in largo uso, proprio perché aggiornata in alcune formule liturgiche⁵⁵, è stata rivista nel 2014 e pubblicata tramite una nuova lettera circolare in seguito alla decisione sinodale della seduta svolta tra 18 – 20 maggio 2015⁵⁶. La lettera circolare stabilisce in maniera semplice e concisa che “la presente edizione del 2014 del *Liturghier* è il testo ufficiale per l'uso liturgico della Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica”, e la decisione entra in vigore al momento della sua pubblicazione.

Lettera circolare per la beatificazione dei vescovi greco-cattolici, morti in fama di martiri sotto il regime comunista

Il processo canonico eparchiale per il riconoscimento del martirio dei servi di Dio Vescovi greco-cattolici morti per la fede durante la persecuzione comunista iniziò ufficialmente il 16 gennaio 1999 a Blaj e durò fino il 10 marzo 2009. Una volta iniziata la fase romana, l'Arcivescovo Maggiore in base alle sue prerogative canoniche (can. 112), pubblica una lettera circolare nr. 157/8.11.2010 dal titolo *Attraverso la preghiera e la fede agli onori dell'altare. Preghiamo per la beatificazione dei vescovi greco-cattolici, morti in fama di martirio sotto il regime comunista*⁵⁷. La lettera compilata secondo l'art. 36 della Costituzione Apostolica *Divinus Perfectionis Magister* del Santo Padre Giovanni Paolo II, esige che in tutti i luoghi di culto della nostra Chiesa, alla fine di ogni celebrazione liturgica venga recitata la preghiera per la beatificazione dei servi di Dio Valeriu Traian Frențiu, Iuliu Hossu, Alexandru Rusu, Ioan Bălan, Ioan Suci, Vasile Aftenie e Tit Liviu Chinezu, Vescovi morti sotto il regime oppressivo fra 1950-1970⁵⁸; la lettera è accompagnata da una preghiera per la loro beatificazione munita di approvazione ecclesiastica.

Norme di diritto particolare approvate e promulgate dal Vescovo eparchiale

Insieme agli organismi centrali che operano a livello dell'Arcivescovato Maggiore e la cui istituzione statutaria e approvazione dipendono dal Sinodo dei Vescovi, esistono un certo numero di altre istituzioni eparchiali la cui presenza è obbligatoria all'interno della curia eparchiale⁵⁹. Non solo gli organismi collegiali, ma anche le

⁵⁵ Su questi aggiornamenti non solo di lingua ma anche di topica e sistematizzazione della rubricatura liturgica si veda *Nota asupra ediției 2014 a Liturghierului de la Blaj*, <http://www.e-communio.ro/stire2882-nota-asupra-editiei-2014-a-liturghierului-de-la-blaj> (consultato 23.05.2015).

⁵⁶ Scrisoare circulară referitoare la noua ediție oficială a Liturghierului (2014), <http://www.bru.ro/documente/scrisoare-circulara-referitoare-la-noua-editie-oficiala-a-liturghierului/> (14 marzo 2019).

⁵⁷ <http://www.bru.ro/documente/circulara-preafericitului-lucian-sa-ne-rugam-pentru-beatificarea-episcopilor-greco-catolici-martiri/> (consultato 14 marzo 2019).

⁵⁸ Il decreto per il riconoscimento del martirio dei Servi di Dio Valeriu Traiano Frențiu, Vasile Aftenie, Giovanni Suci, Tito Livio Chinezu, Giovanni Bălan, Alessandro Rusu e Giulio Hossu, Vescovi; uccisi in odio alla Fede in diversi luoghi della Romania tra il 1950 e il 1970, è stato promulgato dalla Congregazione delle Cause dei Santi il 19 marzo 2019, festa di San Giuseppe. Gli stessi furono beatificati da Papa Francesco, il 2 giugno 2019, a Blaj (Romania).

⁵⁹ I cann. 271 § 1, 264, 262 § 1, usano le formule imperative, *deve costituire, dev'essere costituito*, ecc...

funzioni assunte singolarmente dal clero possono e devono essere regolate dal diritto particolare.

Al di là dell'obbligo imposto dalla norma comune, che argomenta e motiva la corretta condotta della missione del vescovo nel governare la propria diocesi, i vari organismi costituiti giustificano la loro esistenza non solo a livello funzionale; essi rappresentano, in definitiva, un valido punto di riferimento per la cristallizzazione delle decisioni che il vescovo eparchiale deve prendere. L'esistenza di questi organismi è principalmente giustificata dagli effetti giuridici di tali atti collegiali; la loro validità e/o liceità dipendono dalla consultazione o dal consenso ricevuto da parte di questi, secondo il can. 934. Questi organismi collegiali possono operare secondo il loro Statuto solo a livello dell'Eparchia per la quale sono stati approvati dal Vescovo eparchiale secondo il can. 176.

All'interno dei limiti canonici dell'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș esiste una serie di statuti per vari organismi collegiali o cariche gerarchiche occupate singolarmente da chierici.

Lo Statuto del Collegio dei Consiglieri Eparchiali;

Il Collegio dei Consiglieri eparchiali per l'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș è stato istituito dall'Arcivescovo Maggiore con il decreto nr 373/23.02.2008⁶⁰ per un periodo di cinque anni ed era composto da 12 membri.

Non munito di personalità giuridica il Collegio è un gruppo di sacerdoti in rappresentanza del presbiterio, che presta il suo aiuto all'Arcivescovo nel governo della sua eparchia, in conformità alla norma canonica. Questo organo ha un carattere collegiale, di per sé consultativo, non autonomo, rappresentativo, composto da sacerdoti provenienti dal Consiglio Presbiterale e ha il dovere di aiutare in modo efficace, attraverso la consulenza o il parere espresso, l'Arcivescovo Maggiore nel promuovere più efficacemente possibile l'intera attività pastorale ed economica nell'Eparchia. A causa del sacro ordine del presbiterato in cui sono costituiti i suoi membri il Collegio partecipare pienamente, anche in una maniera subordinata, al triplice ufficio di santificare, insegnare e guidare nella Chiesa.

Il Collegio funziona secondo la normativa canonica comune, ma anche secondo i propri statuti. Lo statuto si presenta sotto forma di 32 articoli, distribuiti tematicamente; sono accompagnati da un regolamento operativo composto da 14 articoli e un allegato che elenca i nomi dei membri. Lo statuto non ha subito modifiche lungo gli anni, segno di una ottima redazione che soddisfa le esigenze del buon funzionamento. La composizione del Collegio è stata rinnovata col decreto nr. 1776/14 dicembre 2018, per una durata di 5 anni, in cui oltre allo statuto che rimane immutato nel suo contenuto, viene presentato un nuovo elenco contenente i nomi dei membri che compongono lo stesso Consiglio.

Lo Statuto contiene 32 articoli.

⁶⁰ Anteriormente a questa data lo stesso Collegio funzionava in base ai vari decreti pubblicati dal Metropolita di Blaj.

Statuto del Consiglio Presbiterale

Lo statuto del Consiglio presbiterale dell'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș fu approvato e pubblicato tramite il decreto metropolitano dell'Arcivescovo 372/23.02.2008. Questo Consiglio è composto da un numero imprecisato di membri ed è formato in modo concreto in seguito allo svolgimento delle procedure di voto, tenendo conto del fatto che i suoi membri possono avere una delle seguenti qualità: eletti dagli stessi sacerdoti, membri di diritto, e membri liberamente eletti dall'Arcivescovo (cfr. 266).

Neanche questo Consiglio ha personalità giuridica.

Organismo collegiale, per sé consultivo, non autonomo, temporale, rappresentativo, formato da sacerdoti appartenenti al presbiterio dell'Arcieparchia, il Collegio Presbiterale ha il dovere di aiutare in modo efficace, attraverso il suo consiglio, l'Arcivescovo nel promuovere una più efficiente attività pastorale nella sua eparchia. Sono considerati come appartenenti all'eparchia, quindi hanno la capacità di eleggere e di essere eletti in questo Consiglio, anche i sacerdoti dell'Eparchia appartenenti agli Istituti religiosi che svolgono attività per la cura delle anime ed altre opere di apostolato sotto la giurisdizione dello stesso Arcivescovo. Parimenti, possono avere la stessa qualità anche quei sacerdoti che appartengono ad altre eparchie o diocesi, i quali in base ad un accordo tra i Vescovi interessati svolgono il loro ministero all'interno dell'Arcieparchia di Alba-Iulia și Făgăraș. Questo consiglio opera in conformità con le disposizioni del Codice comune e del proprio statuto. Lo status contiene 31 articoli distribuiti tematicamente; sono accompagnati da un regolamento operativo composto da 11 articoli e un allegato che elenca i membri del consiglio. La composizione del Collegio è stata rinnovata col decreto 1748/3 dicembre 2018, per la durata di 5 anni.

Statuto del Consiglio arcieparchiale per gli affari economici

Come parte integrante della curia eparchiale, il Consiglio Arcieparchiale per gli affari economici dell'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș fu dotato anche lui di un proprio statuto. L'importanza di questo organo economico è evidente e principalmente viene giustificata dal fatto che nella curia eparchiale è l'unico organismo di corresponsabilità "anche se il suo funzionamento gode di una propria indipendenza normativa e operativa dalla curia"⁶¹. Attivando in una delicata sfera d'azione come la gestione finanziaria, l'esistenza di questo Consiglio è obbligatoria: il suo presidente è sempre il vescovo eparchiale.

Alla pari degli altri consigli che forniscono supporto all'Arcivescovo il Consiglio per gli affari economici, non è dotato di personalità giuridica, anche se in ultima analisi, questo statuto potrebbe essere assunto con l'osservanza del can. 923, che richiede la presenza di un minimo di tre membri. Generalmente il compito primario di questo consiglio è quello di assistere con il proprio parere o il consenso l'Arcivescovo in questioni di grande importanza in materia di gestione dei beni dell'eparchia. Particolarmente, il Consiglio ha i seguenti compiti: elaborare i criteri per la gestione

⁶¹ PINTO, P.V.: (a cura di): *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, p. 235.

economica dell'eparchia per l'economista eparchiale e per gli altri amministratori soggetti all'autorità dell'Arcivescovo. Lo Statuto contiene 31 articoli.

Regole canoniche del nostro vivere l'eucaristia (Statuto della Congregazione del Cuore Immacolato)

Fondata durante il periodo della persecuzione della Chiesa Cattolica in Romania, la Congregazione del Cuore Immacolato, Congregazione di diritto eparchiale che ha come carisma l'adorazione di Dio svolge le proprie attività religiose insieme in vari centri (Bucarest, Obreja, Odorheiul Secuiesc...) ⁶². Approvato temporaneamente, *ad experimentum et ad annum* ⁶³, alla Congregazione vengono riconosciute attraverso un decreto "le nuove Costituzioni corroborate con gl'insegnamenti del Concilio Vaticano II, del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali ..., come regola di vita per tutte le suore della Congregazione del Cuore Immacolato, per un periodo di tre anni" ⁶⁴; ulteriormente queste furono approvate per un settennale ⁶⁵. Un ultimo decreto, nr. 1940/ 25.12.2015, che approva lo Statuto, stabilisce che vengono "riconosciute e approvate per un periodo di sette anni le costituzioni della Congregazione del Cuore Immacolato, chiamate *Regole canoniche del nostro vivere l'eucaristia*" e fa riferimento ad uno Statuto che si presenta sotto forma di 179 articoli.

Questo Statuto, come tutti gli Statuti degli Ordini Religiosi, dei Monasteri, delle Congregazioni e delle altre Società di vita comune a guisa dei religiosi attive nella Chiesa Greco-Cattolica Romana, sono norme di diritto particolare.

Statuto dell'Associazione Generale dei Romeni Uniti, Greco-Cattolici (AGRU)

L'Associazione Generale dei Romeni Uniti, Greco-Cattolici, (AGRU) ⁶⁶ "è un'Associazione di tipo Azione Cattolica (cf. AA 20) di carattere religioso, culturale, sportivo e umanitario dei fedeli greco-cattolici di Romania. È persona giuridica di diritto privato, senza scopo patrimoniale, apolitico, che opera in conformità con le disposizioni della legislazione civile e canonica in vigore" ⁶⁷.

A seguito della costituzione e della necessità del funzionamento canonico, l'AGRU è stato dotato di uno statuto attraverso il decreto dell'Arcivescovo Maggiore nr. 62/15.08.2007; ulteriormente, tramite un altro decreto, nr. 63/15.08.2007, fu stabilita la composizione del Consiglio Direttivo: ambi i decreti furono approvati *ad experimentum* per un periodo di 3 anni. Allo scadere del periodo di validità, questi decreti furono rinnovati con altri decreti simili: nr. 151/8.11.2010 per lo Statuto, e nr. 174/15.12.2010 per la composizione del Consiglio Direttivo.

⁶² http://198.62.75.1/www2/greek-catholic/infos/viata_consacrata.html (consultato 14.03.2019). Ciascun istituto di vita consacrata è munito del necessario statuto, approvato dalla competente autorità ecclesiale.

⁶³ Decreto 518/18.4.1995.

⁶⁴ Decreto 1078/28.6.1996.

⁶⁵ Decreto 888/26.10.2000.

⁶⁶ <http://www.agru.ro/> (14.03.2019)

⁶⁷ Art. 1 Statutul AGRU, cf. <http://www.agru.ro/statut/> (14.03.2019)

In quanto norma di diritto particolare lo statuto, che regola il funzionamento canonico dell'Associazione, è costituito da 39 articoli.

Vari decreti di nomina per i Vicari (Protosincelo - Vicario generale; Sinceli: Vicario episcopale amministrativo; Vicario episcopale con la pastorale; Vicario giudiziale).

I decreti di nomina dei vari vicari, come forma diretta di intervento del Gerarca nell'ambito delle istanze amministrative e di governo dell'Arcieparchia di Alba-Iulia și Făgăraș, si costituiscono come vere e proprie norme di diritto particolare.

Prendendo in considerazione la disciplina comune prevista dai cann. 245-251 e le disposizioni del diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana il Gerarca dell'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș, ha nominato, attraverso una serie di singoli decreti, più vicari. Questi decreti, a parte il loro carattere puramente amministrativo, rappresentano, prendendo in considerazione la prospettiva del nostro studio, un'innovazione: oltre al testo effettivo del decreto, un loro allegato può sicuramente essere interpretato come norma di diritto particolare in quanto precisano dettagliatamente i limiti di competenza e dei loro compiti vicari. La pubblicazione di questi decreti rappresenta praticamente il momento in cui vengono accordate a questi vicari le facoltà, i diritti e gli obblighi previsti dal diritto comune (can. 247, 215) e particolare. Altrettanto i decreti accordano sia il potere esecutivo governo (can. 248 §1) che il potere ordinario vicariale (cann. 245, 248 §1) previsto dal diritto per sostenere l'Arcivescovo nel governo della sua Eparchia (can. 249). Ovviamente questi decreti devono concordare tra di loro, in modo che i privilegi concessi a questi vicari siano chiaramente indicati, per promuovere e garantire il governo uniforme dell'Eparchia, e non creare indesiderati conflitti di autorità.

Secondo le varie necessità sorte lungo il tempo, ma soprattutto tenendo in considerazione la necessità di provvedere alla nomina dei vari vicari, l'Arcivescovo Maggiore ha pubblicato i seguenti decreti: nr. 1944/25.12.2007 per la nomina del protosincelo (vicario generale); 919/15.06.2008 per la nomina del vicario con la pastorale; nr. 920/15.06.2008 per la nomina del vicario amministrativo; nr. 1312/1.11.2010 per la nomina del vicario giudiziale. Quello che va sottolineato nel caso di questi decreti è che, ad eccezione di uno solo (il decreto del vicario giudiziale), tutti gli altri sono accompagnati da un annesso in cui vengono dettagliate e presentate esaustivamente, ovviamente allo scopo di evitare conflitti di competenze, le facoltà e le prerogative di ogni nomina. Per quanto riguarda le facoltà del Vicario Giudiziale che potrebbero rientrare nella sfera del diritto particolare queste sono precisate nello statuto del tribunale ordinario in una serie di 5 articoli dedicati esclusivamente a lui (art. 17-21)⁶⁸

Al posto delle conclusioni

Una serie di eventi che ebbero luogo nel XX secolo nella vita della Chiesa Cattolica hanno riscoperto ed evidenziato il ruolo delle Chiese Orientali Cattoliche da:

⁶⁸ *Statutul Tribunalului Ordinar*, art. 17 – 21, *Acte Sinodale*, an II, nr. 2, 2007, pp. 53 – 55. Va sottolineato anche il fatto che per diritto comune il vicario giudiziale copre anche l'incarico di Presidente del Tribunale Ordinario.

tra questi, il più importante dal punto di vista del nostro studio è senza dubbio la pubblicazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, il codice comune per tutte le Chiese Orientali *sui iuris*. Queste Chiese sono chiamate ad assumere una nuova forza e nuovo vigore all'interno della Chiesa Cattolica essendo loro riconosciuto il diritto di condursi secondo le proprie discipline; in questa prospettiva esse sono state invitate a redigere il proprio diritto particolare, diritto che rispecchia meglio la loro originalità e identità, ed è più consona con l'indole particolare dei propri fedeli.

Il diritto particolare trova la sua importanza ed efficacia all'interno di ogni Chiesa *sui iuris* solo se conosciuto, apprezzato e applicato. Esso acquista pieno valore nella Chiesa per la quale è stato pubblicato e diventa uno strumento per sperimentare le caratteristiche particolari di quella Chiesa solo dopo la sua approvazione da parte della competente autorità. Il suo valore è messo in risalto solo quando si manifesta all'interno di quella determinata Chiesa ed evidenzia la sua identità e il suo carattere originale nell'unità nella diversità della Chiesa Cattolica.

Come tutte le altre Chiese Orientali Cattoliche anche la Chiesa Greco-Cattolica Romana, è stata incoraggiata, dopo la pubblicazione del CCEO, ad assimilare e integrare la nuova disciplina canonica e a procedere alla pubblicazione del proprio diritto particolare. Se 14 anni fa, nel 2005, con il momento della elevazione alla dignità di Chiesa Arcivescovile Maggiore, la presenza del diritto particolare in questa Chiesa era più che discreto, oggi la situazione si presenta decisamente diversa. Questo momento fu decisivo nella presa di coscienza della missione che questa Chiesa doveva assumere nella nuova prospettiva pastorale offerta dalla libertà di culto apertasi dopo la caduta del regime comunista e la difficile opera di ricristallizzazione delle varie istituzioni ecclesiastiche. Il momento ha causato la convinzione e la consapevolezza che la redazione del diritto particolare è un requisito assoluto ed urgente e deve essere trattato con cautela. Allo stesso tempo, ha ribadito l'obbligo morale, di pubblicare il proprio diritto particolare nel più breve tempo possibile. Affinché questo desiderio potesse essere raggiunto con regole chiare, era necessario ricorrere allo studio delle fonti canoniche e della letteratura specialistica, in modo che le proposte dei vari testi legislativi fossero quindi assunte e successivamente approvate dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa.

La pubblicazione del diritto privato è il risultato di un laborioso lavoro di studio delle fonti, di valutazione e sintesi delle varie formulazioni di norme. Il lavoro svolto dalla Commissione Sinodale per la Redazione del Diritto Particolare, la prima istituito in una serie di 8, è stato costante: la Commissione ha proposto al Sinodo dei Vescovi diverse parti del diritto particolare (statuti, decreti per costituzione di vari uffici, lettere circolari, ecc.) che successivamente furono pubblicati. Oltre alle proposte avanzate da parte di questa Commissione sinodale, altre due Commissioni sinodali hanno contribuito maggiormente alla formazione di testi di questi testi: la Commissione Sinodale Liturgica e la Commissione Sinodale dell'Educazione Cattolica.

Così, la Chiesa Greco-Cattolica Romana ha dimostrato di essere in grado di valorizzare ed evidenziare il proprio patrimonio teologico, liturgico, spirituale, ecclesiologicalo. Inoltre, ha fedelmente dimostrato di aver accolto l'invito di San Giovanni Paolo II di promulgare al più presto possibile il suo diritto particolare, situandosi oggi

tra quelle Chiese che hanno già pubblicato questo diritto (le Chiese Siro-Malabarese, Siro-Malankarese, Italo-Albanese, Maronita e Ucraina)⁶⁹. Non per ultimo, ma non meno importante, ha sottolineato il ruolo fondamentale che ha nella comunione cattolica nel preservare e approfondire il proprio patrimonio⁷⁰.

Concludo senza la pretesa di esaurire un argomento talmente vasto; al contrario, spero di esser riuscito in qualche modo a mettere in evidenza la complessità del rapporto tra il diritto comune e diritto particolare, la complessità che provoca a continuare l'opera della redazione del diritto particolare nella Chiesa Greco-Cattolica Romana. Allo stesso tempo, credo che questo studio proposto per la lettura a coloro che sono interessati, ma soprattutto agli specialisti in diritto canonico orientale, può costituire un nuovo slancio per proseguire la pubblicazione di quelle parti del diritto particolare che sono necessarie per il buon funzionamento del vissuto ecclesiale: per primo i vari testi che regolino le attività del consiglio pastorale, a tutti i livelli, e la proposta di altre regole concrete per tutti i 180 casi in cui il codice comune fa riferimento diretto al diritto particolare⁷¹. E tutto questo per soddisfare le esigenze pastorali imposte da un'organizzazione coerente della comunità dei fedeli.

In un ampio intervista rilasciato nel 2006, a meno di un anno dal momento dell'elevazione a titolo di Arcivescovato Maggiore della Chiesa Greco-Cattolica Romana, presentavo in qualità di notaio del Sinodo dei Vescovi la situazione riguardante la produzione legislativa fino a quella data. Esprimevo nella circostanza il mio parere, convinto che i risultati di un inizio promettente prendevano contorno, assecondati sia dal vigore delle nuove istituzioni create, che dalla volontà concreta di essere all'altezza della chiamata. Al contempo intravedevo anche le sfide, che si mostravano non facili. Sono sempre della stessa opinione anche adesso, a quasi 14 anni da quel momento: "Dobbiamo portare avanti il lavoro iniziato dai nostri antenati, dobbiamo portare avanti il lavoro della nostra Chiesa, non per competere con i nostri antenati, ma perché questa è la missione stessa della nostra Chiesa. Ci atten-

⁶⁹ MINA, A.A.: „Sviluppo del diritto particolare nelle chiese ‘sui iuris’” In: Congregazione per le Chiese Orientali, *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Carithatis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, 535-553.

⁷⁰ “Inoltre si avverta bene come in questo settore il presente codice affidi al diritto particolare delle chiese sui iuris tutto ciò che non è considerato necessario per il bene comune di tutte le chiese orientali. A questo riguardo è nostra intenzione che quanti hanno potestà legislativa nelle singole chiese sui iuris vi provvedano al più presto (s.n.) con norme particolari, tenendo presenti le tradizioni del proprio rito, come pure le disposizioni del concilio Vaticano II”. IOANNES PAULUS PP. II: „Constitutio apostolica *Sacri canones qua Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgatur*”, 18 octobris 1990, In: AAS 82 [1990], 1033 - 1044; EV 12/1990, 507-528, 518.

⁷¹ Se nella seduta di lavoro del 28-29 marzo 2019 a Blaj la Commissione Sinodale per la redazione del Diritto Particolare ha operato per “la revisione dal punto di vista linguistico di tutte le norme di diritto particolare e all'armonizzazione di alcuni termini” cf. Lettera di convocazione del Presidente della Commissione, nr. 180/14.02.2019, alla stessa Commissione, dopo lo svolgere dei lavori sinodali nella sessione ordinaria del 7 - 9 maggio 2019, fu chiesto da parte del Sinodo dei Vescovi, tramite la lettera prot. 197/09.05.2019, di formulare una proposta di regolamento unico e comune a tutte le Commissioni sinodali, con l'evidente scopo di uniformare la disciplina che regola il funzionamento delle dette commissioni.

de una missione difficile ma bella, e sono consapevole che solo congiuntamente, e solo con l'aiuto di Dio, ci riusciremo"⁷².

BIBLIOGRAPHY:

- BAKHOUM, H. N.: „Il diritto particolare delle Chiese patriarcali sui iuris”, In: *Apollinaris*, 82, 3-4 /2009, Roma. ISBN-10: 8846507061 ISBN-13: 978-8846507068.
- BAURA E.: La posizione del diritto particolare in seguito alla nuova codificazione, in CONN J.J. – SAB-BARESE, L. (a cura di): *Iustitia in caritate. Miscellanea di studi in onore di Velasio de Paolis*, Città del Vaticano 2005. ISBN 978-88-401-4015-5
- BĂLAN, I.: „Fontes iuris canonici ecclesiae rumenae” In: *Sacra congregazione orientale: Codificazione canonica orientale, Fonti, fascicolo viii, studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*. Tipografia poliglota Vaticana, 1932.
- BĂLAN, I.: *Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Rumenae*. Tipis Polyglotae Vaticanis, 1932. BĂLAN, I.: *Sacra Congregazione "Pro Ecclesia Orientali", Codificazione Orientale, Rumeni, Roma : Fonti*, 1932.
- BĂLAN, I.: *Sacra Congregazione Orientale. Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo X, Disciplina Bizantina, Romeni, Testi di Diritto particolare dei romeni*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1933.
- BHARANIKULANGARA, K.: *Particular law of the Eastern Catholic Churches*, Saint Maron Publication, New York, 1996. ISBN 1-885589-05-0
- Biserica Română Unită cu roma, Greco-catolică, *Acte sinodale*, Blaj, nr. 1-5, 2006-2011.
- Biserica Română Unită cu roma, Greco-catolică, *Acte sinodale*, Blaj, nr. 1-5, 2006-2011.
- BLEIZIFFER, W.: „Biserica Română Unită cu Roma, Biserică Arhiepiscopală Majoră” In: *Calendarul de la Blaj 2007*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2007.
- BLEIZIFFER, W.: „Codice comune e diritto particolare. La redazione del diritto particolare in relazione ai can. 2 e 6 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, In: BOLDEA I. (ed.): *Literature, Discourses and the Power of Multicultural Dialogue* Arhipelag XXI Press, Țirgu Mureș, 2017. ISBN 978-606-8624-12-9.
- BLEIZIFFER, W.: „Criteri per la redazione del diritto particolare”, In: I. Boldea, C. Sigmirean (Editors), *Multicultural Representations. Literature and Discourse as Forms of Dialogue*, Arhipelag XXI Press, Țirgu Mureș, 2016. ISBN 978-606-8624-16-7.
- BLEIZIFFER, W.: „Il culto divino e la disciplina dei sacramenti nei Sinodi eparchiali della Chiesa Greco-Cattolica Romana”, In: *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Carithatis, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI: Ecclesiarum Orientalium*. Libreria Editrice Vaticana : 2004. ISBN 88-209-7633-1.
- BLEIZIFFER, W.: „Il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana: genesi ed evoluzione”, In: THEOLOGOS – Theological revue. Prešov : GTF PU, roč. XXI, č. 2, 2019. ISSN 1335-5570 (print); ISSN 2644-5700 (online).
- BLEIZIFFER, W.: „La genesi e l'evoluzione di un testo di diritto particolare. Lo Statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romana Unita, Greco-Cattolica” In: A. Rus, A. Castaldini (a cura di), *Sapientia et Scientia Theologica. In honorem Renzo Lavatori*, Presa Universitară Clujeană, 2018. ISBN 978-606-37-0393-5.
- BLEIZIFFER, W.: *Alcune considerazioni riguardanti il diritto canonico particolare stabilito o da stabilire dai sinodi delle Chiese "sui iuris" o con l'intervento della Santa Sede*. Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica, an XLVII, nr. 3, Cluj Npoca, 2002. ISSN 1224-8754.
- BLEIZIFFER, W.: *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco - Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2016. ISBN 978-236040-222-9.
- BROGI, M.: „Strutture delle Chiese Orientali sui iuris secondo il CCEO”, In: *Apollinaris* 65, 1-2/1992.
- COCCOPALMERIO, F.: „L'élaboration du droit particulier pour les Église particulières dans le context de la loi universelle de l'Église”, In: M. Aoun - J.- M. Tuffery-Andrieu (sous la direction de), *Le 'Ius*

- particulare' dans le droit canonique actuel, Definitions, domanines d'application, enjeux*, Artège, 2011. ISBN 978-236040-222-9 ISBN epub : 978-236040-802-3.
- CRISTESCU, M. I.: „Rinnovarsi ricordando il passato: il 'proprius vultus' della Chiesa greco-cattolica romana alla luce delle sue 'fontes iuris' e del CCEO" In: MARINČÁK, Š. (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2)*, Košice, 2007. ISBN 978-80-7141-588-6.
- CRISTESCU, M. I.: „The Romanian Particular Law: relevant "Fontes iuris" and evolution" In: Š. MARINČÁK (ed.): *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2)*, Košice, 2007. ISBN 978-80-7141-588-6.
- GEFAELL, P.: „La capacità legislativa delle Chiese Orientali in attuazione del CCEO" In: Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011, Città del Vaticano, 2011. ISBN 978-88-209-8610-0.
- http://198.62.75.1/www2/greek-catholic/infos/viata_consacrata.html
- <http://www.agru.ro/>
- <http://www.bru.ro>
- Il Sinodo Intereparchiale delle Eparchie di Lungro di Piana degli Albanesi e Monastero di Grottaferata: Comunione e annuncio dell'Evangelo. Orientamenti Pastorali e norme canoniche*, Castrovilari, 2010.
- LUNIWI, P.: (unofficial english translation by), *The particular law of the ukrainian greek catholic church according to the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgated by the Major Archbishop Sviatoslav Shevchuk*, (ad experimentum for three years) april 7, 2015.
- MARINI, F. J. - MERHEB, B.: (ed. unofficial english translation), *The Particular Law of the Maronite Church according to the „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" enacted by the synod of bishops of the Maronite Patriarchal Church*, Bkerké, june, 1996.
- MINA, A. A.: „Sviluppo del diritto particolare nelle chiese 'sui iuris'" In: Congregazione per le Chiese Orientali, *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Carithatis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004. ISBN 88-209-7633-1.
- PAPP-SZILAGYI J.: *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, Typis Eugenii Hollósy, Magno-Varadini, 1882.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995. ISBN 88-209-2159-6.
- Sacra Congregazione Orientale, *Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo VIII, Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, Tipografia Poliglota Vaticana, 1932.
- Synodal News Bulletin of The Syro-Malabar Major Archiepiscopal Church, *Particular Laws of the Syro-Malabar Church, vol. 11, no. 1, May 2003*. Kochi, 2003.
- SZABÓ P.: „Competenza governativa e fisionomia degli organi sinodali. L'integrità della postestà episcopale nel sistema degli organi sinodali di carattere permanente", In: *Ius Ecclesiae XIX*, 2007, Pisa - Roma. ISSN 1120-6462.
- The Syro-Malankara Catholic Major Archiepiscopal Church, *The Code of Particular Canons of the Syro-Malankara Catholic Major*, Trivandrum, Kerala, 2012.
- ŽUŽEK, I.: „Qualche nota circa lo *ius particolare* nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, In: Idem, *Understanding the Eastern Code, Kanonika 8*, Roma 1997. p. 354-366. ISBN 88-7210-318-5
- ŽUŽEK, I.: „Un codice per una «Varietas Ecclesiarum»" In: idem, *Understanding the Eastern Code, Kanonika 8*, Roma, 1997. ISBN 88-7210-318-5.

Środowisko osób chorych i cierpiących psychicznie w perspektywie biblijnej. Refleksja pastoralna kapelana

JAN KLIMEK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Instytut Teologii Praktycznej

Abstract: *The article compiles rarely analyzed Bible verses which refer to mentally ill persons and phenomenon of mental illnesses as such. The author gathered the most important texts from Old and New Testament and discuss them from the perspective of pastoral theologian and the long time working chaplain of psychiatric hospital. It is the author's intention that reading of quoted Bible texts and pastoral reflection would create deeper motivation, for believing persons to work with mentally ill.*

Key words: *Exclusion. Mental disorders. Mentally ill. Biblical basis. Pastoral reflection.*

Wstęp

W całej swojej historii Kościół zawsze z troską odnosił się do ludzi chorych i cierpiących. Dotyczy to duszpasterstwa jako zaplanowanego, systematycznego i praktycznego działania podejmowanego w postaci niezwykle bogatej oferty przeróżnych aktywności na przestrzeni wieków oraz teorii – jako pogłębionej teoretycznej refleksji teologicznej nad problemem choroby i cierpienia¹. Ks. prof. Waldemar Chrostowski zwraca uwagę, że podejmowanie problematyki chorób psychicznych i cierpienia tych osób w ramach refleksji biblijnej jest czymś zupełnie wyjątkowym i rzadkim². A prze-

¹ Wyrazem duszpasterskiej troski Kościoła o chorych jest między innymi wydanie nowej księgi liturgicznej Sakramenty chorych (1972) <dalej skrót SCH>, opublikowanie listu Jana Pawła II o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia Salvificii doloris (1984), a także ustanowienie w 1992 roku Światowego Dnia Chorego i związane z jego obchodami coroczne orędzia papieskie. Aby lepiej organizować i koordynować pracę wśród chorych, w 1985 roku została powołana do życia Papieska Komisja ds. Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia, przekształcona później w Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (1988). Wspomniana Rada opublikowała szereg dokumentów stanowiących ważny wkład w rozwój i promocję duszpasterstwa chorych: Formacja kapłańska a duszpasterstwo służby zdrowia (1991); Światowy Dzień Chorego. Dlaczego i jak obchodzić? (1992); Karta Pracowników Służby Zdrowia (1995); Kościół, narkotyki i narkomania. Podręcznik duszpasterski (2001). Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia wydaje też ukazujący się w pięciu językach periodyk Dolentium Hominum, a także organizuje szereg konferencji i spotkań poświęconych zagadnieniom związanym z postugą chorym i pracownikom służby zdrowia.

² Porov. CHROSTOWSKI, W.: *Chorzy psychicznie w świetle Biblii*, Collectanea Theologica 84 (2014) nr 1, s. 5. CHROSTOWSKI, W.: *Chorzy psychicznie w świetle Biblii*. In: DYMER, A. (red.): *Troska o człowieka psychicznie chorego. Wsparcie, terapia, ochrona*. Szczecin: Instytut Medyczny im. Jana Pawła II, 2013, s. 189 – 202.

cież biblistyka stanowi fundament całej teologicznej refleksji³.

Tymczasem nie tylko dla chorych psychicznie, którzy wierzą, refleksja biblijna może mieć wielkie znaczenie. W kontekście wciąż dotkliwego doświadczenia stygmatyzacji (wykluczenia) tej kategorii chorych⁴, mówi nam, że Bóg nie zapomniał o swoich tak szczególnie cierpiących dzieciach i również do nich wciąż przemawia, że nie są dla Niego obojętni. Przyjęcie Jego słowa może stać się fundamentem przemiany całego ich życia⁵.

Kolejnym ważnym celem refleksji biblijnej jest rozpoznanie i wskazanie obecnych w Biblii wzmianek i aluzji do osób chorych psychicznie oraz sposobów postępowania wobec nich. Może się to przyczynić do podejmowania i rozwijania tej trudnej problematyki w obszarze innych dyscyplin teologicznych i pozateologicznych, a w konsekwencji polepszyć poziom refleksji teologicznej w ogóle, a tym samym i pracy duszpasterskiej w środowiskach osób chorych psychicznie. W kontekście rozwoju nauk holistycznych taka refleksja pośrednio jest również potrzebna personelowi medycznemu różnorodnej specjalizacji, a także opiekunom, rodzinom i bliskim osób psychicznie chorych.

W poszukiwaniu genezy chorób psychicznych w Biblii

W środowisku biblijnego Izraela problem chorób psychicznych i osób na nie cierpiących był tak samo dotkliwy, jak w sąsiednich obszarach kulturowych i kolejnych okresach historii ludzkości⁶. W kontekście zdrowia psychicznego granice między tym, co uznajemy za *normalne*, a tym, co jest już chorobą nigdy nie były ani nie są do dziś, wyraziste i jednoznaczne. Obecnie o tym decyduje kontekst ekonomiczno-społeczny. *Kiedy człowiek nie jest już w stanie troszczyć się o własne życie, wtedy troska o niego spada na barki ogółu, także od strony finansowej. (...) Społeczeństwo*

³ Dla przykładu w monumentalnej czterotomowej *Bibliografii biblistyki polskiej za lata 1945-2009*, obejmującej łącznie ponad 45 800 pozycji bibliograficznych, w pierwszej części, za lata 1945-1999 (OSTAŃSKI, P.: *Bibliografia biblistyki polskiej 1945-1999*, t. 1-2, Series Bibliographica 1. Poznań : Wydawnictwo Naukowe KUL, 2002) hasła: „choroba psychiczna” i „chorzy psychicznie” nie pojawiają się wcale, natomiast w drugiej części, za lata 1999-2009 (OSTAŃSKI, P.: *Bibliografia biblistyki polskiej 2000-2009*, t. 3-4, Series Bibliographica 2. Poznań : Wydawnictwo Naukowe KUL, 2010) pod hasłem: „choroba psychiczna” wyszczególnia się tylko dwie publikacje. Również w zaktualizowanej bibliografii, rozpowszechnianej w wersji elektronicznej (OSTAŃSKI, P.: *Bibliografia biblistyki polskiej za lata 1945-2010/2012* – płyta CD) i wyszczególniającej publikacje biblijne, które ukazały się w ciągu kolejnych trzech lat (2010-2012) nie ma żadnego opracowania poświęconego problematyce chorób i chorych psychicznie.

⁴ Porov. SCHOMERUS, G. – CARTA, M.: *Evolution of public attitudes about mental illness: a systematic review and meta analysis*, „Acta Psychiatrica Scandinavica” 125 (2012) nr. 6, s. 440 – 452.

⁵ Szerzej na ten temat: KLIMEK, J.: Teologiczno-psychologiczne założenia wiązania Słowa Bożego z obrazem (symbolem) kulturowym w akcji liturgicznej cyklicznych rekolekcji. In: TIRPÁK, P. – ŽOFČINOVÁ, V. (eds.): *Objavenie duchovného dedičstva a viery v slove i obraze*. Presov : Greckokatolícka fakulta Presovskej univerzity v Presove, 2018, s. 20 – 42.

⁶ Z zachowanych średniowiecznych świadectw lekarzy żydowskich, którzy leczyli głównie swoich współplemieńców, wynika, że choroby i chorzy psychicznie byli częstym zjawiskiem żydowskiej społeczności (porov. SKOLNIK, F.: *Mental illness, Encyclopaedia Judaica*, t. 14. Jerusaleń : 2007, s. 56). W tekście na temat chorych psychicznie w judaizmie Magdalena Kordowicz powołuje się na szacunki, wedle których obecnie „jedną na pięć rodzin [żydowskich] dotyka problem choroby psychicznej” (KORDOWICZ, M.: *Chorzy psychicznie w judaizmie, Midrasz 5/2008*, s. 10).

określa więc człowieka jako chorego, gdy musi ponosić koszty jego leczenia w formie kosztów medycznych, renty czy pomocy społecznej⁷.

Z uwagi na różnorodność i tajemniczość psychicznego cierpienia oraz wciąż niewielką (w stosunku do innych dyscyplin medycznych) możliwość stosowania technik obrazowania w diagnostyce psychiatrycznej, pewne środowiska podnoszą wątpliwości, czy w ogóle istnieją choroby psychiczne. Thomas Szasz jeden z „antypsychiatrów”, twierdzi, że nie ma chorób psychicznych, istnieją jedynie schorzenia mózgu⁸. Hospitalizacje psychiatryczne według niego traktować należy jako uwięzienie bez przeprowadzenia legalnego procesu. Przyjmując taką perspektywę, konsekwentnie, również w odniesieniu do Biblii, nie można by mówić o chorobach psychicznych ani o osobach chorych psychicznie. Jednak wbrew takim koncepcjom dominuje powszechnie przekonanie, że istnieją choroby psychiczne, a zatem można i trzeba leczyć osoby, które są nimi dotknięte.

W biblijnym Izraelu przypadki chorób psychicznych nie należały do rzadkości. Zawsze panowała wokół niech, podobnie jak i później, daleko posunięta zmo-wa milczenia. Miała ona wielorakie uwarunkowania i przyczyny. Wyrażała się w niej dramatyczna bezradność, ponieważ rodzina, najbliżsi i otoczenie chorego nie wiedzieli, jak mogą mu pomóc. W rodzinie obecność psychicznie chorego była powodem wstydu dla jego najbliższych. Ze wstydem łączyły się obawy, że ta choroba może być dziedziczna, a nawet w pewnym stopniu zaraźliwa, bo łączono z nią podobne lęki i obawy jak te, które dotyczyły trądu i ludzi trędowatych⁹. Chorzy byli izolowani i wyłączani ze społeczności ludzi zdrowych. Ograniczone i mało skuteczne były metody pomocy chorym psychicznie. Możliwość przynoszenia ulgi w ich cierpieniu była niewielka. Niestety wpływ na to miały uprzedzenia i przesady, skutkujące stygmatyzacją chorych oraz ich wykluczeniem z życia społecznego i religijnego¹⁰.

Znamienne, że w *Pięcioksięgu Mojżesza* - obszernym prawodawstwie regulującym wszystkie dziedziny życia, brakuje jakiegokolwiek odniesienia dotyczącego postępowania wobec chorych psychicznie. W rabinicznej tradycji (późniejszej) przyjęło się przekonanie wyrażone w talmudycznym traktacie *Bava Kama* 87a, że psychicznie chorzy nie ponoszą odpowiedzialności za szkody, które wyrządzili, dlatego nie wolno ich w jakikolwiek sposób krzywdzić¹¹. Z czasem rabini wypracowali cztery kryteria, które pomagają postawić właściwą diagnozę¹².

7 HAHN, W.: *Zaburzenia psychiczne w świetle Biblii. Podstawy biblijnego i profesjonalnego poradnictwa*. Ustroń : Wydawnictwo Chrześcijańskiej Fundacji „Życie i Misja”, 2008, s. 101.

8 W jego koncepcji zachowania odbiegające od przyjętych norm społecznych bądź etycznych nie należy uznawać za wystarczające do tego, by hospitalizować osoby przez przymusowe zamykanie ich w oddziałach psychiatrycznych. Szerzej na ten temat: SZASZ, Th.: *Ideology and Insanity. Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man*. New York : Garden City, 1970.

9 Porov. *Trąd*, In: RIENEKER, F. – MAIER, G.: *Leksykon biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna 18. Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, 2001, s. 814 – 815.

10 Porov. CHROSTOWSKI, W.: *Chorzy psychicznie w świetle Biblii*, *Collectanea Theologica* 84 (2014) nr 1, s. 8.

11 Porov. KORDOWICZ, M.: *Chorzy psychicznie w judaizmie*, *Midrasz* 5/2008, s. 9.

12 Porov. KORDOWICZ, M.: *Chorzy psychicznie w judaizmie*, *Midrasz* 5/2008, s. 9 – 10.

1. Jeśli ktoś w nietypowych okolicznościach zachowuje się dziwnie – to wszystko jest w porządku.
2. Jeśli czyjeś dziwne zachowanie jest w innym miejscu i czasie uznawane za normalne – to wszystko jest w porządku.
3. Jeżeli ktoś w typowych okolicznościach zachowuje się dziwnie – to coś jest nie w porządku.
4. Jeżeli o kimś wiemy, że ma kłopoty psychiczne, lecz nie zdradza ich objawów – to mimo wszystko coś jest nie w porządku.

W katalogu chorób wzmiankowanych na kartach Biblii, obejmującym ponad 40 rozmaitych schorzeń i odmian kalectwa, wylicza się również *szaleństwo*, uznawane za najważniejszy objaw zaburzeń umysłowych. Za chorobliwe przyjęto zachowania odbiegające od normy, niezrozumiałe i groźne. Wśród napomnień *Księgi Przysłów* znajdziemy ostrzeżenie przed lekceważeniem skutków lekkomyślności, a w nim, nawiązanie do zachowań osób postrzeganych jako *obłąkane* bądź *szalone* (26,18 – 19): *Jak szaleniec miotający głownie, strzały i śmierć, tak człowiek, który zrani bliźniego i mówi: «Czyż ja nie żartowałem?»*

Szukając genezy chorób psychicznych trzeba zauważyć, że podobnie jak w odniesieniu do kalectwa oraz innych ciężkich chorób w perspektywie religijnej łączono ją z Bogiem. Powodem takiego podejścia było rozpowszechnione na całym starożytnym Bliskim Wschodzie przeświadczenie, że obłąkanie stanowiło formę opanowania przez bogów¹³. Radykalny monoteizm Izraela skutkowało powiązaniem przyczyn chorób psychicznych ze światem bóstw pogańskich (a także demonów), od którego Izraelici zdecydowanie się odcinali. Natomiast na drugim biegunie refleksji Izraela było przypisywanie przyczyn chorób psychicznych, tak samo jak innych chorób, działaniu Jedyne Boga¹⁴.

Hebrajski termin *mešuga'* pojawia się w Starym Testamencie także w innych okolicznościach, a mianowicie jako pogardliwe i drwiące określenie proroków. Znamienne, że w *Biblii Hebrajskiej* to samo określenie odnosi się zarówno do opisu zachowania prawdziwych, jak i fałszywych proroków (zob. 2Krl 9,11; Jr 29, 26; Oz 9,7)¹⁵. Skoro w świecie nic nie dzieje się bez woli Boga, zatem również choroby psychiczne mają źródło w tym, czego On chce wobec człowieka. Pokutowało również powszechne przekonanie, z którym (bezsukutecznie!) polemizowała *Księga Hioba*, że cierpienia i choroby są karą za grzechy. W skrajnych przypadkach mnożyły się podejrzenia, że im ktoś bardziej cierpi, tym więcej (świadomie lub nie, publicznie lub skrycie) grzeszył. Cierpienie w chorobie psychicznej, pojmowane jako wyjątkowo dotkliwie, podsuwało i mnożyło oskarżenia, że jego powodem są ciężkie przewinienia i grzechy chorego albo rodziny.

¹³ Porov. WALTON, J. H.: MATTHEWS V. H., CHAVALAS M. W.: *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*. Prymasowska Seria Biblijna 24. Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, 2000, s. 342.

¹⁴ Porov. MERCZ, R. J.: *(Współ)odpowiedzialność Boga za bieg historii według Ksiąg Samuela i Królewskich*. Warszawa : Wydawnictwo Vocatio, 2010, s. 173 – 178.

¹⁵ Porov. MERCZ, R. J.: *(Współ)odpowiedzialność Boga za bieg historii według Ksiąg Samuela i Królewskich*. Warszawa : Wydawnictwo Vocatio, 2010, s. 421.

Dotkliwość cierpienia związanego z głębokimi psychozami i szkody jakie czyniły, były tak ogromne, że zaburzenia umysłowe traktowano jako coś demonicznego. W takich przypadkach najczęstszym określeniem, które pojawia się na kartach Biblii jest *opętanie*. Rozumiano przez nie przebywanie w człowieku demona sprawiącego, że całe jego myślenie, odczuwanie i wola pozostają pod jego wpływem¹⁶. Znamienne, że wzmianki o opętaniu i opętanych występują znacznie częściej w Nowym Testamencie niż w Starym. Natrafiamy tam na wiele tekstów z aluzjami do przejawów rozmaitych schorzeń i chorób stanowiących następstwo niewłaściwego sposobu życia i postępowania. Wśród nich są również takie, których objawy wskazują na schorzenia psychiczne¹⁷.

Szaleństwo zostało wymienione wśród największych kar, które spadną na Izraelitów na skutek łamania przykazań Bożych. W *Księdze Powtórzonego Prawa*, wyliczając straszliwe nieszczęścia jako skutki przekleństwa, napisano: *Pan dotknie cię szaleństwem, ślepotą i drżeniem serca* (Pwt 28,28). Hebrajski rzeczownik *šigga ʿōn*, urobiony od rdzenia *šgʿ*, który w różnych językach semickich ma znaczenie *dziczyć, szaleć* oznacza *wzburzenie, szaleństwo*¹⁸. W zestawieniu ze *ślepotą i drżeniem serca* chodzi tu o nienaturalne zachowanie, które przypomina bezładne miotanie się na podobieństwo przerażonych, ogarniętych strachem dzikich zwierząt zamkniętych w klatkach. Groźba szaleństwa jako skutku kary Bożej może być zażegnana przez poznanie Boga i ufne zawierzenie Mu. Pomimo tego, że ostrzeżenia przed niewiernością i groźby przekleństw są adresowana do całego Izraela, to jednak zostały one sformułowane w drugiej osobie liczby pojedynczej. Uwypukla to osobistą odpowiedzialność każdego członka społeczności ludu wybranego¹⁹. Gdy Żydzi utracili ojczyznę i przez kilkanaście wieków musieli żyć w diasporze, wielu z nich cierpiało na poważne dysfunkcje psychiczne. Często wynikały one z poczucia bezdomności, wykorzenienia i izolacji²⁰. Było to widoczne szczególnie w XVIII w., gdy na Kresach I Rzeczypospolitej gwałtownie wzrosła liczba wędrownych żydowskich *uzdrowicieli* (*baʾalei šem*), co wiązało się z zapotrzebowaniem na tego rodzaju pomoc.

We wspomnianej *Księdze Powtórzonego Prawa* natrafiamy na jeszcze jedno nawiązanie do psychopatologii. Wyliczając kolejne nieszczęścia jakie spadną na każdego kto łamie Boże przykazania, czytamy: *Plon twojej ziemi i całego twego trudu spożyje lud, którego nie znasz i stale będziesz gnębiony i uciskany. I staniesz się obłąkanym na widok jaki się przedstawi twym oczom* (Pwt 28,33 – 34). Również

¹⁶ Porov. Łk 22, 3-6. Zob. też: *Opętanie, opętany*, In: RIENEKER, F. – MAIER, G.: *Leksykon biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna 18. Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, 2001, s. 574.

¹⁷ Porov. RAKOCY, W.: „Chorowali z powodu swoich grzechów”, *Zeszyty Karmelitańskie* 4(2006)37, s. 20 – 32.

¹⁸ Porov. KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – STAMM, J. J.: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2. Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, s. 421.

¹⁹ Porov. CHROSTOWSKI, W.: *Chorzy psychicznie w świetle Biblii*, *Collectanea Theologica* 84 (2014) nr 1, s. 10.

²⁰ Szerzej o kondycji człowieka w drodze i o drodze pielgrzymowania jako *drodze uzdrowienia - nawrócenia i pokuty*: TIRPÁK, P.: *Odkrywanie duchownego dedicstva a viery v obraze putnika*. In: TIRPÁK, P. – ŽOFČINOVÁ, V. (eds.): *Objavenie duchovneho dedicstva a viery v slove i obraze*. Prešov : GTF PU, 2018, s. 114 – 127.

tu znajdujemy określenie urobione od rdzenia *šg*, które tym razem brzmi *mešūga* i ma znaczenie *wzburzony, szalony*²¹. Ciągły stres i cierpienie spowodowane gwałtem i przemocą prowadzi do choroby psychicznej. Nie jest przypadkiem, że zaraz potem następuje wzmianka o ostatecznej karze towarzyszącej przekleństwu, którą mają być nieuleczalne wrzody najpierw na kolanach i nogach, a następnie na całym ciele (w. 35). Przypominają nieszczęście, które dotknęło Hioba: *pokrył go (...) trąd złośliwy od palca stopy, aż do wierzchu głowy* (Hi 2,7). To zestawienie wskazuje na miejsce, jakie w hierarchii najgorszych chorób zajmowały zaburzenia psychiczne. Ci, których dotyczyły, byli traktowani na równi z trędowatymi. Chodzi tutaj o odwzorowanie rzeczywistej sytuacji wypędzania chorych psychicznie z domów i osad oraz skazywanie ich na egzystencję wśród trędowatych. To z pewnością prowadziło do pogorszenia ich stanu zdrowia, do infekcji i kolejnych chorób.

Termin *šigga ʿōn* pojawia się jeszcze dwukrotnie (2 Krl 9, 20; Za 12, 4). W *Drugiej Księdze Królewskiej* znajdziemy nawiązanie do Jehu, który dokonując zamachu stanu, pędzi konno na spotkanie króla Jorama (2Krl 9,11-21). Jeden ze strażników króla rozpoznaje go z oddali po stylu jazdy określonej jako *bešigga ʿōn*, dosłownie *w szaleństwie*, czyli *szaleńczo*. Chodzi tu o przenośne znaczenie tego rzeczownika, ale nie wyłącznie, bo Jehu pędzi z zamiarami, których celem jest zabicie króla. Jego postępowanie nosi znamiona szaleństwa właściwego ludziom porywczym i gwałtownym, gotowym do przelewu krwi i okrucieństwa. Z kolei w *Księdze Zachariasza zamieszanie i szaleństwo* oznaczają demonstrację religijnego strachu w Wojnie Jahwe²², zapowiadając ocalenie Jerozolimy i nawrócenie jej mieszkańców. Pomimo sprzymierzenia się przeciwko niej wszystkich jej wrogów, prorok zapewnia: *W owym dniu – wyrocznia Pana – porażę każdego konia trwogą, a jeźdźca obłędem* (Za 12,4). Strwożone konie oraz jeźdźcy porażeni obłędem – w szaleństwie (hebr. *šigga ʿōn*), to przejmujący obraz ostatecznej klęski wrogów Jerozolimy.

Ja, Pan, jestem twoim lekarzem (Wj 15, 26).

Szukając w Biblii fenomenu chorób psychicznych można skupić się na diagnozie dotkniętych nimi osób lub podjąć diagnozę całej społeczności Izraela (persona corporativa). Dla Biblii typowe jest spojrzenie o wiele szersze, obejmujące diagnozę stanu całej społeczności i pozwalające pogłębić koncepcję choroby psychicznej. Tym tropem, wychodząc poza kryteria ściśle medyczne, lepiej można rozpoznać ważne podobieństwa istniejące między pracą psychiatrów i duszpasterzy.

Po uwolnieniu z Egiptu (Wj 11,1 - 13,16), a także po cudownym ocaleniu, które znalazło wyraz w przejściu przez Morze Czerwone (Wj 13, 17) oraz po trzech dniach drogi przez pustynię (Wj 15, 22) Izraelici dotarli do miejscowości Mara. Spragnieni zaczęli szemrać przeciw Mojżeszowi. On na polecenie Boga, Jego mocą, dał im wodę do picia (Wj 15, 23-25). Gdy ugaszono pragnienie, Bóg skierował do wszystkich sformułowane w drugiej osobie liczby pojedynczej, a więc przeznaczone dla każdego

²¹ Porov. KOEHLER, L. – BAUMGARTNER W. – STAMM J. J.: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2. Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, s. 421.

²² Porov. KOEHLER, L. – BAUMGARTNER W. – STAMM J. J.: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2. Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, s. 421.

z osobna słowa: *Jeżeli będziesz wiernie słuchał głosu Pana, Boga twego, i to, co słuszne w Jego oczach, będziesz wypełniał, i będziesz posłuszny Jego przykazaniom, i będziesz przestrzegał wszystkich Jego praw, to żadnej z plag, które zesłałem na Egips, nie zesłę na ciebie, bo Ja, Pan, jestem twoim lekarzem* (Wj 15, 26). Jak zauważa Chrostowski wypowiedź ta pojawia się w osobliwym kontekście. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że wyjście niewolników z Egiptu nie ma nic wspólnego z genezą chorób psychicznych. Hebrajczycy zostali uwolnieni spod jarzma Egipcjan, którego od strony fizycznej skutecznie się pozbyli. Chodzi jednak o ich kondycję psychiczną²³. Zarówno niewola trwająca według tradycji biblijnej ponad 400 lat, obejmująca wiele kolejnych pokoleń, jak i związana z nią trauma, pozostawiły trwałe ślady. Mimo pomyślnego exodusu i cudownego ocalenia podczas przejścia przez morze, każda trudność budzi u nich lęki i skutkuje niewiarą we własne siły. W nowych okolicznościach ujawniają się zaburzenia psychiczne wynikające z historii losów zbiorowości wyprowadzonej z niewoli. Na pierwszym planie znajduje się nieufność oraz poczucie bezdomności i wykorzenia, jako skutki utraty tego, co było pewne, na rzecz niepewności wynikającej z obaw przed tym, co niesie teraźniejszość i przyszłość. Niewola i ucisk zniszczyły w Izraelitach zdolność do zaufania komukolwiek i doprowadziły do postawy zamknięcia we własnym świecie (izolacjonizm jako owoc stygmatyzacji). To właśnie tu mają swoją przyczynę liczne schorzenia psychiczne, które dotyczą nie tylko poszczególne jednostki, lecz także wspólnoty naznaczone piętnem (stigma) prowadzącym do zwątpienia i zamykania się w sobie.

Przytoczony cytat biblijny jest świadectwem wewnętrznego rozdarcia, narastania depresji i lęków, a także poczucia wyobcowania jako efektu izolacji. Ludzie, którzy wyszli z niewoli egipskiej są wewnątrz (psychicznie) okaleczeni i dogłębnie zranieni, pozbawieni poczucia godności i pewności siebie (zaburzeni osobowościowo). Widać to w radykalnych reakcjach na wszelkie zagrożenia, zmianach nastroju i niewspółmiernych do sytuacji gwałtownych emocjach. Tym bardziej jest to czytelne, gdyż uzewnętrzniły się one już w trzy dni po tym, jak bezpowrotnie minęło zagrożenie ze strony nieprzyjaciół. Izraelici zachowują się jak ludzie zranieni i chorzy, w znacznym stopniu niepełnosprawni i niezdolni do prawidłowej oceny rzeczywistości. Trudna, upokarzająca przeszłość skutkuje w nich silną niewiarą we własne możliwości, a nawet buntem wobec dobroczyńców. Pierwszy bunt obraca się przeciw Mojżeszowi. Niebawem pojawiają się następne bunty, skierowane już nie tylko przeciw Mojżeszowi, lecz przeciw Bogu. Do głosu dochodzą też natręctwa, w których dawne położenie jest gloryfikowane. Paradoks polega na tym, że było to położenie zniewolenia i upokorzenia, w którym podstawowe potrzeby człowieka zaspokajane były tylko o tyle, o ile wymagała tego wydajność wykonywanej przez niego niewolniczej pracy.

Długotrwała sytuacja niepewności i powtarzające się traumatyczne doświadczenia prowadzą do narastania poczucia izolacji, a w konsekwencji do samotności i rozpacz. Mojżesz, słysząc narzekania ludu, nie reagował krzykiem ani naganaми, lecz cierpliwie wsłuchiwał się w to, co mówiono. Czynił tak, by głośno wypro-

²³ Porov. CHROSTOWSKI, W.: *Chorzy psychicznie w świetle Biblii*, Collectanea Theologica 84 (2014) nr 1, s. 13.

wiadane skargi przyniosły ulgę. Celowo zwlekał z reakcją, gdyż uważne wsłuchanie się w narzekania i skargi pozwalało mu rozpoznać rzeczywisty stan powierzonego mu ludu. W kryzysowej sytuacji sam Bóg zabiera głos. Wzywa, by lud niewolników przeszedł na nowy dla siebie poziom zaufania Bogu. Po czterokrotnym wezwaniu do wierności w przestrzeganiu woli Bożej, następuje przypomnienie o plagach, które spadły na Egipt, a po nim niezwykła autoprezentacja Boga: *Ja, Pan, jestem twoim lekarzem*. Hebrajscy niewolnicy wyzwoleni z ucisku, chociaż sobie tego nie uświadamiają, są chorzy i potrzebują leczenia. Ich sytuacja jest pod wieloma względami podobna do sytuacji osób chorych psychicznie, którzy zamykając się we własnym świecie, nie zdają sobie sprawy ze swego położenia, ani nie widzą potrzeby pomocy z zewnątrz.

Spółeczność Izraela cudownie wyprowadzona z egipskiej niewoli pilnie potrzebowała nie tylko zaspokojenia swych potrzeb fizycznych, lecz także psychicznych i duchowych. Na takim właśnie spojrzeniu bazuje żydowska koncepcja lekarza i jego posługi. Rozumie ona misję lekarza jako współpracę z Bogiem w procesie leczenia²⁴. *Stosownie do żydowskiej etyki lekarskiej i teologii* – wyjaśnia rabin Byron L. Sherwin – *lekarz zawiera dwa przymierza: jedno ze swym starszym partnerem – Bogiem, drugie zaś ze swym pacjentem*²⁵. I dodaje: *Judaizm traktuje pacjenta jako osobę, którą należy leczyć, a nie tylko jako ciało do naprawienia lub maszynę do zreperowania*²⁶. Według takiej koncepcji trzeba leczyć przede wszystkim osobę, a nie chorobę²⁷. Nie trzeba uzasadniać, że ujęcie podkreślające nie tylko somatyczny aspekt cierpienia pacjenta, lecz także jego wymiar duchowy, odnosi się w szczególności do chorych psychicznie. Wpisuje się też w kanony holistycznie dziś pojmowanej terapii.

Według tradycji żydowskiej zaspokajanie przez Boga fizycznych potrzeb Izraelitów wyprowadzonych z niewoli szło w parze z ich duchowym uzdrowieniem. W jednym z midraszów do *Księgi Kapłańskiej (Wajjiqra Raba 18, 4)* znajdujemy przekaz, że gdy Izraelici stanęli pod Synajem, oczekując na dar przykazań Bożych, nie było wśród nich ani jednej osoby psychicznie chorej²⁸. W spotkaniu z Bogiem nawet niecodzienne zachowania mogą mieć głębszy i pouczający sens. Co więcej, dla wielu osób psychicznie chorych religia jest ważnym, a czasami decydującym, czynnikiem sprzyjającym skutecznej terapii i odzyskiwaniu dobrostanu psychicznego. Znaczenie wiary, która uwalnia i „leczy” człowieka (jeżeli nie jest zdeformowana) jest wyraźnie obecne i podkreślane w nauczaniu starotestamentowych proroków.

²⁴ Porov. SHERVIN, B. L.: *Zdrowie i leczenie w tradycji żydowskiej*. In: SHERVIN, B., L. – CHROSTOWSKI. W. (red.): *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Vocatio, 1995, s. 183 – 202.

²⁵ SHERVIN, B. L.: *Zdrowie i leczenie w tradycji żydowskiej*. In: SHERVIN, B., L. – CHROSTOWSKI. W. (red.): *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Vocatio, 1995, s. 184.

²⁶ SHERVIN, B. L.: *Zdrowie i leczenie w tradycji żydowskiej*. In: SHERVIN, B., L. – CHROSTOWSKI. W. (red.): *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Vocatio, 1995, s. 186.

²⁷ To przeświadczenie wynika z generalnej biblijnej (starotestamentalnej) refleksji, że zawsze należy traktować człowieka jako całość – z jego umysłem, duszą i ciałem, a pomoc i wsparcie człowiek chory może czerpać z relacji z Bogiem, który przychodzi do niego, aby go zbawić (wybawić). Szerzej na ten temat: Simundson D. J., *Mental Health in the Bible*, *Word&Word* 9 (1989) nr 2, s. 142 – 146.

²⁸ Porov. KORDOWICZ, M.: *Chorzy psychicznie w judaizmie*, *Midrasz* 5/2008, s. 9.

Już w starożytności przedchrześcijańskiej istniały rozmaite formy sprawowania trwałej opieki nad chorymi²⁹. Co się tyczy starożytnego Izraela, należącego do semickiej sfery kulturowej i religijnej, uwznioślonej przez moralność opartą na wierze w jedynego Boga, troska o chorych, również o osoby chore psychicznie, była obowiązkiem najbliższej rodziny. W *Księdze Syracha*, pochodzącej z ostatnich stuleci ery przedchrześcijańskiej, w katalogu wymieniającym obowiązki względem rodziców (Syr 3,12-16) znajdujemy następujące znamienne pouczenia: *Synu, wspomagaj swego ojca w starości, nie zasmucaj go w jego życiu. A jeśli by nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość, nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił. Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie, w miejsce grzechów zamieszka u ciebie. W dzień twego ucisku wspomni się o tobie, jak szron w piękną pogodę, tak rozplyną się twoje grzechy. Kto porzuca ojca swego, jest jak błuźnierca, a przeklęty przez Pana, kto pobudza do gniewu swą matkę.*

Znaczenie tych pouczeń jest jasne: należy otaczać troską rodziców nawet wówczas, gdy są starzy, słabi i niedołążni oraz, a nawet przede wszystkim wtedy, gdy posunięci w latach, tracą władzę umysłową i popadają w ośpienie lub chorobę psychiczną. Od dorosłego dziecka wymaga się wówczas wyrozumiałości, ostrzegając go przed okazywaniem jakichkolwiek przejawów pogardy wobec ojca (i matki)³⁰.

Jezus lekarzem duszy i ciała

Prorocy starotestamentalni zapowiadając *czas mesjański* określali je jako erę radości, dobrobytu, wyzwolenia od wszelkiego zła, od cierpienia, chorób i śmierci. Tego wyzwolenia miał dokonać oczekiwany Mesjasz³¹, którego przyjsciu towarzyszyć miały między innymi spektakularne uzdrowienia³². Jezus Chrystus odpowiadając wysłańcom Jana Chrzciciela na pytanie: *czy Ty jesteś tym, który miał przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?* powołał się właśnie na te znaki *ery mesjańskiej*, obejmujące między innymi uzdrowienia: (...) *niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, ubogim głosi się Ewangelię* (Mt 11, 5).

Jezus Chrystus - Mesjasz w sposób szczególny umiłował wykluczonych przez społeczność Izraela, chorych i cierpiących³³. Wypełnił tym samym proroctwa dotyczące swojej osoby (por. Łk 4, 18 - 21)³⁴. Ten Mesjasz nigdy nie przeszedł obojęt-

²⁹ Na temat opieki nad chorymi np. w starożytnej Grecji zob. szerzej: GANSINIEC, R.: *Lecznica Asklepiosa*, Filomata 147/1961, s. 339-352; POREBOWICZ, S.: *Pierwsze powszechne zakłady leczenia chorych w sanktuariach poświęconych kultowi Asklepiosa (przyczynek do dziejów kultury i historii architektury greckiej)*, Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej 123 (1968) 8, s. 3 - 125; MUSIAŁ, D.: *Asklepiejony jako środki opieki nad chorymi w starożytności*, Vox Patrum 16 (1996) 30-31, s. 57 - 63.

³⁰ Porov. DILELLA, A.A.: *Mądrość Syracha (Eklezjastyk)*. In: BROWN, R. E. - MURPHY, R. E. (eds.): *Katolicki komentarz biblijny*. Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, 2001, s. 577.

³¹ Por. Łk 6, 1 - 3.

³² Por. Łk 35, 5 - 6.

³³ Zamieszczona poniżej refleksja inspirowana jest bogatymi opracowaniami ks. prof. T. Wielebskiego, między innymi: WIELEBSKI, T.: *Duszpasterstwo chorych w Polsce. Między teorią a praktyką*, Teologia Praktyczna 16 (2015), s. 43 - 77.

³⁴ Por. Zakon Szpitalny św. Jana Bożego, Komisja Generalna ds. Duszpasterstwa, *Duszpasterstwo w stylu św. Jana Bożego*, Rzym : Prowincja Polska Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego, 2012, s. 27.

nie wobec dramatu ludzkiego cierpienia³⁵. Zgodnie z omówioną wcześniej starotestamentalną genezą choroby, realizując swoją mesjańską posługę, nie ograniczał się jedynie do uzdrowienia ciała. On uzdrawiał za każdym razem całą osobę, wyraźnie mówiąc o jednoczesnym przebaczeniu jej grzechów³⁶. W ten sposób wpisywał swoją działalność w biblijne *sitz im leben*. Uzdrawienia dokonywane przez Chrystusa miały zarówno wymiar medyczny jak i religijny. Dotyczyły nierozdzielnie ciała i duszy człowieka. Pomijając obce dla świata biblijnego greckie kategorie hylemorfizmu, dotyczyły całej osoby, w kontekście społeczności. Naród wybrany i każdy człowiek, który go tworzył, to przecież w przekazie proroków *osoba wspólnotowa* (*persona corporativa*). Dlatego też Jezusowe uzdrawienia to jednocześnie, każdorazowo, akt przywracania człowieka chorego, a przez chorobę wyrzuconego poza społeczność narodu wybranego, do wspólnoty biblijnego Izraela.

W kontekście takich chorób jak trąd i dysfunkcje psychiczne, miało to tym mocniejszy wydźwięk. Stanisław Mojek podkreśla, że w Chrystusowych gestach uzdrawiania (...) wyraźnie *zanegowana jest zasada wykluczenia religijnego, społecznego i kulturowego sformułowana przez Księgę Kapłańską*³⁷. Czytamy w niej: *Ktokolwiek z potomków twoich według ich przyszłych pokoleń będzie miał jakąś skazę, nie będzie mógł się zbliżyć, aby złożyć ofiarę pokarmową swemu Bogu (...) ani niewidomy, ani chromy, ani mający zniekształconą twarz, ani kaleka, ani ten, który ma złamaną nogę lub rękę, ani garbaty, ani niedorozwinięty, ani ten, kto ma bielmo na oku (...)* (Kpł 21, 17 – 20). Przez powiązane ze sobą słowa i czyny Jezus Chrystus zdecydowanie odrzucał wszelką formę dyskryminacji chorych, kalekich i słabych. Rozważając biblijne podstawy duszpasterstwa osób chorych psychicznie, a więc osób zawsze w historii wykluczanych, taka uwaga ma szczególne znaczenie.

W biblijnym Izraelu wiele chorób i dysfunkcji psychicznych jednoznacznie kojarzyło się z opętaniem. Ewangelista Mateusz zaznacza, że uzdrawienia dokonywane przez Jezusa były dla ówczesnych czytelnym *znakiem-wypełnieniem* proroctw odnoszących się do zapowiadanego Mesjasza: *Z nastaniem wieczora przyprowadzono Mu wielu opętanych. On słowem wypędził złe duchy i wszystkich chorych uzdrowił. Tak oto spełniło się słowo proroka Izajasza <<On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby>>* (Mt 8, 16 – 17).

Proces uzdrowienia Jezus Chrystus zaczynał od modlitwy³⁸, wzbudzając w chorym nadzieję na uzdrowienie³⁹, a potem spełniał usilną i pokorną jego prośbę o zdrowie⁴⁰. W opisach uzdrowień dokonywanych przez Chrystusa widoczne jest żąda-

Wersja elektroniczna: <https://bonifratrzy.pl/wp-content/uploads/2016/01/Duszpasterstwo-w-stylu-św.-Jana-Bożego.pdf> (dostęp: 25.03. 20120)

³⁵ Porov. Mt 9, 35 – 36; 14, 35 – 36; Mk 6, 54 – 56.

³⁶ Porov. Łk 5, 17 – 25.

³⁷ MOJEK, S.: Czynna miłość bliźniego w służbie nowej ewangelizacji, Roczniki Teologiczne 45(1998), nr 3, s. 55.

³⁸ Porov. J 9, 41 nn.

³⁹ Porov. J 5, 60.

⁴⁰ Porov. Mt 8, 2; Łk 9, 12.

nie od chorego bądź jego najbliższych aktu wiary (Mt 9, 22; Łk 8, 50)⁴¹. Te cudowne uzdrowienia są zewnętrznym znakiem wewnętrznego mesjańskiego posłannictwa Chrystusa i stanowią antycypację czasów *mesjańskich*, czasów, w których (...) *nie będzie już bólu i cierpienia* (Iz 25, 8), a (...) *Bóg otrze wszelką łzę z oczu swoich dzieci*⁴².

Misja Apostołów

To, co Jezus Chrystus sam czynił, wyraźnie zleca również swoim uczniom, nakazując im troskę o chorych i cierpiących. Mówił o tym, między innymi, w przypowieści o *dobrym Samarytaninie*⁴³. Przesłanie tej perykopy *zakłada powszechność miłości, która kieruje się ku potrzebującym*, będąc programem serca, które widzi⁴⁴. W obliczu cierpienia *dobry Samarytanin* nie poprzestaje na samym tylko wzruszeniu i współczuciu, ale stają się one dla niego impulsem do wyświadczenia wielowymiarowej i wieloetapowej pomocy⁴⁵.

Z perspektywy pastoralnej (praktycznej) cenny jest opis spotkania Zmartwychwstałego z uczniami zmierzającymi do Emaus⁴⁶. Apostołowie są w sytuacji granicznej, a w ich zachowaniu dostrzec można symptomy depresji reaktywnej. Przeżywają wstrząs psychiczny po dramatycznych wydarzeniach związanych ze śmiercią ich Nauczyciela. Z tej ewangelicznej perykopy wyprowadzić można istotne wnioski dotyczące form i etapów aktualnej działalności duszpasterskiej wobec przeżywających dramat cierpienia psychicznego. Po pierwsze należy z nimi nawiązać kontakt (wejść na *drogę* ich życia). Stąd tak bardzo ważna jest już sama obecność wśród cierpiących i chorych psychicznie, która kosztuje wiele wysiłku i która nawet bez specjalnie zaprojektowanych działań duszpasterskich może być pastoralnie twórcza i bardzo pomocna choremu⁴⁷. Po wtóre, trzeba być wystarczająco blisko fizycznie i psychicznie (uzdrawiająca bliskość) i umieć aktywnie słuchać, empatycznie dostrzegając złożoną sytuację egzystencjalną chorego psychicznie wraz z jego złożonym i często nieczytelnym światem doznań psychicznych. Te doznania, zwłaszcza wśród pacjentów wierzących, można próbować obiektywizować odnosząc się do kerygmatycznego przesłania. Pomimo psychozy dla wielu chorych jest ono czy-

⁴¹ Porov. ZAKRZEWSKA, M.: *Uzdrowienia w Nowym Testamencie*. IN: PAWLACZYK, B. (red.): *Biblia a medycyna*. Poznań : Księgarnia Św. Wojciecha, 2007, s. 257.

⁴² Porov. Ap 21, 4.

⁴³ Porov. Łk 10, 30 – 37.

⁴⁴ Benedykt XVI, *Encyklika Deus Caritas est o miłości chrześcijańskiej*, Watykan 2005, nr 25; 31. Por. też: Franciszek, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Chorego*. Ojciec św. Franciszek pisze tam: *Jezus patrzy na poranione człowieczeństwo. On ma oczy, które widzą i które zauważają, gdyż patrzy głęboko, nie rozglądają się obojętnie, lecz zatrzymują się i akceptują całego człowieka, każdego z jego stanem zdrowia, nie odrzucając nikogo, zapraszając każdego do wejścia w Jego życie, aby doświadczyć łagodności*. http://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/sick/documents/papa-francesco_20200103_giornata-malato.html (dostęp: 12. 02. 2020)

⁴⁵ Porov. Jan Paweł II, *List apostolski Salvifici doloris o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Watykan 1984, nr 28.

⁴⁶ Porov. Łk 24, 13 – 35.

⁴⁷ Szerzej na ten temat: KLIMEK, J.: *Duszpasterstwo w kobierzyńskiej kapelani na przestrzeni wieku*. Kraków : Drukarnia cyfrowa i offsetowa K and K, 2019, s. 325 – 335.

telne. W końcu należy zbliżyć ludzi chorych i cierpiących psychicznie do Boga przez sakramentalne znaki i liturgiczne obrzędy⁴⁸, które w przestrzeni sakralnej szpitalnej kaplicy (w locum sacrum) nabierają głębszego znaczenia i silniej oddziałują, niż sprawowane „przy łóżku” chorego⁴⁹.

Chrystus wyraźnie łączy w nakazie misyjnym w jedno zespolone działanie głoszenie Ewangelii i uzdrawianie chorych⁵⁰. Uzdrawienia dokonane przez Apostołów będą znakiem nadejścia *ery mesjańskiej* i należą integralnie do głoszonego posłannictwa zbawczego, w którym Bóg uwalnia człowieka od sytuacji spowodowanej ostatecznie grzechem⁵¹. Opisane przez św. Łukasza (najprawdopodobniej lekarza) na kartach *Dziejów Apostolskich* uzdrawienia są realizacją przez Apostołów władzy otrzymanej od Chrystusa⁵². Kościół w Jerozolimie, modląc się wśród prześladowań, prosi o *znaki mesjańskie* z uzdrowieniem chorych włącznie. Św. Paweł, głosząc słowo Boże poganom, dokonuje uzdrowień mocą Pana⁵³. Z kolei św. Jakub wzywał chorych do tego, aby sprowadzali kapłanów, którzy będą się *над nimi modlili i namaszczali ich olejem w imię Pana*⁵⁴. Zatem nie tylko stała modlitwa o uzdrowienie, ale również regularne sprawowanie sakramentu namaszenia chorych, praktykowanie gestu włożenia (nałożenia rąk) rąk przez kapłana winno być ważną praktyką pastoralną szpitalnych kapelanii.

Egzegeci podkreślają, że św. Paweł szczególnie zachęcał chrześcijan w założonych przez siebie gminach do troski o ubogich i chorych. Był to obszar działań priorytetowych w jego apostołskim duszpasterstwie. *Niczego nie pochwałał tak bardzo, jak ducha ofiarności na rzecz potrzebujących. Ustawicznie - jak zauważają - przypominał (w modlitwach) Bogu o wysiłku miłości Tesaloniczan (1 Tes 1,3). Dziękuje Bogu, że owa miłość coraz bardziej wzrasta (2 Tes 1,3)*⁵⁵. Trzeba zauważyć, że biblijne rozumienie *miłości* zakładało nie tyle afirmację wymiaru afektywnego (uczuciowego), co raczej wymiaru operatywnego (działaniowego). Mentalność człowieka biblijnego była w dużej mierze mentalnością praktyczną. Zatem *miłość*, do której wzywa Chrystus, a za Nim Jego Apostoł, jest uczuciem, które ma się wyrazić w konkretnym i stałym działaniu. Św. Paweł jest ogromnie uradowany na wiadomość o *miłości*, którą Kolosanie okazują *wszystkim świętym*⁵⁶ i chlubi się Filomenem, słysząc o jego *miłości względem wszystkich świętych*⁵⁷. Tym terminem Apostoł oznaczał tych, z któ-

⁴⁸ Porov. Zakon Szpitalny św. Jana Bożego, Komisja Generalna ds. Duszpasterstwa, *Duszpasterstwo w stylu św. Jana Bożego*, Rzym : Prowincja Polska Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego, 2012, s. 29-30. Wersja elektroniczna: <https://bonifratrzy.pl/wp-content/uploads/2016/01/Duszpasterstwo-w-stylu-sw.-Jana-Bozego.pdf> (dostęp: 25.03. 20120)

⁴⁹ Porov. KLIMEK, J.: *Duszpasterstwo w kobierzyńskiej kapelani na przestrzeni wieku*. Kraków : Drukarnia cyfrowa i offsetowa K and K, 2019, s. 313 – 321.

⁵⁰ Porov. Mt 16, 15 – 18.

⁵¹ Porov. Mk 6, 12 – 13.

⁵² Porov. Dz 3, 5 – 8; 5, 15 – 16; 19, 32 nn.

⁵³ Porov. Dz 4, 29 – 30; 14, 8 – 10; 28, 7 – 9.

⁵⁴ Porov. Jk 5, 14 – 16.

⁵⁵ Porov. ROMANIUK, K. – JANKOWSKI, A.: *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*. Kraków : Wydawnictwo „Tyniec”, 2010, s. 264 – 265.

⁵⁶ Porov. Kol 1,4.

⁵⁷ Porov. Flm 5.

rymi najgłębiej solidaryzował się Jezus Chrystus, gdy sam o tym mówił chociażby w *Kazaniu na górze* (Mt 25, 35-36). Ci właśnie <<najmniejsi z braci>> są w języku listów pawłowych *świętymi*, bo na ich obliczu (w ich życiu i cierpieniu) maluje się najpełniej oblicze Pana⁵⁸. Realizowanie troski o chorych i biednych - takie właśnie wiadomości sprawiają św. Pawłowi radość, gdy pisze do Efezjan⁵⁹ i jest wzruszony do głębi, gdy mówi o wsparciu, którego udzielili mu Filipianie⁶⁰. Często prosił Boga, aby rozwijał w duszach (sercach) wiernych cnotę chrześcijańskiego miłosierdzia⁶¹. Niczego chyba nie zalecał tak bardzo, jak okazywania sobie wzajemnej, czynnej miłości⁶². Wspólnocie rzymskiej wręcz stanowczo nakazał: *Zarządzajcie potrzebom świętych. Przestrzegajcie gościnności* (Rz 12,13). Podobne upomnienia znajdziemy w liście do Efezjan: *Kto dotąd kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie, własnymi rękami, by miał z czego udzielać potrzebującemu* (Ef 4,28).

Taka postawa czynnej miłości i troski o biednych, chorych i potrzebujących opieki z pewnością cechowała pozostałych apostołów. Wystarczy przypomnieć uzdrowienie chorego (chromeo od urodzenia) przez Piotra i Jana, gdy wychodzili ze świątyni jerozolimskiej⁶³. Charakterystyczne są słowa Piotra skierowane do owego człowieka proszącego ich o pomoc: *Nie mam srebra ani złota, ale co mam, to ci daję. W imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, chodź!* (Dz 3,6). Gdy zaś doszło do sporu między środowiskami związanymi z Piotrem a Pawłem, to na tzw. Soborze Jerozolimskim, zamykając sporne kwestie dotyczące chrześcijan pochodzących z pogaństwa, ojcowie soborowi zalecili, i to jest znamienne, że nie mogą oni zapominać o potrzebujących⁶⁴. W tamtych realiach społecznych i mentalnościowych oznaczało to przede wszystkim chorych i cierpiących oraz samotne osoby w podeszłym wieku, szczególnie wdowy.

Zakończenie

Podsumowując biblijną refleksję nad chorymi psychicznie, trzeba zauważyć, że choć Bóg dał ludzkości wszystkie te wskazania i rady dwa tysiące lat temu, to przecież pozostają one wciąż aktualne i niezwykle ważne. Tym, czego osoby psychicznie chore naprawdę oczekują i czego potrzebują od swoich najbliższych i ich otoczenia to: bliskość w terapeutycznym i ogólnie pomocowym kontakcie, która rozpoczyna się od przełamywania barier, która zakłada empatię i wyrozumiałość oraz poszanowanie ich godności. Tak samo lekarzom, psychologom, psychoterapeutom, terapeutom zajęciowym oraz duszpasterzom i wszystkim osobom towarzyszącym chorym psychicznie potrzebny jest dar i umiejętność empatii, która znajduje wyraz w aktywnym słuchaniu i cierplivej wyrozumiałości.

⁵⁸ Porov. Jan Paweł II, *Kościół jest dla Was "gościnnym domem"*. Przemówienie z okazji jubileuszu osób niepełnosprawnych, L'Osservatore Romano (wyd. polskie), 22 (2001), nr 2(230), s. 44.

⁵⁹ Porov. Ef 1, 15.

⁶⁰ Porov. Flp 4, 10-19.

⁶¹ Porov. 1 Tes 3,12; Flp 1,9; Kol 2,2.

⁶² Porov. 1 Tes 5, 8.13.

⁶³ Poov. Dz 3, 1 - 11.

⁶⁴ Porov. RAKOCY, W.: *Tak zwany Sobór Jerozolimski wyrazem troski o jedność pierwotnego Kościoła*, Roczniki Teologiczne 43 (1996), z I, s. 139 - 148.

Lektura przytoczonych tekstów biblijnych, jak też refleksja pastoralna, której są one fundamentem, szczególnie dla osoby wierzącej, może stać się motywacją do jeszcze bardziej ofiarnej służby chorym psychicznie.

Streszczenie

Artykuł zestawia rzadko analizowane w obszarze teologicznej refleksji biblijne teksty odnoszące się do osób chorych psychicznie i samego fenomenu chorób psychicznych na kartach Biblii. Autor zebrał najważniejsze teksty Starego i Nowego Testamentu i omawia je z perspektywy teologa pastoralisty i zarazem osoby od lat pracującej (jako kapelan szpitala psychiatrycznego) wśród chorych psychicznie. W zamierzeniu autora lektura przytoczonych tekstów biblijnych, jak też refleksja pastoralna, której są one fundamentem, szczególnie dla osoby wierzącej, może zrodzić głębszą motywację do pracy z chorymi psychicznie.

BIBLIOGRAPHY:

- BENEDIKT XVI.: *Encyklika Deus Caritas est o miłości chrześcijańskiej*. Watykan 2005, nr 25; 31. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp: 25.03. 2020).
- CHROSTOWSKI, W.: *Chorzy psychicznie w świetle Biblii*, *Collectanea Theologica* 84 (2014) nr 1.
- CHROSTOWSKI, W.: *Chorzy psychicznie w świetle Biblii*. In: DYMER, A. (red.): *Troska o człowieka psychicznie chorego. Wsparcie, terapia, ochrona*. Szczecin : Instytut Medyczny im. Jana Pawła II, 2013. ISBN 978-83-61233-62-6.
- DILELLA, A. A.: *Mądrość Syracha (Eklezjastyk)*. In: BROWN, R. E. – MURPHY, R. E. (eds.): *Katolicki komentarz biblijny*. Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, 2001. ISBN 978-83-7829-269-2.
- DORFF, E. N.: *Matters of Life and Death. A Jewish Approach to Modern Medical Ethics*. Philadelphia : The Jewish Publication Society, 2003. ISBN-10 0827607687.
- HAHN, W.: *Zaburzenia psychiczne w świetle Biblii. Podstawy biblijnego i profesjonalnego poradnictwa*. Ustroń : Wydawnictwo Chrześcijańskiej Fundacji "Życie i Misja", 2008. ISBN 978-83-7829-222-2.
- JAN PAWEŁ II.: *Kościół jest dla Was „gościnnym domem”*. Przemówienie z okazji jubileuszu osób niepełnosprawnych (3.12. 2000), *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie), 2001, nr 2 (230).
- JAN PAWEŁ II.: *List apostolski Salvifici doloris o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Watykan 1984, nr 28. http://www.documenta-catholica.eu/d_1983-02-11-%20SS%20Ioannes%20Paulus%20II%20-%20Salvifici%20Doloris%20-%20PL.pdf
- KLIMEK, J.: *Duszpasterstwo w kobierzyńskiej kapelanii na przestrzeni wieku*. Kraków : Drukarnia cyfrowa i offsetowa K and K, 2019. ISBN 978-83-946292-5-0.
- KLIMEK, J.: *Teologiczno-psychologiczne założenia wiązania Słowa Bożego z obrazem (symbolem) kulturowym w akcji liturgicznej cyklicznych rekolekcji*. In: TIRPÁK, P. – ŽOFČINOVÁ, V. (eds.): *Objavenie duchovného dedičstva a viery v slove i obraze*. Presov : Greckokatolícka fakulta Presovskej univerzity v Presove, 2018. ISBN 978-80-555-2028-5
- KOEHLER L. – BAUMGARTNER W. – STAMM J. J.: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2. Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, 2008. ISBN 978-83-7492-021-6.
- KORDOWICZ, M.: *Chorzy psychicznie w judaizmie*, *Midrasz* 5 (2008).
- MERCOR, R. J.: *(Współ)odpowiedzialność Boga za bieg historii według Ksiąg Samuela i Królewskich*. Warszawa : Wydawnictwo Vocatio, 2010. ISBN 978-83-749-2128-2.
- MOJEK, S.: *Czynna miłość bliźniego w służbie nowej ewangelizacji*, *Roczniki Teologiczne* 45(1998), nr 3.
- MUSIAŁ, D.: *Asklepiejony jako środki opieki nad chorymi w starożytności*, *Vox Patrum* 16 (1996) 30-31.
- RAKOCY, W.: *Chorowali z powodu swoich grzechów*, *Zeszyty Karmelitańskie* 4 (2006) 37.
- RAKOCY, W.: *Tak zwany Sobór Jerozolimski wyrazem troski o jedność pierwotnego Kościoła*, *Roczniki Teologiczne* 43 (1996), z I.

- RIENEKER, F. – MAIER, G.: *Leksykon biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna 18. Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, 2001. ISBN 83-7146-061-9.
- ROMANIUK, K. – JANKOWSKI, A.: *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*. Kraków : Wydawnictwo „Tyniec”, 2010. ISBN 978-83-7354-315-7.
- SCHOMERUS, G. – CARTA, M.: *Evolution of public attitudes about mental illness: a systematic review and meta analysis*, „Acta Psychiatrica Scandinavica” 125 (2012) nr 6.
- SALOMON, R.: *Biblical perspectives on mental health care*, *International Review Of Mission* 88 (350), 2009.
- SHERVIN, B. L.: *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*. Warszawa : 1995.
- SIMUNDSON, D. J.: *Mental Health in the Bible*. *Word&Word* 9 (1989) nr 2.
- STANFORD, M.: *Grace for the Afflicted*. In: STANFORD, M.: *A Clinical and Biblical Perspective on Mental Illness*. Drovers Grove : Green Press, 2008. ISBN-10 08308567
- SZASZ, Th.: *Ideology and Insanity. Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man*. New York : Garden City, 1970. ISBN-10 0815602561.
- TIRPAK, P.: *Odkrywanie duchowného dedičstva a viery v obraze pútnika*. In: TIRPAK, P., - ŽOFČINOVÁ V. (eds.): *Objavenie duchovneho dedičstva a viery v slove i obraze*. Presov : Greckokatolícka fakulta Presovskej univerzity v Presove, 2018. ISBN 978-80-555-2028-5.
- VARTEJANU – JOUBERT, M.: *Madness and its Social Background in The Old Testament*, *Bulletin du Centre de recherche francais a Jerusalem*, On-line: <http://www.bcrfj.revues.org/3042> [02.02. 2014].
- WALTON, J. H. – MATTHEWS, V. H. – CHAVALAS, M. W.: *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*. Prymasowska Seria Biblijna 24. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Vocatio, 2000. ISBN 978-83-7829-113-8
- ZAKRZEWSKA, M.: *Uzdrowienia w Nowym Testamencie*. In: PAWLACZYK, B. (red.): *Biblia a medycyna*. Poznań : Księgarnia Świętego Wojciecha. ISBN 978-83-751-6041-3200-7.

Konsekwencje podmiotowości prawno - międzynarodowej Stolicy Apostolskiej

KRZYSZTOF MYJAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Prawa Kanonicznego

Abstract: *The following study concerns topics related to the Holy See's position and its role on the international stage. The issue of the Holy See's subjectivity is crucial in these considerations. I cover the range of considerations of legal and international subjectivity of the Holy See on three points, which will give a broader view of the Holy See and its position on the international arena. The first point concerns the consequences of the legal and international subjectivity of the Holy See in the light of the role and significance of the concordats. I will focus on the concept and types of concordats, their subject, and the role and meaning of concordats. In the next section, I will examine the role and significance of Vatican diplomacy. I will focus on the specifics of Vatican diplomacy, the Vatican diplomatic corps. I will finalize the paper by synthesizing the issues of neutrality of the Holy See. I will make the above analysis on the basis of selected examples of existing inter-state agreements (concordats).*

Keywords: *Legal Subjectivity. International Subjectivity. Diplomatic Corps. Neutrality of the Apostolic Capital. Specificity of Vatican diplomacy.*

Wstęp

Poniższe opracowanie dotyczy tematyki związanej z pozycją Stolicy Apostolskiej i jej rola na arenie międzynarodowej. Zagadnienie podmiotowości Stolicy apostolskiej jest kluczowe w tych rozpatrywaniach. Obejmujące swym zasięgiem pole rozważań podmiotowości prawno – międzynarodowej Stolicy Apostolskiej opieram na trzech punktach, które dadzą szersze spojrzenie na Stolicę apostolską i jej pozycję na arenie międzynarodowej. Pierwszy punkt dotyczy konsekwencji podmiotowości prawno – międzynarodowej Stolicy Apostolskiej w świetle roli i znaczenia konkordatów. Skupię się na pojęciu i rodzajach konkordatów, ich przedmiocie, oraz roli i znaczeniu konkordatów.. W kolejnym punkcie przeanalizuję rolę i znaczenie dyplomacji watykańskiej. Skupię się na specyfice watykańskiej dyplomacji, watykańskim korpusie dyplomatycznym. Sfinalizuję opracowanie syntetyzując kwestie neutralności Stolicy Apostolskiej. Powyższej analizy dokonam na podstawie wybranych przykładów istniejących umów międzypaństwowych (konkordatów).

Definicje

Podjmując trud opracowania, należy na początku podjąć ustalenia definicyjne wedle reguł metodologicznych przyjętych przez gremia filozoficzne i prawne. Taki zabieg pozwoli na skuteczne wykorzystanie wiedzy naukowej, stąd za nadrzędną

sprawę uznaje się przedstawienie znaczenia konkordatów i związanymi z konkordatami dystynkcjami.

Dualizm polityczno – religijny, który wyląniał w czasach tzw. Europy Uniwersalnej, był zaczynem początków instytucji konkordatów¹. Właśnie po wyjaśnieniu tego zagadnienia należy przejść do meritum tego punktu, które definiuje pojęcie „konkordatu”, a które „oznacza instrument prawny, którym Stolica Apostolska i najwyższe organy władzy danego państwa posługują się w celu uregulowania spraw dotyczących realizacji misji Kościoła katolickiego na jego terytorium². Pomimo faktu, że instrument ten jest bilateralną umową międzynarodową, to jednak nie jest umową między państwami. Wynika to z tego, że jedną z zawierających ją stron jest Stolica Apostolska jako najwyższy podmiot władzy Kościoła katolickiego³.

Po zdefiniowaniu „konkordatu” następuje kwestia historyczna, w którą – jak każdy przedmiot prawny – uwikłana jest także konwencja pomiędzy państwem, a Kościołem katolickim. Kamieniem milowym w klasycznym pojmowaniu konkordatów, które trwały do Soboru Watykańskiego II jest ten zawarty w 1122 roku w Wormacji pomiędzy Henrykiem V a papieżem Kalikstem II⁴. Po etapie klasycznym nastąpił sekularyzujący wyrażony w Rewolucji Francuskiej z 1789 roku, a wśród tych burzliwych lat, najbardziej wymowny jest ten pomiędzy Piusem VII, a Napoleonem Bonaparte w 1801 roku, który stanowi zespół 77 artykułów regulujących na niekorzyść Kościoła relacje państwo – Kościół. Uznawany przez podpisanie porozumienia przez wspomniane postaci, jednakże to Pius VII był ofiarą nacisków pod sankcją groźby, co spowodowało wrogą separację, trwającą w kraju nad Sekwaną aż do początków XX wieku, a przez niektórych upatrywaną za aktualną, także i w obliczu aktualnych perturbacji polityczno – kulturowych Francji⁵. Ożywioną działalność dyplomatyczną Stolicy Apostolskiej podpartą zawieranymi konkordatami zauważa się po I wojnie światowej w 1918 roku, kiedy papieżem był Benedykt XV, otwarty także na zawieranie wspomnianych konwencji z krajami niekoniecznie katolickimi, lecz także autorytarnymi⁶. Szczególne działania dyplomatyczne na terenie Europy Środkowej sprzyjały rozwojowi Kościoła i wiary na tamtejszym rejonie poddawa-

¹ Mróz M.: *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie środkowej i Wschodniej w latach 1958-2010*, Toruń 2011, s. 28.

² Kurowski J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowo-Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TPraw3/Krukowski.pdf> (odczyt: 16.12.2016 r.) s. 97.

³ Kurowski J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowo-Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TPraw3/Krukowski.pdf> (odczyt: 16.12.2016 r.) s. 97.

⁴ Mróz M.: *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie środkowej i Wschodniej w latach 1958-2010*, Toruń 2011, s. 29.

⁵ Mróz M.: *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie środkowej i Wschodniej w latach 1958-2010*, Toruń 2011, s. 30.

⁶ Mróz M.: *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie środkowej i Wschodniej w latach 1958-2010*, Toruń 2011, s. 31.

nych wcześniej ekstremalnym warunkom bitew pozycyjnych charakterystycznych dla okresu I wojny światowej⁷. Kluczowym przełomem podejmowanego zagadnienia stało się wydarzenie Soboru Watykańskiego II, który dokonał „redefinicji stanowiska Kościoła powszechnego wobec problemu relacji z państwami oraz ewolucji doktryny katolickiej w kwestiach wolności religijnej i w rezultacie do rozwoju współczesnego prawa konkordatowego⁸. W latach 1964 – 2009 Stolica Apostolska zawarła około stu konkordatów, konwencji oraz wszelkich innych umów bilateralnych z państwami i organizacjami międzynarodowymi⁹. Zasadniczo zmieniła się także forma oraz zakres zawieranych konkordatów¹⁰.

Wspomniane wcześniej dystynkcje prawne, klasyfikujące konkordaty znajdują wyraz w pracy Józefa Kurowskiego, który dzieli konkordaty ze względu na:

1. Formę:
 - a) Zawarty w formie uroczystej (*conventio sollemnis*),
 - b) Bądź w formie uproszczonej (*conventio simplex*).
2. Rozpiętość regulowanych spraw:
 - a) Całość lub prawie całość spraw dotyczących sytuacji Kościoła na terytorium danego państwa,
 - b) Konkordat parcjalny, gdy dotyczy tylko zagadnień wybranych, np. duszpasterstwa w siłach zbrojnych¹¹.
3. Stopień doprecyzowania zawartych w nim norm:
 - a) Szczegółowy,
 - b) Ramowy – zawiera ogólne zasady programowe, a regulacje szczegółowe pozostawia ustawodawstwu krajowemu lub porozumieniom – w formie klauzul odsyłających¹².

Wartym obserwacji jest zwyczaj, iż konkordaty często mają miejsce w doniośnym momencie dziejowym państwa, w którym Kościół apostołuje.

Kolejnym szczególnym elementem w tymże opracowaniu jest zagadnienie przedmiotu konkordatów. Merytoryczna wartość zależy w dużej mierze od okoliczności zawierania podobnej konwencji:

⁷ Mróz M.: *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie środkowej i Wschodniej w latach 1958-2010*, Toruń 2011, s. 32.

⁸ Mróz M.: *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie środkowej i Wschodniej w latach 1958-2010*, Toruń 2011, s. 32.

⁹ Mróz M.: *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie środkowej i Wschodniej w latach 1958-2010*, Toruń 2011, s. 33.

¹⁰ Mróz M.: *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie środkowej i Wschodniej w latach 1958-2010*, Toruń 2011, s. 34.

¹¹ Kurowski J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowo-Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TPraw3/Krukowski.pdf> (odczyt: 16.12.2016 r.) s. 97.

¹² Kurowski J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowo-Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TPraw3/Krukowski.pdf> (odczyt: 16.12.2016 r.) s. 97.

- a) „Zasady relacji instytucjonalnych państwo – Kościół,
- b) Gwarancje wolności religijnej w wymiarze indywidualnym,
- c) Gwarancje wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym,
- d) Uznanie osobowości prawnej Kościoła i jego instytucji,
- e) Zasady dotyczące wprowadzania zmian do struktury organizacyjnej Kościoła,
- f) Ochrona małżeństwa i rodziny,
- g) Sprawy szkolne,
- h) Autonomię Kościoła na terytorium państwa,
- i) Uprawnienia majątkowe,
- j) Kompetencje konferencji biskupów”¹³.

Funkcjonują gwarancje religijne dotyczące wolności religijnej (uzewnętrznianie swojej wiary w przestrzeni życia prywatnego i publicznego):

- a) „Gwarancje respektowania prawa do «zastrzeżenia sumienia» i ochrony nienaruszalności tajemnicy spowiedzi,
- b) Gwarancje poszanowania prawa osób znajdujących się w zakładach zamkniętych;
- c) Gwarancje poszanowania prawa rodziców do wychowania religijnego dzieci w szkołach publicznych”¹⁴.

Powyższe gwarancje niosą przywileje dla Kościoła:

„Prawo Kościoła do swobodnego i publicznego wykonywania swej misji w zakresie:

- a) Kultu,
- b) Jurysdykcji,
- c) Administrowania swoimi sprawami,
- d) Działalności charytatywnej,
- e) Oświatowej,
- f) Opiekuńczej,
- g) Humanitarnej”¹⁵.

Niewątpliwie opracowanie ks. Kurowskiego zawiera w tej materii szersze, wręcz erudycyjne ujęcia, niemniej na potrzeby streszczenia wystarczą powyższe dystynkcje i wyróżnienia, które należałoby zakończyć stwierdzeniem, iż „posoborowe umowy upoważniają krajowe konferencje biskupów do zawierania umów z władzami państwowymi”¹⁶.

¹³ Kurowski J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowo-Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TPraw3/Krukowski.pdf> (odczyt: 16.12.2016 r.) s. 105-112.

¹⁴ Kurowski J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowo-Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TPraw3/Krukowski.pdf> (odczyt: 16.12.2016 r.) s. 106.

¹⁵ Kurowski J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowo-Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TPraw3/Krukowski.pdf> (odczyt: 16.12.2016 r.) s. 106.

¹⁶ Kurowski J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowo-Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TPraw3/Krukowski.pdf> (odczyt: 16.12.2016 r.) s. 106.

Konsekwencje podmiotowości prawno – międzynarodowej Stolicy Apostolskiej w świetle roli i znaczenia konkordatów – studium wybranych przykładów

Kolejny horyzont określi nam „Rola i znaczenie konkordatów – studium wybranych przykładów”, przy czym od razu zaznacza się, iż wiek XX obfitował w szeroką gamę zawierania takich umów, a w XIX wieku zawarto konkordaty w kluczowych stolicach europejskich: w Paryżu, Madrycie, Wiedniu i Lizbonie¹⁷.

Chłodne stosunki w rejonie Europy Środkowo – Wschodniej, zawdzięczał Kościół przejściem władzy politycznej przez ideologię komunistyczną Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Stopień zagrożenia chrześcijaństwa na tamtych terenach był różnorodny w zależności od doboru określonych terytoriów i kultur, które ZSRR uznało za priorytetowe w realizacji idei marksistowskich¹⁸. Remedium duchowo – moralne na burzliwe czasy zagłuszania sumień przez totalitarną władzę marionetkowych państw pod egidą ZSRR zostało ujawnione w osobie św. Jana Pawła II – pierwszego papieża z tej części Europy, którego częste wizyty apostolskie w Polsce (i nie tylko; pierwsza z pielgrzymek do Polski odbyła się od 2 do 10 czerwca 1979 roku¹⁹) walnie przyczyniły się do regresu ideologicznych struktur państwa Marksa i Lenina. Sukcesywne głoszenie godności osoby ludzkiej, wolności i sprawiedliwości²⁰, oraz popieranie etyki solidarności ujawnionej najlepiej w tekstach ks. prof. Józefa Tischnera²¹ pod tym samym tytułem, niewątpliwie przyczyniło się do ideowego starcia z dyktaturą proletariatu (przynajmniej na poziomie idei; w praktyce, często złośliwi opozycjoniści wskazywali, iż robotników przy władzy jest najmniej, a najwięcej degeneratów partyjnych).

Narody tej części Europy dotkliwie czuły ciężar zniewolenia, co w konsekwencji ujawniło naturalną potrzebę samoobrony²², czego przedłużeniem był bezkrawny przewrót, zainicjowany z ramienia „Solidarności” w Polsce, a wkrótce ujawniony w pozostałych krajach ościennych. Transformacja ustrojowa z 1989 roku przyczyniła się nie tylko do samodzielności na poziomie międzypaństwowym, lecz także w perspektywie spraw wewnętrznych. Połączenie obu tych czynników pozwoliło Stolicy Apostolskiej na zawarcie konkordatu z władzami takich państw jak:

- I. Polska,
- II. Węgry,
- III. Chorwacja,
- IV. Estonia,
- V. Litwa,
- VI. Słowacja,
- VII. Łotwa,

¹⁷ Bursche, E.: *Historia konkordatów*. Kraków, 1996, s. 76 – 77.

¹⁸ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*, t. IV, s. 68.

¹⁹ Dudek, A.: *Utopia nad Wisłą. Historia Peerelu*, Warszawa, 2008, s. 266.

²⁰ Kurowski, J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowej i Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] TeKa Kom. Praw. – OL PAN, 2010, s. 95.

²¹ Tischner, J.: *Etyka solidarności*. Kraków, 2018, s. 42.

²² Jan Paweł II.: *Pamięć i tożsamość*. Watykan, 2005, s. 53.

- VIII. Słowenia,
- IX. Albania,
- X. Bośnia i Hercegowina,
- XI. Kazachstan,
- XII. Zjednoczone Niemcy²³.

Podobieństwa, co do treści i poruszanych zagadnień w umowach z tymi państwami, są ewidentne, a najlepszym tego wyznacznikiem jest konkordat RP ze Stolicą Apostolską w roku 1993, które stanowił niejako pewien wzorzec, punkt styczny umów z innymi państwami, dążąc do:

- a) *„Trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków,*
- b) *Pomyślnego rozwoju państwa Polskiego w nowym położeniu geopolitycznym,*
- c) *Podkreślenia ze strony polskiej posłannictwa Kościoła katolickiego,*
- d) *Kierowania się powszechnymi zasadami prawa międzynarodowego,*
- e) *Kierowania się normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód,*
- f) *Do wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych”²⁴.*

Skutkiem tamtejszych ustaleń jest aktualny stan dyplomatycznej rzeczywistości, w której ze strony Stolicy Apostolskiej najwyższymi przedstawicielami są nuncjusze apostolscy, pełniący honorową funkcję dziekana korpusu dyplomatycznego. Na arenie międzynarodowej, aktualnie konkordat zawarły i podtrzymują go, takie państwa jak:

- I. Albania,
- II. Armenia,
- III. Azerbejdżan,
- IV. Białoruś,
- V. Bośnia i Hercegowina,
- VI. Czarnogóra,
- VII. Bułgaria,
- VIII. Rumunia,
- IX. Serbia,
- X. Chorwacja,
- XI. Estonia,
- XII. Federacja Rosyjska,
- XIII. Gruzja,
- XIV. Jugosławia,
- XV. Kazachstan,
- XVI. Kirgistan,

²³ Kurowski, J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowej i Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] TeKa Kom. Praw.– OL PAN, 2010, s. 95.

²⁴ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 roku, scan pdf, (<http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19980510318/O/D19980318.pdf>, dostęp, 27.03.2020.)

- XVII. Litwa,
- XVIII. Łotwa,
- XIX. Macedonia,
- XX. Mołdawia,
- XXI. Polska,
- XXII. Republika Czeska,
- XXIII. Słowacja,
- XXIV. Ukraina²⁵.

Do powyższych wyliczeń, warto dodać podsumowującą wzmiankę, iż wspólnie Stolica Apostolska posiada swoich przedstawicieli w ponad 180 krajach na świecie oraz około 20 w kluczowych organizacjach światowych²⁶.

Specyfika watykańskiej dyplomacji, watykański korpus dyplomatyczny, dyplomacja Stolicy Apostolskiej

Do roli i znaczenia dyplomacji watykańskiej – studium teoretycznego i analizy wybranych przykładów należy przede wszystkim ukazać pewnych implikacji z zakresu dyplomatycznego zaplecza Stolicy Apostolskiej pod nazwą Kurii Rzymskiej. Pomijając wszelkie egzemplifikacje, warto jedynie przywołać aktualną strukturę Kurii Rzymskiej, by określić jedynie sedno, jak i obszerność tej tematyki²⁷:

I. Sekretariat Kurii Rzymskiej:

1. Sekretariat Stanu:

- Dykasteria najściślej współpracująca z Ojcem Świętym.
- Należy do niego załatwianie zwykłej korespondencji z biskupami, przedstawicielami Stolicy Apostolskiej, rządami państw i ich ambasadorami, duchowieństwem i wiernymi, a jednocześnie jest łącznikiem między różnymi dykasteriami Kurii Rzymskiej.
- Na czele stoi kardynał – Sekretarz Stanu; może być uważany za najwyższego przedstawiciela Stolicy Apostolskiej na arenie dyplomatycznej i politycznej, który w określonych okolicznościach reprezentuje osobę Papieża.
- Jan Paweł II w Konstytucji Apostolskiej „Pastor Bonus” podzielił ten sekretariat na 2 sekcje – Sekcję Spraw Ogólnych oraz Sekcję ds. Relacji z Państwami; w ten sposób zabezpieczono z jednej strony jedność, a z drugiej odrębność i specyfikę zadań, które Sekretariat Stanu spełnia w służbie Papieża
 - a) Sekcja Spraw Ogólnych:
 - załatwianie spraw związanych z bieżącą działalnością Ojca Świętego, zarówno w tym co dotyczy kierowania Kościołem powszechnym, jak i kontaktów z dykasteriami Kurii Rzymskiej.
 - redaguje dokumenty, których opracowanie powierza jej Ojciec Święty.
 - wykonuje akty urzędowe związane z nominacjami w Kurii Rzymskiej

²⁵ Kurowski, J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowej i Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] TeKa Kom. Praw.– OL PAN, 2010, s. 96 – 112.

²⁶ Sutor, J.: *Leksykon dyplomatyczny*, Warszawa 2005, s. 102.

²⁷ www.vatican.va; www.radiovaticana.com.

- przechowuje pieczęć ołowiana i pierścień Rybaka.
 - określa funkcje i kieruje działalnością przedstawicieli Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza w odniesieniu do Kościołów lokalnych.
 - zajmuje się wszystkim, co dotyczy ambasad przy Stolicy Apostolskiej.
 - czuwa nad działalnością oficjalnych środków przekazu Stolicy Apostolskiej (przygotowuje do publikacji «Acta Apostolicae Sedis» i «Annuario Pontificio»).
 - kieruje nią arcybiskup - *Substytut do Spraw Ogólnych*, wspomagany przez prałata - *Asesora do Spraw Ogólnych*.
- b) Sekcja ds. Relacji z Państwami:
- zajmowanie się sprawami, które wymagają kontaktów z rządami państw. (relacje Stolicy Apostolskiej z innymi państwami, zawieranie konkordatów albo podobnych umów; reprezentowanie Stolicy Apostolskiej na forum międzynarodowych organizacji i konferencji; w szczególnych okolicznościach przygotowywanie dekretów nominacyjnych w Kościołach partykularnych, a także ich ustanawianie i zmiana ich struktur; w ścisłej współpracy z Kongregacją ds. Biskupów mianowanie biskupów w krajach, które zawarły ze Stolicą Apostolską traktaty lub umowy oparte na prawie międzynarodowym).
 - kieruje nią arcybiskup - *Sekretarz ds. Relacji z Państwami*, wspomagany przez prałata - *Podsekretarza ds. Relacji z Państwami*, we współpracy z kardynałami i biskupami.

2. Sekretariat ds. Komunikacji:

- utworzony 27.07.2015r. przez Papieża Franciszka.
- ma za zadanie przeorganizowania i umocnienia wszystkich aspektów związanych z komunikacją i dostosowania ich do czasów współczesnych, aby lepiej służyły misji Kościoła.
- zajmuje się Telewizją Watykańską, Domem Wydawniczym, L'Osservatore Romano, Radiem Watykańskim, Biurem Wydawniczym, Serwisem Fotograficznym, Serwisem Internetowym, Wydawnictwem (Drukarnią), Twitterem.

3. Sekretariat ds. Ekonomii:

4. ustanowiony przez motu proprio Papieża Franciszka 24.02.2014r.
 - jest odpowiedzialny za kontrolę ekonomiczną, czuwa nad Radą ds. Ekonomii – jej polityką wydatków i dysponowaniem dobrami ludzkimi.
 - swoją kompetencją obejmuje dobra materialne.
 - Kieruje nim Kardynał Prefekt we współpracę z Sekretariatem Stanu

II. **Urzędy *Officia* Kurii Rzymskiej oraz instytucje do nich przyporządkowane.**

Urzędy:

1. Kamera Apostolska – czuwa nad dobrami doczesnymi, przejmuje szereg spraw podczas wakatu na Stolicy Apostolskiej. Kieruje nią Kamerling Świętego Kościoła Rzymskiego (kard. Jean-Louis Tauran);
2. Administratura Państwa Watykańskiego – odpowiedzialna za zarządzanie i sprawy ekonomiczne i administrację dóbr Stolicy Apostolskiej. Decyzją papieża Franciszka urząd ten jest bankiem centralnym Watykanu (kard. dk. Domenico Calcagano);
3. Prefektura Spraw Gospodarczych Stolicy Świętej – koordynacja sprawami gospodarczymi Stolicy Apostolskiej (kard. Reinhard Marx);
4. Prefektura Pałacu Apostolskiego – odpowiedzialna za organizowanie audiencji oraz zarządzanie apartamentami papieskimi (abp James Michael Harvey);
5. Urząd Papieskich Celebrazji Liturgicznych – odpowiedzialny za organizację papieskich ceremonii liturgicznych, asystowanie papieżowi podczas liturgii oraz audiencji generalnych. Kieruje nim Mistrz Ceremonii (Mons. Guido Marini);
6. Główny Urząd Statystyczny Kościoła.

III. **Legaci papiescy** - Biskupowi Rzymskiemu przysługuje prawo mianowania i wysyłania swoich legatów do Kościołów partykularnych, do państw i rządów, jak również przenoszenia ich i odwoływania z zachowaniem przepisów prawa międzynarodowego, gdzie idzie o zachowanie i odwoływanie legatów w ustanowionych państwach. (kan. 362). Legat papieski ma reprezentować Biskupa Rzymskiego na sposób stały w Kościołach partykularnych lub także wobec państw i władz publicznych, do których są posłani. Stolicę Apostolską reprezentują również ci, którzy w charakterze papieskiej misji są wyznaczani jako delegaci lub obserwatorzy do organizacji międzynarodowych albo na konferencje czy zjazdy. (kan. 363). Funkcja legata jest złączona z władzą papieską.

Legaci:

1. Stali (przy kościołach partykularnych, w państwach i rządach):
 - a) Nuncjusz apostolski jest Dziekanem korpusu Dyplomatycznego danego państwa, (pierwszy pośród równych – primus inter pares – wśród ambasadorów).
 - b) Pro-Nuncjusz Apostolski – nie jest Dziekanem Korpusu Dyplomatycznego, należy do grona ambasadorów.
 - c) Inter-Nuncjusz Apostolski – nie należy do Korpusu Dyplomatycznego (nie należy do ambasadorów), ale zaliczany do posłów i ministrów.
2. Czasowi (do wykonania określonych zadań):
 - a) Legat a letare – reprezentant Ojca Świętego jako Jego alter ego, na uroczystościach i zgromadzeniach, zazwyczaj jest to kardynał.

- b) Wysłannik specjalny – w ramach poselstwa ma spełniać określone zadania np. pokojowe.
- c) Delegat Stolicy Apostolskiej – przy organizacji międzynarodowej, gdzie SA jest członkiem, ma zabierać głos, głosować gdy ma taką możliwość.
- d) Obserwator Stolicy Apostolskiej – przy organizacji międzynarodowej, gdzie SA nie jest członkiem, nie ma prawa głosu (np. ONZ), jego zadaniem wtedy jest obserwowanie.
- e) Ablegat – wysłannik nie został wyposażony w żadne uprawnienia, jest reprezentantem na ceremoniach, gdy ma misję przekazania konkretnego daru do Ojca Świętego²⁸.

Wygaśnięcie urzędu:

- Po wypełnieniu zlecenia.
- Przez odwołanie podane do wiadomości legata.
- Zrzeczenie przyjęte przez Biskupa Rzymu.

Nie wygasa z chwilą wakansu stolicy apostolskiej, chyba że co innego zastrzeżono w piśmie.

IV. Kongregacje:

1. Kongregacja Nauki Wiary (podlega jej Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Papieska Komisja Ecclesia Dei i Papieska Komisja Biblijna),
2. Kongregacja Kościołów Wschodnich,
3. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów,
4. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych,
5. Kongregacja Ewangelizacji Narodów czyli Rozkrzewiania Wiary (podlegają jej Papieskie Dzieła Misyjne),
6. Kongregacja ds. Duchowieństwa,
7. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego,
8. Kongregacja Edukacji Katolickiej,
9. Kongregacja Biskupów (podlega jej Papieska Komisja ds. Ameryki Łacińskiej).

V. Rady papieskie:

1. Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan - Rada odpowiedzialna za dialog ekumeniczny i relacje z innymi wyznaniem chrześcijańskimi (kard. Kurt Koch). W jej ramach działa:
 - Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem (kard. Kurt Koch);
2. Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego - Rada zajmuje się relacjami między Kościołem a religiami niechrześcijańskimi (kard. Jean-Louis Tauran);

²⁸ Jakubowski, W.: *O Roma felix. Geneza, specyfika i przeobrażenia instytucji politycznych Państwa Miasta watykańskiego*, Warszawa, 2005, s. 325 – 326.

- Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Muzułmanami (kard. Jean-Louis Tauran);
- 3. Papiéska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji- Rada zajmuje się promowaniem odnowionej ewangelizacji w krajach, które już usłyszały pierwsze głoszenie wiary i gdzie od wieków istnieją Kościoły (abp Rino Fisichella);
 - Międzynarodowa Rada ds. Katechezy(abp Rino Fisichella);
- 4. Papiéska Rada ds. Tekstów Prawnych - Rada zajmuje się interpretacją prawa kanonicznego (kard. Francesco Coccopalmerio);
- 5. Papiéska Rada ds. Kultury - Rada zajmuje się dialogiem z twórcami kultury, naukowcami i ludźmi niewierzącymi (kard. Gianfranco Ravasi).

VI. Dykasterie:

1. Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia;
2. Dykasteria ds. Integralnego Rozwoju Człowieka;
3. Stałe komisje między dykasterialne:
 - a) Stała Komisja Między dykasterialna ds. Kościołów Lokalnych, ich Obsadzania, Tworzenia i Zmian (kard. Pietro Parolin);
 - b) Stała Komisja Między dykasterialna ds. Kościoła w Europie Wschodniej (kard. Pietro Parolin);
 - c) Stała Komisja Między dykasterialna ds. Zakonów Pracujących na Misjach (kard. Fernando Filoni);
 - d) Stała Komisja Między dykasterialna ds. Formacji Kandydatów do Kapłaństwa (kard. Beniamino Stella);
 - e) Komisja Między dykasterialna ds. Katechizmu Kościoła Katolickiego (kard. Beniamino Stella).

VII. Urzędy:

1. Kamera Apostolska – czuwa nad dobrami doczesnymi, przejmuje szereg spraw podczas wakatu na Stolicy Apostolskiej. Kieruje nią Kamerling Świętego Kościoła Rzymskiego (kard. Jean-Louis Tauran);
2. Administratura Państwa Watykańskiego – odpowiedzialna za zarządzanie i sprawy ekonomiczne i administrację dóbr Stolicy Apostolskiej. Decyzją papieża Franciszka urząd ten jest bankiem centralnym Watykanu (kard. dk. Domenico Calcagano);
3. Prefektura Spraw Gospodarczych Stolicy Świętej – koordynacja sprawami gospodarczymi Stolicy Apostolskiej (kard. Reinhard Marx);
4. Prefektura Pałacu Apostolskiego – odpowiedzialna za organizowanie audiencji oraz zarządzanie apartamentami papieskimi (abp Georg Gänswein);
5. Urząd Papieskich Celebracji Liturgicznych – odpowiedzialny za organizację papieskich ceremonii liturgicznych, asystowanie papieżowi podczas liturgii oraz audiencji generalnych. Kieruje nim Mistrz Ceremonii (ks. prał. Guido Marini);

6. Biuro Prasowe Stolicy Apostolskiej – (Gregory Burke), podlega mu:
7. Watykański Serwis Informacyjny
8. Główny Urząd Statystyczny Kościoła (ks. prał. Vittorio Formenti).

VIII. Komisje papieskie:

1. Papieska Komisja *Ecclesia Dei* – zajmuje się dialogiem z tradycjonalistami;
2. Papieska Komisja ds. Kościelnych Dóbr Kultury (kard. Gianfranco Ravasi);
3. Papieska Komisja Archeologii Sakralnej (kard. Gianfranco Ravasi);
4. Papieska Komisja Biblijna (kard. Gerhard Ludwik Muller);
5. Międzynarodowa Komisja Teologiczna (kard. Gerhard Ludwik Muller);
6. Komisja Międzydykasterialna ds. Katechizmu Kościoła Katolickiego;
7. Papieska Komisja ds. Państwa Watykańskiego;
8. Papieska Komisja Dyscyplinarna Kurii Rzymskiej;
9. Papieska Komisja ds. Ameryki Łacińskiej (kard. Marc Quillet).
10. Papieska Komisja ds. Ochrony Osób Małoletnich – powołana w 2014 roku; (kard. Seán O'Malley);
11. Papieska komisja referująca o organizacji struktury ekonomiczno-administracyjnej Stolicy Apostolskiej.

IX. Komitety papieskie:

1. Papieski Komitet Nauk Historycznych;
2. Papieski Komitet ds. Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych – odpowiedzialny za przygotowanie i realizację tychże kongresów (abp Piero Marini).

- X. **Gwardia szwajcarska (od 1506 r.)** – piesza formacja wojskowa, pełniąca rolę straży przybocznej papieża (płk Christoph Graf).

XI. Akademie papieskie:

1. Papieska Akademia *Cultorum Martyrum* (rektor: prof. Fabrizio Bisconti);
2. Papieska Akademia Kościelna (rektor: abp Giampiero Gloder);
3. Papieska Akademia Nauk – instytucja naukowa doradzająca w dziedzinie nauk przyrodniczych (prof. Werner Arber);
4. Papieska Akademia Nauk Społecznych (rektor: prof. Margaret Archer);
5. Papieska Akademia Teologiczna (rektor: ks. Manlio Sodi);
6. Papieska Akademia Pro Vita– towarzystwo naukowe ds. bioetyki, świętości (abp Vincenzo Paglia);
7. Papieska Akademia Archeologii Rzymskiej (Dr. Marco Buonocore);
8. Papieska Akademia Niepokalanej– dba o czystość kultu maryjnego (kard. Angelo Comastri);
9. Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna (o. Vincenzo Battaglia OFM);
10. Papieska Akademia św. Tomasza z Akwinu (prezydent: Lluís C. Iavelli);
11. Papieska Akademia Sztuk Pięknych (prof. Vitaliano Tiberia);

12. Papieska Akademia Języka Łacińskiego (prezydent: prof. Ivano Dionigi).

XII. Instytucje związane ze Stolicą Apostolską:

1. Gubernatorat Państwa Watykańskiego;
2. Wikariat Rzymski;
3. Urząd Dobroczynności Apostolskiej – zajmuje się rozpatrywaniem próśb i ewentualnie przyznawaniem skromnych datków oraz udzielaniem błogosławieństw w formie reskryptu lub wypisanym na ozdobnym pergaminie. Urząd Jąłmużnika Papieskiego (abp Konrad Krajewski);
4. Tajne Archiwum Watykańskie – (abp Jean-Louis Bruguès);
5. Apostolska Biblioteka Watykańska – (abp Jean-Louis Bruguès);
6. L'Osservatore Romano (prof. Giovanni Maria Vian);
7. Radio Watykańskie (ks. Federico Lombardi);
8. Telewizja Watykańska CTV (Stefano D'Agostini);
9. Fabryka Świętego Piotra (kard. Angelo Comastri);
10. Bank Watykański IOR (Jean-Baptiste de Franssu);
11. Urząd Informacji Finansowej – organ kontrolny (René Brülhart);
12. Obserwatorium Watykańskie – ośrodek badań astrofizycznych w Castel Gandolfo (o. Guy Joseph Consolmagno);
13. Watykańska Grupa Badawcza – ośrodek badań astrofizycznych w Tucson;
14. Wikariat Rzymski (kard. Agostino Vallini);
15. Wikariat Państwa Watykańskiego (kard. Angelo Comastri);
16. Wikariat Państwa Watykańskiego;
17. Korpus Żandarmerii Państwa-Miasta Watykańskiego;
18. Biuro Pracy Stolicy Apostolskiej (bp Giorgio Corbellini);
19. AVEPRO – Urząd Stolicy Apostolskiej ds. oceny i promocji jakości kształcenia na uniwersytetach kościelnych;
20. Drukarnia Watykańska (ks. Sergio Pellini);
21. Watykańska Księgarnia Wydawnicza;
22. Fundusz Opieki Medycznej;
23. Peregrinatio ad PetriSedem - urząd zajmujący się opieką nad pielgrzymami;
24. Administracja Papieskiej Bazyliki św. Piotra;
25. Administracja Papieskiej Bazyliki św. Jana na Lateranie;
26. Administracja Papieskiej Bazyliki Matki Bożej Większej (S. Maria Maggiore);
27. Papieski Chór Muzyczny Kaplicy Sykstyńskiej (ks. prał. Massimo Palombella)²⁹.

Celowo pominę kwestie dotyczące szerokich ujęć bilateralności i multilateralności Stolicy Apostolskiej, z racji wnikania w skomplikowane meandry tych zagadnień.

²⁹ Jakubowski, W.: *O Roma felix. Geneza, specyfika i przeobrażenia instytucji politycznych Państwa Miasta watykańskiego*, Warszawa 2005, s. 47.

Neutralność Stolicy Apostolskiej

Ważnym elementem, wieńczącym tenże punkt opracowania jest wskazanie neutralności Stolicy Apostolskiej. Po podjęciu próby zredefiniowania pojęcia „neutralności” na tle dziejów, oraz egzemplifikację tej wartości w decyzjach Stolicy Apostolskiej następujące zdania trafnie wskazują postawę wspomnianej instytucji: „*Neutralność Stolicy Apostolskiej na tle [różnych] przykładów stanowi wyjątkowy ewenement. W politycznej pragmatyce tego podmiotu występują pewne elementy neutralności, aczkolwiek wynika to z ideowo innych przesłanek, aniżeli w przypadku podmiotów państwowych praktykujących tego rodzaju politykę*”³⁰. Neutralna polityka międzynarodowa Stolicy Świętej opiera się na tzw. imponderabiliach, tj. wartościach o wymiarze duchowym i moralnym co pozwala na tej podstawie, dokonywanie potencjalnych antycypacji jej stanowiska wobec konkretnych problemów z jakimi zmagają się świat. „*Oprócz tego neutralność ta posiada charakter trwały i bez względu na zmieniającą się sytuację międzynarodową nie podlega procesom fluktuacji i koniunkturalnej zmianie, co cechuje w znacznej mierze przykłady podanych krajów. Stolica Apostolska, co równie istotne, udzieliła także innym społecznościom kościelnym i międzynarodowym gwarancji pozostawania poza wszelkimi sporami politycznymi, koncentrując się wyłącznie na własnej misji duchowej*”³¹. Do głównych celów Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej należą:

- I. „*Ochrona i wspieranie interesów Kościoła rzymskokatolickiego w środowisku międzynarodowym,*
- II. *Przestrzeganie wolności religijnej w płaszczyźnie międzynarodowych stosunków interreligijnych,*
- III. *Domaganie się poszanowania podstawowych praw człowieka i obywatela.*
- IV. *Działania na rzecz pokoju i bardziej sprawiedliwych stosunków społecznych w poszczególnych państwach i pomiędzy państwami,*
- V. *Istotny imperatyw «ewangelicznej i metapolitycznej» misji Stolicy Apostolskiej w środowisku międzynarodowym*”³².

Podsumowanie

Do roli i znaczenia dyplomacji watykańskiej należy przede wszystkim ukazać pewnych implikacji z zakresu dyplomatycznego zaplecza Stolicy Apostolskiej pod nazwą Kurii Rzymskiej. Niewątpliwie opracowanie ks. Kurowskiego opierające się na szerszym ujęciu zawiera w tej materii głębsze, wręcz erudycyjne ujęcia, niemniej na potrzeby owego opracowania (streszczenia) wystarczą powyższe dystynkcje i wyróżnienia. Przedstawiciele SA mogą pochodzić z różnych krajów, kończą specjalne studia w Papieskiej Akademii Kościelnej. Kiedy są kierowani do danego pań-

³⁰ Olejarz, T.: *Podmiotowość Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych*, [w:] *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska Lublin - Polonia*, Vol XVI, 1 Sectio K. 2009, s. 86.

³¹ Olejarz, T.: *Podmiotowość Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych*, [w:] *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska Lublin - Polonia*, Vol XVI, 1 Sectio K. 2009, s. 86.

³² Kondziela, J.: *Pokój w doktrynie Kościoła*, Lublin, 1992; s. 69; A. Solarz, *Strategia Pojednania-proponcja Stolicy Apostolskiej dla stosunków Północ-Południe w XXI wieku*, „*Stosunki Międzynarodowe*” 2003, nr 1 – 2, s. 168 – 169; Johnson, D.: *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, Oxford University Press 2003.

stwa, muszą przedstawić głowie państwa akredytację – uwierzytelnienie. Legaci nie są niezależni od władzy biskupa, zaleca się jednak, by wspierali go i zasięgali u niego rady. W hierarchii kościelnej legaci znajdują się przed biskupami i arcybiskupami, są natomiast wyższą rangę są kardynałowie i patriarchowie. Legaci nie są członkami Konferencji Episkopatu, zaleca się jednak, by uczestniczyli w posiedzeniach. Neutralna polityka międzynarodowa Stolicy Świętej opiera się na tzw. imponderabiliach, tj. wartościach o wymiarze duchowym i moralnym co pozwala na tej podstawie, dokonywanie potencjalnych antycypacji jej stanowiska wobec konkretnych problemów z jakimi zmagają się świat. Oprócz tego neutralność ta posiada charakter trwały i bez względu na zmieniającą się sytuację międzynarodową nie podlega procesom fluktuacji i koniunkturalnej zmianie, co cechuje w znacznej mierze przykłady podanych krajów. Stolica Apostolska, co równie istotne, udzieliła także innym społecznościom kościelnym i międzynarodowym gwarancji pozostawania poza wszelkimi sporami politycznymi, koncentrując się wyłącznie na własnej misji duchowej. Należałoby zakończyć stwierdzeniem, iż „posoborowe umowy upoważniają krajowe konferencje biskupów do zawierania umów z władzami państwowymi.

Na podstawie powyższych treści, chciałbym stwierdzić, że opracowanie jest zatem wyjątkowo obszernym i kompetentnym źródłem wiedzy z zakresu konsekwencji podmiotowości prawno – międzynarodowej Stolicy Apostolskiej. Pominiecie pewnych aspektów, a wyakcentowanie innych (lub ewentualne poszerzenie, celem ukazania dodatkowych perspektyw badawczych) jest nieodzownym składnikiem każdego opracowania zgodnie z zasadą kompromisu. Owo studium należy uważać za pewne źródło wiedzy, choć ukazywane przykłady niewątpliwie znajdują wyjątek od promowanej reguły. Niemniej jednak, mimo tego, iż artykuł nie zamyka pewnych kwestii ostatecznie, są przestrzenie, które oczekują na ich rozwinięcie, jak np. kwestia roli i znaczenia dyplomacji watykańskiej. Zagadnienie to jednak jest godne uwagi i konsekwentnej lektury.

BIBLIOGRAPHY:

- BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*, t. IV, Warszawa, 1986.
 BURSCHE, E.: *Historia konkordatów*, Kraków, 1996.
 DUDEK, A.: *Utopia nad Wisłą. Historia Peerelu*, Warszawa, 2008.
 JAKUBOWSKI, W.: *O Roma felix. Geneza, specyfika i przeobrażenia instytucji politycznych Państwa Miasta watykańskiego*, Warszawa, 2005.
 JAN PAWEŁ II.: *Pamięć i tożsamość*, Watykan, 2005.
 JOHNSON, D.: *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, Oxford University Press 2003.
 KONDZIELA, J.: *Pokój w doktrynie Kościoła*, Lublin, 1992.
 KONKORDAT MIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ I RZECZPOSPOLITA POLSKĄ PODPISANY W WARSZAWIE W DNIU 28 LIPCA 1993 ROKU, scan pdf, (<http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19980510318/O/D19980318.pdf>, dostęp, 27.03.2020.)
 KUROWSKI, J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowej i Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] Teka Kom. Praw.-OL PAN, 2010.
 KUROWSKI, J.: *Konkordaty z państwami Europy Środkowo-Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TPraw3/Krukowski.pdf> (odczyt: 16.12.2016 r.).

- MRÓZ, M.: *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie środkowej i Wschodniej w latach 1958-2010*, Toruń 2011.
- OLEJARZ, T.: *Podmiotowość Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych*, [w:] *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska Lublin - Polonia*, Vol XVI, 1 Sectio K. 2009.
- SOLARZ, A.: *Strategia Pojednania-propozycja Stolicy Apostolskiej dla stosunków Północ-Południe w XXI wieku*, „Stosunki Międzynarodowe” 2003, nr 1-2, s. 168-169.
- SUTOR, J.: *Leksykon dyplomatyczny*, Warszawa, 2005.
- TISCHNER, J.: *Etyka solidarności*, Kraków, 2018.
- www.vatican.va; www.radiovaticana.com. (dostęp, 27.03.2020).

Wsparcie osób przeżywających cierpienie jako zadanie duszpasterskie Kościoła

GRZEGORZ WĄCHOL

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny

Abstract: *It may seem that assistance in suffering is a task for specialists in fields other than theology. Therapeutic techniques devoid of spiritual reference do not touch the depth of human life. Not only do they reduce life to its solely biological dimension, but also they leave spiritual emptiness in it. The main task of the Church is the pastoral council through which the faithful can open their souls to God, build a relationship with Him and answer the most fundamental questions related to their existence. In addition, the pastoral activity performs supporting functions that could contribute to the well-being of those who benefit from it.*

Key words: *Experiencing suffering. Pastoral support. Sense of suffering. Human well-being.*

Wstęp

Działalność duszpasterska jest podstawowym zadaniem Kościoła, dotyczy wszystkich wiernych, a wśród nich są osoby przeżywające cierpienie. Niniejszy artykuł jest propozycją różnorodnych możliwości wsparcia duszpasterskiego tych, którzy doświadczają cierpienia w sposób szczególny oraz tych, którym towarzyszy ono w codzienności, jako stały, niewyróżniający się szczególnie element egzystencji. Tekst prezentuje też refleksję nad teorią cierpienia i próbę odnalezienia jego chrześcijańskiego sensu. Wnioski poczynione w artykule są wypadkową danych z zakresu psychologii, filozofii, a przede wszystkim teologii chrześcijańskiej. Wydaje się, że właśnie ta religia jest najbliższa człowiekowi cierpiącemu i najtrafniej opisuje ten fenomen.

Filozoficzno-psychologiczne aspekty cierpienia

Ze względu na swoją złożoność, termin cierpienie jest trudny do całościowego opisania. Jego Najczęściej kojarzonym synonim jest termin ból, a więc nieprzyjemne odczucie utrudniające lub uniemożliwiające normalne funkcjonowanie organizmu, związane z uszkodzeniem jego tkanek lub opisywane w kategoriach takiego uszkodzenia¹. Jednak ból jest o wiele mniej złożony niż cierpienie, gdyż dotyczy jedynie biologicznej części organizmu i może być obecny tylko w fizjologicznych modelach człowieka. Dotyczy on każdej istoty posiadającej receptory, a więc tak-

¹ Porov. LATUSEK, A.: *Słownik psychologii*. Kraków : Zielona Sowa, 2005, s. 47. DUNAJ, B.: *Popularny słownik języka polskiego*. Warszawa : Wilga, 2000, s. 42.

że zwierząt, ale co ciekawe jak przekonuje w swojej publikacji amerykański biolog Daniel Chamovitz, również roślin². Tymczasem zjawisko cierpienia jest o wiele bardziej złożone i znacznie przekracza obszar fizjologii, jest charakterystyczne dla istot inteligentnych, mogących dokonywać autorefleksji i posiadających samoświadomość³. W związku z tym jedynie człowiek może doświadczać cierpienia, gdyż tylko on spośród wszystkich istot żywych posiada zdolność do myślenia o sobie samym na wyższych poziomach niż tylko zaspakajanie naturalnych potrzeb biologicznych⁴. Józef Kozielski zauważa, że jednym z największych błędów podczas klasyfikowania zjawisk psychicznych człowieka jest utożsamianie cierpienia wyłącznie z bólem fizycznym⁵. Z kolei Liliana Suchocka podkreśla sferę wewnętrzną, od której uzależnione jest występowanie cierpienia. Według autorki ból jest o wiele bardziej oczywisty, zewnętrzny i łatwiejszy do zaobserwowania⁶. Cierpienie często jest niezwiązane z bólem w sensie ścisłym i wynika choćby z doświadczenia zaburzonych relacji z innymi ludźmi, czy wewnętrznym, nieprawidłowym stanem psychiki⁷.

Cierpienie może być rozumiane jako *subiektywne, dotkliwe i ciężkie doznanie zła fizycznego, psychicznego i duchowego spowodowane utratą istotnych wartości życiowych, poczucia sensu życia*⁸ oraz *przykre, bolesne odczucia uwarunkowane utratą, chorobą, zwłaszcza długotrwałą, postępującą, zagrażającą życiu*⁹. Jan Paweł II ujmuje cierpienie po prostu jako doznawanie zła¹⁰.

Refleksja nad człowiekiem przynosi spostrzeżenie, że jest on czymś więcej niż tylko zbiorem określonej ilości tkanek biologicznych. Prawidłowo funkcjonująca osoba doświadcza świadomości wnętrza, czyli przestrzeni, w której rozgrywają się procesy psychiczne związane z uczuciami, emocjami, myśleniem etc., dlatego można mówić o psychice¹¹. W człowieku zauważalna jest też obecność sumienia reprezentowana przez tendencję do przeżyć duchowych, takich jak potrzeba kontaktu z absolutem, odniesienie do zmarłych, czy poszukiwanie sensu swojego istnienia w opar-

² Porov. CHAMOVITZ, D.: *Zmysłowe życie roślin*. Warszawa : W.A.B., 2014, s. 5 – 25.

³ Porov. WOJCISZKE, B.: *Człowiek wśród ludzi – zarys psychologii społecznej*. Warszawa: Scholar, 2002, s. 136 – 141. MORGALLA, S.: *Dojrzałość osobowościowa i religijna*. Kraków : WAM, 2006, s. 137 – 141.

⁴ Porov. GOGACZ, M.: *Ciemna noc miłości*. Warszawa : Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 1985, s. 87 – 89.

⁵ Porov. KOZIELECKI, J.: *Człowiek wielowymiarowy*. Warszawa : Żak, 1996, s. 229.

⁶ Porov. SUCHOCKA L.: *Psychologiczna analiza cierpienia w chorobie przewlekłej*. Lublin : WNS KUL, 2007, s. 15 – 17.

⁷ Porov. ADAMS D.: *Cierpienie dzieci i młodocianych. Jak lezący mogą im pomóc*. In: BLOCK, B. L. – OTRĘBSKI, W. (eds.): *Człowiek nieuleczalnie chory*. Lublin : WNS KUL 1997, s. 104. LIS-TURLEJSKA, M.: *Psychologiczne następstwa stresu traumatycznego*. In: SEK, H. (eds.): *Psychologia kliniczna t. 2*. Warszawa : PWN, 2005, s. 120-121.

⁸ Porov. ROSŁON W.: *Cierpienie*. In: PAWLAK, Z. (eds.): *Katolicyzm A-Z*. Poznań : Wydawca KSW, 1982, s. 51.

⁹ Porov. ŁUCZAK, J.: *Cierpienie. Charakterystyka, rozpoznawanie, wspomaganie cierpiących, powinności leczących, skuteczność pomocy cierpiącym chorym*, In: BLOCK, B. L. – OTRĘBSKI, W. (eds.): *Człowiek nieuleczalnie chory*. Lublin : WNS KUL 1997, s. 68.

¹⁰ Porov. JAN PAWEŁ II: *Salvifici doloris*, Wrocław : WWKA, 2001, 7.

¹¹ Porov. KĘPIŃSKI, A.: *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie, 1978, s. 11-12.

ciu o istotę wyższą¹². Holistyczna wizja człowieka zakłada więc istnienie trzech jego wymiarów: ciała, psychiki i duszy, co pozwala na wyodrębnienie odpowiadających im rodzajów cierpienia: fizjologicznego (fizycznego), psychicznego i duchowego¹³.

Najprostsze do zaobserwowania i opisanego jest cierpienie fizyczne. Jest bardzo powszechne, obecne w różnym stopniu u każdego człowieka. Powstaje na skutek bodźca oddziałującego na organizm fizyczny. Może to być ból, chłód, głód, pragnienie, potrzeba snu, czy dolegliwości wynikające z nieprawidłowego działania organizmu spowodowane wadami genetycznymi lub chorobami. Ten rodzaj cierpienia często łączy się z uszkodzeniem ciała¹⁴. Współczesna cywilizacja charakteryzuje się dużym kontrastem jeśli chodzi o możliwości radzenia sobie z cierpieniem fizycznym. W krajach wysoko rozwiniętych nawet standardowa opieka medyczna potrafi bardzo wiele zaoferować, dzięki czemu wciąż wydłuża się średnia długość życia¹⁵. Jednakże w krajach tzw. *Trzeciego Świata* wciąż występują problemy związane z podstawową higieną, dostępem do wody i jedzenia oraz możliwościami leczenia. Skrajne cierpienie fizyczne może prowadzić do ograniczenia mobilności, możliwości normalnego, samodzielnego życia, a nawet śmierci¹⁶.

Cierpienie psychiczne dotyczy zaburzeń emocji i uczuć, chorób układu nerwowego, braku poczucia sensu życia i niespełnienia. Bardzo często objawami towarzyszącymi mu są lęk i depresja¹⁷. Jego występowanie można uznać za normalne, gdyż każdy ma jakieś problemy związane z jego wewnętrznymi przeżyciami, ale niekiedy przyjmuje formę patologiczną, wówczas jest niewspółmierne względem doświadczanych sytuacji. Przyczynami tego cierpienia są najczęściej trudności życiowe, zaburzony rozwój moralny i osobowy, maltretowanie psychiczne, niespełnienie w przestrzeni prywatnej lub zawodowej¹⁸. Lekarstwem na cierpienie psychiczne jest poprawa relacji z otaczającym środowiskiem, próba rehabilitacji życiowych porażek oraz leczenie psychiatryczne lub psychoterapeutyczne. Dodatkowym czynnikiem terapeutycznym jest tutaj obecność bliskich osób i towarzyszenie im¹⁹.

¹² Porov. ZDYBICKA, Z.: *Człowiek i religia*. Lublin : KUL, 1977, s. 120 – 139.

¹³ Porov. KOZIELECKI, J.: *Koncepcje psychologiczne człowieka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980, s. 83 – 92, 167 – 176, 256 – 274. TYLKA, J.: *Znaczenie religijności i duchowości w profilaktyce i terapii chorób cywilizacyjnych*, <http://www.fidesratio.org.pl/files/plikipdf/tylka5.pdf>, (10.10.2020). POPIELSKI, K.: *Noetyczny wymiar osobowości*. Lublin : RW KUL, 1993, s. 75 – 84.

¹⁴ Porov. MAKSELON, J.: *Psychologiczne aspekty cierpienia*. „ *Analecta Cracoviensia*” XXIV (1992). s. 41 – 51.

¹⁵ Porov. Dane Eurostatu odnoszące się do średniej długości życia: <http://ec.europa.eu/eurostat/web/population-demography-migration-projections/deaths-life-expectancy-data> (25.02.2020).

¹⁶ Porov. ŁUCZAK, J.: *Cierpienie. Charakterystyka, rozpoznawanie, wspomaganie cierpiących, powinności leczących, skuteczność pomocy cierpiącym chorym* In: : BLOCK, B. L. – OTRĘBSKI, W. (eds.): *Człowiek nieuleczalnie chory*. Lublin : WNS KUL 1997, s. 71 – 72.

¹⁷ Porov. MAKSELON, J.: *Psychologiczne aspekty cierpienia*. „ *Analecta Cracoviensia*” XXIV (1992). s. 41 – 51.

¹⁸ Porov. SUCHOCKA L: *Psychologiczna analiza cierpienia w chorobie przewlekłej*. Lublin : WNS KUL, 2007, s. 14.

¹⁹ Porov. KÜBLER-ROSS, E.: *Rozmowy o śmierci i umieraniu*. Poznań: Media Rodzina, 1997, s. 268 – 275.

Cierpienie duchowe dotyczy religijności i wiary, rozumianej jako akt ludzkiej woli. Wynika ono z zachwianej relacji z Bogiem lub absolutem rozumianym w inny sposób. Może wynikać z winy przeżywającego je, ale również mogą na nie mieć wpływ osoby trzecie lub niezawiniony brak dobrze ukształtowanej religijności²⁰. Ten rodzaj cierpienia jest najbardziej subiektywny i najtrudniejszy do sklasyfikowania, zależy w dużej mierze od tego jaki obraz Boga posiada sam cierpiący oraz jakie podejmie metody walki w zaistniałej sytuacji. Istotny wpływ na osłabienie cierpienia duchowego mają pomoc duszpasterska, która może pomóc odbudować wiarę zagubionej duchowo osoby. Niektórzy autorzy wymieniają jeszcze czwarty rodzaj omawianego zjawiska, a mianowicie cierpienie moralne. Nie ma jednak potrzeby wyróżniania go w sposób szczególny, gdyż sama moralność wynika z religijności i obowiązujących w niej zasad postępowania, a więc jest częścią duchowości. Nawet jeśli to odniesienie jest przeżywane nieświadomie i pozbawione Boga, to jednak wynika z pewnego systemu zasad i norm, które przyjmują charakter religijny²¹.

Pierwszą cechą cierpienia jest wielowymiarowość. Oznacza to, że każda osoba w jakimś stopniu zawsze przeżywa wszystkie rodzaje cierpienia, a jeden spośród nich staje się dominujący. Człowiek jako całość, odczuwa działanie i objawy każdej ze sfer, z jakich się składa. Nie można zupełnie oddzielić jednego cierpienia od pozostałych. Zauważa się nawet, że jedno cierpienie pociąga za sobą kolejne (np. przygnębienie spowodowane chorobą somatyczną)²². Kolejna cecha to subiektywność. Każdy człowiek inaczej rozumie daną sytuację. To, co dla jednych jest bardzo trudnym, wręcz traumatycznym doświadczeniem, dla innych może być zwyczajnym, nawet codziennym odczuciem. Ktoś kto traci swoją sprawność w wyniku wypadku zupełnie inaczej podchodzi do możliwości funkcjonowania swojego organizmu niż osoba niepełnosprawna od urodzenia²³. Stąd bardzo istotne w pomocy cierpiącemu są personalistyczne podejście i poświęcony czas²⁴.

Cierpienie jest także powszechne, oznacza to, że każdy człowiek w jakiś sposób cierpi i nie jest możliwe osiągnięcie pełnego dobrostanu, pozwalającego na uniknięcie choćby najdrobniejszego przejawu cierpienia. Nawet ludzie żyjący w bardzo udany sposób, zadowoleni i przekonani o osiągnięciu wszystkiego co najlepsze, również doświadczają jakiegoś cierpienia, choćby niewielkiego dyskomfortu, pojawiającego się sporadycznie²⁵.

Wymienione cechy ukazują, że leczenie cierpienia powinno być całościowe, (dotyczyć wszystkich sfer człowieka), zindywidualizowane i stałe²⁶.

²⁰ Porov. MAKSELON, J.: *Psychologiczne aspekty cierpienia*. „Analecta Cracoviensia” XXIV (1992). s. 41 – 51.

²¹ Porov. JAN PAWEŁ II: *Salvifici doloris*, Wrocław : WWKA, 2001, 5 – 6.

²² Porov. DURDA, W.: *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia*. Kraków : ZNAK, 1998. s. 50.

²³ Porov. AONDO-AKAA, B.: *Realizacja naturalnej i nadprzyrodzonej misji osób niepełnosprawnych w Kościele i społeczeństwie*. Kraków : ChapterOne, 2015, s. 43 – 61.

²⁴ Porov. KÜBLER-ROSS, E.: *Rozmowy o śmierci i umieraniu*. Poznań: Media Rodzina, 1997, s. 187 – 246.

²⁵ Porov. SOJKA, S.: *Chrześcijański sens cierpienia*. Kraków : Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2011, s. 152 – 155.

²⁶ Porov. DURDA, W.: *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia*. Kraków : ZNAK, 1998. s. 50 – 51.

Chrześcijański sens cierpienia

Opis stworzenia pierwszych ludzi (Rdz 3) opowiada o ich upadku, złym wyborze i grzechu, który rodzi cierpienie, ból, trudne doznania i konieczność mozolnego starania się o swój los. Ważne jest spostrzeżenie, że z perspektywy biblijnej to nie Bóg zsyła cierpienie, ale jest ono konsekwencją wolnego wyboru człowieka²⁷. W drugim rozdziale Księgi Hioba znajduje się historia, która podaje również podstawy cierpienia niezawinionego przez człowieka. Według tego tekstu Szatan pojawia się przed tronem Boga i otrzymuje zgodę, aby wystawić pobożnego Hioba na próbę i w tym celu zesłać na niego różnego rodzaju klęski. Chociaż Bóg godzi się na cierpienie, to jednak nie jest jego autorem²⁸.

Księgi historyczne i mądrościowe Starego Testamentu ukazują cierpienie jako karę za grzechy i złe wybory (np.: Lb 14,10-19; Pwt 4,9-24; 2 Krn 34, 20-28; Ps 9,18-19; Ps 128, 1-2; Mdr 13,10; Syr 32, 14-17). Najpoważniejszym wykroczeniem jakiego może dopuścić się człowiek jest odejście od Boga, wybór innych bożków zamiast Niego i oddawania im czci²⁹. W Piśmie Świętym ten grzech jest uważany za zdradę Boga i porównywany do cudzołóstwa. Efektem takiej postawy stają się najpoważniejsze cierpienia jakich może doświadczyć człowiek (np. ciężkie choroby, wojny, głód, samotność).

Takie doświadczenia powodowały, że Stary Testament może prowadzić do rozumienia Boga jako srogiego i surowego, karzącego za grzechy, wręcz mściwego. Dopiero przyjście Jezusa Chrystusa na świat i Jego nauczanie ukazało pełny obraz Boga, Który jest nieskończonym miłosierdziem³⁰. Cierpienie jawi się od tej pory jako doświadczenie przeżywane nieraz dla chwały Bożej (J 9,2 – 3). Sam Jezus podejmując trud życia ziemskiego, mękę i krzyż nadaje wartość cierpieniu, jako środkowi prowadzącemu do Zbawienia. Wypowiadając słowa: *Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!* (Łk 9,23), pokazuje, że chęć naśladowania Go wymaga podjęcia swojego osobistego krzyża złożonego z bólu i złych doświadczeń. Dzięki temu można starać się zrozumieć sens cierpienia, które staje się środkiem odkupienia za nasze winy, w szczególności grzech rajski. Jezus jest prawdziwym gwarantem i pomocą w lepszym rozumieniu problematyki cierpienia³¹.

Sobór Watykański II naucza, że Jezus dzięki przeżywanemu cierpieniu w pełni ukazuje człowieka z doświadczeniem przestrzeni i środowiska, w którym wraza, a które też są obarczone negatywnymi przeżyciami³². Jan Paweł II kontynuuje tę

²⁷ Porov. DZIEWIECKI, M.: *Bóg i niezawinione cierpienie*: <http://gosc.pl/doc/2220496.bog-i-niezawinione-cierpienie> (26.02.2020).

²⁸ Porov. ZIEMIŃSKI, I.: *Dlaczego Bóg czyni zło? – O trudnościach teodycei*. In: http://www.filozofia-religii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/fr_2015_2_1_zieminski.pdf (27.02.2020), s. 10.

²⁹ Porov. STACHOWIAK, L.: *Bałwochwalstwo*. *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin: KUL, 1973, s. 1296.

³⁰ Porov. SALIJ, J.: *Czy śmierć jest karą za grzech?*. In: BORTNOWSKA, I. (eds.): *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*. Kraków: Znak, 1980, s. 333 – 338.

³¹ Porov. SOJKA, S.: *Chrześcijański sens cierpienia*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2011, s. 152 – 155.

³² Porov. SOBÓR WATYKAŃSKI II: *Gaudium et spes – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. Poznań: Pallotinum, 2005, 22.

myśl, podkreślając, że cierpienie jest powszechne, stale obecne i zawsze towarzyszy życiu człowieka³³. Papież Polak ukazuje dwa aspekty cierpienia: pierwszy mówiący o tym, że tylko przeżywane wraz z Bogiem może mieć jakikolwiek sens³⁴ oraz drugi, że nie musi być ono elementem końcowym życia, czy zjawiskiem zupełnie nieprzydatnym. Takim ostatecznym końcem, z perspektywy osoby wierzącej, jest dopiero śmierć wieczna i potępienie³⁵. Tymczasem osoba przeżywająca swoje cierpienie i wyciągająca z niego wnioski ma szansę na jeszcze większe uczłowieczenie się i uszlachetnienie³⁶, przemyślenie swojej przeszłości i zrewidowanie ich z terazniejszością. Jest to szansa na upodobnienie się do Jezusa, przynajmniej w jakimś zakresie³⁷ oraz okazja do tego, by moc swój krzyż ofiarować w intencji innych. Kościół pielgrzymujący może dzielić między swoich uczestników własne doświadczenia i wspierać ich poprzez różnego rodzaju ofiarę. Cierpienie, jako doświadczenie bardzo trudne, może stać się jałmużną dla dobra innych ludzi³⁸ i do takiej postawy papież wzywa nie tylko tych, którzy przeżywają szczególny ból, ale każdego kto spotyka na swojej drodze problemy, nawet drobne³⁹. Dzięki osobistemu cierpieniu, można lepiej zrozumieć tych, którzy sami je przeżywają, albo doświadczają innych trudności⁴⁰. Taka postawa wzywa do pomocy innym, co z kolei umożliwia zmianę na lepsze, a nawet nawrócenie duchowe⁴¹. Cierpienie motywuje też do pojednania z ludźmi i relacji rodzinnych, wyrównania spraw ekonomicznych i spadkowych. Przede wszystkim jednak nie można tracić nadziei, że znajduje się ono w Bożym planie zbawienia całej ludzkości⁴².

Ostatecznie Jan Paweł II, przypomina, że cierpienia nie da się w pełni poznać i zawsze pozostanie jakąś tajemnicą, a jego pełne przeżycie jest możliwe tylko w zjednoczeniu z Chrystusem, niemniej jednak można z niego uczynić podstawę rozwoju swojej osobowości⁴³.

Wskazania pastoralne do współpracy z cierpiącymi

Z dotychczasowej analizy wynika, że cierpienie pomimo negatywnego wpływu na człowieka może stać u początku jego rozwoju. Tę tezę potwierdza nie tylko katolicka nauka, ale również teorie psychologiczne. Victor Emil Frankl i Abraham

33 Porov. JAN PAWEŁ II: *Salvifici doloris*, Wrocław : WWKA, 2001, 9 – 13.

34 Porov. JAN PAWEŁ II: *Błogosławieni ubodzy duchem – spotkanie z mieszkańcami slumsów*. „L'Osservatore Romano”, nr 9 (1980), s.14 – 15.

35 Porov. JAN PAWEŁ II: *Salvifici doloris*, Wrocław : WWKA, 2001, s. 14.

36 Porov. JAN PAWEŁ II: *Salvifici doloris*, Wrocław : WWKA, 2001, s. 23.

37 Porov. JAN PAWEŁ II: *Ta miłość jest przede wszystkim dla Was*. „L'Osservatore Romano”, nr 7 (1981), s.14 – 15.

38 Porov. JAN PAWEŁ II: *Teraz raduję się w cierpieniach za Was*, „L'Osservatore Romano”, nr 5 (1981), s. 9.

39 Porov. JAN PAWEŁ II: *Wierzę w Was*, „L'Osservatore Romano”, nr 9 (1980), s.18 – 19.

40 Porov. JAN PAWEŁ II: *Byłem upośledzony i przyszłście mi z pomocą*, „L'Osservatore Romano”, nr 11 (1981), s. 4.

41 Porov. JAN PAWEŁ II: *Salvifici doloris*, Wrocław : WWKA, 2001, s. 30.

42 Porov. JAN PAWEŁ II, *Godność i majestat człowieka cierpiącego* In: RYN, Z. (ed.): *Cierpienie ma tysiąc twarzy*. Kraków: Znak, 1988, s. 79 – 80.

43 Porov. JAN PAWEŁ II: *Salvifici doloris*, Wrocław : WWKA, 2001, 24 – 31.

Maslow doszukiwali się w cierpieniu bodźca rozwijającego⁴⁴, a Kazimierz Popielski określił je jako istotny czynnik *bycia* i *stawania się*⁴⁵. Prawdopodobnie najdalej w swojej interpretacji posunął się Max Scheler mówiąc o cierpieniu jako koniecznym aspekcie wzrostu nie tylko osoby ludzkiej, ale całej cywilizacji⁴⁶. W ostatniej części artykułu zostaną zaproponowane konkretne działania i postawy jakie może przyjąć duszpasterz w kontakcie z osobą cierpiącą, aby umożliwić jej godne przeżycie tego stanu, a nawet zmotywować do rozwoju wewnętrznego.

Towarzyszenie osobom cierpiącym jest skuteczną formą wsparcia jakiego można im udzielić. Potwierdzają to badania Elisabeth Kübler-Ross przeprowadzone w latach 60. i 70. ubiegłego wieku w amerykańskich szpitalach⁴⁷. Czasem można zaobserwować leczniczy wpływ tej formy pomocy nawet na co dzień, ale by tak się stało ten kontakt powinien być przeprowadzony w sposób przemyślany. Należy przyjąć, zgodnie z holistyczną teorią człowieka, że negatywne doznania nie są wyłącznym domeną sfery fizycznej człowieka⁴⁸. Istotne jest pełne zaangażowanie w słuchanie cierpiącego i podtrzymywanie rozmowy poprzez zadawanie pytań (najlepiej otwartych), parafrazowanie, ogniskowanie tematu, kierowanie rozmową, powtarzanie, czasem kwestionowanie, dawanie komunikatów zwrotnych oraz podsumowanie⁴⁹. Tylko przy pełnym i naturalnym zaangażowaniu kontakt będzie pomocny, w przeciwnym wypadku cierpiący straci wiarę w dobre intencje podejmowanych przez nas działań⁵⁰. Słuchanie powinno zmierzać do otwartego i całościowego przyjęcia tego, co mówi osoba dotknięta problemem⁵¹. Taka forma pomocy jest jedną z najpowszechniejszych oraz możliwych do wykonania bez specjalistycznego przygotowania psychologicznego przez duszpasterzy. Każdy z nich w obrębie swojej pracy spotyka ludzi dotkniętych różnorodnymi cierpieniami. Pamiętając, że cierpienie jest subiektywne, nie można lekceważyć pozornie błahych problemów, zawsze akceptując cierpiącego i przeznaczając na osobisty kontakt odpowiednią ilość czasu.

Sakramentem najbliższym osobom cierpiącym jest namaszczenie chorych, które może przyjąć każdy, kto zapada na ciężką chorobę. Ta prawda już od jakiegoś czasu powszechnie funkcjonuje w świadomości wiernych i nie myśli się o nim jako wyłącznie o środku na ostatnią drogę chorującego⁵². Warto jednak poszerzać tę świadomość poprzez przypominanie jej przy okazji homilii, konferencji, katechez

44 Porov. FRANKL, V.E.: *Homo patiens*. Warszawa: PAX, s. 68–70; MASLOW, A.: *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa: Wydawatelstwo PAX 1986, s. 16 – 17.

45 Porov. POPIELSKI, K.: *Noetyczny wymiar osobowości*. Lublin : RW KUL, 1993, s. 187 – 201.

46 Porov. SCHELER, M.: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie – pisma wybrane*. Warszawa : PWN, 1994, s. 24.

47 Porov. KÜBLER-ROSS, E.: *Rozmowy o śmierci i umieraniu*. Poznań : Media Rodzina, 1997, s. 270 – 272.

48 Porov. PŁUŻEK, Z.: *Psychologia pastoralna*. Kraków : Instytut teologiczny Księży Misjonarzy, 1994, s. 184 – 185.

49 Porov. CHOLEWA, M.: *Psychologia pastoralna z elementami psychologii klinicznej*. Kraków : Scriptum, 2014, s. 97 – 98.

50 Porov. JALICS, J.: *Towarzyszenie duchowe*. Kraków : WAM, 2017, s. 141 – 146.

51 Porov. SZENTMARTONI, M.: *Psychologia pastoralna*. Kraków : WAM, 1995, s.73 – 74.

52 Porov. KASZOWSKI, M.: *Teologia w pytaniach i odpowiedziach – sakrament namaszczenia chorych*: http://www.teologia.pl/m_k/zago6-5.htm (27.02.2020).

i spotkań z wiernymi. Kościół naucza także o leczniczym aspekcie działania Sakramentu Eucharystii. Poprzez łaski spływające w Komunii, wierni są strzeżeni przed złem, otrzymują siły i motywację do walki z grzechem, jednoczą się z Bogiem oraz są poddani działaniu prewencyjnemu względem świadomego wchodzenia na drogę cierpienia⁵³. Funkcja terapeutyczna, to również istotna cecha Sakramentu Pokuty i Pojednania. Poprzez możliwość spokojnego zrewidowania własnych win, konieczność przyznania się do błędu oraz poprawy, penitent ma szansę na refleksję o przeżywanym cierpieniu i sposobach radzenia sobie z nim. Rachunek sumienia w przygotowaniu do tego sakramentu jest okazją, by przypomnieć sobie też pozytywne strony swojego życia i odciągnąć uwagę od cierpienia⁵⁴. Pozostałe sakramenty również posiadają właściwości lecznicze, które mogą pomóc cierpiącym, jednak trzy opisane powyżej pełnią tę rolę w sposób szczególny. Należy przy tym pamiętać, że sakramenty są przede wszystkim działaniem bożej łaski i nie można ich sprowadzić wyłącznie do sfery psychologicznej, chociaż jest ona również aktywna wobec przyjmujących je. Dlatego pomoc w cierpieniu może odbywać się poprzez dwojakie działania sakramentalne: nadprzyrodzone i terapeutyczne.

Kierownictwo i towarzyszenie duchowe spełniają podobną rolę, przy czym pierwsze z nich jest o wiele głębsze i bardziej ingeruje w osobę kierowaną. By było możliwe potrzeba bardzo otwartej relacji pomiędzy kierownikiem a kierowanym. W historii duchowości można znaleźć liczne przykłady takiego odniesienia, gdzie kierownik duchowy spełniał często rolę orzekającego o właściwym schemacie odniesienia do Boga. Wyróżnia się rozmaite typy tej posługi, poczynając od kierownictwa instytucjonalnego (w zgromadzeniach zakonnych i seminariach duchownych) kierownictwa sakramentalnego (skupione wokół sakramentu pokuty i pojednania), czy kierownictwa jako relacji interpersonalnej (wybór kierownika następuję z woli kierowanego)⁵⁵. Towarzyszenie duchowe jest bardzo zbliżonym procesem, mającym podobne cele, ale o wiele mniej ingerującym w życie poddającego się temu procesowi oraz mniej intensywne ze względu na częstotliwość współpracy⁵⁶.

Wskazania dla kierownictwa duchowego są zbliżone do tych, które dotyczą rozmowy wspierającej. Należy całą swoją uwagę, w danym momencie skupić na osobie, której udzielana jest pomoc. Bardzo istotne jest przekonanie jej, by zalecane działania podejmowała z własnej woli. Niekiedy może to rodzić opory i trudności, ale to podstawa do tego, by móc poprawiać jakość kontaktu z Bogiem. Ważne jest, aby kierownik duchowy rozwijał się także w przestrzeni wiedzy psychologicznej, gdyż wtedy będzie mógł lepiej rozumieć i lepiej udzielać porad swojemu słuchaczowi. Często błędem w tego typu przedsięwzięciu jest osobiste zaangażowanie kierownika w sprawy, w których pomaga. Takie podejście może spowodować subiektywne spojrzenie na problem, co pociąga z kolei brak możliwości racjonalnej pomocy. Podobnie jak w przypadku sakramentów, należy już na wstępie pomocy związanej z kierownictwem lub towarzyszeniem duchowym, założyć, że to przede wszystkim

⁵³ Porov. KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO 1391 – 1401.

⁵⁴ Porov. SZENTMARTONI, M.: *Psychologia pastoralna*. Kraków : WAM, 1995, s. 75 – 76, 84 – 85.

⁵⁵ Porov. SZENTMARTONI, M.: *Psychologia pastoralna*. Kraków : WAM, 1995, s. 60 – 63.

⁵⁶ Porov. JALICS, J.: *Towarzyszenie duchowe*. Kraków : WAM, 2017, s. 9 – 14.

Bóg leczy ludzkie rany, a człowiek jedynie pośredniczy w tym, rozeznając prawidłowy kierunek rozwoju⁵⁷.

Modlitwa osobista stanowi ważne zadanie dla duszpasterza, nie tylko w swojej prywatnej relacji do Boga, ale także jako praktyka, którą należy modelować wśród powierzonych sobie wiernych. Istnieje szeroki zakres różnych sposobów modlitwy osobistej, takich jak kontemplacja, medytacja, adoracja, rozważanie tekstów, modlitwa liturgiczna, modlitwa pracą, czy odtwórcza gotowego stałego tekstu. W każdej z nich, pomimo wielkiego bogactwa form, chodzi o ten sam cel: nawiązanie osobistego kontaktu z Bogiem⁵⁸. Również w przypadku osobistej modlitwy pierwszorzędym działaniem jest udzielanie przez Boga nadprzyrodzonej łaska, co pozostaje trudne do obiektywnej weryfikacji i rozwija się raczej w duchowej przestrzeni doświadczających takiego wsparcia. Modlitwa osobista także ma swoje psychologiczne odzwierciedlenie i aspekty poboczne wpływające pozytywnie na sytuację kryzysu. Można do nich zaliczyć chociażby dokonywanie refleksji nad własnym życiem, potrzebnej do tego, by móc zweryfikować rodzaj przeżywanego cierpienia oraz adekwatną do niego formę samopomocy. Istotne też jest oderwanie od codzienności i poświęcenie czasu na coś innego lub nietypowego. Człowiek współczesny jest szczególnie narażony na stres, problemy w relacjach społecznych, czy fizyczne zmęczenie. Każdy z tych czynników rodzi różnego typu cierpienie, a modlitwa pojawia się jako jedna z propozycji wyjścia poza obręb tej rzeczywistości⁵⁹. Dodatkowo zauważalne są pewne zależności w zachowaniu i postawach osób modlących się, które korzystnie wpływają na walkę z szeroko rozumianym cierpieniem. Są to: (1) reakcja na modlitwę, jako efekt placebo; (2) zdrowszy tryb życia; (3) odwracanie uwagi od cierpienia; (4) wsparcie psychiczne wzmacniające układ odpornościowy; (5) mobilizacja wsparcia społecznego⁶⁰. Modlitwa wprowadza także w podobne środowisko, osób mających zbliżone wartości i ideały, co pozwala na lepsze odnalezienie się w sytuacjach społecznych i rozwój własnego światopoglądu. Tego rodzaju identyfikacja z innymi może być przeżywana bezpośrednio – podczas uczestniczenia razem w obrzędach lub wirtualnie – jako jedność wynikająca ze wspólnoty wokół Boga. Taka forma rozwoju wewnętrznego znacząco wpływa na radzenie sobie z cierpieniem⁶¹. Koncepcja modlitwy jako wsparcia w momencie cierpienia jest bardzo przydatna, ale tylko przy właściwym wyważeniu jej treści teologicznych i psychologicznych. Zadaniem duszpasterza jest przygotowanie wiernych do modlitwy szczerzej, otwartej, głębokiej, w której uwzględnia się na pierwszym miejscu swoje odniesienie do Boga, a dopiero później formę w jakiej się to dokonuje.

Grupy samopomocowe gromadzą osoby dotknięte takim samym (lub zbliżonym) problemem, co sprawia, że cierpiący mogą odnaleźć w pozostałych towarzysza swojej drogi, który rozumie ich. Dodatkowo takie formy współpracy mobilizują

⁵⁷ Porov. SZENTMARTONI, M.: *Psychologia pastoralna*. Kraków : WAM, 1995, s. 59 – 72.

⁵⁸ Porov. LADD, K. L. – SPILKA, B.: *Psychologia modlitwy*. Kraków : WAM, 2014, s. 17–18.

⁵⁹ Porov. LADD, K. L. – SPILKA, B.: *Psychologia modlitwy*. Kraków : WAM, 2014, s. 147–148.

⁶⁰ Porov. BRESLIN, M.J. – LEWIS, C.A.: *Theoretical models of the nature of prayer and health*. "Mental Health, Religion and Culture", 11 (1), 2008, s. 9 – 21.

⁶¹ Porov. LADD, K. L.–SPILKA, B.: *Psychologia modlitwy*. Kraków : WAM, 2014, s. 138 – 140.

ją o wiele bardziej niż indywidualne zmaganie się z kryzysem oraz stwarzają przestrzeń rozmowy i ukazują nowe formy pomocy, możliwe do uczenia się od innych⁶². Najistotniejszym elementem pobudzającym do walki z cierpieniem jest automatyzacja, czyli postawa, w której sam dotknięty problemem wyraża chęć walki z nim. Często w trudnych sytuacjach przeżywający je pozostają osamotnieni, niezrozumiani i czują się odrzuceni, co odbiera jakąkolwiek wolę walki o własne dobro⁶³. W grupach samopomocowych nie istnieje żaden element przymusu, co umożliwia pełne wewnętrzne przekonanie i wolę zmiany u podejmujących takie wsparcie. Dodatkowo tworzą też atmosferę wyłączności i intymności, a to rodzi poczucie bezpieczeństwa pośród ich uczestników⁶⁴. W polskiej rzeczywistości nie jest jeszcze rozpowszechniona działalność grup samopomocowych na taką skalę jak choćby w krajach anglosaskich. Istnieją anonimowe stowarzyszenia alkoholików, narkomanów, hazardzistów, czy seksuologów. Ale tego rodzaju wsparcie nie musi dotyczyć jedynie nałogów. Również osoby dotknięte różnym cierpieniem np.: żyjący samotnie, wdowy i wdowcy, rozwiedzeni, bezrobotni, małżeństwa bezdzietne, rodziny w kryzysie, poszukujący sensu własnego życia, zagubieni duchowo, czy nieuleczalnie chorzy, mogą współpracować w ten sposób. Część z tych zadań jest spełniana przez niektóre duszpasterstwa, ale warto zastanowić się nad poszerzeniem pola działania tego rodzaju wspólnot. Obecność wśród nich duszpasterza może sprawić, że staną się one nie tylko miejscem zmagania z przeżywanym cierpieniem, ale również będą stanowić dla wielu osób źródło odkrywania swojej wiary.

Zakończenie

Może wydawać się, że pomoc w cierpieniu jest zadaniem dla specjalistów z innych dziedzin niż teologia, jednak same techniki terapeutyczne (medyczne, psychologiczne, socjologiczne i inne), pozbawione odniesienia duchowego nie dotykają głębi ludzkiego życia i redukują je wyłącznie do wymiaru biologicznego pozostawiając w nim duchową pustkę. Głównym zadaniem Kościoła jest duszpasterstwo, dzięki któremu wierni mogą otwierać się na Boga, budować z Nim relacje oraz odpowiadać sobie na najbardziej podstawowe pytania związane z ich egzystencją. Oprócz tego działanie pastoralne może pełnić dodatkowe, wspierające funkcje rozwijające dobrostan tych, którzy są nim objęci. W ten sposób wspólnota wierzących realnie odpowiada na aktualne problemy jej członków oraz ułatwia dojrzałe przeżywanie wiary.

BIBLIOGRAPHY:

- ADAMS, D.: *Cierpienie dzieci i młodocianych. Jak lezczący mogą im pomóc*. In: BLOCK, B. L. – OTRĘBSKI, W. (eds.): *Człowiek nieuleczalnie chory*. Lublin: WNS KUL, 1997. ISBN 83-905779-2-5.
 AONDO-AKAA, B.: *Realizacja naturalnej i nadprzyrodzonej misji osób niepełnosprawnych w Kościele i społeczeństwie*. Kraków: ChapterOne, 2015. ISBN 9788364988035.

⁶² Porov. SZENTMARTONI, M.: *Psychologia pastoralna*. Kraków: WAM, 1995, s. 109 – 111.

⁶³ Porov. CENCINI, A. – MANENTI, A.: *Psychologia a formacja*. Kraków: WAM, 2002, s. 303–305.

⁶⁴ Porov. SEMPLE, D. – SMYTH, R. – BURNS, R. – DARJEE J. R. – MCINTOSH, A.: *Oksfordzki podręcznik psychiatrii*. Lublin: Czelej 2007, s. 598–599.

- BRESLIN, M.J. – LEWIS, C.A.: *Theoretical models of the nature of prayer and health*. "Mental Health, Religion and Culture", 11 (1), 2008. ISSN 1367-4676.
- CENCINI, A. – MANENTI, A.: *Psychologia a formacja*. Kraków : WAM, 2002. ISBN 83-7318-028-1.
- CHAMOVITZ, D.: *Zmysłowe życie roślin*. Warszawa : W.A.B., 2014. ISBN 9788328008854.
- CHOLEWA, M.: *Psychologia pastoralna z elementami psychologii klinicznej*. Kraków : Scriptum, 2014. ISBN 978-83-6402.
- DUNAJ, B.: *Popularny słownik języka polskiego*, Warszawa : Wilga 2000. ISBN 83-7435-019-9.
- DURDA, W.: *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia*, Kraków 1998. ISBN 8390261448.
- DZIEWIECKI, M.: *Bóg i niezawinione cierpienie*: <http://gosc.pl/doc/2220496.bog-i-niezawinione-cierpienie> (26.02.2020).
- EUROSTAT: Dane odnoszące się do średniej długości życia: <http://ec.europa.eu/eurostat/web/population-demography-migration-projections/deaths-life-expectancy-data> (25.02.2020).
- FRANKL, V. E.: *Homo patiens*. Warszawa : PAX, 1998. ISBN 83-211-0524-6.
- GOGACZ, M.: *Ciemna noc miłości*. Warszawa : Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 1985. ISBN 83-8501-308-3.
- JALICS, F.: *Towarzystwo duchowe*, Kraków: WAM, 2017. ISBN: 978-83-277-1359-9
- JAN PAWEŁ II: *Błogosławieni ubodzy duchem – spotkanie z mieszkańcami slumsów*. „L'Osservatore Romano”, nr 9 (1980). ISSN 1122-7249.
- JAN PAWEŁ II: *Byłem upośledzony i przysłaćcie mi z pomocą*, „L'Osservatore Romano”, nr 11 (1981). ISSN 1122-7249.
- JAN PAWEŁ II: *Godność i majestat człowieka cierpiącego*. In: RYN, Z.(eds.): *Cierpienie ma tysiąc twarzy*, Kraków: Znak, 1988. ISBN 83-7006-124-9.
- JAN PAWEŁ II: *Salvifici doloris*. Wrocław: WWKA, 2001. ISBN 83-88301-95-0.
- JAN PAWEŁ II: *Ta miłość jest przede wszystkim dla Was*. „L'Osservatore Romano”, nr 7 (1981). ISSN 1122-7249
- JAN PAWEŁ II: *Wierzę w Was*. „L'Osservatore Romano”, nr 9 (1980). ISSN 1122-7249.
- KASZOWSKI, M.: *Teologia w pytaniach i odpowiedziach – sakrament namaszczenia chorych*: http://www.teologia.pl/m_k/zago6-5.htm (27.02.2020).
- KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO. Poznań : Pallotinum, 2002. ISBN 978-83-7014-430-2.
- KEPIŃSKI A.: *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*. Warszawa : Wydawnictwo Literackie, 1978. ISBN 83-08-03474-8.
- KOZIELECKI, J.: *Człowiek wielowymiarowy*. Warszawa : Żak, 1996. ISBN 8386770879.
- KOZIELECKI, J.: *Koncepcje psychologiczne człowieka*. Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980. ISBN 8390310317
- KÜBLER-ROSS, E.: *Rozmowy o śmierci i umieraniu*. Poznań : Media Rodzina, 1997. ISBN 83-85594-68-X.
- LADD, K. L. – SPILKA, B.: *Psychologia modlitwy*. Kraków : WAM, 2014. ISBN 978-83-7767-969-2.
- LATUSEK, A.: *Słownik psychologii*. Kraków : Zielona Sowa. 2005. ISBN 83-7156-385-X.
- LIS-TURLEJSKA, M.: *Psychologiczne następstwa stresu traumatycznego*. In: SEŃK, H. (eds.): *Psychologia kliniczna t. 2*. Warszawa : PWN 2005. ISBN 978-83-01-14489-0.
- ŁUCZAK, J.: *Cierpienie. Charakterystyka, rozpoznawanie, wspomaganie cierpiących, powinności leczących, skuteczność pomocy cierpiącym chorym*. In: BŁOCK, B. L. –OTRĘBSKI, W. (eds.): *Człowiek nieuleczalnie chory*. Lublin : WNS KUL, 1997. ISBN 83-905779-2-5.
- MAKSELON, J.: *Psychologiczne aspekty cierpienia*. „Analecta Cracoviensia” XXIV (1992). ISSN 0209-0864.
- MASŁOW, A.: *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa : PAX 1986. ISBN 83-211-0654-4.
- MORGALLA, S.: *Dojrzałość osobowościowa i religijna*, Kraków : WAM, 2006. ISBN 83-7318-682-456.
- PEŁUŻEK, Z.: *Psychologia pastoralna*. Kraków : ITKM, 1994. ISBN 83-7216-284-0.
- POPIELSKI, K.: *Noetyczny wymiar osobowości*. Lublin : RW KUL, 1993. ISBN 8322802889.
- ROŚŁON, W.: *Cierpienie* W: PAWLAK, Z. (eds.): *Katolicyzm A-Z*. Poznań : KSW, 1982. ISBN 83-7015-351-8.
- SALIJ, J.: *Czy śmierć jest karą za grzech?* In: BORTNOWSKA, H. (eds.): *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*. Kraków: Znak, 1980. ISBN: 7686272565
- SCHELER, M.: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie – pisma wybrane*. Warszawa : PWN, 1994. ISBN 830112697.

- SEMPLE, D. – SMYTH, R. – BURNS, J – DARJEE, R. – MCINTOSH, A.: *Oksfordzki podręcznik psychiatrii*, Lublin : Czelej, ISBN 978-83-60608-12-8.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II: *Gaudium et spes – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. Poznań : Pallotinum, 2005. ISBN 83-7014-508-6.
- SOJKA, S.: *Chrześcijański sens cierpienia*, Kraków : Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2011. ISBN 978-83-7604-171-1.
- STACHOWIAK, L.: *Bałwochwalstwo. Encyklopedia katolicka*, t. 1. Lublin : Tow. nauk. KUL, 1973. ISBN 78-83-7306-443-0.
- SUCHOCKA, L.: *Psychologiczna analiza cierpienia w chorobie przewlekłej*. Lublin: WNS KUL, 2007. ISBN 978-83-7306-370-9.
- SZENTMARTONI, M.: *Psychologia pastoralna*. Kraków: WAM, 1995. ISBN 83-7097-356-6.
- TYLKA, J.: *Znaczenie religijności i duchowości w profilaktyce i terapii chorób cywilizacyjnych*: <http://www.fidesetratio.org.pl/files/plikipdf/tylka5.pdf>, (10.02.2020).
- WOJCISZKE, B.: *Człowiek wśród ludzi – zarys psychologii społecznej*. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002. ISBN 838840581X.
- ZDYBICKA, Z.: *Człowiek i religia*. Lublin : KUL, 1977, s. 120–139. ISBN 0495-9655.
- ZIEMIŃSKI, I.: *Dlaczego Bóg czyni zło? – O trudnościach teodycei*. In: http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/fr_2015_2__1_zieminski.pdf (27.02.2020).

Podstatný príspevok k rozvoju humanizmu v dobe tekutej

PAVOL DANCÁK

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: Nowadays, social development is marked by a profound change in attitudes towards transcendence. Radical humanism absolutizes the individuality and autonomy of the individual, but instead of the expected development it brought skepticism, manifested by the tragic antagonism of contemporary politics. Suddenly there is the threat of totalitarianism, which today has all the colors. The aim of the article is to clarify the optimistic character of the Christian contribution to the concept of humanism in terms of history of philosophy. The optimistic view of man is essential for the current thinking about human development and human society.

Key words: Humanism. Christianity. Education. Society.

Úvod

Ideová klíma tekutej modernity prináša pesimizmus bytostného ohrozenie človeka, ktorého dôsledkom je akultúrny konzumizmus. Masívne pokúšenie racionalistickej redukcie odvracia človeka od celku bytia, čo sa symptomaticky prejavuje v neoprávnenej generalizácii fragmentárneho poznania. Pozitivisticky scientizmus prehliada, že pravé poznanie nemôže byť legitímne obmedzované len na skutočnosti, ktoré sú experimentálne overiteľné a racionálne zdôvodniteľné na pozadí typologizovaných ľudských skúseností.² Človek je skôr vnímaný ako objekt určitých techník, a nie subjekt, ktorý je zodpovedný za svoje konanie. Spoločenský vývoj je poznačený hlbokou zmenou názorov voči transcencii. Radikálny humanizmus absolutizuje individualitu a autonómiu jedinca, ale namiesto očakávaného rozvoja priniesol skepticizmus, ktorého prejavom je tragický antagonizmus súčasnej politiky. Zrazu sa tu objavuje hrozba totality, ktorá dnes má všetky farby. Cieľom článku je historicko-filozoficky objasniť optimistický charakter kresťanského príspevku ku konceptu humanizmu a tak zvýrazniť jeho esenciálny význam pre súčasné zamýšľanie sa nad človekom v tieni vynárajúceho sa trans-humanizmu, či post-humanizmu. Radostné posolstvo, evanjelium, odmieta redukcionistické tendencie, uchováva ideu skutočnej slobody a ponúka nádej na východisko zo zložitej spoločenskej situácie.

¹ Názov článku je alúziou na sociologický termín „*tekutá modernita*“, ktorý prvýkrát použil poľský sociológ a filozof Z. Bauman na opísanie zmien v súčasnej spoločnosti, ktorá je premenlivá, individualizovaná, konzumná a globalizovaná.

² Porov. VALČO, M.: Veda vs. scientizmus: kritické postrehy. In: *Disputationes Quodlibetales XXII*. Prešov : PU GTF, 2019, s. 19 – 33.

Človek v dobe tekutej

Človek tekutej modernity v dôsledku individualizácie je chytený do siete neosobných vzťahov. Jeho identita je podelená na množstvo „subidentít“, ktoré však nevytvárajú kompletnú osobnosť. V každej z týchto menších identít je podľa Z. Baumana zastúpená iba malá časť nášho ja a my hráme iba roly, ktoré zodpovedajú určitému miestu, času a okoliu. Sme zamestnanci, študenti, manželia, manželky, cestujúci vo vlakoch, ale ani v jednom okamihu nie sme úplne sami sebou.³ Dnešná spoločnosť jednotlivcovi neponúka isté zakotvenie vo svete, nakoľko zanikajú tradičné sociálne väzby aj samotné tradície a najdôležitejšou sa stáva voľba. Či už je to voľba životného štýlu, náboženskej príslušnosti alebo aj voľba vlastnej identity. Osobnosť človeka sa nielen vytvára, ale aj pretvára oveľa aktívnejšie ako kedysi. To čo je pasívne a statické sa považuje za slabšie a neefektívne. Hodnotí sa schopnosť čo najrýchlejšie a najlepšie prispôbovať sa zmenám.⁴ Identita človeka stala „životným projektom“, možnosťou voľby, procesom, v ktorom nie je definitívne určený koniec, kde je možné ju stále nanovo vytvárať a pretvárať podľa aktuálnych požiadaviek a preferencií.⁵ Neexistuje žiaden prislúbený, že na konci tejto cesty konečne „pevne zakotvime“. Byť neustále na ceste je jedinou možnosťou, a preto neodporúča hovoriť o identite, ale o identifikácii ako o nikdy neukončenom procese s otvoreným koncom.

V súčasnosti je idea humanizmu výrazne ovplyvňovaná narastajúcim konzumerizmom. Z. Bauman za stredobod súčasnej spoločnosti považuje trávenie voľného času v „chrámoch konzumu“. Nakupovanie neobmedzuje iba na hmotné veci, ale chápe ho v širšom kontexte ako „nikdy nekončiace pátranie po nových a vylepšených životných príkladoch i receptoch na život“⁶. Humanizmus sa ocitol v prostredí trhu, kde človek je definovaný na základe vecí, ktoré vlastní a na základe aktivít, ktoré si zaplatí. Táto situácia podľa Z. Baumana vedie k nekontrolovanému nárastu rôznych hnutí, s viac či menej religióznym pozadím, ktoré sa venujú kontemplácii aj rôznym cvičeniam, ktorých cieľom je dosiahnutie maximálneho pôžitku. Pôžitok je estetický podmienený a tak si človek-konzument nikdy nemôže byť istý, že dosiahol objektívnu a konečnú mieru naplnenia. Dnes je výhodnejšie, ak si zákazník môže zobrať tovar na skúšobnú dobu a v prípade nespokojnosti ho môže vrátiť. Tento prístup sa však netýka len predmetov, ale aj profesie či partnerských vzťahov, pričom dôraz sa kladie na široké možnosti výberu.⁷ Negatívnou stránkou pre konzumenta je neustála neistota, ktorá vyplýva z nekončiacej výmeny tovarov podľa toho, čo je práve v móde.

Nové možnosti komunikácie umožnili akumulovanie a rozširovanie životného poznania a spájanie ľudí, ale zároveň ich vystavili riziku odcudzenia. Spoločenské zmeny v ostatných storočiach nahľadali aj koncept viacgeneračnej rodiny a neskôr aj koncept nukleárnej rodiny. V našej bytostnej dráme sa strata istôt rodiny stala aj stratou blízkosti, ľudskosti, spolucítania a solidarity a v konečnom dôsledku aj stra-

³ Porov. BAUMAN, Z.: *Myslet sociologicky*. Praha : Sociologické nakladatelství SLON, 1996. s. 106.

⁴ Porov. GIDDENS, A.: *Unikajúci svet. Jak globalizace mění náš život*. Praha : Sociologické nakladatelství SLON, 2000. s. 63.

⁵ Porov. BAUMAN, Z.: *Individualizovaná společnost*. Praha : Mladá fronta, 2004, s.168 – 169.

⁶ Porov. BAUMAN, Z.: *Tekutai modernita*. Praha : Mladá fronta, 2002, s. 118.

⁷ Porov. BAUMAN, Z.: *Tekutai modernita*. Praha : Mladá fronta, 2002, s. 140.

tou udržateľnosti a vitality. Opätovné hľadanie podoby rodiny a podmienok plnenia jej nezastupiteľných funkcií v kontexte výchovy je prvým predpokladom renesancie humanizmu či prežitia vôbec.⁸

Antické grécke myslenie a humanizmus

Novoveká koncepcia humanizmu sa odvoláva na grécky ideál ľudskej kultúry, ale tento ideál nebol prezentovaný len v jednej - sofistickej podobe. Antinómie nášho novovekého kultúrneho vedomia majú pôvod vo vzájomnej vojne ideálov kultúry v starovekom Grécku. *Paidea* sofistov a rétorov, v ktorej má svoj zdroj relativistický druh novovekého humanizmu, bola v opozícii k *paideie* Sokrata, Platóna a Aristotela. Vo svetle sokratovských dialógov Platón predstavuje humanizmus sofistov ako symbol úpadku gréckej civilizácie, a nie ako jej vrchol. Sofisti začali obdobie spoločenskej aj intelektuálnej dezintegrácie. Prirodzene, že nielen oni sami boli zodpovední za postupujúci úpadok náboženskej a etickej tradície, ale oni boli dedičmi, ktorí likvidovali majetok veľkej minulosti. Náboženské základy života dávnych Grékov sa v priebehu 5. stor. rozpadávali na ruiny. Werner Jaeger krivku tohto intelektuálneho procesu sleduje v dielach veľkých majstrov antickej tragédie - Aischila, Sofokla a Euripida. Na začiatku 5. stor. pred Kr. stojí Aischilos, tvorca tragédií, ktorého vedomie je hlboko zakorenené v náboženskej tradícii jeho národa. Podobá sa zápasníkovi, ktorého gigantická sila má zdroj v neochvejnej dôvere v božskú múdrosť, ktorá riadi život človeka napriek jeho tragickej prirodzenosti, ktorá u poetu vzbudzuje bázeň a ľudské spolucítenie. Sofokles zanechal vo svojom diele dokonalú rovnovahu medzi božským a ľudským aspektom života. V mlčaní sa klania pred nedostupným majestátom toho, čo je nadľudské, ale z celou svojou silou sa venuje ľudským záležitostiam. Jeho umenie sa koncentruje okolo utrpenia a tragickej veľkosti bohatera tejto tradície - človeka. Tretí z klasických autorov - Euripides - predstavuje svet úplne len ľudský a relativistický, bez absolútna. Je skeptikom, a tak je skutočným rovesníkom Protagora. Aj historik Tukidides hovorí, že peloponézska vojna priniesla úpadok nielen slávy a moci Atén, ale aj viery a etiky. Tento podklad musíme vidieť, ak rozmýšľame o sofistoch a ich rozpačitej myšlienke ľudskej kultúry, ktorá robí človeka mierou všetkých vecí.⁹

Starogrécka výchova pred vystúpením sofistov nepoznala partikulárne sféry kultúry, náboženstva, techniky a podobne, ale bola organicky spojená. Relativizácia tradičných životných noriem a rezignácia na možnosť vyriešenia náboženských otázok, čo je charakteristické pre Protagora, sa spája s vysokými nárokmi na výchovu človeka. Tieto nároky sa však ukázali ako neopodstatnené bez ukotvenia v zdroji, ktorý je mimoludskej povahy. Sofisti podrobili výchovu racionálnej reflexii a vytvorili vedu o výchove. Do dnešného dňa sa vzdelávanie a výchova uberajú smerom, ktorí určili sofisti, ale do dnešného dňa zostávajú otvorené mnohé nimi nastolené otázky. Otvorenou otázkou zostáva aj to, či je pedagogika veda alebo umenie. Samotní sofis-

⁸ Porov. POTOČÁROVÁ, M.: Poznanie rodinného prostredia z hľadiska výchovy. In: *O výchove v rodine : Zborník referátov z konferencie*. Bratislava: Slovenská spoločnosť pre rodinu a zodpovedné rodičovstvo, 2001, s. 39.

⁹ Porov. JAEGER, W.: *Humanizm i teologia*. Warszawa : Pax, 1957, s. 41 – 42.

ti nazývajú svoje úsilie *techne*. Slávny Protagoras ho pomenúva ako politické umenie - *techne*, pretože vyučuje politickú *arete*¹⁰. Technizácia výchovy poukazuje na tendenciu vtedajšej doby - rozložiť celok života na rad oddelených a teoreticky odôvodnených dokonalostí. Toto rozdelenie potom umožňuje špeciálne vyučovanie v istej oblasti vedy. A tak stretávame medzi sofistami rôznych špecialistov.¹¹

Z hľadiska výchovy a kultúry je veľmi dôležitý Protagorov názor, že výchova sa nekončí opustením školy, ale že sa v istom zmysle práve vtedy začína. Lebo podľa neho zákon štátu je učiteľom politickej *arete*, a tak vlastná výchova sa začína vtedy, keď mládež vstupuje do praktického života, lebo vtedy štát núti mladého človeka k tomu, aby poznal zákony a podľa nich sa riadil pri tvorení svojho života, teda aby rešpektoval vzor a príklad, paradigma.¹²

Koncepcia vzoru však nemusela čakať až na vystúpenie sofistov, lebo vzor predsa dominuje nad celou aristokratickou výchovou Homérom počínajúc. Živý človek - vzor sa stáva stelesnením etickej normy správania, podľa ktorej sa má vychovávaný vo svojom živote riadiť. Obdiv, ktorý vychovávaný pociťuje pri pohľade na uskutočňovanie etickej normy v živote konkrétneho človeka, ho povzbudzuje k nasledovaniu. Normatívny charakter vzoru sa neukazuje len pri pohľade na konkrétneho človeka, ale aj v chápaní zákona ako najvyššieho vychovávateľa obyvateľov *polis*. Zákon je najvšeobecnejší a najkratší výraz povinnej normy správania. Protagoras prirovnáva život podľa zákonov k učeniu písania, keď sa malé deti musia naučiť písať do riadkov, pričom nesmú vychádzať ponad alebo popod čiaru: Keď vyjdú zo školy, tak ich zasa mesto núti učiť sa zákony a podľa nich žiť ako podľa vzoru, aby nekonali len podľa toho, čo sami uznajú za dobré. Podobne ako učelia písma predpisujú chlapcom, ktorí ešte nevedia písať, griflíkom čiary a až potom im dávajú tabuľky a takto ich nútia písať na predznačených čiarach, aj mesto predpisuje zákony, vynálezy dobrých starých zákonodarcov, a núti občanov podľa nich vládnuť a dať sa ovládať.¹³ Takejto čiare sa podobá zákon, ktorý stanovili staroslávni zákonodarcovia. Protagoras prirovnáva výchovu aj k narovnávaní krivého stromčeka, pričom zákon určuje trest, ktorý má „narovnať“ neprispôsobivého člena *polis*.¹⁴ Tento názor má zaiste pôvod v starodávnom presvedčení, že *Dike* je mocná bohyňa a nikto nesmie beztrestne porušovať fundamenty spravodlivosti. Pozemský zákon sa opiera o božský zákon.

Filozofické náboženstvo ducha, ktoré Platón nazval *teológia*, sa narodilo, ako bolo už uvedené, uprostred krízy gréckeho ideálu kultúry. Bola obrátením humanistického ideálu sofistov, ale zároveň aj jej logickým dôsledkom. Teológia bola od počiatku zameraná na čosi vyššie ako humanizmus, ale zároveň skutočne plnila úlohy, ktoré sformuloval humanizmus. Platón *paideiu* nepredstavuje v abstraktnom metafyzickom systéme, ale v plastickom obraze ideálneho štátu, ktorý vysvetľuje v Štáte a v Zákonoch. Poukazuje na poznanie najvyššieho princípu, ktorý tvorí spoločenský aj individuálny život. Ideálny štát, v ktorom by bolo všetko podriadené bož-

¹⁰ Porov. PLATÓN: *Protagoras*. Praha : OIKOYMENH, 1992, 319a.

¹¹ Porov. JAEGER, W.: *Paideia I*. Warszawa : Pax, 1957, s. 314.

¹² Porov. PLATÓN: *Protagoras*. Praha : OIKOYMENH, 1992, 326c-d.

¹³ Porov. PLATÓN: *Protagoras*. Praha : OIKOYMENH, 1992, 326c-d.

¹⁴ Porov. PLATÓN: *Protagoras*. Praha : OIKOYMENH, 1992, 326d.

skému zákonu tohoto princípu, prevyšuje všetky štáty na zemi. Takto sa zvyrazňuje teocentrický charakter *paideie*. W. Jaeger tvrdí, že spoločenský systém, ktorý Platón opísal ako ideálny štát, je úplne venovaný výchove a vedeniu človeka a to skôr pripomína Cirkev ako tradičný grécky mestský štát. Starogrécka výchova aj platónska *paideia* nás vedú k takému spoločenstvu, k takej koncepcii človeka a k takej výchove, ktorá sa opiera o Boha ako o absolútnu mieru všetkých vecí. Preto nie je náhodné, že Platónska filozofia – *paideia*, ktorá sa pokúša opraviť chyby sofistického humanizmu, je počiatkom racionálnej teológie.

Racionálna reflexia vzťahu človeka k božstvu predstavuje vrchol gréckeho myslenia, vrchol, na ktorý bol človek schopný vystúpiť svojimi vlastnými silami. Avšak ani toto odvolanie sa na nadľudský zdroj samo v sebe ešte nutne nezabezpečuje správne konanie človeka. Platónova koncepcia výchovy, kultúry a civilizácie, v ktorej „mierou všetkého je boh“ je pre kresťanské myslenie veľmi sympatická a láka ho k identifikácii svojho názoru s Platónovými myšlienkami. Jeho výklad je sugestívny do takej miery, že aj nekresťanskí myslitelia ho interpretujú kresťansky. Platónovo úsilie o dokonalé usporiadanie života však skrýva v sebe nebezpečie totalitného správania. V jeho názoroch o spoločenstve dominuje politický princíp, ktorý určuje, ako vychovávať dušu, aby bola udržaná stabilita štátu. V otázke cieľa je inšpirovaný tvrdou, vojenskou výchovou v Sparte a požaduje, aby vládnuca trieda bola vycvičená ako trieda profesionálnych bojovníkov, ktorí by boli schopní zasiahnuť proti vonkajšiemu, ale aj vnútornému nepriateľovi. Deti obidvoch pohlaví „majú sa viesť do boja ... na koňoch ako diváci, a keď by bolo niekde nebezpečie, privádzať ich bližšie a dávať im okúsiť krv, ako mladým, psom“.¹⁵ Totalitná výchova je charakteristická intenzívnou a permanentnou mobilizáciou.¹⁶ V Platónovom ideálnom štáte sa zaobchádza s ľuďmi tak, ako múdry a tvrdý pastier so svojimi ovcami - nie príliš kruto, ale s odstupom. Tento najlepší štát mal byť rekonštruovaný tak, aby čo najradikálnejšie boli vylúčené všetky zárodoky a prvky nejednoty a rozkladu, to znamená že tento najlepší štát mal byť rekonštruovaný podľa vzoru Sparty. Funkčnosť celku štátu je podľa Platóna prvoradá, a tak správny život človeka je predstavený ako zaradenie kolieska do súkolia.

Platónovo filozofovanie, aj keď chronologicky je veľmi vzdialené, predsa má veľa čo povedať dnešnej dobe. Platónska filozofia sa objavuje v čase, keď zaniká svet polis a na miesto tohto pasívneho univerza nastupuje náš ľudský svet slobody a zodpovednosti. Ale táto sloboda nie je pochopená ako absolútna voľnosť a bezbrehá nezávislosť, lebo sloboda nie je božstvo, ale je cestou za niečím božským.¹⁷ Moderná filozofia si začína uvedomovať pozitívny význam hranice a celku, čo umožňuje reflektovať skutočný humanizmus.

¹⁵ PLATÓN: *Štát*. Bratislava: Tatran, 1990, 537a. Porov. PLATÓN: *Štát*. Bratislava: Tatran, 1990, 466e – 467e.

¹⁶ Porov. POPPER, K.: *Otvorená spoločnosť a její nepřítelé I*. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 54.

¹⁷ Porov. PATOČKA, J.: *Platón*. Praha: SPN, 1992, s. 24.

Kresťanské myslenie a humanizmus

Spojenie antiky s kresťanstvom dáva zrod novej kultúry. Množstvo heréz z obdobia vzniku novej kultúry viedlo cirkev k sebareflexii, ktorej výsledkom bolo prepojenie gréckej ontológie a biblickej tradície. Zásady nového humanizmu, ktorý využíva štruktúru *paideie*, môžeme výborne sledovať v liste sv. Bazila Veľkého pod názvom *Povzbudenie mladým*, aby využívali hodnoty pohanskej literatúry. Význam pohanskej literatúry vidí v príprave pre duchovný rast, ale „k večnému životu privádzajú slová kníh Svätého písma, ktoré nás vychovávajú skrze nevýslovné tajomstvá.“¹⁸ Odporúča sa venovať spisom, ktoré sa zaoberajú cnosťou, lebo – odvolávajú sa na Solónu – cnosť pretrvá navždy.¹⁹ Človek vo svojom živote má „ustavične dbať o svoju dušu a vôbec sa nedať znepokojovať ostatnými vecami.“²⁰

Vo vyššie uvedených názoroch sa prejavuje chápanie zjavenej pravdy pod Platónovým vplyvom a vplyvom gréckej filozofie s jej centrálnou tézou o stavaní sa človeka prostredníctvom návratu k prvotným vzorom. Týmto prvotným vzorom, ale aj cieľom, je Kristus – vtelený *Logos*, ktorý je jediným skutočným Učiteľom a Vychovávateľom. Tento vzor sa stáva prístupnejším zvlášť v čase prežívania sv. liturgie, Eucharistie, kde pasívnejší podiel človeka predpokladá dynamický charakter milosti. Všetky súčasti Kozmu, dielo stvorenia a dielo vykúpenia, príroda aj kultúra, každý jednotlivý človek a celé ľudstvo je zapojené do jedného univerzálneho procesu výchovy, ktorý je vlastne procesom vykúpenia, procesom udeľovania milosti vedúcim od aktu stvorenia, prostredníctvom drámy hriechu a vykúpenia k dokonalosti človeka žijúceho s Bohom.²¹

Reč o viere na pôde filozofie môže na prvý pohľad budiť podozrenie z nenáležitosti zasahovania do cudzej oblasti. Nitchiovská mentalita nás chce presvedčiť, že filozofia, ak už má hovoriť o Bohu, tak len o jeho smrti. Odmietanie Boha a uzatváranie sa do sveta tieňov však nie je novou a módnou záležitosťou. Boli to sofisti, tvorcovia subjektivistického a relativistického humanizmu, ktorí redukovali pohľad človeka len na fragmenty tieňohry a rušili transcendentné zameranie. Potvrďuje to výrok Protagora z V. stor. pr. Kr., že mierou všetkých vecí je človek. Novoveká koncepcia humanizmu, ktorá sa tak dôrazne odvoláva na ideál gréckej kultúry a humanizmu, však zabúda, že grécky kultúrny ideál nebol prezentovaný len v jednej a to sofistickej podobe. Myslenie Sokrata, Platóna a Aristotela ukazuje humanizmus sofistov ako prejav úpadku gréckej civilizácie, a nie ako jej vrchol. Cestou rozumu, teda *Logos* sa priblížili k skutočnosti, ktorú náboženstvo opisovalo slovom *Teos*. Výsledkom tohto intelektuálneho úsilia je teológia ako završenie filozofie. Bol to Platón, ktorý vymyslel toto slovo a urobil z neho centrum filozofického myslenia. Toto centrum filozofického myslenia sa zrodilo uprostred krízy gréckeho ideálu kultúry. Teológia je od počiatku zameraná vyššie ako humanizmus. Protagorove slová sú pozmenené, teda mierou všetkých vecí je Boh. Otázka týkajúca sa vzťahu človeka k Bohu má na pôde filozofie svoje domovské právo. Pápež v encyklike *Centesimus annus* uvá-

¹⁸ SV. BAZIL VEĽKÝ, *Povzbudnie mladým, Listy I* (r.357 – 374), Prešov : Petra, 1999, s. 27.

¹⁹ Porov. SV. BAZIL VEĽKÝ, *Povzbudnie mladým, Listy I* (r.357 – 374), Prešov : Petra, 1999, s. 31.

²⁰ SV. BAZIL VEĽKÝ, *Povzbudnie mladým, Listy I* (r.357 – 374), Prešov : Petra, 1999, s. 37.

²¹ Porov. OKO, D.: *Ľaska i wolność*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 1997, s. 88.

dza: "Osou každej kultúry je postoj človeka k najväčšiemu tajomstvu: k tajomstvu Boha."²²

Teda Boh neničí slobodu človeka, ale vedie ju k jej rozvoju. Toto sa odohráva cez Krista, ktorý celou svojou existenciou volá ľudskú slobodu k nasledovaniu. Ústrednou myšlienkou takého humanizmu je zbožštenie človeka, ktoré neznamená zničenie človečenstva, ale jeho vlastné naplnenie. Človek sa najplnším spôsobom stáva človekom nie prostredníctvom identifikácie s Bohom, ale prostredníctvom priblíženia sa k nemu.

Dnes sme svedkami odumierania zmyslu pre dialóg, schopnosti ľudí k autentickému stretávaniu sa, spolubytiu a spolupráce. Táto patológia zmyslu pre dialóg sa prejavuje v pocite osamotenosti, v ohlupujúcom zhone za množstvom povrchných kontaktov s ľuďmi, v rozkvetení psychológie a psychoterapie a pod. Úzko s tým súvisí útek od spoločenského života, pocit vykorenenosti u miliónov ľudí, zdanlivý konformizmus atď. Konštatujúc fakt zatmievania zmyslu pre dialóg, neriešime otázku, v čom tkvie jeho príčina, ale zdá sa nepochybným, že tento fakt je spojený s dvoma koncepciami humanizmu, ktoré sú prítomné v súčasnej kultúre. Na jednej strane je to chápanie človeka ako skutočnosti, ktorá je uzatvorená v individualizme do seba samej, ktorá si vystačí sama a nepotrebuje spoločenstvo, ktoré pre ňu znamená vlastne ohrozenie. Na druhej strane je to chápanie človeka len ako prvku určitého celku a štruktúry (spoločenstva, štátu, triedy, strany atď.).²³

K. Wojtyła hľadá východisko z tejto situácie, keď filozoficky analyzuje problém vzťahu medzi osobou, druhou osobou a spoločnosťou. V tejto analýze zostáva na platforme osoby a činu.²⁴ Analyzujúc dialogický, spoločenský rozmer ľudského bytia, K. Wojtyła dôsledne uplatňuje svoju metódu výskumu. Ako fenomenológ berie za východiskový bod skúsenosť skutku. Skúsenosť konania spolu s inými ľuďmi pokladá za prameň poznania tohto rozmeru človeka, ktorý nazýva účasť (participatio).²⁵ Usiluje sa nájsť základ tohto faktu a objasniť ho vo svetle posledných dôvodov. Jeho zámer je v podstate ontologický. Účasť je určitým rozmerom ľudskej osoby a jej určitou vlastnosťou. Bez tejto vlastnosti by sa človek neuskutočňoval v plnosti ako osoba. Je to taká jej vlastnosť, vďaka ktorej človek existuje a koná spoločne s inými ľuďmi, pričom nestráca nič z osobného spôsobu bytia, teda neprestáva byť osobou. Účasť je taká vlastnosť osoby, ktorá sa môže uskutočňovať iba vtedy, keď osoba vstúpi do určitého vzťahu s inými osobami a so spoločným dobrom. Účasť je vlastnosť osoby, a zároveň je určitým spôsobom vo vzťahu k iným osobám a k spoločnému dobru. Na účasť, ako ju chápe K. Wojtyła, možno hľadiť z troch aspektov, a to

²² JÁN PAVOL II.: Centesimus annus. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997, 24.

²³ Porov. REMBIERZ, M.: Edukacja międzykulturowa jako ćwiczenie duchowe. Pedagogiczne wymiary kształtowania kultury duchowej i rozumienia wartości ponadkulturowych w kontekście zróżnicowania religijnego i pluralizmu światopoglądowego. In: *Edukacja międzykulturowa*. 2018, nr 2 (9), s. 90 – 130.

²⁴ Porov. WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : TN KUL, 1994, s. 302 – 303.

²⁵ Porov. WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : TN KUL, 1994, s. 323 – 324.

z aspektu osoby a jej osobnej hodnoty, z aspektu vzťahu osoby k druhej osobe („ja“ – „ty“) a napokon z aspektu súvislosti so spoločným dobrom.²⁶

K. Wojtyła aj ako pápež Ján Pavol II. sústreďuje svoj pohľad na človeka v duchu kresťanského humanizmu. Už v prvej encyklike *Redemptor hominis* píše, že cesta, po ktorej musí ísť Cirkev pri plnení svojho poslania, je človek v plnej pravde svojej existencie a svojho osobného i spoločenského bytia, človek v kruhu svojej rodiny, spoločnosti a iných veľmi mnohostranných prepojení, človek v rámci svojho národa a možno aj kmeňa alebo klanu, jednoducho človek v rámci celého ľudstva. Človek je prvou a základnou cestou Cirkvi, cestou, ktorú určil sám Kristus a ktorá bez akejkolvek inej možnosti vedie cez tajomstvo vykúpenia a vtelenia.²⁷ Tento človek, ktorý v učení pápeža je cestou Cirkvi, je bytosťou stvorenou na Boží obraz, má odveké predurčenie a večné vyvolenie, a preto má takú veľkú dôstojnosť. Kristus prišiel na tento svet, aby sa zjednotil s človekom v konečnej dráme jeho existencie poznačenej hriechom, ktorá sa vinie od pádu prvých ľudí. Ľudská existencia na svete sa odohráva ako veľká dráma života a smrti. A tak kresťanský humanizmus Jána Pavla II. má svoj prameň v Kristovi, a nie v nejakej všeobecnej idei človečenstva.

Okrem toho sa zdá, že sa obáva nebezpečenstva čisto horizontálnej antropocentrickej interpretácie ako učenia čisto o človeku. Vidí potrebu silnejšie zdôrazniť vzťah medzi človekom a Bohom. Zdôrazňuje teocentrický rozmer človeka, ktorý sa naplňuje v Kristovi a zjavuje ľudomilnosť Boha ako Otca, ako Lásku, ako Milosrdenstvo.²⁸ Ján Pavol II. nechce, aby sa oddeľoval vzťah človeka k iným ľuďom od vzťahu k Bohu. Jedno i druhé sa spája v Ježišovi Kristovi. Ich jednota znamená jednu zo základných zásad učenia Druhého vatikánskeho koncilu, o ktorú sa často opiera.²⁹ Vo svojom učení rôznymi spôsobmi objasňuje pravdu o Kristovi, ktorý je súčasne pravý Boh a pravý človek v tajomstve Vtelenia, ktoré predkladá ľudskej viere. Tajomstvo, ktoré presahuje ľudský rozum. Aby objasnil svoje učenie, neváha v Kristovi akoby spriahnuť dva vzájomne si protiviace pohľady, a tak často v súčasnosti používané pojmy: teocentrizmus a antropocentrizmus, aj keď ich mnohé rozdeľuje a stavia proti sebe. Kresťanský humanizmus je antropocentrický a teocentrický zároveň.

Prostredníctvom reflexie o obsahu termínov sa objavuje určitá konkurencia medzi antropocentrizmom a teocentrizmom. Pre svoje myslenie však človek nemôže mať dva stredy, iba v tom prípade, že by sa tie dva stredy zharmonizovali. A práve takúto harmonizáciu robí Ján Pavol II., keď píše: „Čím viac sa však poslanie Cirkvi obracia na človeka, t.j. čím viac sa tak povediac stáva antropocentrickým (považujúc za stred svojej činnosti človeka), tým viac sa musí upevniť a zdokonaľiť v teocentrickom zmysle (považujúc za svoj základ a stred Boha): musí byť totiž v Kristovi Ježišovi zamerané na Otca. Hoci sa vyskytli rozličné ľudské mienky a smery tak v minulos-

²⁶ Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 70.

²⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*, Trnava : SSV, 1997, s. 14.

²⁸ Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 145.

²⁹ Porov. *Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes o Cirkvi v súčasnom svete*, č. 22, <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes> [21.01.2020]

ti, ako aj v novších časoch, ba i teraz jestvujú snahy, ktoré chce rozdeliť alebo priam uviesť do protikladu teocentrizmus a antropocentrizmus, Cirkev sa v dejinách ľudstva usiluje podľa Kristovho príkladu spojiť ich do vnútornej a súladnej jednoty. Toto je jedna zo základných myšlienok, azda práve tá najzávažnejšia v učení posledného Koncilu.³⁰ Myslenie Jána Pavla II. je antropocentrické i teocentrické zároveň a ohlasuje nový humanizmus, ktorý nebojuje s Bohom o jeho teritórium, ale odovzdáva Bohu, čo je božie – teda všetko.

Z tohto dôvodu sa v učení Jána Pavla II. často vyskytuje problematika lásky, ktorá najlepšie harmonizuje teocentrizmus s antropocentrizmom. Pregnantne túto harmonizáciu opisuje sv. Ján: „*Ak niekto povie: „Milujem Boha, a nenávidí svojho brata, je luhár. Veď kto nemiluje brata, ktorého vidí, nemôže milovať Boha, ktorého nevidí. A toto prikázanie máme od neho, aby ten, kto miluje Boha, miloval aj svojho brata.*“ (1Jn 4,20 – 21, porov. Mk 12,28 – 33, Mt 22, 34 – 40, Lk 10, 25 – 28). Obe prikázania sú vrcholom a kľúčom a od začiatku až do konca Nového zákona vystupujú vždy nerozlučne. Človek nemôže žiť bez lásky. Ostáva sám sebe nepochopiteľnou bytosťou a jeho životu chýba zmysel, ak sa mu nezjaví láska, ak sa nestretne s láskou, ak ju nezakúsi a ak si ju určitým spôsobom neosvojí, ak nemá na nej živú účasť. Práve preto Kristus v plnej miere zjavuje človeka samému človekovi. Kristova krv zjavuje, aká veľká je Otcova láska, a zároveň ukazuje, aký cenný je v Božích očiach človek.³¹

Záver

Podľa tradičnej predstavy „byť človekom“ znamená starať sa najmä o dobrú spoločnosť a dobrý život jednotlivca. V modernej dobe k tomu novým spôsobom pristupuje starosť o poznanie a vedu. Súčasné myslenie akcentuje skutočnosť, že sme sebainterpretujúce sa bytosti, ktoré sa sebainterpretáciou dotvárajú. V tomto kontexte esenciálny³² a potrebný optimizmus kultúre, kultivovaniu človeka a renesancii humanizmu, môže aj v súčasnosti poskytnúť biblické presvedčenie, že zlo na svete nemá pôvod v metafyzickom a teda nutnom praprincípe, ale jeho pôvod je v slobodnom a osobnom rozhodnutí človeka, ktorý odmietol príkaz Boha. Boh však človeka miluje a dáva mu novú šancu. Kresťanská paideia vníma človeka ako osobu, jednotlivca a zároveň sa obracia ku všetkým ľuďom, pričom vyžaduje od nich osobný postoj, ktorý má byť prejavom ich vnútornej slobody.

BIBLIOGRAPHY:

- AUDI, R. (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995.
 BAZIL VEĽKÝ: *Povzbudnie mladým, Listy I (r. 357 – 374)*, Prešov : Petra, 1999.
 BAUMAN, Z.: *Individualizovaná spoločnosť*. Praha : Mladá fronta, 2004.
 BAUMAN, Z.: *Myslet sociologicky*. Praha : Sociologické nakladatelství SLON, 1996.

³⁰ JÁN PAVOL II.: *Dives in misericordia*. Trnava : SSV, 1993, 1.

³¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*, Trnava: SSV, 1997, 10; JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*. Trnava : SSV, 1995, 25.

³² Porov. AUDI, R. (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995, s. 281.

- BAUMAN, Z.: *Tekutá modernita*. Praha : Mladá fronta, 2002.
- CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II*. Trnava : Dobrá kniha, 1996.
- GIDDENS, A.: *Unikajci svät. Jak globalizace mění náš život*. Praha : Sociologické nakladatelství SLON, 2000.
- JAEGER, W.: *Humanizm i teologia*. Warszawa : Pax, 1957.
- JAEGER, W.: *Paideia I*. Warszawa : Pax, 1957.
- JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1997.
- JÁN PAVOL II.: *Dives in misericordia*. Trnava : SSV, 1993.
- JÁN PAVOL II.: *Evangelim vitae*. Trnava : SSV, 1995.
- JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*, Trnava : SSV, 1997.
- Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes o Cirkvi v súčasnom svete*, <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikanskykoncil/c/gaudium-et-spes> [21.01.2020]
- PATOČKA, J.: *Platón*. Praha : SPN, 1992.
- PLATÓN: *Protagoras*. Praha : OIKOYMENH, 1992.
- PLATÓN: *Štát*. Bratislava : Tatran, 1990.
- POTOČÁROVÁ, M.: Poznanie rodinného prostredia z hľadiska výchovy. In: LENCZOVÁ, M. – LENCZOVÁ, T. (ed.): *O výchove v rodine : Zborník referátov z konferencie*. Bratislava: Slovenská spoločnosť pre rodinu a zodpovedné rodičovstvo, 2001.
- POPPER, K.: *Otvorená spoločnosť a její nepřítelé I*. Praha : OIKOYMENH, 1994.
- REMBIERZ, M.: Edukacja międzykulturowa jako ćwiczenie duchowe. Pedagogiczne wymiary kształtowania kultury duchowej i rozumienia wartości ponadkulturowych w kontekście zróżnicowania religijnego i pluralizmu światopoglądowego. In: *Edukacja międzykulturowa*. 2018, nr 2 (9).
- OKO, D.: *Łaska i wolność*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 1997.
- VALČO, M.: Veda vs. scientizmus: kritické postrehy. In: *Disputationes Quodlibetales XXII*. Prešov : PU GTF, 2019.
- WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : TN KUL, 1994.

Od povolania k životu k osobnému povolaniu (Nezábudka k výročiam kardinála Tomáša Špidlíka)

MICHAL HOSPODÁR
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *One of the most important decisions in every person's life is the one regarding vocation. The choice of one's own vocation is one of the basic human and religious issues. Who has found his vocation usually enjoys a happy life. Tomáš Cardinal Špidlík, whose anniversary of birth and death we commemorate (*17 December 1919; †16 April 2010), dedicated a separate book to this topic. In a form of dialogue, he offers his experience in discerning one's personal vocation and in decrypting God's will. He pays special attention to the spiritual vocation and questions related to it. In the following text, we will try to reflect on selected areas regarding the issue of existence and vocation choice in the context of Špidlík's experience. The topic is very current because the priestly and spiritual vocations in Slovakia have been falling fast in recent years.*

Key words: *Vocation. Church. Priest. Consecrated life. Tomáš Špidlík.*

Úvod

Mladý človek v sekulárnej spoločnosti je často vnútorne odcudzený sebe samému. Jednou z príčin tohto javu je médiami presýtená kultúra života, v ktorej je čoraz ťažšie nájsť odvahu na introspektívny pohľad. Pohľad do najväčších hĺbok vlastnej duše, ktorý nie je samoučelný. Bez poznania seba samého totiž nie je možné správne porozumieť svojmu životu ako celku. Sebapoznanie je východisko pre vážne rozhodnutia tvoriace šťastný a naplnený život. Ale rozumie v dnešnej dobe mladý človek sebe samému? A tomu, čo pre neho na životnej ceste naplánoval a očakáva Boh? Nastolené otázky úzko súvisia s voľbou životného (duchovného) povolania a jeho realizáciou. „V každom povolaní nájdeme totiž tieto dva podstatné elementy: Božie pozvanie a ľudskú odpoveď alebo súhlas.“¹ Predložené úvahy chcú byť sprievodcom procesu hľadania správnej odpovede pri rozhodujúcich výzvach života mladej generácie.

Pojmové súvislosti

Pojem *povolanie* je rozšírený a mnohovýznamový, preto potrebuje spresnenie. Na začiatku akéhokoľvek rozvoja človeka stojí prvé povolanie – *povolanie k živo-*

¹ „Somit finden wir zwei Elemente, die wesentlich für eine Berufung sind: eine göttliche Einladung und eine menschliche Zusage oder Antwort.“ KOLASA, Yu.: Wie kann Ehe als Berufung verstanden werden? In: KREMER, T. (Hg.): „Dein Antlitz, Herr, will ich suchen!“ *Selbstoffenbarung Gottes und Antwort des Menschen*. Münster: Aschendorff Verlag, 2019, s. 730.

tu. V biblickej perspektíve Boh stvoril (každého) človeka na svoj obraz, stvoril ho takého, akého sám chcel (porov. Gn 1, 27). On najlepšie pozná človeka, lebo je jeho stvoriteľom. Žalmista pri opise tajomstva zrodu ľudského života metaforicky hovorí o Bohu, že „utkal si ma v lone mojej matky“ (Ž 139, 13). Život je takto prvé a najväčšie dielo, je to uskutočnené povolanie k osobnej existencii bez vlastnej zásluhy. Len na tejto primárnej existenciálnej báze možno stavať ďalšie smerovanie a rozvoj vlastného života. V procese dozrievania si postupne každý človek uvedomuje svoju osobitosť, vlastné dary a náklonnosti a začína snívať svoj sen o budúcom povolaní. Vstupom do pracovného pomeru sa realizuje *civilné povolanie*, čiže pracovná profesia, ktorú niekto vykonáva. Na pôde Cirkvi hovoríme o *duchovnom povolaní* ku kňazstvu alebo zasvätenému životu. Existujú, prirodzene, aj ďalšie významové variácie pojmu povolanie, ako napr. povolanie k manželstvu, rodičovstvu...² Etymologicky je slovo povolanie (lat. *vocatio*) odvodené od slova volanie. V kontexte duchovného daru to, čo nasleduje za tým, keď Boh niekoho volá, je povolanie. Ide tu teda o osobnú odpoveď či ochotu jednotlivca nasledovať vnútorné volanie a stotožniť sa s ním. Nakoniec, pre každého, kto je pokrstený, platí všeobecné *povolanie k svätosti* a vlastnej spásy. Ako učí Katechizmus: „*Laici majú účasť na Kristovom kňazstve: stále viac zjednotení s ním rozvíjajú milosť krstu a birmovania vo všetkých rozmeroch osobného, rodinného, spoločenského a cirkevného života, a tak uskutočňujú povolanie k svätosti určené všetkým pokrsteným.*“ (KKC, 941) Musíme teda rozlišovať, aké povolanie máme konkrétne na mysli, aby sme sa vyhli možným nedorozumeniam. Venujme sa teraz jednotlivým typom povolaní podrobnejšie.

Duchovné povolanie

- a) *Kňazské povolanie* je jedným z najväčších osobných Božích darov, ľudsky nevysvetliteľných a nezaslúžených. Autor Listu Hebrejom píše: „*Ale túto hodnosť si nik nemôže prisvojiť sám, len ten, koho povoláva Boh tak ako Árona*“ (Hebr 5, 4). V podobnom duchu Božej iniciatívy pri volaní do špeciálnej služby znie aj výrok samého Ježiša Krista: „*Nie vy ste si vyvolili mňa, ale ja som si vyvolil vás*“ (Jn 15, 16).

Ontologicky toto kňazské povolanie existuje od večnosti, autoritou biskupa ho potvrdzuje Cirkev a jeho nositeľ ostáva „iba“ správcom tohto daru. Problém nastáva vtedy, ak sa treba rozhodnúť alebo rozlíšiť, či je povolanie pravé alebo nie. V dejinách sa objavilo niekoľko teórií riešenia tejto otázky. Stredovek napr. rozlišoval vonkajšie povolanie od vnútorného. Vonkajšie povolanie bolo od Cirkvi, ktorú reprezentoval biskup. Vnútorné povolanie nachádzal kandidát vo svojom srdci. Z vlastnej povahy vecí vyplýva, že obidva prvky spolu súvisia. Predstavení uvažujú nad vhodnosťou kandidáta a správna vnútorná dispozícia sa nefalšovane ukazuje v túžbe spolupracovať na spásy duší.³ Komplexné predpoklady na kňazské povolanie určuje Cirkev. Lebo duchovný stav je orientovaný na službu v Cirkvi. Uchádzač je podrobený psychologickým testom, písomnej skúške a vedie sa s ním osobný pohovor s cieľom zistiť správnosť motivácie ku kňazskému povolaniu. V modernej dobe sa k rozlíšeniu

² Známy je napr. výrok karmelitánky sv. Terézie z Lisieux: „*Mojím povolaním je láska.*“

³ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *O povolání*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 64.

Božieho volania vyjadril Druhý vatikánsky koncil: „... v nijakom prípade nemožno očakávať, že sa Pánov hlas, ktorý povoláva, dostane do uší budúceho kňaza nejakým mimoriadnym spôsobom. Skôr si ho možno uvedomiť a rozpoznať podľa znakov, podľa ktorých pozorní kresťania každodenne spoznávajú Božiu vôľu“ (Presbyterorum ordinis 11). Vo zvláštnom povolaní každého z nás sa stretáva ľudská sloboda s Božím slobodným rozhodnutím, ktoré volá každého osobitným spôsobom, zveruje mu zvláštne poslanie, posielala ho, aby sa venoval určitému dielu. Rozoznanie autentického Božieho hlasu sa spravidla deje v atmosfére modlitby. Kardinál Špidlík vo svojej tematickej knihe nastoľuje aj moralistickú otázku, či je hriechom, ak niekto cíti povolanie k duchovnému stavu, ale ho nezrealizuje.⁴ Nemusi to byť vždy hriechom, ale je to životná strata. Obyčajne taký človek nie je šťastný vo svojom živote. V Gréckokatolíckej cirkvi, kde nie je záväzný kňazský celibát a väčšina kandidátov prijíma diakónske a kňazské svätenie ako ženatí mužovia, je potrebné skľbiť kňazské povolanie s otázkou povolania k manželstvu. Rozhodnutie pre druhé životné povolanie k manželstvu sa u týchto kandidátov kryštalizuje často až počas seminárnej formácie a nie je priamo závislé od povolania ku kňazstvu.

Nie zriedka sa stáva, že pravé povolanie sa vymyká tradičnému štýlu jeho objavenia.⁵ Sám T. Špidlík o sebe vypovedá, ako našiel svoje povolanie uprostred okupácie Čech hitlerovským Nemeckom. Ako nadaný študent po štúdiu na gymnáziu navštevoval prednášky na Filozofickej fakulte v Brne, ale pre vojnový stav ich musel zanechať. Snažil sa dešifrovať Božie znamenia a napriek neprajnosti doby skúsil v roku 1940 vstúpiť do noviciátu Spoločnosti Ježišovej. Tak našiel to, čo ho celý život naplňovalo. Rehoľa jezuitov mu neskôr umožnila zahraničné štúdium východnej, resp. slovanskej spirituality, v ktorej sa postupne stal svetovo uznávaným odborníkom.

Netreba sa pri odpovedi na Božie volanie uponáhľať. T. Špidlík uvádza, že rýchle rozhodnutia bývajú často pokušeniami. Preto radí vyčkať na dozretie voľby nového životného stavu v mysli. Svoje odporúčanie podporuje aj výrokom ruského mnicha a starca Teofana Zatvornika (1815 – 1894), že diabol má obmedzený čas, preto chce, aby všetko prebehlo čo najrýchlejšie. Oproti tomu Boh pôsobí pokojne. Neponáhľa, pretože má k dispozícii celú večnosť.⁶ To však nevylučuje prekvapivé volanie zo strany Ježiša, ako to bolo napr. v prípade mýtnika Léviho, ktorému sa dostalo aj okamžitej reakcie (porov. Mk 2, 14n).

- b) *Reholné povolanie* vo svojej podstate jestvuje v Cirkvi už od prvých storočí, keď sa niektorí muži a ženy rozhodli radikálnym spôsobom vzdať sa sveta a nasledovať Ježiša Krista. Pojem zasvätený život výstižne vyjadruje všetky formy života, ktoré postupne vznikli v kresťanskom svete ako nekompromisná odpoveď na Ježišovu výzvu k obráteniu a službe.

Základné povolanie každého kresťana je povolanie k svätosti a spásu. Jeho rozvetvená špecifikácia je tu preto, lebo Svätý Duch dáva rôzne dary (charizmy) a tým aj cesty k uskutočneniu osobitného povolania pre každého jednotlivého kresťana. Nee-

⁴ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *O povolání*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 71.

⁵ Napríklad, povolanie mladého Karola Wojtyły prišlo uprostred druhej svetovej vojny, keď mu bolo znemožnené štúdium polonistiky na Krakovskej univerzite.

⁶ ŠPIDLÍK, T. *O povolání*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 28 – 29.

xistuje však v Cirkvi povolanie, ktoré by neslúžilo nejakým spôsobom iným ľuďom. Osobitným spôsobom nasledovania Krista chudobného, čistého a poslušného je rehoľné povolanie. „V tradícii Cirkvi sa rehoľné povolanie považuje za osobitné, plodné prehlbenie krstného zasvätenia, keďže sa ním vnútorná jednota s Kristom, vyplývajúca z krstu, pretvára na dar pripodobnenia sa mu, plnšie vyjadrený a uskutočňovaný zachovávaním evanjeliových rád“ (Vita consecrata 30). Nezriedka sa povolanie k zasvätenému životu zrodilo v duchovnom sprevádzaní. Duchovný vodca, zväčša obdarený charizmami, pomáha v interpersonálnom dialógu rozlíšiť osobnú cestu vedeného a správne odpovedať na Božie výzvy.⁷ Súčasne je podľa T. Špidlíka jeho úlohou strážiť nekontrolovateľný idealizmus v duchovnej oblasti, aby sa predišlo smutnému sklamaniu pri oprávnenom úsilí o duchovný rast.⁸

Kritériá pre civilné povolanie

Dnes je v móde pri prijímaní do civilného zamestnania robiť osobnostné i psychologické testy, aby potenciálny zamestnávateľ zistil charakterové vlastnosti a psychologickú typológiu kandidáta.⁹ Pomocou týchto testov možno odhaliť charakter človeka, jeho silné i slabé stránky, zostaviť jeho psychologický profil. Základná typológia kandidáta pre pracovné zadelenie je takáto: pracovný, výskumný, umelecký, spoločenský, podnikateľský a kancelársky typ.¹⁰ Podľa T. Špidlíka testy nie sú neomylným prostriedkom, ktorý by sa mal aplikovať mechanicky. Podstatne dôležitá je láska k nejakému povolaniu, ktorá často prekoná aj nedostatok talentu.¹¹ Pre materialisticky založených ľudí sú dôležitými kritériami výberu povolania spoločenská prestíž a najmä príjem. Ideálne pritom je, keď práca je zdrojom obživy a súčasne naplňuje človeka uspokojením z tvorivej sebarealizácie. Vráťme sa ešte raz k testom, ktoré sa používajú v poradenskej či pracovnej psychológii. V poradenskej oblasti je štruktúra intelektu dôležitá napríklad z hľadiska výberu štúdia, testy pomáhajú odhaliť, na čo má človek vlohy. V klinickej praxi ide skôr o diferenciálnu diagnostiku, štruktúra intelektu je rôzna pri rôznych ochoreniach. V pracovnej psychológii ide zasa o výber ľudí na určité pracovné posty. Dopravná psychológia je tiež špecifickou oblasťou skúmania kandidáta (napr. pilot lietadla).¹² Ďalšou oblasťou, kde sa vyšetruje intelekt, sú napríklad súdno-znalecké posudky, kde treba zistiť, či daný človek

⁷ Napriek mnohým prekážkam sa rehoľný život udržal aj počas totalitnej náboženskej neslobody. Na Slovensku je podľa tajomníčky Konferencie vyšších rehoľných predstavených ctih. sestry Jany Kurkinovej SDB aktuálne asi 1800 rehoľných sestier. Rehoľných kňazov je vyše 300. V súčasnosti zasvätené osoby zápasia o svoju identitu v slobodných podmienkach života Katolíckej cirkvi na Slovensku.

⁸ Porov. ŠPIDLÍK, T. *O povolání*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 99.

⁹ Takéto testy sú už súčasťou prijímacích pohovorov do pracovného zadelenia aj na Slovensku. Na internete je prístupných veľa takýchto testov, takže potenciálny záujemca sa môže aj sám otestovať.

¹⁰ Na mnohých stredných školách existuje funkcia kariérneho poradcu, ktorý pomáha budúcim maturantom pri výbere vysokej školy a tým aj ich budúcej orientácii na trhu práce.

¹¹ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *O povolání*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 38 – 39.

¹² Od roku 2009 existuje na Slovensku zákon, podľa ktorého všetci vodiči nákladných áut, autobusov, poľnohospodárskych strojov, vozidiel s prednosťou v jazde, taxikári či učitelia autoškôl musia absolvovať psychologické vyšetrenie.

rozpoznáva nebezpečenstvo svojho konania, či si uvedomuje, že konal protizákonne a mohol niekomu škodiť.¹³

Čiže možno konštatovať, že v civilnom prostredí sa povolanie odvíja od určitých charakterových známk a osobných zručností, ktoré vedú človeka k tomu, aby sa v danom čase rozhodol pre nejaké civilné povolanie. Dlhodobu konanú prácu v jednom povolaní má pre jej nositeľa značný formujúci vplyv. V minulosti to bolo takmer pravidlo držať sa svojho povolania (remesla) po celý život. Naopak, príliš rýchle striedanie povolaní, čoho sme dnes svedkami, môže pôsobiť stresujúco a destabilizovať osobné i životné istoty.

Z *psychologického* (logoterapeutického) *hľadiska* zapadá realizácia povolania do hľadania a naplnenia zmyslu života. „Osoba je takto povolaná „existovať“ (napĺňať svoju existenciu), je povolaná na to, aby sa chopila ponúknutých vlastných možností, aby našla zmysel svojho života vo svete, aby tieto možnosti aj premenila na skutok a aby tak skutočne naplnila zmysel svojho života.“¹⁴

Z *teologického hľadiska* je povolanie niečo hlbšie, čo prekonáva racionálne a psychologické úvahy. Boh volá niekoho od večnosti, zveruje mu nejaké povolanie a k jeho uskutočneniu mu dáva všetko potrebné. Inými slovami: človek poznáva a volí svoje povolanie a tým uchováva svoju identitu.¹⁵ Tento typ povolania nachádzame na mnohých miestach Biblie.

Povolanie vo Svätom písme

Sväté písmo je nielen prameňom Božieho zjavenia a inšpirovanej múdrosti pre ľudský život, ale aj vynikajúcim príkladom typológií správania sa biblických postáv v rôznych životných situáciách. Veľmi živo sa tu opisujú napr. spôsoby povolania starozákonných praotcov, niektorých prorokov ale aj Ježišových dvanástich apoštolov atď. Spoločným znakom týchto povolaní je, že Boh povoláva do osobitnej služby takých ľudí, ktorí sa na to necítia. Zoči-voči Božiemu majestátu a veľkosti úlohy si veľkí mužovia (aj ženy) Biblie uvedomovali vlastnú nehodnosť a hriešnosť. Povolanie tu v *biblickom zmysle* znamená životnú zmenu a novú orientáciu v živote, čo je často vyjadrené v symbolike zmeny mena (Abram – Abrahám, Jakub – Izrael, Šimon – Peter, Šavol – Pavol, Lévi – Matúš atď.). Tým si Boh človeka pre toto jeho poslanie pretvára. Radikálnosť zmeny azda najlepšie vidno na Kristových apoštoloch, keď ich vodca – apoštol Peter pri istej príležitosti poznamenáva: „*My sme opustili všetko a nasledovali sme ťa (Ježiša)*“ (Mk 10, 28).

Kvôli názornosti na biblický princíp povolania tu uvedieme niekoľko príkladov. Vodca izraelského národa Mojžiš sa po Božom označení, aby bol vysloboditeľom národa z Egypta, začne všelijako vyhovárať na svoju nehodnosť: „*Ja nie som výrečný muž*“ alebo „*Prosím, Pane, pošli niekoho iného!*“ (Ex 4, 10, 13). Až po vnútornom zápase ustúpi svojej predstave a prijme Božie poslanie. Takto vyzbrojený mandá-

¹³ Porov. VOJTEKOVÁ, M.: *Čo odhalia psychotesty?* Dostupné na <https://primar.sme.sk/c/5574988/co-odhalia-psychotesty.html>

¹⁴ POTOČÁROVÁ, M.: *Rodina a výchova k rodinným vzťahom dnes – etické súvislosti*. Košice : BYZANT Košice s.r.o., 2019, s. 71.

¹⁵ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *O povolání*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 40.

tom od samotného Jahveho vykoná veľké dielo exodu Židov z Egypta. U prorokov nachádzame viaceré miesta vykreslenia ich osobného povolania. Tak na začiatku Jeremiášovho prorockého spisu je zaznamenaný vstupný dialóg medzi Bohom a budúcim veľkým prorokom. Povolanie do prorockej služby je v tomto prípade zasadené ešte v lone matky, teda predchádza racionálne zdôvodnenie osobných darov budúceho proroka. Povolanie, ako uvádza kardinál Špidlík, ontologicky existuje už od večnosti, ale zjavuje sa postupne v čase.¹⁶ Jeremiáš sa vyhovára na mladosť a neschopnosť hovoriť v mene Božom. Namiesto akceptácie výhovoriek sa mu zo strany Boha dostáva uistenia: „*Neboj sa ich, veď ja som s tebou...*“ (Jer 1, 8). V Lukášovom evanjeliu čítame dojemný príbeh o apoštolovi Petrovi, ktorý po zázračnom rybolove hovorí Ježišovi: „*Pane, odíď odo mňa, lebo som človek hriechy*“ (Lk 5, 8). Spája sa tu poznanie prítomnej Božej svätosti v Ježišovi s poznaním Petrovej hriechnosti, ktorá sa mu pri Kristovi zdá veľká, až hmatateľná. Ale Ježiš ho uisťuje o tom, že nestavia na jeho ľudských prednostiach, ale na osobnom povolaní a vyvolení: „*Neboj sa, odteraz už budeš loviť ľudí*“ (Lk 5, 10).

Záverom možno povedať, že nie osobný talent, ale všemohúci Boh môže cez darované talenty poslúžiť svojim plánom. To preto, aby si človek nenamýšľal, že svojimi vlastnými schopnosťami môže naplno žiť Božie povolanie a v ňom aj obstať.

Proste Pána žatvy

Strata zmyslu pre náboženskú vieru sa nutne odráža aj v kríze kňazského i rehoľného povolania. V dôsledku agresívnej sekularizácie v spoločnosti, ťažkých morálnych zlyhaní kleru a tým aj vrhnutia tieňa na dôstojnosť kňazského povolania sa urýchlil súčasný krízový stav. Povolania ku kňazstvu a zasvätenému životu v európskom i americkom kontinente citeľne ubúdajú. Vďaka Bohu, počet duchovných povolání rastie v niektorých mladých miestnych cirkvách Ázie a v Afrike. Najväčším problémom pre potenciálnych kandidátov v materialisticko-konzumnej kultúre dneška je schopnosť rozhodnúť sa pre *celoživotné povolanie*. Predpokladom zreleho rozhodnutia sa pre duchovný stav je poznanie seba samého. Ale ako sa spoznať, keď nás neustále obklopuje hluk? pýtame sa spolu s kardinálom R. Sarahom. „*Len v samote a tichu môže človek jasne vidieť sám seba. Tichý človek je schopný načúvať Bohu a predstúpiť pred neho. Mlčiaci človek nachádza v sebe Boha.*“¹⁷ Ovocím ticha je schopnosť zachytiť Boží hlas. A odpovedať naň veľkodušným celoživotným „áno“. Druhým vážnym problémom je otázka medziľudských vzťahov. Od duchovným životom žijúcich ľudí sa očakáva, že budú integrovanými (zjednotenými) osobnosťami, schopnými darovať sa iným v láske. Dnes sme ale svedkami osobnej nezrelosti a tiež neschopnosti pochopiť, čo vlastne integrovaná osobnosť je.¹⁸ Skutočne pevné a verné medziľudské vzťahy sú stále vzácnejšími. Hrozivé ložiská trápenia sa nachádzame aj v cirkevných spoločenstvách, ktoré sú spôsobené práve neprijemnou situáciou v oblasti vzťahov. A môžeme iba sledovať svoju neschopnosť uzdraviť tieto vzťa-

¹⁶ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *O povolání*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 23.

¹⁷ SARAH, R.: *Pane, zostaň s nami*. Bratislava : Lúč, 2019, s. 237.

¹⁸ Osobná nezrelosť sa prirodzene prejavuje aj pri vstupe do manželstva, ktoré prežíva vážne ohrozenie stability.

hy jedine svojou vôľou.¹⁹ Z toho dôvodu je dnes časová Kristova výzva: „*Proste Pána žatvy, aby poslal robotníkov na svoju žatvu*“ (Lk 10, 2). Modlitba cirkevného spoločenstva „pohýna“ Pána, aby vzbudzoval nové povolania uprostred Božieho ľudu. A dal im aj milosť vytrvania v povolání. V tomto zmysle je každé cirkevné spoločenstvo spolu zodpovedné za nové duchovné povolania a tiež za ich kvalitu.

Na Slovensku sa po „Nežnej revolúcii“ otvorili brány diecéznych (eparchiálnych) seminárov a kláštorov pre stovky nových povolání. Postupne však tento potešiteľne stúpajúci trend začal stagnovať.²⁰ V miestnej Gréckokatolíckej cirkvi bolo v čase jej násilnej likvidácie v roku 1950 celkovo 42 seminaristov.²¹ Od povolenia existencie a činnosti Gréckokatolíckej cirkvi v bývalom Československu v roku 1968 až do otvorenia vlastného kňazského seminára po páde totality prijalo kňazskú vysviacku 53 gréckokatolíckych kňazov pochádzajúcich z centrálnych seminárov v Bratislave a v českých Litoměřiciach. Tento počet bol samozrejme podmienený štátnou mocou, ktorá striktno regulovala počet prijatých uchádzačov. Po „Nežnej revolúcii“ sa čoskoro obnovila činnosť gréckokatolíckeho kňazského seminára a bohosloveckej fakulty v Prešove. Odvtedy až do roku 2020 vrátane evidujeme 398 úspešných absolventov seminárnej formácie. Z toho v rokoch 1992 – 2000 bolo 155 končiacich seminaristov, v rokoch 2001 – 2010 ich bolo 141 a v poslednej dekáde 2011 – 2020 to bolo 102 seminaristov.²² Aktuálny stav kňazských povolání ukazuje nasledujúca tabuľka.

Stav diecéznych (eparchiálnych) seminárov v Katolíckej cirkvi na Slovensku v decembri 2019

Diecéza (sídlo kň. seminára)	Počet za diecézu	Počet za seminár
Bratislava	17	28 ²³
Trnava	11	
Nitra	21	57 ²⁴
Žilina	18	
Banská Bystrica	18	
Spiš	39	39 ²⁵
Košice	25	29 ²⁶
Rožňava	4	

¹⁹ Porov. ŠPIDLÍK, T., RUPNIK, M.I.: *Nové cesty pastorální teologie*, Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008, s. 362.

²⁰ „Vzhladom na nízky počet našich seminaristov a znižujúce sa finančné dotácie z univerzity budú naši badínski seminaristi od akademického roku 2019/2020 študovať a formovať sa na kňazskú vysviacku v kňazskom seminári v Nitre,“ zaznelo v pastierskom liste Banskobystrickej diecézy v jari 2019.

²¹ Údaj prevzatý z AGAP, bežná agenda 1949/50, inventárne číslo 455, Spisy, signatúra 2330.

²² Počty absolventov seminárnej formácie sú prevzaté zo stránky: <http://gojdic.zoe.sk/zoznam-absolventov/>

²³ Porov. <http://www1.kscm.sk/o-nas/seminaristi/>

²⁴ Porov. <http://www.ksnr.sk/obsadenie/seminaristi/>

²⁵ Porov. <http://ks.kapitula.sk/sk/seminaristi>

²⁶ Porov. <http://www.kske.sk/?option=bohoslovci>

Eparchia (<i>sídlo kň. seminára</i>)	Počet za eparchiu	Počet za seminár
Prešov	35	61 ²⁷
Košice	24	
Bratislava	2	

Celkový počet: **153** (RKC) + **61** (GKC) = **214**

Záver

„*Nájdenie životného poslania je súčasťou kresťanskej spirituality.*“²⁸ Realizácia nájdeného poslania je však viac o osobnej zodpovednosti. Každý nasledovník Ježiša Krista (kňaz, zasvätený i laik) by mal v sebe mať zakorenené živé povedomie o dôstojnosti svojho vlastného povolania. Veď Boh si nás vyvolil už od večnosti, ešte pred stvorením sveta (*ante mundi constitutionem*) a chce nás raz prijať do svojho večného spoločenstva. Je to nesmierne tajomstvo vyvolenia (sv. P. Pio OFM). Z toho povedomia Božieho vyvolenia pramení naša kresťanská osobná identita, istota v turbulenciách života a vnútorná radosť, ktorú nenaštrbí nijaký sekulárny úškrn.

BIBLIOGRAPHY:

- Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (AGAP), bežná agenda 1949/50, inventárne číslo 455, Spisy, signatúra 2330.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV, 2008, 845 s. ISBN 978-80-7162-738-8.
- Gréckokatolícky kňazský seminár blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča v Prešove: Zoznam absolventov. Dostupné na <http://gojdic.zoe.sk/zoznam-absolventov/>
- Gréckokatolícky kňazský seminár blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča v Prešove: Zoznamy bohoslovcov. Dostupné na <http://gojdic.zoe.sk/zoznamy-bohoslovcov/>
- JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 1996, 280 s. ISBN 80-7162-341-5.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1999, 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
- Kňazský seminár biskupa Jána Vojtáššáka: Seminaristi. Dostupné na <http://ks.kapitula.sk/sk/seminaristi>
- Kňazský seminár sv. Cyrila a Metoda: Seminaristi. Dostupné na <http://www.kscm.sk/o-nas/seminaristi/>
- Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre: Seminaristi. Dostupné na <http://www.ksnr.sk/obsadenie/seminaristi/>
- Kňazský seminár sv. Karola Boromejského: Zoznam bohoslovcov 2019/2020. Dostupné na <http://www.kske.sk/?option=bohoslovci>
- KREMER, T. (Hg.): „*Dein Antlitz, Herr, will ich suchen!*“ *Selbtoffenbarung Gottes und Antwort des Menschen*. Münster : Aschendorff Verlag, 2019, 819 s. ISBN 978-3-402-22520-2.
- POTOČÁROVÁ, M.: *Rodina a výchova k rodinným vzťahom dnes – etické súvislosti*. Košice : BYZANT Košice s.r.o., 2019, 231 s. ISBN 978-80-85581-84-3.
- SARAH, R.: *Pane, zostaň s nami*. Bratislava : Lúč, 2019, 411 s. ISBN 978-80-8179-150-5.
- SLÁDEK, K., KOPECKÝ, V.: *Spiritualita a psychosomatika*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2017, 116 s. ISBN 978-80-7465-287-5.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava: SSV, 2003, 2623 s. ISBN 80-7162-420-9.
- ŠPIDLIK, T. – RUPNIK, M.I.: *Nové cesty pastorálnej teologie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008, 656 s. ISBN 978-80-86715-97-1.

²⁷ Porov. <http://gojdic.zoe.sk/zoznamy-bohoslovcov/>

²⁸ SLÁDEK, K. – KOPECKÝ, V.: *Spiritualita a psychosomatika* Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2017, s. 26.

OD POVOLANIA K ŽIVOTU K OSOBNÉMU POVOLANIU

ŠPIDLÍK, T.: *O povolání*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, 103 s. ISBN 978-80-7412-078-7.
VOJTEKOVÁ, M.: Čo odhalia psychotesty? Dostupné na <https://primar.sme.sk/c/5574988/co-odhalia-psychotesty.html>

Synagogálna architektúra Liptova a oravy v dejinách a dnes

LUBICA LENARTOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta,

Abstract: *The contribution is devoted to architecture of synagogue, which has found its application and function also in Liptov and Orava regions. Individual parts of the contribution are devoted especially to the issue and current state of Jewish sacral architecture in Liptov and Orava. Some synagogues have been partially preserved, some have disappeared. The contribution maps existing and extinct synagogues and locates their location in the villages and towns of the examined regions. Synagogues are also characterized from view of their origin and history in these contribution. These synagogues point to the Jewish religion, which is a real aspect in the history and religiosity of Liptov and Orava regions.*

Key words: *Synagogues. Jewish community. Liptov. Orava. History. Architecture.*

Úvod

Židovské obyvateľstvo sa v minulosti rozšírilo po takmer celom území Slovenska, hoci dnes je možné sa s touto etnicitou a vierovyznaním stretnúť minimálne, ak vôbec. Liptov a Orava neboli a nie sú výnimkou. Oba regióny poznačila prítomnosť židovského etnika i náboženstva a nešlo len o duchovnú sféru, ale aj estetickú, odrážajúcu sa zvlášť v architektúre a umení. Práve architektúra môže prezradiť o danej problematike viac a ešte viac v prípade, že sa zachovala do súčasnosti.

V židovskom umení je najpôsobivejším prostriedkom vyjadrenia posvätna a priestoru pre sacrum práve vznešenosť a účelnosť sakrálnej architektúry. V súvislosti so sakrálnou židovskou architektúrou sa dnes môžeme na Slovensku stretnúť s istým minimálnym počtom synagóg, ktoré plnia funkciu sakrálnych priestorov určených na stretávanie sa židovskej náboženskej obce. Tieto pamiatky ani tak neničil zub času, ako skôr vandalizmus, developerské a ekonomické projekty miest, obcí a podnikateľských subjektov. Na území Liptova aj Oravy ešte stále stoja synagógy, ktoré však už neslúžia svojmu účelu. Sú z nich len torzá, ktoré bežne nič nevypovedajú, no pritom ich hodnota je v ich religióznom a umeleckom ráze.

Tento príspevok ponúkne stručný náhľad do dejín sakrálnej architektúry židovského obyvateľstva v dvoch rázovitých regiónoch – Liptov a Orava a poukáže na problematiku a stav židovskej sakrálnej architektúry, ktorá sa miestami zachovala len útržkovite. Tieto zaniknuté aj existujúce pamiatky zohrávali religióznu úlohu v dejinách judaizmu na Liptove a Orave a samozrejme aj na Slovensku. Pôjde o synagógy, ktoré mali a majú svoje miesto v dnešných mestách a obciach dvoch rázovitých regiónov.

Synagógy v regiónoch Liptov¹ a Orava²

Liptov aj Orava sú regióny známe svojou špecifickou ľudovou i sakrálnou architektúrou, avšak istou špecifickou zložkou bola aj židovská architektúra. Zvlášť sakrálna architektúra židovského obyvateľstva, ktorá slúžila na účely kultu, piety a spomienky. Tieto miesta sa v tradičnom židovskom (dnes aj v bežnom) ponímaní nazývali synagógy. V synagógach sa konala a konáva synagogálna liturgia³, na ktorej sa schádzala celá komunita veriacich príslušnej židovskej náboženskej obce.

Liptov a Orava sa stali domovom pre židovské komunity, hoci k tomu došlo až v neskoršom období.⁴ Prví židia na územie Oravy a Liptova prichádzali z oblasti Moravy, Poľska a Haliča, teda zo severovýchodu, postupne od 18. storočia, ojedinele snáď už od 17. storočia. V oblastiach Moravy platil totiž zákon, ktorý dovoľoval oženiť sa len najstaršiemu synovi.⁵ Mladší synovia, ktorí si chceli založiť rodiny, odchádzali na územie Slovenska, kde zákon neplatil.⁶ V mestách alebo tam, kde sa usadila

¹ Liptov – severný región stredného Slovenska. Ako historická oblasť Liptovskej stolice fungoval od 30. rokov 14. storočia. Pôvod názvu nie je dodnes úplne jasný. Mohlo ísť o pomenovanie podľa už zaniknutej dediny, podľa obce Lupča (dnes Partizánska, predtým Nemecká Lupča), stromu lipa, ryby lipieť, ale existuje aj hypotéza, že bol pomenovaný podľa dnes už zaniknutého hradu Liptov. Ferdinand Uličný vo svojej publikácii o dejinách Liptova pojednáva, že pôvodným domácim názvom regiónu bol názov *Luptov*. Ako dôkazy svedčia zachované listiny od 16. storočia a aj názov hradu, ktorý sa nazýva hrad *Luptov*. Ako úradný názov sa podľa F. Uličného ujalo maďarizované pomenovanie *Liptó*, podľa ktorého sa región nazýva dodnes. HÚŠČAVA, A.: *Kolonizácia Liptova do konca XIV. storočia*. Bratislava : Filozofická fakulta univerzity Komenského, 1930. s. 9 – 10. ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 20. FURMAN, M.: *Opevnenia na Liptove. Refúgiám hradiská a hrádky od praveku po stredovek*. Žilina : Mgr. Martin Furman, 2016, s. 130 – 135.

² Orava – rázovitý severný región Slovenska a rieka ním pretekajúca. V minulosti bola Oravou aj dnešná časť Poľska, ktorá sa dodnes nazýva Čierna Orava, podľa rovnomenného vodného toku. Etymológia termínu Orava nie je úplne jasná. Pomenovanie môže pochádzať z veľkomoravského názvoslovía Morava a tak ako súčasť Moravy nazvaná Orava. Ďalšou hypotézou je, že Orava dostala svoje meno podľa kráľa Ondreja III., ktorý na jej území zriadil pohraničie – Orovka-Ondrejovka. Iné vysvetlenie poukazuje na charakter pôdy, ktorá je na Orave ťažko orná/oravá. Vysvetlenie slova „orat“ v ruštine však značí kričať, volať, hučať, šumieť. Vzhľadom k rieke Orava by to označovalo „oravú“ vodu, ktorá je bystrou, hlučnou a dravou riekou. KAVULJAK, A.: *Historický miestopis Oravy*. Bratislava : SAV, 1955. s. 185.

³ Synagogálna liturgia je systém úkonov, ktoré sa odohrávajú v synagóge alebo v inej modlitebni slúžiacej židovskej náboženskej obci. Pri synagogálnej bohoslužbe pred aj po čítaní Tóry veriaci povstanú a odriekajú *šema Izrael*, čo je pre nich vyznaním viery. Pred ukončením tejto bohoslužby otvoria archu, z ktorej vyberú zvitky Tóry, čítajú z nich, pri čítaní sa ich ale rukou nedotýkajú a ponosú ich synagógou. Vtedy sa veriaci smú zvitkov dotknúť alebo sa im ukloniť. Ide vlastne o pergaménové zvitky navinuté okolo tvarovaných drevených tyčí uložených v schránke *aron ha-kodeš* v synagóge, ktoré majú centrálné miesto v synagogálnej bohoslužbe. Je na nich Päť kníh Mojžišových napísaných v pôvodnom jazyku – hebrejčine. LANGLEYOVÁ, M.: *Viera a vyznania, náboženstvo*. s. 53. SADEK, V. – FRANKOVÁ, A. – ŠEDINOVÁ, J.: *Židovské dejiny, kultúra a náboženstvo*. s. 23 – 24

⁴ *Židovský cintorín Partizánska Lupča (Nemecká Lupča)* – ידוהיה תורבקה תיב – *Jewish Cemetery in Partizánska Lupča*. <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/26487/category/2127>. (29.04.2019).

⁵ *Synagóga Trstená – Synagogue in Trstená תיב תרסג*. <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/24696/category/2065>. (29.04.2019).

⁶ FRANEK, J.: *Judaizmus. Kniha o židovskej kultúre, histórii a náboženstve*. Bratislava : Marenčin PT, 2009. s. 221. KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013. s. 81.

a žila väčšia komunita židovských prisťahovalcov vznikla postupom času židovská náboženská obec a modlitebňa – synagóga.⁷

V oboch regiónoch sa zachovalo niekoľko synagóg. Kvantitatívne na tom bol lepšie Oravský región a zvlášť severná časť Oravy. Na Orave boli synagógy v mestách a obciach: *Dolný Kubín, Veličná, Námestovo, Slanica*⁸, *Trstená, Tvrdošín, a Jablonka*⁹. Na Liptove boli synagógy postavené v mestách: *Ružomberok, Liptovský Mikuláš a Liptovský Hrádok*. V každej tejto sídliskovej jednotke žila, pôsobila a častokrát aj zanikla časť židovského obyvateľstva, ktorá po sebe zanechala kus rukolapnej religiozity v podobe svojej architektúry synagóg. Synagógy sú tak nemým svedkom nielen židovských, ale aj slovenských dejín.

Vznik synagóg na území Liptova a Oravy súvisel s väčším prisťahovaním sa židovského obyvateľstva a vznikom židovských náboženských obcí. Synagóga bola a je miestom náboženského stretávania a všetky zachované objekty synagóg majú v sebe tohto ducha. Najviac zachovaných synagóg pochádza z 19. a 20. storočia, hoci vznikali už skôr aj v 18. storočí, ako napr. synagóga v *Námestove*, v *Jablonke*, či prvá synagóga v *Liptovskom Mikuláši*. Vznikali vtedy, kedy už prisťahovanej židovskej komunite nestačili provizórne alebo vzdialené objekty prenajatých budov alebo vzdialených synagóg.¹⁰ S dnešnou lokalizáciou niektorých synagóg Liptova a Oravy je to ťažké, nakoľko zanikli a miesta kde stáli nie sú označené a ani známe pre súčasné obyvateľstvo. Na ich miestach stojí častokrát iná zástavba, vyníma sa park, či vedie cesta. Takýto problém sa vyskytuje pri synagóge v *Liptovskom Hrádku*, ktorá stála v lokalite dnešného sídliska *Prekážka* a pri synagóge v *Slanici*, ktorú už nebude možné obdivovať ani skúmať, pretože leží pod vodami Oravskej priehrady.

⁷ Slovo synagóga pochádza z gréckeho slova *synagogé* – συναγωγή, čo znamená zhromaždenie alebo zhromaždisko. Pre Žida a aj celú židovskú obec má veľký význam, pretože je miestom verejného uctievania. Veriaci sa v synagóge zhromažďujú vždy v piatok večer a v sobotu od rána, kedy nastáva ich vrchol týždňa – tzv. Sabat. V synagóge sa nenachádzal oltár a obeť nahrádzalo čítanie Tóry a modlitba. V období babylonského zajatia sa zo synagógy stalo kultové miesto modlitieb a vyučovania Písma. Neskôr v období 1. storočia po Kr. sa synagógy nachádzali všade, kde žili Židia a budovali sa podľa vzoru jeruzalemského chrámu. Synagogálna budova má pôdorys najčastejšie tvaru obdĺžnika alebo štvorca. Vo vnútri sú lavice rozmiestnené z troch strán tak, aby Židia sedeli tvárou k arche a aby mohli nerušene pozorovať a počúvať synagogálnu liturgiu, ktorá sa koná pred schránkou, kde je umiestnený stojan, nazývaný *bema*. Odtiaľ sa prednášajú kázne a číta sa zo zvitkov Tóry. U ortodoxných Židov sú ženy na chóre, oddelene od mužov a muži v laviciach okolo archy. Muži majú počas liturgie hlavu pokrytú čiapkou – *kippou* a na pleciah majú prevesený modlitebný šál bielej farby. V synagóge sa aj dnes nachádza schránka – *aron hakodesh* v ktorej sú umiestnené zvitky Tóry. Umiestňuje sa smerom k Jeruzalemu, čiže u nás na Východ. Zakrytá býva závesom – oponou, nazývanou *parochet*. LANGLEYOVÁ, M.: *Viery a vyznania, náboženstvá*. Bratislava : Slovart, 1993. s. 53. SADEK, V. - FRANKOVÁ, A. – ŠEDINOVÁ, J.: 1. vyd. *Židovské dejiny, kultura a náboženství*. s. 23 – 24. Kol.: *Nový biblický slovník*. s. 990 – 991. PAVLINCOVÁ, H. a kol.: *Slovník – Judaismus, křesťanství, islám*. s. 23.

⁸ Slanica je zaniknutá obec severného Slovenska v regióne Slovenska.

⁹ V súčasnosti je Jablonka poľskou obcou. Do roku 1920 spolu s obcami tzv. Čiernej Oravy bola súčasťou slovenského územia.

¹⁰ ONDICA, S. a kol.: *Duchovné Slovensko*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2010. s. 40.

Synagóga – Dolný Kubín

Prví židia prišli do mestečka Dolný Kubín už v 18. storočí a postupne prichádzali ďalšie rodiny. Židia v meste podnikali, čo sa im veľmi darilo a čoskoro sa komunita rozrástla. Vďaka stúpajúcemu počtu židov sa začala stavať prvá synagóga (zrejme koncom 18. alebo začiatkom 19. storočia), ktorá zhorela pravdepodobne v roku 1893 pri požiari mesta. Nielen obchodná, ale hlavne náboženská komunita, ktorá tu vznikla len ťažko niekde našla konkurenciu. Išlo totiž pravdepodobne o najstabilnejšiu a najaktívnejšiu židovskú komunitu, ktorá na Orave žila a pôsobila.¹¹

Druhú (súčasnú) synagógu v Dolnom Kubíne postavili na dnešnom Hviezdoslavovom námestí koncom 19. storočia (1893) po požiari mesta¹², alebo pravdepodobnejšie v roku 1901. Židovskí obyvatelia Dolného Kubína ju vybudovali na mieste starej synagógy, ktorá bola zničená požiarom, v blízkosti evanjelického kostola a vedľa známej Čaplovičovej knižnice.¹³ V súčasnosti budova synagógy slúži ako kino, ktoré však podľa aktuálnych informácií tiež neslúži svojmu účelu. V roku 1992 na budove odhalili pamätnú tabuľu a osadili kamenné tabule s Desiatimi Božími prikázania-ami, aby návštevníci ale aj domáci vedeli, že budova dnešného kina Choč je pôvodne budova synagógy.¹⁴

Synagóga – Veličná

V dolnooravskej obci Veličná vznikla naozaj zaujímavá synagóga, ktorá architektonicky a hlavne svojím dreveným prevedením určite podnecovala k otázke, či ide skutočne o židovskú modlitebňu.¹⁵ Keďže obec Veličná bola sídlom župy a organizátorom významných trhov (čo je známe dodnes), prilákala aj židovské obyvateľstvo, ktoré malo obchodovanie v krvi. Drevená synagóga vo Veličnej vznikla niekedy začiatkom 19. storočia. Keďže Orava je zalesnená oblasť Slovenska budova synagógy vo Veličnej bola vyrobená z dreva červeného smreku. Na východnej stene mala medzi dvoma oknami *aron ha-kodeš* a výklenok smerovaný na východnú svetovú stranu k Jeruzalemu. Strecha synagógy bola valbová, pokrytá zrejme dreveným šindľom. Interiér bol členený podobne ako v murovaných synagógach – vstupná predsieň, modlitbová hala, ženská galéria.¹⁶

¹¹ RUSNÁK, M. – KOLLÁR, D.: *Orava na starých pohľadniciach*. Bratislava : Dajama, 2010. s. 21.

¹² KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013. s. 82. BORSKÝ, M.: *Synagogue Architecture in Slovakia. Towards Creating a Memorial Landscape of Lost Community*. Dizertačná práca. Heidelberg, 2005. s. 156.

¹³ *Dolný Kubín – synagóga*. <http://www.pamiatkynaslovensku.sk/dolny-kubin-synagoga>. (01.05.2019).

¹⁴ ONDICA, S. a kol.: *Duchovné Slovensko*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2010. s. 36. KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013. s. 81 – 82.

¹⁵ KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013. s. 81.

¹⁶ DUDÁŠ, M.: Drevená synagóga vo Veličnej. In: *Pamiatky a múzeá. Revue pre kultúrne dedičstvo*. Roč. 66, č. 1, 2017. s. 45 – 49. ISSN 1335-4353. KAVULJAK, A.: *Historický miestopis Oravy*. Bratislava : SAV, 1955. s. 23. BORSKÝ, M.: *Synagogue Architecture in Slovakia. Towards Creating a Memorial Landscape of Lost Community*. Dizertačná práca. Heidelberg, 2005. s. 114, 197.

Podľa všetkého bola táto jedinečná synagogálna architektúra v období holokaustu zničená požiarom¹⁷ alebo po Druhej svetovej vojne rozobratá na materiál alebo odvezená.¹⁸ Podľa niektorých zdrojov bola údajne po rozobratí prevezená niekde na Liptov, čo je však otázne.¹⁹ V každom prípade je však nutné poznamenať, že išlo o mimoriadne špecifickú architektúru, typickú pre región Oravy a tiež typickú pre prírodné a sociálne pomery, ktoré v regióne panovali.²⁰ Po synagóge v obci sa dodnes nezachovalo nič, na mieste kde približne stála sa nachádzajú záhrady a obytné priestory rodinných domov.

Synagóga – Námestovo

Synagóga v Námestove vznikla pravdepodobne v roku 1785, hoci vtedy bola definovaná ako modlitebňa, čo synagóga aj v skutočnosti je. Možno išlo o prvú budovu synagógy. Na konci 18. storočia bol v meste zriadený rabinát, postavená synagóga i založený židovský cintorín.²¹ Mesto bolo organizátorom trhov a jarmokov, takže lákalo židovských obchodníkov, ktorí sa naďalej usadzovali v meste zvlášť vo veľkej miere v 20. rokoch 19. storočia. Náboženská obec v Námestove mala vlastnú synagógu, židovský cintorín, *mikve* a *cheder* (židovskú školu).²²

Jedinečná synagóga v Námestove so zaujímavým pôdorysom sa žiaľ dodnes nezachovala. Zanikla asanáciou v roku 1945 počas urbanizácie mesta o čom svedčí aj osadená mramorová platňa na mieste s čiastočným náznakom pôdorysu, kde pôvodne synagóga stála.²³ Synagógu v Námestove už čas nevráti späť, aspoň za zmienku však určite stála a tak je vhodné poznamenať krok v podobe osadenia tabule a vyznačenia časti pôdorysu. Vďaka tomu sa môžu obyvatelia i návštevníci dozvedieť kde v skutočnosti stála a slúžila synagóga. Na celom priľahlom komplexe židovských budov stojí súčasná mestská zástavba.

Synagóga – Slanica

Obec Slanica patrí k zatopeným a zaniknutým obciam, ktorej územie leží pod hladinou Oravskej priehrady. Zanikla v priebehu 50. rokov 20. storočia počas výstavby vodného diela a zatápania tzv. zátopovej oblasti. V obci žila a pôsobila početná skupina židovského obyvateľstva. Po roku 1870 začal v Slanici klesať počet obyvateľstva, čo sa ešte viac zhoršilo v období prenasledovania židovského obyvateľstva.²⁴

¹⁷ BORSKÝ, M.: *Synagogue Architecture in Slovakia. Towards Creating a Memorial Landscape of Lost Community*. Dizertačná práca. Heidelberg, 2005. s. 197.

¹⁸ KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013. s. 81. DUDÁŠ, M.: Drevená synagóga vo Veličnej. In: *Pamiatky a múzeá. Revue pre kultúrne dedičstvo*. Roč. 66, č. 1, 2017. s. 45 – 49. ISSN 1335-4353.

¹⁹ *Synagóga Veličná – תסנכ תיב – Synagogue Veličná*. <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/28481/category/2288>. (01.05.2019).

²⁰ BORSKÝ, M.: *Synagogue Architecture in Slovakia. Towards Creating a Memorial Landscape of Lost Community*. Dizertačná práca. Heidelberg, 2005. s. 114.

²¹ RUSNÁK, M. – KOLLÁR, D.: *Orava na starých pohľadniciach*. Bratislava : Dajama, 2010. s. 73.

²² *Synagóga Námestovo – Synagogue Námestovo תסנכ תיב*. <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/30121/category/2367>. (01.05.2019).

²³ KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013. s. 83.

²⁴ PINDIAK, R.: *Slanica. Obec zatopená vodami Oravskej priehrady*.

Slanická synagóga vznikla pravdepodobne v 19. storočí a vyznačovala sa mimoriadne zaujímavou architektúrou, ktorá zodpovedala horooravskému a špecifickému slanickému typu architektúry. Išlo o murovanú na bielo omietnutú stavbu s dreveným krovom a manzardovou strechou pokrytou drevenými šindľami. Zrejme mala prizemie a poschodie, kde bola hlavná modlitebná hala a *aron ha-kodeš*. Hlavné priečelie zdobili vysoké okná, vikiere a polkruhový vstupný portál.²⁵ Podľa fotografie bola synagóga oplotená a podľa máp dostupných v knižnej publikácii o obci Slanica a podľa ortofotomapy stála vedľa notárskeho úradu. Dodnes sa žiaľ táto jedinečná architektúra nezachovala, pretože zanikla okolo roku 1950 spolu s obcou v ktorej sa nachádzala, výstavbou vodného diela Oravská priehrada. Tým prišla Orava ľudským pričinením o jedinečnú sakrálnu stavbu svedčiacu o pestrej religiozite a jedinečnej architektúre na Orave.²⁶

Synagóga – Tvrdošín

V Tvrdošíne sa vznik synagógy datuje do roku 1885. Stojí na Radničnej ulici blízko rieky Orava v centre mesta a našťastie sa táto židovská architektúra zachovala dodnes. Na fasáde sa nachádzal nápis s datovaním výstavby synagógy.²⁷ Ide o jednoduchú dvojpodlažnú stavbu s trojlodovým členením vnútorného priestoru, ktorá slúžila aj ako židovská škola. V prizemí bola zachovaná pôvodná liatinová podporná konštrukcia ženskej galérie. Počas Druhej svetovej vojny prestala fungovať a plniť svoj účel, čím začala chátrať. Jej havarijný stav sa zlepšil v neskoršom období, až v roku 1995²⁸ kedy sa stavbu podarilo zrekonštruovať. V súčasnosti slúži ako obchodný a zábavný priestor a je v súkromnom vlastníctve.²⁹

V roku 2018 došlo v prípade tvrdošínskej synagógy k zmene (strate) statusu národnej kultúrnej pamiatky. Údajne bol jej interiér natoľko zmenený, že už takmer nie je čo chrániť. Badateľné architektonické zmeny sú aj na fasáde synagógy v prípade okien a dverí.³⁰

Synagóga – Trstená

Synagóga v Trstenej vznikla v rokoch 1822 – 1839 v centre mesta spolu s rabinátom, ktorý sa nachádzal vedľa nej (rabinát je na rohu ulice, ako nárožný objekt).

Synagóga je postavená na Ulici železničiarov č. 44 v uličnej zástavbe.³¹ Pôdorys synagógy má rozmery 12 x 15 metrov. Fasáda má štítové zakončenie s renesančno-barokovým (možno skôr neorenesančným) vstupným portálom a Dávidov-

²⁵ BORSKÝ, M.: *Synagogue Architecture in Slovakia. Towards Creating a Memorial Landscape of Lost Community*. Dizertačná práca. Heidelberg, 2005. s. 196 – 197.

²⁶ KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013. s. 83.

²⁷ BORSKÝ, M.: *Synagogue Architecture in Slovakia. Towards Creating a Memorial Landscape of Lost Community*. Dizertačná práca. Heidelberg, 2005. s. 159.

²⁸ RUSNÁK, M. – KOLLÁR, D.: *Orava na starých pohľadniciach*. Bratislava : Dajama, 2010. s. 53.

²⁹ KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013. s. 82.

³⁰ KALIŠOVÁ, N.: *Tvrdošín prišiel o ďalšiu kultúrnu pamiatku*. <https://myorava.sme.sk/c/20831971/tvrdosin-prisiel-o-dalsiu-kulturnu-pamiatku.html>. (01.05.2019).

³¹ KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013. s. 82

vou hviezdou s hebrejským nápisom.³² Štít budovy je doplnený o kamenné tabule s Desiatimi Božími prikázaniami. Interiér budovy sa skladá z predsiene, dvoch schodísk a galérie pre ženy. Nad *áron ha-kodeš* bol ponechaný pôvodný výklenok smerovaný na východ a liatinové stĺpy nesúce ženskú galériu. Synagóga v rokoch 1894 – 1942 fungovala aj ako židovská škola, ktorá zanikla odvádzaním židovského obyvateľstva do zberných a koncentračných táborov.

Po Druhej svetovej vojne sa zo synagógy stal sklad, ako z väčšiny nezemolovaných synagogálnych stavieb a napokon chátrala, čo sa zmenilo po rekonštrukcii, od kedy slúži obchodným účelom.³³ Síce už neplní svoju pôvodnú funkciu, ale v roku 2006 bola na synagóge umiestnená pamätná tabuľa, ktorá informuje o aký objekt ide a poukazuje na existenciu židovskej náboženskej obce v Trstenej.³⁴

Synagóga – Jablonka

Obec Jablonka je v súčasnosti poľskou obcou, avšak jej územie bolo do začiatku 20. storočia slovenské (resp. goralské), na ktorom žilo slovenské obyvateľstvo. Prví židia sa na územie Jablonky sťahovali a usádzali zrejme už na prelome 17. a 18. storočia.³⁵

Na prelome 18. a 19. storočia v obci Jablonka vznikla synagóga, pretože zväčšujúci sa počet židovskej komunity ju potreboval ako soľ. V roku 1915 bola synagóga, o ktorej nemáme podrobné informácie vypálená a v polovici 19. storočia si tunajšia židovská komunita postavila novú drevenú synagógu. Tá zanikla počas Druhej svetovej vojny v období neslávneho holokaustu.³⁶

Synagóga – Ružomberok

Židovská komunita v Ružomberku svoju synagogálnu liturgiu pôvodne slúžila v mestskom pivovare alebo v iných prenajatých priestoroch. Ružomerská synagóga začala vznikať v roku 1879. Stavbu viedol Juraj Lukáč a vzorom pre vyhotovenie projektovej dokumentácie bola synagóga v Miškovci. Hoci výstavbu skomplikoval požiar, ktorému podľahlo lešenie, stavba nakoniec vznikla rýchlo a v roku 1880 došlo k slávnostnému otvoreniu synagógy. Náklady na jej stavbu boli 14 300 zlatých. V budove bývalého mlyna na ulici Podhora bol aj *mikve* (rituálny kúpeľ), ktorý bol využívaný až do Druhej svetovej vojny. Neskôr bol *mikve* preložený na Pivovarskú ulicu.³⁷

³² BORSKÝ, M.: *Synagogue Architecture in Slovakia. Towards Creating a Memorial Landscape of Lost Community*. Dizertačná práca. Heidelberg, 2005. s. 119 – 120.

³³ *Synagóga Trstená – Synagogue in Trstená* תרסטנא סינאגאגה. <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/24696/category/2065>. (29.04.2019).

³⁴ KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013. s. 82. *Trstená*. <https://www.holocaust.cz/zdroje/clanky-z-ros-chodese/ros-chodes-2009/cervenec-13/trstena/>. (01.05. 2019).

³⁵ *Jablonka Kościelna – społeczność żydowska*. <https://www.jewishbialystok.pl/Jab%C5%82onka-Ko%C5%99Bcielna--spo%C5%82eczno%C5%99B%C4%87-%C5%BCydowska,5574,1673>. (14.05.2020). GŁĘBOCKI, K.: *Historia społeczności*. <https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/j/1381-jablonka-kościelna/99-historia-społeczności/137383-historia-społeczności>. (14.05.2020).

³⁶ *Jablonka Kościelna*. <https://www.jewishbialystok.pl/Jab%C5%82onka-Ko%C5%99Bcielna--b%C3%B3%C5%BCnice,5574,172>. (03.05.2019).

³⁷ VÍTEK, P.: Židia. In: *Ružomberok. Monografia mesta*. Banská Bystrica : Harmony. s. 174.

Židovská synagóga v Ružomberku sa nachádza pri rieke Revúca (resp. v blízkosti sútoku Revúcej a Váhu) v trase ktorá prepájala kaštieľ sv. Žofie a návršie s kostolom Sv. Ondreja. Súčasťou synagógy bol aj príľahlý areál so školou a rituálnym kúpeľom. Architektúra synagógy je neorománska/novorománska, ktorú tvorí trojlodová sieň obdĺžnikového pôdorysu. Fasády sú v novorománskom štýle, vyplnené dvomi poschodiami okien.³⁸ Prvé poschodie okien sú združené dvojité s polkruhovou volúťou a tie na druhom podlaží sú polkruhovo ukončené s kružbovým motívom so zachovanými pôvodnými vitrážovými oknami. V nich je geometrická farebná výplň, ktorá dodáva synagóge vizuálny sakrálny rozmer. Interiér synagógy bol dlho využívaný ako sklad, čím chátral. Z vybavenia sa zachoval len takmer zničený *áron ha-kodeš* a vzácne lustre, do ktorých bolo možné umiestniť až 400 sviec. Interiér sa vyznačoval (a v súčasnosti aj vyznačuje) dych berúcou vizuálnou stránkou klenbových polí s maľbou a celkovou ornamentálnou dekoratívnou nástennou výmaľbou hornej časti interiéru synagógy. Vo východnej stene je kruhové okno s Dávidovou hviezdou, ktoré presvetľuje svätyňu a poukazuje na východ. Rekonštrukcia synagógy sa konala mimoriadne citlivo s prístupom k národnej kultúrnej pamiatke a treba uznať jemné a citlivé použitie farieb v interiéru synagógy, ktoré využíva pastelové odtiene ružovej, fialovej, žltej v kombinácii so základnou bielou farbou. Vonkajšia fasáda ostala v takmer pôvodnom farebnom prevedení a to v kontraste červenej (tehlovej) a svetlého odtieňa bielej.³⁹

Ružomerská synagóga si prešla naozaj krušným obdobím požiarov mesta, rekonštrukcie v roku 1929, či od roku 1945 funkciou ako skladisko bavlnárskych závodov. Dnes však môžeme obdivovať zrekonštruovanú synagógu mesta Ružomberok, ktorá je prekrásnym symbolom židovskej komunity i sakrálnej architektúry mesta. Nachádza sa na tzv. Panskej ulici v pôvodne uličnej zástavbe, ktorá bola však v minulom storočí veľmi narušená. Našťastie synagóga prežila dodnes a v súčasnosti funguje ako výstavná a kultúrna sieň, v ktorej sa konávajú vernisáže, výstavy, koncerty. Ide o národnú kultúrnu pamiatku.⁴⁰

Synagóga – Liptovský Mikuláš

Vznik súčasnej synagógy, ktorá sa nachádza v Liptovskom Mikuláši je datovaný rokmi 1842 – 1846. Predtým však na mieste dnešnej židovskej sakrálnej stavby stála stará synagóga z roku 1731, ktorá už kapacitne nevystačovala rozrastajúcej sa židovskej komunite. V prípade novej synagógy išlo o jednopodlažnú stavbu v štýle klasicizmu s rovným trámový stropom, strohým interiérom bez plastickej výzdoby. Nečakané požiare v rokoch 1878 a 1903 však budovu poškodili čím muselo dôjsť k obnove stavby. V roku 1906 však ďalší požiar synagógu poškodil natoľko, že bola

³⁸ BORSKÝ, M.: *Synagogue Architecture in Slovakia. Towards Creating a Memorial Landscape of Lost Community*. 2005. Dizertačná práca. Heidelberg, 2005. s. 158.

³⁹ CÓNOVÁ, I. a kol.: *Národné kultúrne pamiatky na Slovensku. Okres Ružomberok*. Bratislava : Pamiatkový úrad SR a Slovart, 2008. s. 102 – 103.

⁴⁰ *Synagóga v Ružomberku – Synagogue in Ružomberok* – קורבן מורורב תסנכה תיב. <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/42820/category/3107>. (01.05.2019).

nutná prestavba do dnešnej podoby. Išlo o projekt architekta *Leopolda Baumhorna*⁴¹. Dnes je táto synagóga skvostom židovskej architektúry na Slovensku a je dosť možné, že pred zbúraním v období komunizmu ju uchránil jej klasicistický výraz, ktorý synagogálnu stavbu príliš nepripomína.⁴²

Synagóga stojí v centre mesta, pričom ide o naozaj monumentálnu architektúru. Ide o voľne stojaci objekt, na ktorom badať prvky prestavby po poškodení požiarom.⁴³ Je zladením klasicistickej budovy so secesnými prvkami. Na hlavnom priečelí sa čnie trojuholníkový štít, ktorý sa „nesie“ na štyroch mohutných iónskych stĺpoch.⁴⁴ Do pôvodného klasicistického základu bola včlenená koňštrukcia z oceľových nosníkov a stĺpov, vďaka čomu vznikla ženská galéria a priestor synagógy bol zaklenutý. Interiér je bohato zdobený secesnými prvkami, modro-zlatou štukovou výzdobou. Po holokauste prestala synagóga plniť svoj účel a tak ju odkúpil mestský národný výbor, ktorému slúžila ako sklad. Vnútorne zariadenie sa nezachovalo, pretože bolo zničené v 80. rokoch 20. storočia. Po roku 1990 bola chátrajúca synagóga obnovená rekonštrukciou a vrátená ústrednému zväzu židovských náboženských obcí v SR. V súčasnosti je v správe Múzea Janka Kráľa a v letných mesiacoch je sprístupnená verejnosti. Je architektonickým skvostom mesta a regiónu. Dnes slúži na kultúrne účely.⁴⁵

Synagóga – Liptovský Hrádok

Synagóga v Liptovskom Hrádku bola postavená v druhej polovici 19. storočia v časti s názvom Prekažka. K jej asanácii došlo po Druhej svetovej vojne, kedy na jej mieste vyrástlo sídlisko nazývané Prekážka.⁴⁶ Židia tu mali okrem synagógy ešte školu a cintorín.⁴⁷ Tunajšia židovská náboženská obec patrila pod *rabinát* v Liptovskom (Svätom) Mikuláši a po Druhej svetovej vojne židovská komunita zanikla, resp. tí čo prežili boli vystahovaní.⁴⁸

Židia sa v Liptovskom Hrádku začali usadzovať koncom 18. storočia a prenajímali si krčmy a obchody. Začali sa trvalo usadzovať hlavne v časti mestečka Liptovský Hrádok s názvom Prekážka. Tu si v 2. polovici 19. storočia postavili synagógu

⁴¹ *Leopold Baumhorn* bol najplodnejším a najväčším architektom a staviteľom synagóg na konci 19. storočia a začiatku 20. storočia v strednej Európe. V rozmedzí rokov 1888 – 1932 naprojektoval 24 synagóg a podpísal sa pod rekonštrukciu množstva ďalších synagóg. Neskôr sa presídlil do Budapešti a otvoril si tam vlastný ateliér, kde vytvoril svoj vlastný štýl s maurskými, byzantskými a secesnými prvkami. KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013, s. 85 – 86.

⁴² KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013, s. 85.

⁴³ BORSKÝ, M.: *Synagogue Architecture in Slovakia. Towards Creating a Memorial Landscape of Lost Community*. 2005. Dizertačná práca. Heidelberg, 2005, s. 157.

⁴⁴ ONDICA, S. a kol.: *Duchovné Slovensko*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2010, s. 292.

⁴⁵ KOLLÁR, D. (ed.): *Kultúrne krásy Slovenska. Synagógy*. Bratislava : Dajama, 2013, s. 86.

⁴⁶ *Liptovský Hrádok – synagóga*. <http://www.pamiatkynaslovensku.sk/liptovsky-hradok-synagoga.01.05.2019>).

⁴⁷ BORSKÝ, M.: *Synagogue Architecture in Slovakia. Towards Creating a Memorial Landscape of Lost Community*. 2005, s. 195.

⁴⁸ *Židovský cintorín Liptovský Hrádok – יהודיה תורבקה חיב – Jewish Cemetery in Liptovský Hrádok*. <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/26538/category/2066.01.05.2019>).

a v 70. rokoch 19. storočia aj jednotriednu súkromnú židovskú školu. Škola zanikla koncom 80. rokov 19. storočia. Židovská náboženská obec v Liptovskom Hrádku patriaca pod rabinát v Liptovskom Mikuláši mala predsedu, ktorým bol v roku 1900 *Dr. Viliam Kux*. Jeho zásluhou bola v Liptovskom Hrádku postavená nová budova synagógy, pretože staršia synagóga v meste stála už v roku 1859. Približne na mieste staršej synagógy postavili novú budovu synagógy, ktorej podobu je možné spoznať po zahliadnutí dobovej fotografie. Synagóga bola hranolovitého tvaru s tromi otvormi v tvare dverí na západnej fasáde. Južnú a severnú stenu zdobilo päť vysokých oblúkových okien bez vitráží. Nad vstupnou halou bol chór so schodiskom po oboch stranách. V interiéri synagógy sa nachádzali lavice a na východnej stene sa nachádzal *aron ha-kodeš*.⁴⁹

Záver

Synagógy patria medzi najkrajšie pozostatky historickej architektúry na území Slovenska a teda aj na liptovskom a oravskom území. Tie, ktoré sa zachovali nám poukazujú na mimoriadne zaujímavú religiozitu a náboženské umenie, ako aj na silu viery. Tie čo sa nezachovali by mali byť spomienkou a rozhodnutím prezentovať ich ako stratené kultúrne dedičstvo, ktoré sme si nedostatočne chránili a vážili.

Samotný judaizmus, ako židovské a hebrejské náboženstvo už od svojho vzniku bojoval so silnými nepriateľmi a silným vplyvom, čo sa dá prirovnať aj k súčasnému stavu niektorých sakrálnych židovských pamiatok na Slovensku. Aj napriek tomu je mimoriadne cenné a vážne to, že samotné židovské náboženstvo a jeho podoby religiozity (útržkovite vrátane architektúry) dokázali prežiť napriek všetkým negatívam, hrozbám a prenasledovaniám. Možno práve zničenie väčšiny židovských pamiatok, počnúc prvým Šalamúnovým chrámom v Jeruzaleme až po nejakú malú menej významnú chátranú synagógu na Orave, posilňovalo vôľu židovského náboženstva prežiť až dodnes. Táto religiozita prežila dodnes aj keď zo zmenami a možno s úbytkom židovských komunit i veriacich. Žije však stále medzi nami, tak ako medzi nami stoja niektoré židovské pamiatky. Prežitie Židov i ich architektúry dodnes bezpochyby súvisí so zachovaním si svojej náboženskej identity a vierovyznania, hoci mnohokrát museli prejsť inkulturáciou, aby zapadli do okolitého Západného sveta.

Spracovaný príspevok sa venuje tomu, čo prežilo do dnešných dôb, i tomu čo zaniklo v 20. storočí na Liptove a Orave – tzv. synagogálnej architektúre, ktorá aj v týchto regiónoch našla svoje uplatnenie a funkciu. Niektorá sakrálna židovská architektúra sa dodnes zachovala len útržkovite, ak vôbec, iná zanikla úplne, o niektorej nemáme ani len informácie ako vyzerala alebo netušíme aký osud ju postretol. Všetky synagógy, ako sakrálné aspekty sú istým druhom religiozity, ktorá sa preukazuje navonok viditeľných spôsobom. Táto žitá religiozita, hoci dnes už len poukazuje na dané náboženstvo v konkrétnej dejinnej etape, je, bola a bude istým článkom v dejinách a religionistike Liptova a Oravy a nebude možné ju z histórie vymazať. Ani prenasledovaním, ani holokaustom ani žiadnou inou likvidáciou či popieraním. Každá pamiatka židovského charakteru na Liptove a Orave totiž hrala (a niektoré

⁴⁹ VÍTEK, P.: *Židia v Liptove do 2. svetovej vojny*. <http://www.pavolstrauss.sk/phdr-peter-vitek-zidia-v-liptove-do-2-svetovej-vojny/>. (01.05.2019).

VÍTEK, P.: *Židia v Liptove do 2. svetovej vojny*. <http://www.pavolstrauss.sk/phdr-peter-vitek-zidia-v-liptove-do-2-svetovej-vojny/>. (01.05.2019).

VÍTEK, P.: Židia. In: *Ružomberok. Monografia mesta*. Banská Bystrica : Harmony. 283 s. ISBN 978-80-89151-22-6.

Židovský cintorín Liptovský Hrádok – ידוהיה תורבקה תיב – *Jewish Cemetery in Liptovský Hrádok*. <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/26538/category/2066>. 01.05.2019).

Židovský cintorín Partizánska Lupča (Nemecká Lupča) – ידוהיה תורבקה תיב – *Jewish Cemetery in Partizánska Lupča*. <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/26487/category/2127>. (29.04.2019).

Židovský cintorín Partizánska Lupča (Nemecká Lupča) ידוהיה תורבקה תיב <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/26497/category/2127>. (29.04.2019).

Rodokmeň lásky (Teologická reflexia nad aktuálnosťou cyrilometodského dedičstva v dnešnej dobe)

MIROSLAV LYKO

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Filozofická fakulta

Abstract: *The trail which was (had been) left in religious as well as in secular domain/sphere of Slavonic nations by Saints Cyril and Methodius, is still clear. Their life attitudes, the principles they observed, even if they were not comfortable for them are well known. Saints Cyril and Methodius' missionary determination to bring the light of Christianity to the Slavic people, was motivated by the love of God and of people. They felt a sense of responsibility for peoples' earthly and eternal life. This article is intended to emphasize the specific Christian moral principles of the saints Thessalonian brothers and their relevance in the 21st century, even in the context of the 1150th anniversary of the death of Saint Constantine Cyril and the same anniversary of the appointment of the Holy Method as archbishop in our territory. After all, being an heir and delivering the Cyril-Method heritage means being faithful to the moral principles that have been proclaimed and lived. The first moral principle the article deals with is the proper realization of an explicit cult. This principle draws the attention of the adoring person to respect for the life of every man and his legitimate needs. The heritage of Saints Cyril and Methodius also includes obedience to the authority of the Church, which has the power to interpret both the natural moral law and the revelation of God present in the biblical books and traditions (as they obediently accepted).*

Keywords: *Love. Cult. Heritage. God. Morality. Christianity.*

Úvod

Morálne zásady, podľa ktorých žili svätí Cyril a Metod boli vlastné kresťanskému náboženstvu a aj prostrediu, kde sa narodili, vyrastali a kde získali vzdelanie. Keďže však išlo o duchovných (Konštantín – Cyril sa stal krátko pred smrťou mníchom), niekto by mohol tvrdiť, že ich morálka bola kvôli tomu prísna a že také náboženské prvky nemusia alebo dokonca nemôže implementovať do svojho života laický kresťan (čiže pokrstený neklerik). Normy, s ktorými prišli na misiu k Slovanom a ktoré na našom území už boli známe vďaka iným misionárom, hoci možno sčasti nezrozumiteľne, sú vlastné Kristovmu posolstvu, ktoré je určené všetkým ľuďom, nielen klerikom. Preto tento článok niektoré z týchto zásad pomenuje, vysvetlí a aktualizuje na dnešnú dobu, keďže aj naša generácia sa cíti byť dedičom cyrilo-metodských ideí. Dedič cyrilo-metodskej tradície sa tak stáva účastným rodokmeňa lásky, na ktorého začiatku stoja svätí solúnski bratia. Ba Kristus sám. Oni nás skôr do tohto kmeňa, ktorý bol už bohatý na naštepené konáre, začlenili. Emeritný pápež Benedikt XVI. dodáva „Dnes na jednej strane treba toto rozhodné kresťanstvo posilňovať, oživovať a šíriť, aby viac ľudí prežívalo a vyznávalo svoju vieru. Na druhej strane

musíme uznať, že ako kresťania nie sme totožní s kultúrou a národom ako takým, no máme silu, aby sme vytvárali a udržiavali tie hodnoty, ktoré spoločnosť prijme, aj keď v nej väčšinu netvorí kresťania¹. Pápež František v príhovore veriacim Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku ocenil „nadšenú a zbožnú tvár Cirkvi pevnej vo viere, ktorá si uvedomuje svoju dôstojnosť a je hrdá na svoju cirkevnú identitu“² a pokračoval: „Takto ste hodnými deťmi tej evanjelizácie, ktorú v plnej vernosti Apoštolskému stolcu vykonali patróni Európy, svätí Cyril a Metod. Európsky kontinent, tak na východe ako i na západe, potrebuje znovu objaviť svoje korene a svoje povolanie; a z kresťanských koreňov nemôžu nevyrásť pevné stromy, ktoré prinášajú ovocie plného rešpektovania dôstojnosti človeka, v každej situácii a v každom období života“³. Aj tieto aktuálne slová nabádajú teológiu, aby neustále pripomínala cyrilo-metodský odkaz, aktualizovala ho na danú dobu a robila z neho „živý“ odkaz, ktorý nie je len na papieri. Veď „Boží ľud putuje po cestách dejín – úprimne a solidárne sprevádzaný mužmi a ženami všetkých národov a všetkých kultúr –, aby osvecoval svetlom evanjelia cestu ľudstva k novej civilizácii lásky“⁴.

V tomto článku sa pokúsime zrozumiteľným spôsobom (podľa vzoru solúnskych bratov) rozobrať vybrané prvky pravého kresťanského kultu, ktorého realizácia je jedným z primárnych predpokladov na autenticky morálny kresťanský život a príslušnosť k rodokmeňu, v ktorom na začiatku stojí Ježiš Kristus. Podľa Tertuliana, „Kristus svoju moc zjavne odovzdal tým, ktorí vykazujú prítomnosť toho Ducha, ktorý naplnil aj jeho a potom ním boli obdarení apoštoli“⁵. Vďaka solúnskym bratom mohli byť aj naši predkovia, spolu s nami, v Duchu Svätom, príslušníkmi tej jedinej Cirkvi. Článok je teologickou reflexiou na spomínané slová pápeža Františka, posilnené zdôvodnením dôsledkov kresťanských koreňov, ktoré stavajú na prirodzenej náboženskosti ľudskej osoby. Do tejto reflexie sme zapracovali aj výsledky výskumu, ktoré naznačujú možnú spojitosť kultového konania človeka s hodnotami, ktoré implementuje v praktickom živote.

Pravý kult preukazovaný jedinému Bohu ako znak „pravej identity“

Keď pápež František v exhortácii *Gaudete et exsultate* napísal, že „nie je zdravé milovať ticho a vyhýbať sa stretnutiu s druhým, túžiť po odpočinku a odmietať aktivitu, hľadať modlitbu a podceňovať službu“⁶, myslel tým mnohých ľudí z minulosti i z prítomnosti a my v týchto jeho slovách môžeme vidieť aj svätých Cyrila a Metoda. Známa je ich túžba po modlitbe v ústraní kláštora. Michal Lacko, citujúc Pochvalu sv. Cyrila a Metoda v tejto súvislosti uvádza: „(Metod) bol poddaný všetkým v pokore, v poníženosti, v bdení a v modlitbe, v ľútoch a v službe, v neprestajnom neobyčajnom

1 BENEDIKT XVI.: *Svetlo sveta*. Bratislava : Don Bosco, 2011, s. 168.

2 FRANTIŠEK: *Príhovor pápeža slovenským gréckokatolíkom*, 6. októbra 2018. In: <https://www.vaticannews.va/sk/papez/news/2018-10/papez-greckokatolici-slovensko.html>.

3 FRANTIŠEK: *Príhovor pápeža slovenským gréckokatolíkom*, 6. októbra 2018. In: <https://www.vaticannews.va/sk/papez/news/2018-10/papez-greckokatolici-slovensko.html>.

4 FRANTIŠEK: *Príhovor pápeža Františka slovenským gréckokatolíkom* 6. októbra 2018. In: <https://www.vaticannews.va/sk/papez/news/2018-10/papez-greckokatolici-slovensko.html>.

5 RANKIN, D.: *Tertullianus a Cirkv*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 101.

6 FRANTIŠEK: *Gaudete et exsultate*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2018, č. 25.

postení a odriekaní sa, v duchovnej čistote. (...) Konštantín po zanechaní svojho postu profesora filozofie (...) najprv sa utiahol súkromne do samoty (...) venoval sa knihám a rozjímaniu. Po istom čase aj on nasledoval svojho brata na vrch Olymp⁷. Vďaka ich stretnutiam s ľuďmi, ktoré nasledovali predtým i potom, ich aktivity a služby, mohli už generácie pred nami lepšie porozumieť princípom Desatora, ktorými kultivovali svoj vnútorný i vonkajší svet.

Základnou motiváciou pre zvnútornenie kresťanských hodnôt je vzťah k Bohu. K osobnému Transcendentnu, ktoré je hodné preukazovania pravého kultu – vnútorného i vonkajšieho. „Ale ako budú vzývať toho, v ktorého neuverili? A ako uveria v toho, o ktorom nepočuli? A ako počujú bez kazateľa? A ako budú kázať, ak nie sú poslaní?“ (Rim 10, 14-15). Tieto slová svätého Pavla sa vzťahujú na motiváciu mnohých misionárov a apoštolov národov, pretože človeka nemožno predstaviť v plnej dôstojnosti jeho prirodzenosti bez úplného zamerania na Boha, a to nielen teoreticky, ale v celej jeho životnej skutočnosti. Raniero Cantalamessa v tejto súvislosti povedal, že „*klaňanie sa je ako záblesk svetla, je vnímaním veľkosti majestátu, krásy Boha, spolu s jeho dobrotou a vnímanie jeho prítomnosti, ktorá vyráža dych⁸.*

Jestvuje aj vonkajší kult bez vnútornej zaangažovanosti človeka. Ide v ňom o pretváрку, motivovanú napríklad politickými, spoločenskými, rodinnými či inými pohnútkami. Takto vyjadrený kult je bezcenný. Ježiš Kristus ho kritizuje, keď poukazuje na nábožnosť niektorých farizejov a zákonníkov (por. Mt 23, 1 – 30). Navyše pravá nábožnosť, v kontexte s novozákonným listom svätého Jakuba (Jak 1,27) má byť rozšírená „*o novú náplň, pretože je zásadne spojená so sociálne angažovanou charitatívnou činnosťou voči sirotám a vdovám a s takým spôsobom života, ktorý sa distancuje od hodnôt charakteristických pre svet⁹.* A možno doplniť, že len viera sprevádzaná láskou je tým, čo môžeme v duchu učenia listu svätého Jakuba nazvať „živou vierou“¹⁰.

Človek pochádza z Božích rúk. Tam sa začal jeho pôvod a odtiaľ pochádzajú jeho korene, z ktorých žije. Tento fakt pripomínajú Kristove slová z evanjelia: „*Ja som vinič, vy ste ratolesti. Kto ostáva vo mne a ja v ňom, prináša veľa ovocia; lebo bezo mňa nemôžete nič urobiť“* (Jn 15, 5). Benedikt XVI. v trilogii Ježiš Nazaretský uvádza, že „*tento vinič už nebude môcť byť nikdy vytrhnutý. (...) Je s definitívnou platnosťou Boží, skrze Syna v ňom žije sám Boh. Prislúbenie je neodvolateľné, jednota sa už nedá zničiť. Toto je veľký, nový Boží krok v dejinách¹¹.* Druhý vatikánsky koncil v tejto súvislosti podčiarkol, že „*človek je už od začiatku svojho jestvovania pozvaný na dialóg s Bohom. Veď jestvuje iba preto, lebo ho Boh z lásky stvoril a stále ho z lásky udržiava. A žije naplno podľa pravdy, iba ak túto lásku slobodne uznáva a odovzdá-*

7 LACKO, M.: *Svätí Cyril a Metod*. Trnava : Dobrá kniha, 2011, s. 49 – 50, 46.

8 CANTALAMESSA, R.: *Štvrtá pôstna kázeň R. Cantalamessu: Eucharistická adorácia znamená pro-roctvo*, 2019. In: <https://www.vaticannews.va/sk/vatikan/news/2019-04/stvrta-postna-kazen-t-cantalamessu-adoracia.html>.

9 PAVELČÍK, J.: *Nábožnosť podľa Jak 1,27*. In: *Studia Theologica* roč. 21 (2019). Olomouc : Palackého univerzita v Olomouci, 2019, s. 22.

10 FILIP, Š. M.: *Verbum spirans amorem. Úvaha o vzťahu medzi teológiou a duchovným životom*. In: *Studia Theologica* roč. 20 (2018). Olomouc : Palackého univerzita v Olomouci, 2018, s. 36.

11 BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský I*. Trnava : Dobrá kniha, s. 276.

va sa svojmu Stvoriteľovi⁴². „Túžba po Bohu je vpísaná do srdca človeka, lebo človek je stvorený Bohom a pre Boha. Ľudská osoba na základe svojej vrodenej schopnosti objaviť Boha vo stvorenom svete i v sebe samom, spoznáva zákon večného Boha. Podľa neho sa má človek klaňať Bohu ako svojmu pôvodcovi. Skutočnosť, že okrem zjavných náboženstiev jestvujú aj prirodzené náboženstvá, svedčí o vrodenej náboženskej povahe človeka a o jeho túžbe klaňať sa božstvu, ktoré je toho hodné“⁴³. Potvrďuje to, okrem iného, aj Katechizmus Katolíckej cirkvi: „Ludia vo svojich dejinách až podnes mnohorakým spôsobom vyjadрили hľadanie Boha svojim náboženským presvedčením a náboženskými prejavmi (modlitbou, obetami, kultom, rozjímaním atď.). Hoci tieto formy vyjadrenia môžu obsahovať nejasnosti, sú také univerzálne, že človeka možno nazvať náboženskou bytosťou“⁴⁴. Napokon „aj Biblia v mnohých bodoch poukazuje na zhodu medzi svojou morálkou a svojimi zákonmi a morálnymi orientáciami okolitých národov (Izraela). Mnohými základnými morálnymi otázkami, ktoré vzišli z biblickej tradície, sa zaoberali filozofi a moralisti, ktorí nemali prístup k Božiemu zjaveniu a riešeniam, ktoré biblia predstavovala. Často možno vidieť zhodu aj medzi odpoveďami, ktoré sa dávajú na otázky tak vo vnútri ako i mimo biblickej tradície. Tu možno hovoriť o prirodzenej múdrosti, potenciálne všeobecnej hodnote“⁴⁵. Kult je všeobecne povedané „historickou reakciou na náboženskú skúsenosť, čiže úsilie o odpoveď na prežitú posvätno. V tomto zmysle nie je pozornosť venovaná v prvom rade na povinný mravný skutok, vyplývajúci z prikázaní (napríklad v prípade židovského a kresťanského náboženstva), ale na spontánnu reakciu na náboženskú skutočnosť, získanú skúsenosťou“⁴⁶.

Európa, o ktorej hovoril pápež František vo vyššie spomenutom citáte, a ktorú poznáme z histórie ostatných približne 1700 rokov ako kresťanskú, má nadobudnúť svoju pôvodnú identitu, čiže sa má vrátiť k hodnotám evanjeliového posolstva. Jej obyvateľ má svoju prirodzenú túžbu po Transcendentne nasmerovať k pravému trojjedinému Bohu. Toto nasmerovanie sa prejaví napríklad aj vo vzdávaní pravého kultu.

Boh totiž neprestáva priťahovať človeka k sebe a jedine v Bohu nájde pravdu a šťastie, ktoré neprestajne hľadá⁴⁷. Na druhej strane je tu svet, ktorý je mnohokrát od ľudí zbožšťovaný. Lebo keď sa človek neklania pravému Bohu, stavia na jeho miesto stvorené veci. A pritom, podľa kresťanského posolstva, svet „je dobrý do takej miery, v akej ostane zakotvený vo svojom počiatku“⁴⁸. Pápež Benedikt XVI. varoval pred zbožšťovaním sveta, keď hovoril o poslaní ľudského rozumu hľadať pravdu: „Ak sa však rozum - podnecovaný svojou domnelou čistotou, stane hluchým na veľké posolstvo, ktoré mu zaznieva z kresťanskej viery a jej múdrosti, vyschne ako strom,

⁴² DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu. *Gaudium et spes*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 19.

⁴³ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu. *Gaudium et spes*, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 19.

⁴⁴ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1995, č. 28.

⁴⁵ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, č. 106.

⁴⁶ SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha : Karolinum, 1997, s. 130.

⁴⁷ por. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1995, č. 27.

⁴⁸ JÁN PAVOL II.: *Dies Domini*. Bratislava : Don Bosco, 1998, č. 9.

ktorého korene nedosiahnu k životodarnej vode. Stratí odvahu ísť za pravdou a tým príde o svoju veľkosť, stane sa malým“¹⁹. Pravý kult Bohu vykonáva v kresťanskom (katolíckom) ponímaní Boží ľud, kultové spoločenstvo. A vrcholom tohto kultu je Eucharistia, „Kristova spásanosná prítomnosť v spoločenstvách veriacich a ich duchovný pokrm“²⁰. Raniero Cantalamessa podčiarkuje, že Eucharistia je ako Božie svetlo: „Božie svetlo kúsok po kúsku preniká do srdca (adorujúceho človeka) a uzdravuje ho. Dochádza k niečomu, čo pripomína stav stromov počas jari, čiže proces fotosyntézy. (...) My musíme byť ako tie zelené lístky! Sú symbolom eucharistických a kontemplatívnych duší. Kontemplujúc «slnko spravodlivosti», ktorým je Kristus, zachytávajú výživu, ktorou je Duch Svätý, v prospech celého veľkého stromu, ktorým je Cirkev“²¹.

Pre takýto kult je vyhradený najmä jeden deň v týždni – nedeľa. Tento deň patrí k pápežom spomenutým „kresťanským koreňom“, ktorý prináša svoje ovocie. Tak ako Cirkev tvorí Eucharistiu, tak aj Eucharistia tvorí Cirkev. Keď ju zásluhou svätých solúnskych bratov slávilí naši predkovia pred viac ako tisíc rokmi v reči, ktorej rozumeli, aj vďaka tomu ich príľnutie k Cirkvi malo väčší potenciál. Napokon, vedomá účasť na posvätnnej liturgii je „prvoradým a nevyhnutným zdrojom pravého kresťanského ducha“²². Čiže Cirkev na tomto území bola vnútorne viac spojená s tým, na ktorého je celý kresťanský kult zameraný, t. j. na trojjediného Boha.

Pravý kult vyjadrený v slávení nedele

Keď sa vraciame ku kresťanským koreňom, v ktorých je bytostne zapracovaná „služba pravde, ktorú Cirkev poskytuje ľudstvu“²³, a ktorej súčasťou je aj slávenie pravého kultu, je dôležité – v kontexte nedele ako Pánovho dňa - predostrieť dôležitosť spoločnej štruktúry času, v ktorom sa odohráva. „Pre kresťanov vychádza táto štruktúra času (práve) z nedele, dňa vzkriesenia, v ktorom sa Boh stretá s nami a my s ním“²⁴. A v ktorom sa stáva viditeľnou Cirkev v tom, čo ju charakterizuje najviac: vo vykonávaní pravého kultu. Nedeľa ako deň zmŕtvychvstania Ježiša Krista má pre pokrstených svoje konsekvenencie. Kardinál Henri de Lubac ich uvádza takto: „Zmŕtvychvstanie začalo „ôsmy deň“. Nezmenilo však spoločenskú povahu človeka a nezrušilo časné podmienky jeho existencie. Večná Pascha už začala, no aj tak sa v stvorení nič nezmenilo. Nový svet sa dočasne prelína so starým. Človek je tak na tejto zemi súčasťou dvoch obcí, v ktorých sa zhromažďujú tieto dva svety. Ôsmy deň existuje len v siedmych ostatných. Človek neprestáva patriť pozemskej obci, pretože neprestáva byť človekom, pozemským človekom. Nie je už ale s touto obcou zviazaný takými výlučnými putami, pretože je uvedený do novej obce, z ktorej sa odvíja jeho nová existencia“.

¹⁹ BENEDIKT XVI.: *Poznanie pravdy*. Trnava : Dobrá kniha, 2017, s. 48.

²⁰ JÁN PAVOL II.: *Cirkev žije z Eucharistie*. Trnava : spolok svätého Vojtecha, 2003, č. 9.

²¹ CANTALAMESSA, R.: *Štvrtá pôstna kázeň R. Cantalamessu: Eucharistická adorácia znamená pro-
roctvo*, 2019. In: <https://www.vaticannews.va/sk/vatikan/news/2019-04/stvrta-postna-kazen-r-cantalamessu-adoracia.html>.

²² DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu. *Optatam totius*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 14.

²³ BENEDIKT XVI.: *Poznanie pravdy*. Trnava : Dobrá kniha, 2017, s. 52.

²⁴ BENEDIKT XVI.: *Svetlo sveta*. Bratislava : Don Bosco, 2011, s. 165.

tencia. *Touto novou obcou, útočiskom a materskou pôdou je Cirkev. (...) V nej Boh znova tvorí a znova formuje ľudské pokolenie*²⁵.

Takto chápané slávenie nedele bolo už od prvých kresťanských desaťročí. Didaché (Učenie apoštolov) z 2. storočia uvádza usmernenie pre kresťanov: „*V nedeľný deň Pána sa zhromaždite, lámte chlieb a vzdávajte vďaky, potom čo ste vyznali svoje hriechy, aby vaša obeta bola čistá*“²⁶. Takto by sme mohli pokračovať napríklad cez svätého Justína až po Sacrosanctum concilium Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965) či apoštolský list svätého Jána Pavla II. Dies Domini (1998). Nedeľa, ako prvý deň týždňa, sa pomerne skoro vyprofilovala ako Deň Ježiša Krista, ktorý sa má prežívať inak ako ostatných šesť dní v týždni. Od dňa Turíc sa „*Cirkev nikdy neprestala zhromažďovať na slávenie veľkonočného tajomstva, pričom číta, čo sa naňho (na Ježiša Krista) v celom Písme vzťahovalo (Lk 24, 27)*“²⁷.

„Rodokmeň lásky“, ktorý našim predkom výrazne vyznačili svätí Cyril a Metod a v ktorom sú aj vďaka nim zapísané i slovanské národy, znamená vedomú príslušnosť ku Kristovi a Cirkvi, čo sa v praxi prejavuje aj v primeranom slávení nedele. V tomto pokračoval na našom území aj svätý Štefan, uhorský kráľ a jeho nástupcovia. Nepriamo sa za to modlil svätý Cyril pred svojou smrťou: „*Pane, Bože môj, (...), vypočuj moje modlitby a zachovaj verné ti stádo, nad ktorým si ustanovil mňa, nesúceho a nehodného služobníka. Zachráň ho pred bezbožnou a pohanskou zlobou*“²⁸. Vernosť nedeli môže byť jeden zo spôsobov, ako sa kresťan môže ochrániť pred „bezbožnou a pohanskou zlobou“, napríklad v podobe tyranie času, keď človek prestáva rozlišovať medzi jednotlivými dňami, stávajúc sa otrokom práce a zábavy, pričom sloboda, ku ktorej je ako ľudská osoba povolaný, je jeho pričinením na minime. Na dosah ruky má však nedeľu, deň slobody, keď má mať čas pre Boha, pre seba a blížneho, keď formuje svoje svedomie, počúva a oslavuje Boha pri bohoslužbe, otvára sa mu v prehlbovaní vzťahu k blížnym, najmä k príbuzným, chorým, osamelým ľuďom; keď explicitne prejavuje svoju nábožnosť (ako opak bezbožnosti) a dosvedčuje ju aj skutkami, vtedy jeho svedectvo dosahuje misijný rozmer, pretože „rodokmeň lásky“ sprístupňuje a otvára aj ďalším v duchu Ježišových slov: „*Nech tak svieta vaše svetlo pred ľuďmi, aby videli vaše dobré skutky a oslavovali vášho Otca, ktorý je na nebesiach*“ (Mt 5, 16). Veď významným poslaním (ľudskej) rodiny je (aj) zachovávanie a rozvíjanie mravných princípov²⁹.

Prístup k Božiemu slovu ako k prameňu duchovného života

Súčasťou nedeľného kultu je čítanie, resp. počúvanie Božieho slova. Podľa H. U. von Balthasara „*ľudia musia poznať neporovnateľnosť evanjelia k čomukoľvek, s čím sa môžu vo svete stretnúť. V celých svetových dejinách neexistuje nič analogic-*

²⁵ LUBAC, H.: *Meditace o Cirkvi*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2010, s. 79.

²⁶ Por. KÁČERÍK, A.: *Liturgický rok*. Nitra : Kňazský seminár svätého Gorazda v Nitre, 1998.

²⁷ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu. *Sacrosanctum concilium*. Trnava : Spoločnosť svätého Vojtecha, 2008, č. 6.

²⁸ *Život Konštantína XVIII.* In: ŠKOVIERA, A.: *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov*. Bratislava : Postsriptum, 2013, s. 38.

²⁹ SELICKÁ, D.: *Zmeny súčasnej rodiny*. Sládkovičovo : Vysoká škola Danubius, 2019, s. 137.

ké k Ježišovi Kristovi, a už nikdy nebude nič také jestvovat³⁰. Pre súčasníkov je bežná skutočnosť, že sa evanjelium a celá Biblia číta v reči ľudu, čiže v široko zrozumiteľnej a dostupnej podobe. Cirkev si totiž želá, aby „všetci veriaci boli vedení k plnej, uvedomelej a aktívnej účasti na liturgických sláveniach, ktorú si vyžaduje sama povaha liturgie“³¹. A v tomto kontexte Druhý vatikánsky koncil uvádza aj to, že „Sväté písmo má byť veriacim čo najprístupnejšie“³². A Benedikt XVI. o niekoľko desaťročí neskôr upozornil, že „mnohé národy (stále) čakajú, že sa im bude ohlasovať Božie slovo vo vlastnom jazyku a vo vlastnej kultúre“³³. Svätí Cyril a Metod vytvorili preklad Svätého písma ako podstatný predpoklad pre úspešnosť ich misie.³⁴ Veď knieža Rastislav v žiadosti cisárovi Michalovi III. píše, že „I prišli k nám mnohí kresťanskí učiteľia z Vlách i Grécka i z Nemiec, učiac nás rozlične. Ale my Slovieni (...) nemáme nikoho, kto by nás naučil pravdu a vyložil nám jej zmysel“³⁵. Ich osobnostné, vzdelanostné i kultúrne predpoklady dávali oprávnenú nádej, že žiadosť Rastislava splnia, a to aj napriek úskaliam, ktoré ich čakali. Sväté písmo počas bohoslužieb naozaj slúžilo, a dodnes slúži, na „výučbu v pravde“. A v nedeľu, ako v Pánov deň, zvlášť. Keď Druhý vatikánsky koncil dal možnosť ohlasovať Božie slovo vo vlastnej reči zúčastneného spoločenstva, čo anticipovali biblické texty preložené svätými solúnskymi bratmi v 9. storočí, malo to viesť „k pocitu novej zodpovednosti voči nemu a umožniť, aby sa už v samom spôsobe čítania alebo spievania odzrkadľoval osobitný charakter posvätného textu“³⁶. Tým posvätným charakterom je skutočnosť, „knihy Písma isto, verne a bez omylu učia pravdu, ktorú Boh chcel mať zaznačenú v posvätných knihách na našu spásu,³⁷ a že „Biblia bola napísaná Božím ľudom a pre Boží ľud z inšpirácie Ducha Svätého“³⁸.

Keď je reč o Svätom písme ako o prameni duchovného života, ku ktorému našim predkom (a teda aj nám) otvoril cestu Boh aj cez solúnskych bratov, je nutné poznamenať, že ono Písmo dáva živiny tomu kmeňu, do ktorého sme boli naštepení krstom. Vďaka tomu môžeme rásť a formovať sa a napredovať v ustavičnej osla-

³⁰ BALTHASAR, H.: *Kordula anebo vážny případ*. Řím : Křesťanská akademie, 1987, s. 139.

³¹ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu. *Sacrosanctum concilium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 14.

³² DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu. *Dei verbum*. Trnava : spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 22.

³³ BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2011, č. 4.

³⁴ „Kvôli hlásaniu evanjelia – ako sa udáva v ich životopisoch (svätých Cyrila a Metoda) – dvaja svätí bratia vzali na seba ťažkú úlohu preložiť texty Svätého písma, ktoré im boli známe v gréčtine, do jazyka toho slovanského kmeňa, ktorý sa usadil takmer na hraniciach ich rodného mesta. Využívajúc svojej dokonalej znalosti gréčtiny a vlastnej kultúry pre toto ťažké a jedinečné dielo, vytýčili si za cieľ pochopiť a preniknúť reč, zvyky a tradície, vlastné slovanským kmeňom a verne tlmočiť ich túžby a ľudské hodnoty, ktoré v nich boli a sa prejavovali“ (JÁN PAVOL II. : *Slavorum apostoli*, č. 10. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/slavorum-apostoli>).

³⁵ *Život Metoda V*. In: ŠKOVIERA, A. : *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov*. Bratislava : Postsriptum, 2013, s. 48 – 49.

³⁶ JÁN PAVOL II.: *Dies Domini*. Bratislava : Don Bosco, 1998, č. 40.

³⁷ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu. *Dei verbum*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 11.

³⁸ BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2011, č. 30.

ve Boha. „Vieme, že nestačí zmeniť liturgické knihy pre to, aby sme zlepšili kvalitu liturgie. Urobiť len toto by bolo omylom. K tomu, aby bol život skutočne jednou Bohu milou chválou, je treba zmeniť srdce. K tejto konverzii smeruje kresťanské slávenie, ktoré je stretnutím života s Bohom živých (Mt 22,32)³⁹.

Nedeľný kult verzus „kresťanská“ morálka

Nami zrealizovaný výskum, publikovaný v roku 2016, sa okrem iného zaoberal aj postojom oslovených kresťanov k situáciám, ktoré korešpondujú s niektorými príkazmi Desatora. Na ilustráciu uvidíme spracovanie a vyhodnotenie jednej z hypotéz, ktorá priamo súvisí s možnými dôsledkami nedeľného kultu na praktický život pokrstených.

Vo výskume sa prostredníctvom štruktúrovaného dotazníka zúčastnilo 170 respondentov, všetko členov niektorej z kresťanských cirkví.

Návšteva nedeľných bohoslužieb

1. Pravidelne každú nedeľu sa zúčastňujem bohoslužby (ak mi to zdravie alebo profesionálna práca dovoľia).

1	2	3	4	5
úplne súhlasím	viac súhlasím ako nesúhlasím	viac nesúhlasím ako súhlasím	nesúhlasím	neviem odpovedať

Tabuľka 1 Účasť na nedeľných bohoslužbách

odpoveď	muži		ženy		spolu	
	n	%	n	%	n	%
1.	18	41	62	49	80	47
2.	10	23	35	28	45	26
3.	14	32	13	10	27	17
4.	2	4	14	11	16	9
5.	0	0	2	2	2	1
spolu	44	100	126	100	170	100

Pravidelne (alebo takmer pravidelne) každú nedeľu sa zúčastňuje bohoslužby o niečo viac žien (77 %) ako mužov (64 %). Celkovo pravidelne navštevuje nedeľné bohoslužby 73 % oslovených respondentov.

³⁹ FRANTIŠEK: *Pápež František o liturgickej formácii: Osvojiť si Pánov spôsob myslenia a konania*, 2019. In: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20080913003>
<https://www.vaticannews.va/sk/papez/news/2019-02/papez-frantisek-o-liturgickej-formacii-osvojit-si-panov-sposob.print.html>.

2. V prípade tehotenstva spôsobeného sexuálnym znásilnením, budem odporúčať dotyčnej žene umelý potrat.

1	2	3	4	5
úplne súhlasím	viac súhlasím ako nesúhlasím	viac nesúhlasím ako súhlasím	nesúhlasím	neviem odpovedať

Tabuľka 2 Odporúčanie umelého potratu

odpoveď	navštevujú nedeľnú bohoslužbu		nenavštevujú nedeľnú bohoslužbu		nevedia odpovedať		spolu	
	n	%	n	%	n	%	n	%
1.	0	0	2	5	0	0	2	1
2.	10	8	8	19	0	0	18	11
3.	22	18	5	12	0	0	27	16
4.	50	40	4	9	0	0	54	31
5.	43	34	24	55	2	100	69	41
spolu	125	100	43	100	2	100	170	100

Z tých, ktorí pravidelne navštevujú nedeľnú bohoslužbu by odporučilo umelý potrat za presne špecifikovaných podmienok 8 % respondentov a z tých, ktorí nedeľnú bohoslužbu pravidelne nenavštevujú 24 %. Na otázku nevedelo odpovedať 34 % respondentov, ktorí nedeľnú bohoslužbu pravidelne navštevujú a 55 % respondentov, ktorí nedeľnú bohoslužbu pravidelne nenavštevujú.

Interpretácia výsledkov tohto výskumu nechce stavať na mylnom tvrdení, že nepokrstení alebo neveriaci ľudia musia mať nutne postoje, ktoré protirečia kresťanskej morálke. Ďalej nechceme ani zďaleka tvrdiť, že tí, ktorí sú síce pokrstení, no nevykonávajú vonkajší kult tak ako to od nich vyžaduje učenie Cirkvi či cirkevný zákon, musia nutne konať skutky, ktoré nie sú v súlade s kresťanskou morálkou.

Náš výskum iba potvrdzuje známu skutočnosť, že nie všetci pokrstení kresťania realizujú predpísaný vonkajší kult a že nie všetci pokrstení konajú tak, ako to vyžaduje morálka. Zároveň výskum hľadá možné súvislosti medzi vykonávaním či nevykonávaním kultu na verejnom fóre a medzi morálnym či nemorálnym konaním. Nakoľko sa poznanie týchto možných súvislostí dá zmerať, natoľko sú naše výsledky vo výskume relevantné.

Skúmanie štatistickej závislosti medzi premennými je možné predovšetkým prostredníctvom jednotlivých korelačných koeficientov. Pri určovaní závislosti medzi premennými sme použili Spermanov korelačný koeficient. Ten využívame pri určovaní závislosti medzi dvoma premennými, z ktorých je jedna premenná kardinálna a druhá ordinálna, prípadne sú obidve premenné ordinálne.

Hypotéza: Čím častejšia účasť na nedeľných bohoslužbách, tým sú názory respondentov na hodnotu ľudského života bližšie kresťanskému učeniu.

Tabuľka 3a Potvrdenie/nepotvrdenie hypotézy

pravidelne sa zúčastňujem nedeľnej bohoslužby		sexuálne znásilnenie a umelý potrat					celkom
		úplne súhlasím	viac súhlasím ako nesúhlasím	viac nesúhlasím ako súhlasím	nesúhlas	neviem	
úplne súhlasím	počet	2	18	27	33	0	80
	%	1,2	10,6	15,9	19,4	0	47,1
viac súhlasím ako nesúhlasím	počet	0	0	0	21	24	45
	%	0	0	0	12,4	14,1	26,5
viac nesúhlasím ako súhlasím	počet	0	0	0	0	27	27
	%	0	0	0	0	15,9	15,9
nesúhlasím	počet	0	0	0	0	16	16
	%	0	0	0	0	9,4	9,4
nevím odpovedať	počet	0	0	0	0	2	2
	%	0	0	0	0	1,2	1,2
celkom	počet	2	18	27	54	69	170
	%	1,2	10,6	15,9	31,8	40,6	100,0

Tabuľka 3b Potvrdenie/nepotvrdenie hypotézy

spearmanov koeficient		účasť na bohoslužbách	hodnota ľudského života
účasť na bohoslužbách	korelačný koeficient	1,000	0,844
	signifikancia	.	0,000
	počet respondentov	170	170
hodnota ľudského života	korelačný koeficient	0,844	1,000
	signifikancia	0,000	.
	počet respondentov	170	170

Na to, aby sme mohli určiť korektnosť ďalších výpočtov, považujeme za potrebné zdôrazniť vypočítanú hodnotu χ^2 kvadrátu, ktorá je 145,987 pri 14 stupňoch voľnosti na hladine významnosti $\alpha = 0,05$, je kritická hodnota 23,685. Na základe údajov z vyššie uvedenej tabuľky môžeme skonštatovať, že nulovú hypotézu zamietame s viac ako 95 % pravdepodobnosťou, a následne prijímame jej alternatívu, ktorá hovorí o tom, že medzi povýšením a trvaním mesiacov je korelácia. Pri signifikancii 0,000 nadobúda Spearmanov koeficient hodnotu 0,844. Uvedená hodnota vypovedá o existencii silného stupňa štatistickej závislosti medzi účasťou na bohoslužbách a hodnotou ľudského života. Hypotéza sa tak potvrdila.

Všetko na oslavu Boha

Svätí Cyril a Metod svojim dielom ukázali súčasníkom - cez krásu liturgie, Božieho slova, a najmä spôsobom svojho života i misionárskeho zanietenia, cez synézu viery v Boha a ľudského rozumu - krásu kresťanského náboženstva a jeho podstatu. Tou je povolanie ľudskej osoby oslavovať Boha.

Pápež Benedikt XVI. v prvej časti svojej trilógie Ježiš Nazaretský, približujúc Kristovo tajomstvo, cituje starozákonnú knihu Deuteronomium. Tento biblický text je aj pre našu tému dôležitý: „*Keď prídeš do krajiny, ktorú ti dá Pán, tvoj Boh, varuj sa napodobňovať ohavnosti tamojších národov! Nech niet medzi vami nikoho, kto by kázal svojmu synovi alebo dcére prejsť ohňom, aby sa očistili, alebo kto by sa vypytoval hádačov, dával pozor na sny a na znamenia; nech niet čarodejníkov, zaklínačov, nikoho, kto by sa radil duchov alebo veštcov, alebo by sa pýtal mŕtvych na pravdu. Všetky tieto veci sa oškľivia Pánovi*“ (Dt 18, 9.-12). Táto biblická pasáž vo svojej nadčasovosti neplatí iba pre istú historickú chvíľu izraelského národa. Platí aj pre „novozákonný ľud“, čiže pre tých, ktorí sú krstom začlenení do Kristovej Cirkvi. Neznalých a tým aj nepraktizujúcich týchto biblických slov bolo vždy veľa. Pohanské poverčivé zvyky, vešteché praktiky, špiritistické a okultné obrady sa vyskytujú v dejinách i v súčasnosti. A to aj v našom prostredí. Zrozumiteľné predkladanie kresťanskej náuky, pripomínanie hodnôt monoteizmu, princípov Božieho kráľovstva, v ktorých sa nadprirodzeno stretáva s prirodzeným v osobe Ježiša Krista a nie pochybných hádačov, veštcov či zaklínačov, to bola a aj je úloha kresťanských misionárov. Svätí Cyril a Metod si toho boli vedomí, a ako Mojžiš interpretoval svojmu ľudu slová Jahveho čo najjasnejšie, tak aj oni. Neprezentovali seba a svoju múdrosť, ale cez preklady Svätého písma a bohoslužobných kníh, ukazovali na Boha a na kult, ktorý je nasmerovaný jeho oslavu. Zrozumiteľnými slovami predkladali ľuďom jediné Božie Slovo – Krista. Benedikt XVI. v exhortácii *Verbum Domini* to vyjadril takto: Boh mocou Ducha Svätého hovoril v Starom zákone (ako vidíme z uvedeného biblického textu) ústami prorokov, napríklad Mojžiša. „*Božské slovo sa teda vyjadruje v priebehu celých dejín spásy a svoju plnosť má v tajomstve vtelenia, smrti a vzkriesenia Božieho Syna. Božie slovo je aj to slovo, ktoré hlásali apoštoli v poslušnosti výzve zmŕtvychvstalého Ježiša: Chodte do celého sveta a hlásajte evanjelium všetkému stvoreniu (Mk 16, 15)*“⁴⁰. Toto božské Slovo sa tak z poverenia Božieho Syna postupne šírilo svetom. Aj tým našim. Vďaka misionárom, a to aj predchodcom svätých Cyrila a Metoda, sa posolstvo, ktoré má moc kultivovať telesný i duchovný život a celé prostredie potrebné pre existenciu človeka, dostalo aj na naše územie k našim predkom. Spojilo tak Pôvodcu a Vykupiteľa ľudského života s nimi a cez nich aj generácie po nich, čiže aj tú našu, do rodokmeňa lásky, ktorá nahradila a premohla starý spôsob života, nahradiac tak relatívne absolútne pravým Absolútnom, čiže osobným trojjediným Bohom. Toto tvrdenie je podložené tým, že človek je zo svojej prirodzenosti náboženská bytosť a keď sa neklania pravému Bohu, tak obklopuje kultovým ceremoniałom stvorené veci. Na tomto predpoklade či základe budovali aj misionári zo Solúna.

Všetko pre službu ľuďom

Zdanlivo si želania „všetko na oslavu Boha“ a všetko pre službu ľuďom protirečia. No ak sa ponoríme do teológie obidvoch imperatívov, zistíme skôr ich vzájomnú spojitosť. Udalosť, ktorú opisuje napríklad evanjelista Marek, v ktorej Ježiš odpovedal zákonníkovi na otázku, ktoré prikázanie je prvé zo všetkých, je známa. A poznáme aj Kristovu odpoveď: „Prvé je: *Počúvaj, Izrael, Pán náš Boh, je jediný pán. Miluj Pána, svojho Boha, celým svojim srdcom, celou svojou dušou, celou svojou myslou a celou svojou silou. Druhé je toto: Miluj bližneho ako seba. Väčšie ako tieto nie je nijaké iné prikázanie*“ (Mk 12, 29-31). Svätý Augustín v tomto kontexte uvádza, že láska k bližnému je mierkou lásky k Bohu. „*Len vtedy, keď človek začne milovať, začne v ňom prebývať Boh. Augustín chápe kresťanský život a aj celé Písmo vo svetle lásky. Dvojité prikázanie lásky je teologickým základom, na ktorom postavil svoju teológiu a morálku i reholný život. Je to možnosť milovať neustále a uctievať si Boha v bližných. Jeho presvedčením je, že láska k Bohu je prvým prikázanim, ale láska k bližnému je prvým prikázanim v praxi. Láska k bližnému je prvá v poradí činnosti. Skrze lásku k bližnému a tým, že sa mu zaväzuješ, postupuješ vpred*“⁴¹. V Ježišovi Kristovi a v mnohých známych a neznámych svätých sa tieto „dve lásky“ spojili do životného kréda.

Keď máme pred sebou misiu Konštantína – Cyrila a Metoda, poznajúc ich životné osudy, tak vidíme ľudí, ktorí zhmotnili oslavu Boha a službu ľuďom do svojich aktivít. Individuálnych či osobných, pokiaľ sa toto ich najtajnejšie jadro vôbec dá objektívne posúdiť, i verejných. A keďže strom poznať po ovoci (por. Mt 7, 16), nepochybujeme ani o ich ušľachtilom vnútri, v ktorom boli Božiemu konaniu dvere otvorené. Boli ochotní dávať almužnu v podobe svojho života, dali sa Bohu a ľuďom celí.

Včlenenie do „kresťanského rodokmeňa“ prostredníctvom inkulturácie

Hoci je jasné, že územie terajšieho Slovenska sa dotklo s kresťanstvom už niekoľko storočí pred misiou solúnskych bratov⁴², predsa je ich zásluha na včlenení našich predkov do kresťanskej kultúry nesporná. Realizovali princíp inkulturácie, čiže implementácie hodnôt kresťanstva do miestnych vzťahových štruktúr – k Bohu

⁴¹ por. BRAUNSTEINER, G. et al.: *Komentár k Novému zákonu. Marek*. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 727.

⁴² „I prišli k nám učители mnohí, křesťania z Vlách, i z Grécka, i z Nemiec“ (*Život Metodov, V. In Škoviera, A. : Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov*. Bratislava : Postskriptum, 2013, s. 48). Arpáš pripomína, že „napriek povýšeniu Konštantína a Metoda do roly prvých šíriteľov kresťanstva na území Veľkej Moravy, historická obec má k dispozícii pramene, ktoré poukazujú na primát západoeurópskych (franských) kristianizátorov“ (ARPÁŠ, R. : *Prvky Cyrilo-metodskej tradície ako súčasť Pribinovo odkazu?* In: Konštantínove listy 1/2017. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 234.) Botek zasa vysvetľuje, o koho by mohlo ísť, keď je reč o Grékoch. „Zmienka o kresťanoch z Grécka z doby pred cyrilo-metodskou misiou je dodnes nie úplne vysvetleným problémom. Naše územie bolo mimo hlavný záujmový okruh byzantskej diplomacie, (...) navyše byzantskí cirkevní i svetskí predstavitelia si uvedomovali, že naše územie leží v zóne aspirácií západných cirkevných štruktúr, a preto tu svoje aktivity nevyvíjali. Jedným z možných vysvetlení by mohli byť obchodné cesty, ako potenciálne trasy individuálnych byzantských misionárov či kňazov, sprevádzajúcich kupecké výpravy“ (BOTEK, A.: *Byzantské vplyvy v ranostredovekej sakrálnej architektúre Slovenska*. In: Konštantínove listy 1/2017. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 150-151).

i k bližnému. Približovali ľuďom skutočnosť, že „*vyznávať Krista znamená: v človeku, ktorý ma potrebuje, poznávať Krista, ako mi dnes a tu ide v ústrety; volanie lásky chápať ako nárok viery*“⁴³.

Tak, ako sme vyššie spomenuli postavu Mojžiša ako toho, ktorý viedol Izrael k náležitej oslave Jahveho – ako toho, ktorému sa v jeho úlohe podobajú svätí Cyril a Metod, tak zasa v súvislosti s inkulturáciou možno predostrieť osobu svätého Pavla, ako tú, ktorá je vzorom mnohých misionárov, veď „*Duch pobáda ísť ďalej, nielen v zemepisnom zmysle, ale prekonať aj etnické a náboženské bariéry v prospech ozaj univerzálnych misií*“⁴⁴. V inkulturácii totiž „*nejde o vytváranie nových foriem kultúry, ale o uznanie toho, ako sa Boh, ktorý sa vteľuje do našich dejín, stáva slovom, krásou, spevom. Človek vo svojom rozpoložení takto aj cez básnickú a celkovú umeleckú kreativitu v slobode odhaľuje znovunájdenu podobu s tým obrazom, ktorý mal Boh pred očami, keď si predstavoval človeka a keď ho tvoril. Ide tu skrátka o návrat k nášmu najsvätejšiemu a najopravdivejšiemu povolaniu*“⁴⁵. Inkulturácia je proces uvádzania Cirkvi do kultúr národov. Svätý Ján Pavol II. pripomína aj niekoľko zásad epifánie a naplnenia Božieho plánu vo svete, čiže účinnej inkulturácie: osobné svedectvo, ohlasovanie, obrátenie a krst⁴⁶.

Vráťme sa však k svätému Pavlovi, ktorý bol jeden z achetypov svätých spolupatrónov Európy – Cyrila a Metoda. „*Pavol zakladá svoje rady a napomenutia (v listoch) na skúsenosti, ktorú mal v Kristovi a v Duchu, bez toho, aby niečo tlačil zvonka. Dôvod, prečo sa majú veriaci nechať osvietiť a viesť zvnútra a prečo chcú napomenutia a rady, aby nezabudli na prijatú lásku a odpustenie je v tom, že zakúsili Božie milosrdenstvo na sebe v Kristovi a že sú intímne spojení s Kristom a prijali jeho Ducha*“⁴⁷. Tieto princípy sú predpokladom pre skutočnú inkulturáciu, keďže ide o základné pravdy viery. A tak prvky Božieho milosrdenstva, odpustenia a možnosti začať odznova lepší život, mohli byť pre našich predkov ako balzam. Prijímali krst, aby sa stali slobodnejšími, živili sa Kristovými sviatosťami, aby boli vernejší v zachovávaní záväzkov krstu. Počúvali ohlasované Božie slovo, aby ním nechali preniknúť všetky sféry života. Kresťanský rodokmeň, do ktorého boli včlenení, nebol tak len formálnou záležitosťou alebo len plnením rozkazu pozemských vladárov. Keďže mali - vďaka realizovaným princípom inkulturácie - možnosť porozumieť Kristovmu posolstvu, príslušnosť k Cirkvi mohla byť pre nich omnoho viac. Vďaka inkulturácii sa tak mohli vyhnúť minimálne materiálnej bezbožnosti. Benedikt XVI. v encyklike *Spe salvi*, v súvislosti so svätým Pavlom a konkrétne s listom Efezanom, ktorý mu je pripisovaný, uvádza, že „*Efezania boli pred stretnutím s Kristom bez nádeje, lebo boli bez Boha na svete. Dospieť k poznaniu Boha, pravého Boha, znamená dostať nádej. (...) Táto nádej musela zasiahnuť mnohých, zasiahnuť všetkých*“⁴⁸. Naši slovanskí predkovia i generácie po nich sa Efezanom podobajú. Ten istý Duch Svätý, ktorý pôso-

⁴³ RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanství*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2007, s. 134.

⁴⁴ JÁN PAVOL II.: *Redemptoris misio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994, č. 25.

⁴⁵ Por. BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007.

⁴⁶ por. JÁN PAVOL II.: *Redemptoris misio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994, č. 42-51.

⁴⁷ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, č. 55.

⁴⁸ BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008b, č. 3.

bil v Pavlovi, pôsobil aj v solúnskych bratoch. A cez nich dal im i nám novú nádej. A nádej spolu s vierou sú už kúsok od lásky, či lepšie povedané, sú cestou k láske.

S inkulturáciou súvisí ich práca pri výchove a vzdelávaní budúcej inteligencie miestnych ľudí. Vysoká škola, ktorú mali v gescii, „vyprodukovala“ vzdelancov na čele so svätým Gorazdom. Oni mali v budúcnosti prebrať zodpovednosť za misiu, oni mali byť autentickými svedkami Ježiša Krista v danom prostredí medzi svojimi rodákmi. A tak včleňovať ďalších ľudí do „rodokmeňa lásky“ mali už oni. Vzdelávaním, modlitbou, otvorenosťou mysle i srdca, čítaním Písma, slávením liturgie sa mali čoraz viac približovať k ideálu kresťanského života – k osobe Ježiša Krista. A to tak noví evanjelizátori z vysokej školy, ako i tí, medzi ktorými žili a pôsobili. Vychovať generácie misionárov z radov evanjelizovaných národov, takých, ktorí by dokázali, že náboženstvo nie je len zámenkou, ktorou sa zastierajú iné dôvody, ako túžba po moci a bohatstve⁴⁹, je úloha i zodpovednosť prvých ohlasovateľov. Aj od toho závisí (ľudsky povedané) ich úspech. „Evanjelium nie je len oznámením vecí, ktoré možno vedieť, ale vytvára skutočnosti, ktoré menia život“⁵⁰. Z toho vyplýva, že príslušnosť k „rodokmeňu lásky“ nestačí len na formálnej rovine. Aby menila život je nutné pohnúť srdcia. Tak budú v našej dobe noví Gorazdovia, ktorí budú zárukou, že ochotných ľudí spolupracovať s Božou milosťou bude dosť aj v budúcnosti.

Záver

Byť začlenený do rodokmeňa lásky, je síce pre každého pokrsteného človeka vyznamenaním a v rámci eschatológie aj prísľubom siahajúcim do večnosti, no je aj záväzkom. Byť ako soľ a svetlo (por. Mt 5, 13 – 14) pre ľudí tohto sveta a svedkom Ježiša Krista, je preňho každodenným imperatívom. Kresťan vie, že nie je na to sám. Duch Svätý ho nabáda, aby sa stal jeho spolupracovníkom. Aby tak kráčal v Kristových šľapajach, prehlboval brázd, ktorú kultivovali jeho verní učeníci, vrátane svätých spolupatrónov Európy – Cyrilovi a Metodovi.

Článok pomenoval niekoľko princípov, ktoré môžu byť pre kresťana ukazovateľmi správnej cesty a ktorej cieľom je predovšetkým oslava Boha. Výziev má k tomu aj v súčasnosti dosť. Skutkov lásky nikdy nie je dosť a rozumie im každý.

BIBLIOGRAPHY:

- ARPÁŠ, R.: *Prvky Cyrilo-metodskej tradície ako súčasť Pribinovo odkazu?* In: Konštantínove listy 1/2017. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2017.
- BALTHASAR, H.: *Kordula alebo vážny prípad*. Řím : Kresťanská akadémia, 1987.
- BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009.
- BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský I*. Trnava : Dobrá kniha, 2007.
- BENEDIKT XVI.: *Poznanie pravdy*. Trnava : Dobrá kniha, 2017.
- BENEDIKT XVI.: *Reč v parížskom benediktínskom kolégiu Bernardins*, 2008. In: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20080913003>. (18.2.2020).
- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007.
- BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008.
- BENEDIKT XVI.: *Svetlo sveta*. Bratislava : Don Bosco, 2011.

⁴⁹ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, č. 29.

⁵⁰ BENEDIKT XVI.: *Reč v parížskom benediktínskom kolégiu Bernardins*, 2008. In: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20080913003>.

- BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2011.
- BOTEK, A.: *Byzantské vplyvy v ranostredovekej sakrálnej architektúre Slovenska*. In: Konštantínove listy 1/2017. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2017.
- BRAUNSTEINER, G. et al.: *Komentár k Novému zákonu. Marek*. Trnava : Dobrá kniha, 2013.
- CANTALAMESSA, R.: *Štvrtá pôstna kázeň R. Cantalamessu: Eucharistická adorácia znamená prorocstvo*, 2019. In: <https://www.vaticannews.va/sk/vatikan/news/2019-04/stvrta-postna-kazen-r-cantalamesu-adoracia.html>. (21.1.2020).
- DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU. *Dei verbum*. Trnava : spolok svätého Vojtecha, 2008.
- DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU. *Gaudium et spes*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008.
- DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU. *Optatam totius*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008.
- DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU. *Sacrosanctum concilium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008.
- FILIP, Š. M.: *Verbum spirans amorem. Úvaha o vzťahu medzi teológiou a duchovným životom*. In: Studia Theologica roč. 20 (2018). Olomouc : Palackého univerzita v Olomouci, 2018.
- FRANTIŠEK: *Gaudete et exultate*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2018.
- FRANTIŠEK: *Pápež František o liturgickej formácii: Osvojiť si Pánov spôsob myslenia a konania*, 2019. In: <https://www.vaticannews.va/sk/papez/news/2019-02/papez-frantisek-o-liturgickej-formacii-osvojit-si-panov-sposob.print.html>. (18.2.2020).
- FRANTIŠEK: *Príhovor pápeža slovenským gréckokatolíkom, 6. októbra 2018*. In: <https://www.vaticannews.va/sk/papez/news/2018-10/papez-greckokatolici-slovensko.html>. (20.12.2019).
- JÁN PAVOL II.: *Cirkev žije z Eucharistie*. Trnava : spolok svätého Vojtecha, 2003.
- JÁN PAVOL II.: *Dies Domini*. Bratislava : Don Bosco, 1998.
- JÁN PAVOL II.: *Redemptoris misio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994.
- JÁN PAVOL II.: *Slavorum apostoli*, č. 10. In: [https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/slavorum-apostoli.\(18.12.2019\)\)](https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/slavorum-apostoli.(18.12.2019))).
- KÁČERÍK, A.: *Liturgický rok*. Nitra : Kňazský seminár svätého Gorazda v Nitre, 1998.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1995.
- LACKO, M.: *Svätí Cyril a Metod*. Trnava : Dobrá kniha, 2011.
- LUBAC, H.: *Meditace o Cirkvi*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľství, 2010.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009.
- PAVELČÍK, J.: *Nábožnosť podľa Jak 1,27*. In: Studia Theologica roč. 21 (2019). Olomouc : Palackého univerzita v Olomouci, 2019.
- RANKIN, D.: *Tertullianus a Cirkvi*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.
- RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanství*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľství, 2007.
- SELICKÁ, D.: *Zmeny súčasnej rodiny*. Sládkovičovo : Vysoká škola Danubius, 2019.
- SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha : Karolinum, 1997.
- Život Konštantína XVIII*. In: ŠKOVIERA, A. : *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov*. Bratislava : Postskriptum, 2013.
- Život Metoda V*. In: ŠKOVIERA, A. : *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov*. Bratislava : Postskriptum, 2013.

Od reformatio k metamorfosis. Nový biblický a duchovný rozmer pojmu „reforma liturgie“

MARCEL MOJZEŠ

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: The author summarizes and analyzes the work of T. Pott *La réforme liturgique byzantine* and offers a biblical basis for the renewal of the liturgy. He examines also the thoughts of the emeritus Pope Benedict XVI. and of Pope Francis. The analysis has shown that the idea of reform is linked to the center of the teaching of the Gospels and of St. Paul about the human person and to the experience of a new life in Christ. The Greek word *metamorfosis* in the New Testament sense expresses the process of transformation of thinking and of man. *Metamorphosis* invites to go beyond the form, to discover what is the essence of liturgy. In relation to the liturgy, it is necessary to rediscover the action of the Holy Spirit, which transforms man into more glorious icon of God.

Keywords: Liturgy. Man. Jesus Christ. *Metamorfosis*. Reform.

Úvod

Pojem liturgická reforma, či reforma liturgie sa skloňuje a aj v praxi realizuje zvlášť v Rímskokatolíckej cirkvi už od Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965). V poslednom období sa dokonca diskutovalo o „*reforme reformy*“,¹ hoci pápež František sa jasne vyjadril, že hovoriť o „reforme reformy“ by bolo chybou.² Dôležité je hovoriť aj o teologických základoch liturgickej reformy.³

Cieľom tejto štúdie je ponúknuť hlbší zmysel a význam pojmu „reforma“, a to nielen vo vzťahu k liturgii, ale k celému kresťanskému životu, ktorého súčasťou liturgia je.⁴ Tento hlbší zmysel a význam pojmu reforma je vyjadrený pomocou pojmu

¹ Porov. KOCIK, T. M.: *Reform of the Reform?: A Liturgical Debate: Reform or Return*. San Francisco: Ignatius Press, 2003; KUNETKA, F.: Reforma liturgické reformy? K 50. výročiu vydání Konstituce o liturgii (4. 12. 1963). In: *Studia Theologica* 2013, roč. 15, č. 4, s. 47 – 67.

² Pápež František tak urobil v úvode do zbierky svojich homílií a príhovorov z čias, keď bol ešte arcibiskupom v Buenos Aires. Porov. FRANTIŠEK: *Nei tuoi occhi è la mia parola: Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999 – 2013*. Milano: Rizzoli, 2016.

³ SALIERS, D.: Theological Foundations of Liturgical Reform. In: *Liturgy* 2015, roč. 30, č. 4, s. 20 – 27.

⁴ Zaujímavým svedectvom o mieste liturgie v živote kresťanskej komunity je skúsenosť z Monastero di Bose v Taliansku. Porov. <https://www.monasterodibose.it/> O živote tejto komunity sa možno viac dočítať aj v KOVÁČIK, M. – POLA, P.: “Mission on the edge of the desert” – an interview. In: *Acta Missiologica* 2019, roč. 13, č. 1, s. 91 – 102.

metamorphosis, o ktorom hovorí Thomas Pott OSB vo svojej monografii *La réforme liturgique byzantine*⁵.

Pri vysvetlení obsahu pojmu *metamorphosis* budeme vychádzať hlavne zo Svätého Písma, pričom použijeme analýzu tohto pojmu v jeho širšom biblickom kontexte, a tak rozviníme to, čo Pott naznačil. Ďalej poukážeme na prítomnosť obsahu pojmu *metamorphosis*, teda snahu „ísť za“ (formu) vo vzťahu k liturgii v učení tak emeritného pápeža Benedikta XVI. ako aj pápeža Františka. Napokon zdôrazníme úlohu Svätého Ducha pri procese *metamorphosis*.

Idea reformy je hlboko kresťanská

Thomas Pott OSB vo svojej monografii o reforme byzantskej liturgie okrem prehľadu dejín realizovaných reforiem vysvetľuje aj ideu reformy ako takej. Vychádza pritom z knihy G. Ladnera *The Idea of Reform* a hovorí, že koncept ‚reformy‘ je v podstate kresťanský vo svojom pôvode a svojom prvotnom vývoji, vyjadruje kresťanskú koncepciu priebehu dejín. Idea ‚reformy‘ je spojená s centrom učenia evanjeliu a svätého Pavla o ľudskej osobe – so skúsenosťou jej ‚obnovy‘ v Kristovi. Pojmy ako *metamorphosis* (lat. *reformatio*, ale aj *transformatio*) a *anakainosis* (lat. *renovatio*) znamenajú v Písme osobnú reformáciu, obnovu smerom k tomu, aby bol človek obrazom a podobou Boha.⁶

Z viacerých novozákonných pojmov, ktoré Pott ďalej rozoberá, si môžeme zvlášť všimnúť dva: *metamorphusthai* (Rim 12, 2; 2 Kor 3, 18) a *metaschematizein* (Flp 3, 21).⁷

Biblický kontext

Pozrime sa bližšie na celý text (aj kontext) vyššie uvedených novozákonných súradníc. Svätý apoštol Pavol v Liste Rimanom píše: „*nepripodobňujte sa (gr. me syschematizesthe) tomuto svetu, ale premeňte sa (gr. metamorphusthe) obnovou zmyšľania (gr. anakainosis tu noos), aby ste vedeli rozoznať, čo je Božia vôľa, čo je dobré, milé a dokonalé.*“ (Rim 12, 2)

Cieľom je teda vedieť rozoznať, posúdiť, rozhodnúť⁸ (gr. *dokimazein*), čo je „Božia vôľa, čo je dobré, milé a dokonalé“. Aby človek mohol k tomuto cieľu dospieť, je potrebné podľa svätého apoštola Pavla urobiť dve veci:

1. nepripodobňovať sa tomuto svetu
2. premeniť sa obnovou zmyšľania

Pri prvom bode Pavol používa sloveso *syschematizein*, čo by sa dalo opisne preložiť aj ako „byť podľa tej istej schémy“ ako svet. Ježiš sám v Jánovom evanjeliu hovorí, že kresťania síce sú vo svete, no nie sú zo sveta: „*Keby ste boli zo sveta, svet*

⁵ POTT, T.: *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*. Roma : Centro Liturgico Vincenziano, 2000.

⁶ Porov. POTT, *Réforme*, s. 19.

⁷ Porov. POTT, *Réforme*, s. 26.

⁸ Grécke sloveso *dokimazein* znamená aj skúmať, posudzovať, rozhodnúť. Porov. PRACH, V.: *Řecko-český slovník*. Praha : Scriptum, 1993. s. 145.

by miloval, čo je jeho, ale preto, že nie ste zo sveta, že som si vás ja vyvolil zo sveta, svet vás nenávidí.“ (Jn 15, 19).

Pri druhom bode je to sloveso, od ktorého je odvodený aj pojem *metamorfosis* a zároveň je s tým spojený pojem *anakainosis tu noos* = obnova zmyšľania. Apoštol Pavol používa pojmy *kainos* a *neos* na vyjadrenie základnej obnovy človeka, ktorý sa stáva „novým človekom“ a „novým stvorením“ v Kristovi.⁹ Pott ďalej uvádza tri novozákonné verše, ktoré hovoria o tejto „novosti“ kresťana v Kristovi: 2 Kor 4, 16; Ef 4, 23 a Kol 3, 10. Uvedieme si postupne plné znenie týchto veršov, niekedy aj s ich širším kontextom:

„Preto neochabujeme (gr. uk *egkakúmen*); a hoci náš vonkajší človek chradne, náš vnútorný sa zo dňa na deň obnovuje (gr. *anakainútai*).“ (2 Kor 4, 16)

„Máte odložiť starého (gr. *palaion*) človeka s predošlým spôsobom života, ktorý sa ženie za klamnými žiadosťami do skazy, a obnovovať sa (gr. *ananeusthai*) duchovne premenou zmyšľania, obliecť si nového (gr. *kainon*) človeka, ktorý je stvorený podľa Boha v spravodlivosti a pravej svätosti.“ (Ef 4, 22 – 24). Pavol v tejto stati ďalej hovorí ďalej aj o tom, čo má byť dôsledkom či konkrétnym prejavom tohto nového života v Kristovi: odloženie starého človeka znamená odloženie ľži a hovorenie pravdy: „Preto odložte lož a hovorte pravdu každý so svojim blížnym, veď sme si navzájom údmi.“ (Ef 4, 25)

Napokon v Liste Kolosanom svätý apoštol Pavol vracia aj k téme odloženia starého spôsobu života a hovorí: „Teraz odložte aj vy všetko: hnev, rozhorčenie, zlobu, rúhanie i mrzké reči zo svojich úst. Neluhajte si navzájom vy, čo ste si vyzliekli starého človeka s jeho skutkami a obliekli ste si nového (gr. *neon*), toho, čo sa obnovuje (gr. *anakainúmenos*), aby mal pravé poznanie podľa obrazu toho, ktorý ho stvoril.“ (Ef 3, 8 – 10).

Zmysel procesu ustavičného „obnovovania sa“ nového človeka v Kristovi je teda podľa apoštola Pavla v tom, „aby mal pravé poznanie podľa obrazu toho, ktorý ho stvoril (gr. *eis epignosin kath'eikona tu ktísantos auton*)“ (Ef 3, 10).

Teológiu svätého apoštola Pavla o novom živote v Kristovi istým spôsobom rozvíja aj svätý Gregor Naziánsky vo svojej 44. homílii, keď vysvetľuje význam slávenia sviatku posvätenia resp. obnovy (gr. *egkainia*) chrámu. V tejto homílii sv. Gregor okrem iného komentuje názov 29. žalmu („Na obnovu – posvätenie domu“) a hovorí: „Tento dom sme my, čo sme boli uznaní za hodných... byť nazvaní chrámom Boha. Hľa, poznáte význam sviatku obnovy – posvätenia (gr. *egkainia*). Obnovte sa teda vy, čo ste boli oslobodení od starého človeka, ktorý je vo vás, žite obnovený život... Tak sa obnovuje človek, tak sa slávi sviatok obnovy – posvätenia chrámu.“¹⁰

Posvätiť teda vlastne aj podľa Gregora Naziánskeho znamená obnoviť, obnoviť pôvodný Boží poriadok, pôvodný Boží zámer vo veciach i v človeku. Druhé biblické miesto, ktoré T. Pott spomína v súvislosti so slovesom *metamorfusthai*, je z Druhého listu Korintánom: „A my všetci s odhalenou tvárou hľadáme ako v zrkadle na Pánovu slávu a Pánov Duch nás premieňa (gr. *metamorfúmetha*) na taký istý, čoraz slávnejší obraz.“ (2 Kor 3, 18). *Metamorfosis* v kresťana noví je teda dielom Svätého Ducha.

⁹ Porov. POTT, *Réforme*, s. 27.

¹⁰ Porov. GREGOR NAZIÁNSKY: *Tutte le orazioni*. Milano, 2000. s. 1127 – 1129.

Napokon sa pozrime na verš z Listu Filipanom, kde svätý apoštol Pavol používa sloveso *metaschematizein*: „*On mocou, ktorou si môže podmaniť všetko, pretvorí (gr. metaschematisei) naše úbohé telo (gr. soma tes tapeinoseos¹¹), aby sa stalo podobným (gr. symmorfon) jeho oslávenému telu (gr. soma tes doxes autu).*“ (Flp 3, 21). Boh teda má moc pretvoriť, prekonať ohraničenosť, úbohosť nášho tela, ísť za jeho schému (*metaschematizein*) a dať mu tú istú formu (*symmorfe*), akú má jeho oslávené telo, doslova „telo jeho slávy“. Po predstavení biblického kontextu sa vrátme k liturgii a k aplikácii biblického posolstva na oblasť liturgie.

„Ísť za“ vo vzťahu k liturgii podľa pápeža Benedikta XVI.

Faktom je, že pojem *reformatio* bol použitý v dejinách kresťanstva ešte pred vznikom liturgického hnutia v západných krajinách v 19. storočí. Stačí spomenúť obdobie reformácie spred 500 rokov, ktoré je spojené s osobu Martina Luthera.¹² Každopádne vo všeobecnosti platí, že *ecclesia semper reformanda est*.¹³ Je však dôležité rozlišovať pravú a falošnú reformu v Cirkvi.¹⁴

Čo sa týka reformy liturgie po Druhom vatikánskom koncile, v súčasnosti sa môžeme veľa naučiť aj z reflexie, ktorá prebieha už po realizovanej reforme v prostredí západnej Cirkvi.

Jedným z najrenomovanejších autorov v tejto oblasti je emeritný pápež Benedikt XVI.,¹⁵ podľa ktorého „*kríza liturgie a teda Cirkvi, v ktorej sa naďalej nachádzame je len z minimálnej časti spôsobená rozdielom medzi starými a novými liturgickými knihami. Stále viac je jasnejšie, že v základe všetkých týchto kontroverzií sa objavila hlboká nezhoda ohľadom podstaty liturgického slávenia...*“¹⁶

Je zaujímavé všimnúť si, že emeritný pápež vníma súvislosť, ba priam identifikuje krízu liturgie s krízou Cirkvi. Podobne sa vyjadril ešte ako kardinál Ratzinger pri príležitosti 40. výročia koncilovej konštitúcie *Sacrosanctum Concilium*, kedy napísal: „*Podľa mňa veľká časť problémov spojených s konkrétnou aplikáciou liturgickej reformy má do činenia so skutočnosťou, že sa dostatočne nebral ohľad na to, že východiskovým bodom Koncilu je Pascha; príliš sa dával dôraz na čisto praktické veci, riskujúc, že sa stratí z pohľadu to, čo je v centre. Zdá sa mi teda podstatné znovu mať tento prístup ako kritérium obnovy a prehĺbiť ešte viac to, čo Koncil nevyhnutne len naznačil.*“¹⁷

¹¹ *Tapeinosis* po grécky znamená nízkosť, bezmocnosť, slabosť, chudoba, poníženie, pokorenie, sklúčenosť. Porov. PRACH, V.: *Řecko-český slovník*. Praha : Scriptum, 1993. s. 514.

¹² Porov. SVATOŇ, P.: V duchu pokání a vděčnosti: 500. výročí začátku reformace jako pozvání k prohloubení vzájemného společenství. In: *Studia Theologica* 2017, roč. 19, č. 4, s. 103 – 125.

¹³ Tento výrok vychádza z učenia svätého Augustína. Porov. MAHLMANN, T.: „*Ecclesia semper reformanda*“. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung. In: JOHANSSON, T. – KOLB, R. – STEIGER, J. A. (eds.): *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*. Berlin – New York 2010. s. 382 – 441, zvlášť s. 384 – 88.

¹⁴ Porov. CONGAR, Y.: *Vrai et fausse réforme dans l'Église* (skutočná a falošná reforma v Cirkvi). Paríž, 1968.

¹⁵ Porov. MOJZEŠ, M.: *Pod'ite, pokloňme sa a padnime pred Kristom. Úvod do liturgickej teológie*. Prešov: GTF PU, 2013. s. 21 – 26, 82 – 84.

¹⁶ Porov. RATZINGER, J.: *Opera omnia. Vol. XI. Teologia della liturgia*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2010. s. 441.

¹⁷ Porov. RATZINGER, *Teologia della liturgia*, 2010, s. 775 – 776.

Týmito slovami vlastne emeritný pápež v snahe o obnovu liturgie vyzýva ísť hlbšie, ísť za štruktúru (schému) či vonkajšiu formu liturgie. Ako pripomenul tiež pri príležitosti 40. výročia konštitúcie *Sacrosanctum Concilium*, že u Origena je jedno krásne tvrdenie: „V skutočnosti vždy je potrebné ísť ďalej, ísť za.“⁴⁸ Túto myšlienku Benedikt XVI. ďalej rozvíja v tom zmysle, že sa netreba pristaviť definitívnym spôsobom pri nijakom dobre, až kým neprídeme k tomu dobru, pri ktorom môžeme ostať stále... Liturgia – ako nás učí Koncil – nám umožňuje vstúpiť do tejto „metafyzickej“ dynamiky „ísť za“, o ktorej hovoria viacerí cirkevní Otcovia.⁴⁹ Snáď najznámejší v tejto súvislosti je výrok sv. Augustína: „Nespokojné je moje srdce, kým nespočinie v tebe, ó Bože.“⁵⁰

Cieľom snahy o obnovu liturgie teda nemôže byť len samotná liturgia. Podľa Benedikta XVI. „v každej liturgickej reforme, v každom liturgickom slávení má byť pozornosť zameraná predovšetkým na prvenstvo Boha.“⁵¹ A to je záležitosťou viery, ktorá je Božím darom. Emeritný pápež Benedikt XVI. napokon podotkol, že pri prehĺbení liturgického života impulz musí prísť práve od toho, kto skutočne žije vieru. Takáto viera, spoločne žitá a slávená v liturgii, je základom pre existenciu vzorových miest, kde je liturgia slávená správnym spôsobom a kde možno osobne zažiť, čo liturgia vlastne je.²²

„Ísť za“ podľa pápeža Františka

Podobne o nevyhnutnosti „ísť za“ hovorí aj Svätý Otec František vo svojom apoštolskom liste *Aperuit illis*, ktorým sa ustanovuje slávenie Nedele Božieho slova: „Pri čítaní Svätého písma – ktoré presahuje samo seba, keď žije život veriacich – sa deje niečo podobné, ako pri Ježišom premenení. Ako pripomína *Verbum Domini*: «Aby sme sa mohli vrátiť k správnejmu vzťahu medzi rôznymi zmyslami Písma, je teraz potrebné pochopiť prechod medzi literou a duchom. Nejde o automatický alebo o spontánny prechod, skôr sa treba dostať ponad literu»“²³²⁴

Dôležitým princípom je uznať, že „Sväté písmo presahuje samo seba, keď žije život veriacich“. Podobne by sme mohli povedať, že „liturgia presahuje samu seba, keď žije život veriacich“. Pre vysvetlenie tohto princípu sa Svätý Otec František odvoláva na udalosť Premenenia Pána: „Pri čítaní Svätého písma... sa deje niečo podobné, ako pri Ježišom premenení.“ A čo sa vlastne stalo pri Premenení? Čítame o tom v napríklad v evanjeliu podľa Matúša: „O šesť dní vzal Ježiš so sebou Petra, Jakuba a jeho brata Jána a vyviedol ich na vysoký vrch do samoty. Tam sa pred nimi premenil (gr. metamorfothe): tvár mu zažiarila sťa slnko a odev mu zbelel ako svetlo. Vtom sa im zjavil Mojžiš a Eliáš a rozprávali sa s ním. Vtedy Peter povedal Ježišovi: «Pane, dobre je nám tu. Ak chceš, urobím tu tri stánky: jeden tebe, jeden Mojžišovi a jeden

⁴⁸ Porov. RATZINGER, Teologia della liturgia, 2010, s. 772. Porov. LÓPEZ, S. J. M.: On 50 years of Sacrosanctum Concilium: Theological dimension of the renewed liturgy (advances and challenges). In: *Ephemerides Liturgicae* 2013, roč. 127, č. 4, s. 388 – 408.

⁴⁹ Porov. RATZINGER, J.: *Teologia della liturgia*, 2010, s. 772 – 773.

²⁰ AUGUSTÍN: *Vyznania* 1, 1.

²¹ Porov. RATZINGER, J.: *Teologia della liturgia*, s. 793 – 794.

²² Porov. RATZINGER, J.: *Dio e il mondo*. San Paolo, 2005. s. 380.

²³ BENEDIKT XVI: *Verbum Domini*, čl. 38.

²⁴ FRANTIŠEK: *Aperuit illis*, čl. 14. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/aperuit-illis>

Eliášovi.» Kým ešte hovoril, zahalil ich jasný oblak a z oblaku zaznel hlas: «Toto je môj milovaný Syn, v ktorom mám zaľúbenie; počúvajte ho.» Keď to učeníci počuli, padli na tvár a veľmi sa báli. No pristúpil k nim Ježiš, dotkol sa ich a povedal im: «Vstaňte a nebojte sa!» A keď zdvihli oči, nevideli nikoho, iba Ježiša.“ (Mt 17, 1 – 8).

Podobne túto udalosť uvádzajú aj evanjelisti Marek²⁵ Lukáš,²⁶ ba aj apoštol Peter vo svojom druhom liste.²⁷

Všimnime si, že grécke slovo pre premenenie je *metamorfosis*. Toto slovo nachádzame aj na gréckych ikonách Premenenia Pána.



Grécke slovo *metamorfosis* je zložené z dvoch častí: *meta* – „za“ a *morfe* čo znamená „forma“. Podobný význam má grécke slovo *metafyzika* – to, čo je „za“ fyzikou, čo fyzicky vnímateľný svet presahuje.

V teologickom zmysle by sme mohli povedať, že prvý, kto išiel „za“ formu, je sám Boh v osobe Ježiša Krista. Urobil to v snahe zachrániť, spasiť človeka. Píše o tom svätý apoštol Pavol, keď v druhej kapitole Listu Filipanom pri vysvetľovaní tajomstva Vtelenia používa práve grécke slovo *morfe*: „*Kristus Ježiš... hoci má božskú prirodzenosť (gr. en morfe theu hyparchon), nepridržal sa svojej rovnosti s Bohom, ale zriekol sa seba samého*

²⁵ „O šesť dní vzal Ježiš so sebou Petra, Jakuba a Jána a len ich vyviedol na vysoký vrch do samoty. Tam sa pred nimi premenil. Jeho odev zažiaril a bol taký biely, že by ho nijaký bielič na svete tak nevybielil. A zjavil sa im Eliáš s Mojžišom a rozprávali sa s Ježišom. Vtedy Peter povedal Ježišovi: ‚Rabbi, dobre je nám tu. Urobme tri stánky: jeden tebe, jeden Mojžišovi a jeden Eliášovi.‘ Lebo nevedel, čo povedať; takí boli preľaknutí. Tu sa utvoril oblak a zahalil ich. A z oblaku zaznel hlas: ‚Toto je môj milovaný Syn, počúvajte ho.‘ A sotva sa rozhládli, nevideli pri sebe nikoho, iba Ježiša. Keď zostupovali z vrchu, prikázal im, aby o tom, čo videli, nehovorili nikomu, kým Syn človeka nevstane z mŕtvych. (Mk 9, 2 – 9)

²⁶ „Asi o osem dní po týchto slovách vzal so sebou Petra, Jána a Jakuba a vystúpil na vrch modliť sa. Ako sa modlil, zmenil sa vzhľad jeho tváre a jeho odev zažiaril belobou. A hľa, rozprávali sa s ním dvaja mužovia - boli to Mojžiš a Eliáš. Zjavili sa v sláve a hovorili o jeho odchode, ktorý sa mal uskutočniť v Jeruzaleme. Petra a tých, čo boli s ním, premohol spánok. A keď sa prebudili, videli jeho slávu a tých dvoch mužov, čo s ním stáli. Keď od neho odchádzali, povedal Peter Ježišovi: ‚Učiteľ, dobre je nám tu. Urobme tri stánky: jeden tebe, jeden Mojžišovi a jeden Eliášovi.‘ Nevedel, čo hovoriť. Kým toto hovoril, utvoril sa oblak a zahalil ich. Keď vstúpili do oblaku, zmocnil sa ich strach. A z oblaku zaznel hlas: ‚Toto je môj vyvolený Syn, počúvajte ho!‘ A kým hlas doznel, ostal Ježiš sám. Oni zmĺkli a v tých dňoch nehovorili nikomu o tom, čo videli.“ (Lk 9, 28 – 36)

²⁷ „Veď sme nesledovali vymyslené bájky, keď sme vás oboznámili s mocou a príchodom nášho Pána Ježiša Krista, ale sami sme boli očitými svedkami jeho veľby. On dostal od Boha Otca česť a slávu, keď mu z veľbnej slávy zaznel hlas: ‚Toto je môj Syn, môj milovaný, v ktorom mám zaľúbenie.‘ A tento hlas sme my počuli; zaznel z neba, keď sme boli s ním na svätom vrchu.“ (2 Pt 1, 16 – 18)

(gr. *heauton ekenosen*), *vzal si prirodzenosť sluhu* (gr. *morfe dulu*), *stal sa podobný ľuďom*. (Flp 2, 5b – 7a).

Ježiš, hoci žije stále vo forme Boha (gr. *en morfe theu hyparchon*), nepridržal sa tejto rovnosti s Bohom (neľpel na svojej božskej forme)... a vzal si prirodzenosť sluhu (gr. *morfe dulu*). Pritom motivácia k tejto „premene“ bola vždy láska Boha k človeku. Túto lásku zjavuje Otec aj nad svojim milovaným synom pri udalosti premenenia: „*Toto je môj milovaný Syn, v ktorom mám zaľúbenie.*“ (Mt 17, 5b). Dokonca by sme mohli povedať, že zvestovanie Božej lásky, zaľúbenia, alebo dobrej vôle je centrom udalosti Premenenia Pána.

Úloha Svätého Ducha pri procese *metamorfosis*

Už sme spomenuli citát z Druhého listu svätého apoštola Pavla Korintňanom, kde sa píše, že „*Pánov Duch nás premieňa* (gr. *metamorfúmetha*)“ (2 Kor 3, 18) .

Podobne zdôrazňuje úlohu Svätého Ducha pri čítaní Svätého písma pápež František vo svojom apoštolskom liste *Aperuit illis*, kde okrem iného napísal, že „*Sväté písmo skrze pôsobenie Ducha Svätého premieňa ľudské slovo napísané ľudským spôsobom na Božie slovo*“²⁸ (porov. *Dei verbum*, 12). *Úloha Ducha Svätého vo Svätom písme je zásadná. Bez jeho pôsobenia stále hrozí, že ostaneme uzavretí iba v napísanom texte, ktorý umožňuje fundamentalistickú interpretáciu, ktorej sa treba vyvarovať, aby sme nezradili inšpirovaný, dynamický a duchovný charakter, ktorý je posvätnému textu vlastný. Ako pripomína apoštol Pavol «lebo litera zabíja, kým Duch oživuje»* (2 Kor 3, 6). *Teda Duch Svätý premieňa Sväté písmo na Slovo živého Boha, prežívané a odovzdávané vo viere jeho svätého ľudu.*“²⁹

Je tu spomenutá premieňajúca úloha Svätého Ducha, ktorý „*premieňa ľudské slovo napísané ľudským spôsobom na Božie slovo*“, a teda „*premieňa Sväté písmo na Slovo živého Boha*“.

Podobne by sme mohli povedať, že aj vo vzťahu k liturgii potrebujeme znovuobjaviť túto premieňajúcu činnosť Svätého Ducha, ktorý premieňa ľudské slová a ľudské gestá na slová a konanie samého živého Boha.

V prvom rade však má ísť o premenu ľudského srdca. Aj to, čo sa deje pri slávení Eucharistie, teda premena chleba a vína na Kristovo Telo a Krv pôsobením Svätého Ducha, nemá skončiť pri premene darov (chleba a vína na Kristovo Telo a Krv), ale má smerovať k premene tých, ktorí Kristovo Telo s Krv prijímajú.

Záver

Z vyššie napísaného vyplýva, že pri úvahách a snahách o obnovu liturgického života je potrebné pamätať na tieto skutočnosti:

1. Idea reformy je spojená s centrom učenia evanjelií a svätého Pavla o ľudskej osobe a so skúsenosťou nového života v Kristovi.
2. Grécke slovo *metamorfosis* v novozákonnom zmysle vyjadruje proces premeny zmýšľania a človeka ako takeého, a nie ustrnutie v nejakej, hoci novej

²⁸ Porov. Benedikt XVI.: *Dei verbum*, čl. 12.

²⁹ FRANTIŠEK: *Aperuit illis*, čl. 9. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/aperuit-illis>

- forme. *Metamorfosis* pozýva ísť za formu, objavovať to, čo je podstatou liturgie.
3. Vo vzťahu k liturgii potrebujeme znovu objaviť pôsobenie Svätého Ducha, ktorý premieňa, aby cieľom obnovy liturgie nebola len samotná liturgia, ale v prvom rade Otcova sláva prítomná v kresťanoch žijúcich v Kristovi ako Cirkve, ktorá je jeho mystickým telom.

BIBLIOGRAPHY:

- AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997.
- BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/postsynodalna-exhortacia-verbum-domini> .
- CONGAR, Y: *Vrai et fausse réforme dans l'Église*. Paríž, 1968.
- Dei verbum*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/dei-verbum>.
- FRANTIŠEK: *Aperuit illis*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/aperuit-illis>.
- FRANTIŠEK: *Nei tuoi occhi è la mia parola: Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999 – 2013*. Milano : Rizzoli, 2016.
- GREGOR NAZIÁNSKY: *Tutte le orazioni*. Milano, 2000.
- KOČIK, T. M.: *Reform of the Reform?: A Liturgical Debate: Reform or Return*. San Francisco: Ignatius Press, 2003.
- KOVÁČIK, M. – POLA, P.: "Mission on the edge of the desert" – an interview. In: *Acta Missiologica* 2019, roč. 13, č. 1.
- KUNETKA, F.: Reforma liturgické reformy? K 50. výročiu vydání Konstituce o liturgii (4. 12. 1963). In: *Studia Theologica* 2013, roč. 15, č. 4.
- LÓPEZ, S. J. M.: On 50 years of Sacrosanctum Concilium: Theological dimension of the renewed liturgy (advances and challenges). In: *Ephemerides Liturgicae* 2013, roč. 127, č. 4.
- MAHLMANN, T.: "Ecclesia semper reformanda". Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung. In: JOHANSSON, T. – KOLB, R. – STEIGER, J. A. (eds.): *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*. Berlin – New York 2010.
- MOJZEŠ, M.: *Podťe, pokloňme sa a padňime pred Kristom. Úvod do liturgickej teológie*. Prešov: GTF PU, 2013.
- POTT, T.: *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*. Roma : Centro Liturgico Vincenziano, 2000.
- RATZINGER, J.: *Dio e il mondo*. San Paolo, 2005.
- RATZINGER, J.: *Opera omnia. Vol. XI. Teologia della liturgia*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2010.
- SALIERS, D.: Theological Foundations of Liturgical Reform. In: *Liturgy* 2015, roč. 30, č. 4.
- SVATONĚ, P.: V duchu pokání a vděčnosti: 500. výročí začátku reformace jako pozvání k prohloubení vzájemného společenství. In: *Studia Theologica* 2017, roč. 19, č. 4.
- Sväté Písmo Starého i Nového Zákona*. Rim: SÚSCM, 1995.

Spravodlivosť ako Boží atribút

ŠTEFAN PALOČKO – LUCIA PALOVIČOVÁ

Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The article deals with the Christian interpretation of righteousness as God's attribute. It stems from the fact that God is perfect in every attribute and his condition is absolutely immutable. For this reason, it is also absolutely unchangeable in its righteousness, and its property cannot be corrected, mitigated or diminished in any way. It also points out that God's righteousness has no roots in the notion of exchange justice, but rather in a state of absolute sinlessness.*

Keywords: *God's perfection. God's immutability. God's righteousness. God's holiness.*

Boh je absolútne jednoduchá, nedeliteľná a nemeniteľná bytosť. Ak hovoríme o Božej podstate a jeho vlastnostiach, opisujeme ho ako keby sa skladal z viacerých častí. A to je dôvod prečo je nutné vyriešiť vzťah medzi Božou podstatou a jeho jednotlivými vlastnosťami. Bohu nemožno pripísať vlastnosť, pretože on samotnou vlastnosťou je.¹ Nemožno povedať, že on je spravodlivý, pretože on je Spravodlivosť v najvyššej možnej miere. Boh nie je dobrý preto, že pôsobí dobro, ale preto, že on sám je Dobro.²

A preto z Božej jednoduchosti je jasné, že medzi Božou podstatou a jeho vlastnosťami nemôže byť žiaden reálny rozdiel. Aj Sväté písmo poukazuje na totožnosť medzi Božími atribútmi a jeho podstatou, a to spôsobom, kedy Bohu nepriraduje vlastnosť, ale samotnou vlastnosťou ho označuje. Teda Písmo netvrdí len, že Boh je živý, ale že Boh je Život (porov. 1Jn 1,2), Boh nie je len láskavý, on je Láska (porov. 1Jn 4,8), Boh nie je len pravdivý, on je Pravda (porov. Jn 14,6), Boh nie je len múdry, ale on je samotná Múdrost' (porov. 1Kor 1,24). Podobne ako to učí aj sv. Augustín: „Čo Boh má, to On je.“³

Boh je nehmotný Duch, ktorý nie je zložený z fyzických, ani metafyzických častok. Teda v ňom nemôže byť žiaden rozdiel medzi podstatou a jeho atribútmi. A nie je zložený ani z podstaty a existencie. Nakoľko je Boh bytie absolútne nutné, tak jeho podstata je s existenciou absolútne reálne totožná, nie je medzi nimi žiaden rozdiel.⁴

¹ Porov. KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice : 1992, s. 106.

² Porov. KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice : 1992, s. 91

³ Porov. KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice : 1992, s. 106.

⁴ Porov. PALOČKO, Š.: *Trojediný Boh*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2016, s. 59.

V histórii Cirkvi sa objavili aj prúdy, ktoré odmietali toto učenie. V 4. a 5. storočí to boli eunomiáni, ktorí hlásali, že rozdiel medzi Božou podstatou a jeho atribútmi je len myslený. Podľa ich mienky sú všetky Božie mená a Božie vlastnosti iba synonymá. Proti tomuto výkladu sa ohradili cirkevní otcovia svätý Bazil Veľký a svätý Gregor Nyssenský, a to z toho dôvodu, že Sväté písmo nám predkladá veľmi veľa Božích vlastností, ktoré však ani zďaleka nemajú ten istý význam. A už vôbec k nám Sväté písmo nechce hovoriť v pleonazmoch⁵. Neskôr v stredoveku nominalisti tvrdili, vychádzajúc z nedeliteľnosti Boha, že výrazy, ktorými označujeme Božie vlastnosti, sú len prázdne slová bez obsahu. Nakoľko človek nie je schopný vyjadriť nekonečne dokonalú Božiu podstatu, aj keď o nej tvorí pojmy a výrazy, sú to len subjektívne predstavy a prázdne názvy.

V skutočnosti rozlišovanie Božej podstaty a jeho vlastností môže byť iba virtuálne. Môžeme povedať, že aj keď je Boh absolútne jednoduchý, v ľudskom jazyku ho vieme vyjadriť len pomocou množstva pojmov. A aj keď vlastnosti Boha označujú tú istú vec, predsa nie sú synonymá, pretože označujú Boha z rozličných stránok.⁶

Než začneme hovoriť o Božej spravodlivosti, musíme najprv ešte spomenúť Božiu dokonalosť a nemeniteľnosť. Ak chceme hovoriť o Božích vlastnostiach musíme zmieniť, že základnou vlastnosťou Boha, ktorá tvorí tak povediac ontologické východisko pre všetky ostatné Božie atribúty je Božia dokonalosť. Zaujímavosťou je, že v Starom zákone sa dokonalosť ako vlastnosť Boha nepoužíva. Dokonca v hebrejčine sa pojem „dokonalý“ používa len vo vzťahu k ohraničeným bytiam. Dokonalé sú Božie diela (porov. Dt 32,4) i jeho Zákon (porov. Ž 19,8). Podobne sa pripisuje dokonalosť človeku, ktorý plní Božiu vôľu (porov. Gn 17,1). V Novom zákone sa Bohu pripisuje dokonalosť, avšak skôr v morálnom význame. Evanjelium podľa Matúša uvádza Kristove slová, podľa ktorých máme byť dokonalí, ako je dokonalý náš nebeský Otec (porov. Mt 5,48). Je očividné, že sa jedná o morálnu dokonalosť, dokonalosť lásky, pretože kontext poukazuje na lásku ku všetkým, a to vrátane nepriateľov (porov. Mt 5, 43 – 48).⁷

Cirkevní otcovia odôvodňujú absolútnu Božiu dokonalosť z nekonečnej plnosti Božieho Bytia. Božiu dokonalosť predstavujú ako podstatnú, univerzálnu a všetko presahujúcu. Svätý Irenej prirovnáva človeka k Bohu slovami: „Boh je vo všetkom dokonalý, rovný sebe samému, celé svetlo, celý rozum, celá podstata a prameň všetkých dobier.“ Milánsky biskup, svätý Ambróz, Boha oslavuje takto: „Boh je spravodlivý vo všetkom, múdry nadovšetko, dokonalý vo všetkom.“ Svätý Augustín sa vyjadruje o Bohu takto: *O Bohu nesmieme ani povedať, že má mieru, aby sa to nepokladalo za jeho hranicu.* Svätý Gregor Nyssenský hovorí: „Boh sa ani nezmenší ani nezväčší, keď sa mu niečo uberie alebo niečo pridá, lebo každý prídavok, obvyklý pri vzraste, nemá miesta u nekonečného.“ A na záver svätý Ján Damascénsky vo svojom výklade ortodoxnej viery napísal: „Božia podstata je dokonalá, nič jej nechýba z dobra, múdrosti a moci, je bez počiatku, bez konca, večný, neobmedzený – krátko, absolútne

⁵ Pleonazmus – nadbytočné hromadenie synonymím rozličného slovného druhu.

⁶ Porov. KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice : 1992, s. 91.

⁷ Porov. PALOČKO, Š.: *Trojediný Boh*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2016, s. 60 – 62.

dokonalý.“ Pri týchto vyjadreniach si musíme všimnúť, že naša vedomosť o Bohu je vždy nedokonalá, lebo sa skladá z pojmov a úsudkov, ktoré najprv hovoria, kým Boh nie je, a až potom spôsobom veľmi nedokonalým a analogickým, kým Boh je.

Prvý vatikánsky koncil vyhlásil: „*Boh je v každej svojej dokonalosti nekonečný*“ (DS 3001). Boh v sebe obsahuje všetky dokonalosti v najväčšej možnej miere. Na svete neexistuje dokonalosť, ktorá by nebola prítomná v najvyššej miere v Bohu. A tak teda každú dokonalosť, ktorú vlastní nejaký tvor, vlastní v najvyššej miere Boh.

Z Božej dokonalosti nevyhnutne vyplýva Božia nemeniteľnosť. Najvýraznejšie potvrdzuje Božiu nemennosť vo Svätom písme list Jakuba: „*Každý dobrý údel, každý dokonalý dar je zhora, zostupuje od Otca svetiel, u ktorého niet premeny ani zatmenia z obratu*“ (Jak 1,17). Hoci tento list patrí k deuterokanonickým spisom Nového zákona,⁸ jeho inšpirovanosť a tak kánonickosť Cirkve definitívne a neodvolateľne potvrdila na Tridentском koncile.⁹ List Hebrejom nazýva Krista ako takeého, ktorý „*je ten istý včera i dnes a naveky!*“ (Hebr 13,8) V Bohu je vylúčená každá zmena. Boh nemôže získať niečo nové, lebo je nekonečne dokonalý, a nemôže ani nič stratiť, lebo by prestal byť nekonečne dokonalý. Sväté písmo u Boha vylučuje každú premenu a kladne mu pripisuje absolútnu nezmeniteľnosť. Sám Boh o sebe hovorí: „*Ja som Pán a nemením sa*“ (Mal 3,6). Na Božiu nemeniteľnosť poukazuje aj žalmista slovami: „*Na začiatku si stvoril zem, aj nebesia sú dielom tvojich rúk. Ony sa pomínú, ale ty zostaneš; rozpadnú sa stá odev, vymeniš ich ako rúcho a zmenia sa. Ale ty ostávaš vždy ten istý a tvoje roky sú bez konca*“ (Ž 102, 26-28).

Samotná nemeniteľnosť Boha a jej chápanie má existenčný dopad na praktický život človeka. Človek poznačený hriechom vníma Boha často ako trestajúcu bytosť. Avšak ako sme už vyššie spomínali, Boh je dokonalý v každom ohľade, v každej vlastnosti, ktorá je totožná s jeho podstatou. A preto, keď je nemeniteľný, nemôže sa meniť jeho stav náklonnosti voči človeku. To človek podľa toho, či je dobrý, v Bohu vidí nekonečnú lásku, a ak je zlý, tak vníma Boha ako trestajúceho sudcu. Svätý Augustín to vyjadril slovami: „*Boh sa zmení, ak sa ty zmeníš!*“ Teda to nie Boh, ale človek sa zmení vo svojom vzťahu voči Bohu.¹⁰ Z toho aj jasne vyplýva správne chápanie spásy. Kristova obeta na kríži nemôže byť chápaná ako utíšenie spravodlivého a trestajúceho Božieho hnevu, ako to zvykne vykladať protestantská teológia. Boh nemôže prechádzať zmenami od hnevu k priazni a naopak. Ani hriech ani akákoľvek obeta nemôže v Bohu spôsobiť žiadnu zmenu. Meniť sa môže len človek. Buď sa stotožní s postojom v hriechu, alebo s postojom spravodlivosti v súlade s Bohom.¹¹

Termín spravodlivosť sa v hebrejskej Biblii opakovane nachádza v slovnom spojení „spravodlivosť a právo“. Nakoľko spravodlivosť v hebrejskej Biblii súvisí s právom, tak je často spájaná s dodržiavaním zákona v protiklade s nespravodlivosťou a poru-

⁸ Porov. MAREČEK, P.: Recepcie Jakubova listu v dejinách cirkve. In: *Studia Theologica*. 2018, (roč. 20), č. 4, s. 4. <https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2018/04/01.pdf>. (21.01.2020).

⁹ Porov. RECIPIUNTUR LIBRI SACRI ET TRADITIONES APOSTOLORUM, dokument Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 210-212. DS 1503.

¹⁰ Porov. KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice: 1992, s. 110 – 113.

¹¹ Porov. PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2010. s. 67 – 70.

šovaním zákona. Avšak spravodlivosť sa tým neohraničuje iba na právny či súdny kontext, ani posvätné texty neohraničujú spravodlivé konanie iba na také konanie, ktoré je v súlade s právnymi, etickými či náboženskými normami. Boh je v Biblii predstavený ako ten, kto miluje spravodlivosť a právo. Pánova spravodlivosť prekračuje prirodzené ľudské schopnosti spravodlivého konania a zahrňuje tiež vernosť a milosrdenstvo.¹²

Božia spravodlivosť taktiež veľmi úzko súvisí s Božou svätosťou. Je nemožné, aby ten, ktorého vôľa nevyhnutne smeruje k morálnemu dobru, nebol spravodlivý. Samotné Sväté písmo to dokazuje slovami: „*Pán je spravodlivý a miluje spravodlivosť*“ (Ž 11,7). Božia spravodlivosť znamená, že Boh nemôže milovať morálne zlo a súhlasiť s ním. Všetko čo robí Boh je dobré, je to v súlade so spravodlivosťou a opakom spravodlivosti je hriech, nemoralnosť: „*Pán, náš Boh, je spravodlivý. My však, mužovia Júdska a obyvatelia Jeruzalema, musíme sa dnešný deň hanbiť, i naši králi, naše kniežatá, naši kňazi, naši proroci i naši otcovia, pretože sme zhrešili pred Pánom, neposlúchali sme jeho hlas, aby sme kráčali podľa jeho nariadení, ktoré nám predkladal*“ (Bar 1, 15-18).

Sväté písmo poukazuje na dokonalú Božiu spravodlivosť, keď sa hovorí o Božom súde: „*tak bude aj na konci sveta: vyjdú anjeli, oddelia zlých od spravodlivých a hodia ich do ohnivej pece. Tam bude plač a škrípanie zubami*“ (Mt 13,49). Podstatu a nevyhnutnosť spravodlivého Božieho súdu zachytil apoštol Pavol v Druhom liste Solúnčanom: „*A to je znamenie spravodlivého Božieho súdu, že budete uznaní za hodných Božieho kráľovstva, za ktoré trpíte. A u Boha je spravodlivé, že odplatí súžením tým, čo vás sužujú, a vám, sužovaným, odpočinkom s nami, keď sa z neba zjaví Pán Ježiš s anjelmí svojej moci, aby v ohnivom plameni potrestal tých, čo nepoznajú Boha, aj tých, čo odporujú evanjeliu nášho Pána Ježiša. Za trest sa dostanú do večnej záhuby, ďaleko od Pánovej tváre a slávy jeho moci, keď príde v onen deň, aby bol oslávený vo svojich svätých a obdivovaný vo všetkých veriacich*“ (2 Sol 1, 5-10).

Táto stať Svätého písma poukazuje na to, že Božia spravodlivosť je absolútne nezlučiteľná s hriešnym teda nespravodlivým konaním. V tomto prípade hriech predstavuje spôsobovanie súženia veriacim. Apoštol Pavol vysvetľuje že trest – sankcia pre týchto hriešnikov spočíva práve v tom, že sa dostanú „*ďaleko od Pánovej tváre a slávy jeho moci*“. Tu je jasne vidieť nezlučiteľnosť Boha a človeka, ktorý sa drží hriechu. Dôsledkom hriešnosti človeka nutne musí byť jeho priepastná vzdialenosť od Pánovej tváre (porov. Lk 16, 26). Čo vlastne človeku spôsobuje súženie, ktoré Biblia prirovnáva k ohnivému plameňu. V opačnom prípade, hľadieť do Božej tváre spôsobuje nevýslovnú blaženosť, potvrdzujúc slovami Cirkvi: „*(...) duše všetkých svätých (...) vidia Božiu podstatu bezprostredným nazeraním a aj z tváre do tváre (...) a týmto videním a týmto požívaním sú (...) skutočne šťastlivé vo vlastníení večného života a večného odpočinutia*“ (DS 1000).

Z týchto tvrdení ktoré nám Cirkev predkladá prostredníctvom Svätého písma a učenia Magistéria vyplýva, že Boh, keďže je spravodlivý, sa absolútne nemôže stožniť s nijakou hriešnosťou. Je nemožné, čo i len uvažovať o tom, že by Boh „pri-

¹² Porov. KAŠNÝ, J.: Spravedlnost v hebrejské Bibli. In: *Studia Theologica*. 2018, (roč. 20), č. 2. <https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2018/02/01.pdf>. (21.01.2020).

žmúril oči“ nad nejakým hriechom, alebo že by mohol do neba vstúpiť človek, ktorý nie je „až tak veľmi zlý“. Nakoľko Boh a hriech sa vzájomne vylučujú, tak do neba môže vstúpiť jedine taký človek, ktorý nerobí absolútne žiadne hriechy (porov. Zj 21,27).

Je na mieste predstaviť rozdiel medzi Božou spravodlivosťou a svetskou spravodlivosťou inak nazývanou aj zámenná spravodlivosť. Podstatou Božej spravodlivosti je absencia akéhokolvek hriechu, pričom zámenná spravodlivosť je postavená na princípe vzájomnej výmeny adekvátnych hodnôt. Inak povedané „každému to, čo mu patrí“ teda akýsi výmenný obchod. Takéto vnímanie spravodlivosti u Boha nie je možné. Boh s nikým neobchoduje a nevymieňa. Pretože nikto Bohu nemôže niečo dať, čo by mu už nepatrilo (porov. Rim 11,35).¹³ Človek často nezmyselne očakáva na základe prirodzenej náboženskosti a skúseností zo vzťahov medzi ľuďmi, že Boh je povinný na základe svojej spravodlivosti dať večnú blaženosť na výmenu za dobré skutky, akoby práve dobré skutky boli pre Boha hodnotou, ktorú on potrebuje a ktorú musí primerane človeku zaplatiť. Človek pod týmto vplyvom má pomýlený pohľad na Boha a aj na jeho spasiteľné dielo, čo vlastne už aj zo skúsenosti vieme, pretože práve takýmto spôsobom došlo k vzniku rozličných pohanských náboženstiev, ktorých najdôležitejšou úlohou je niečo darovať Bohu, aby to utišilo Boží hnev, a tak stiahol svoje rozhodnutie trestať. Pod vplyvom takejto prirodzenej teológie, ktorá sa dostala aj k mnohým kresťanským teológom, sa hriech začal chápať viac menej na základe porušenia akéhosi spravodlivého právneho vzťahu, ktorý si nevyhnutne nárokuje, aby spravodlivý sudca, ktorým je Boh, odsúdil hriešnika k spravodlivému trestu, lebo inak by bol porušený právny poriadok a sudca by bol nespravodlivý.¹⁴

Soteriológia reformátorov bola položená práve na tomto základe, keď sa spása človeka začala chápať ako utíšenie Božieho hnevu tým, že mu bola predložená obeť jeho vlastného Syna. Chápanie Boha ako trestajúceho sudcu, ktorý si potrebuje vyvíšiť svoj hnev na Synovi. Toto je predstava prirodzeného pohanského náboženstva. Podobne ako sa pohania snažili utišovať rozhnevaného Boha rôznymi obetami a darmi, aby sa vyhli spravodlivému trestu, tak aj reformátori sa pokúšali utíšiť Boží hnev tak, že mal byť schladený na Božom Synovi. Čo má vlastne za výsledok, že sa mala prehliadať hriešnosť ľudí a upustenie od ich spravodlivého potrestania.¹⁵ Boh nie je viazaný žiadnym právnym poriadkom, ktorý by mu nakazoval ukladať tresty za hriechy. Svedčí o tom aj Sväté písmo, kde jedno z podobenstiev hovorí: „Istý veriteľ mal dvoch dlžníkov. Jeden dlhoval päťsto denárov, druhý päťdesiat. Keďže obaja nemali skadiaľ dlžobu splatiť, odpustil ju obidvom“ (Lk 7,41 – 42).

Soteriológia Anzelma z Canterbury je postavená práve na predstave, že Boh je spravodlivý v zmysle nevyhnutného vyžadovania náhrady škody, ktorá mu bola hriechom človeka spôsobená. Anselm vychádza z tvrdenia, že človek so všetkým čo má,

¹³ Porov. KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice : 1992, s. 160.

¹⁴ Porov. PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2010. s. 65 – 70.

¹⁵ Porov. PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2010. s. 66 – 67.

je Božím vlastníctvom a preto svoje správanie je povinný dokonale podriaďiť Božej vôli. Ak človek spácha hriech, nepodriaďuje sa Božej vôli a tak nedáva Bohu to, čo mu patrí. Tento postoj voči Bohu možno z tohto hľadiska kvalifikovať ako krádež. Možno povedať, že ak človek hreší, stavia sa do pozície nezávislosti na Bohu, čím vlastne Bohu kradne samého seba, svoju osobu. Spravodlivosť vyžaduje, že ukradnuté musí byť vrátené majiteľovi a spôsobená škoda musí byť napravená. Z toho vyplýva, že Boh buď musí hriešnika potrestať spravodlivou odplatou, teda večným trestom, alebo môže hriech aj odpustiť, ale len pod podmienkou, že za to, čo mu bolo ukradnuté, dostane zodpovedajúcu náhradu, teda že mu bude zadosťučinené. V opačnom prípade by bol Boh nespravodlivý,¹⁶ čo je vlastne vnútorný rozpor, keďže Spravodlivosť je jeden z Božích atribútov (porov. napr. Ž 11,7). Spravodlivá náhrada však vyžaduje nie len vrátenie toho, čo bolo ukradnuté, ale musí to byť ešte niečo navyše, čo by vyvážilo aj spôsobenú potupu majiteľa. Boh bol okradnutý a bolo mu odopreté to, čo mu patrí, a tým bol zneuctený. Adekvátne zadosťučinenie musí preto nevyhnutne obsahovať aj nápravu poškodenej Božej cti.¹⁷

Problém človeka spočíva v tom, že nemá Bohu čo ponúknuť, aby mu škodu nahradil. Všetko, čo má, ba dokonca aj on sám, podľa spravodlivosti patrí k Božiemu vlastníctvu a škodu nemožno nahradit' ničím, čo majiteľovi podľa spravodlivosti aj tak patrí.

Ďalšia vec, na ktorú Anselm upozorňuje, je veľkosť škody, ktorú človek hriechom Bohu spôsobuje. Bolo by možné povedať, že ak by človek daroval Bohu celý svet, alebo hoci aj tisíc svetov, bol by tak oprávnený byť Bohu neposlušný? V žiadnom prípade. Ani celým stvorením sa nedá vyvážiť čo i len jediný hriech. Z toho vyplýva, že človek hriechom ukradol Bohu niečo, čo má väčšiu cenu, ako je všetko stvorené a tomu musí zodpovedať aj náhrada škody.¹⁸ To ale nevyhnutne vedie k záveru, že žiadny tvor nie je schopný dať Bohu adekvátne zadosťučinenie.

Človek sa tak ocitá v situácii, z ktorej ho môže zachrániť jedine Boh. Keďže dlžníkom je človek, musí to byť zase práve človek, kto zadosťučinenie Bohu prinesie. Výsledkom takejto úvahy je fakt, že jediný, kto by mohol priniesť Bohu adekvátne zadosťučinenie, môže byť jedine Bohočlovek. Otázkou však zostáva, akým spôsobom, by mohol Bohočlovek túto náhradu škody zrealizovať. Aj keby prežil na zemi ako človek dokonale bezhriešny život, dal by Bohu len to, čo mu právom už patrí. Boh má totiž spravodlivý nárok na absolútnu poslušnosť človeka. No v prípade, že by prežil dokonale bezhriešny život, nebol by povinný zomrieť, keďže smrť je spravodlivou odplatou za hriech. Ak sa však predsa len dobrovoľne rozhodne zomrieť, ponúkne Bohu niečo, čo mu nedlhuje a teda niečo, čo Bohu ešte nepatrí, čo je k jeho spravodlivému vlastníctvu pridané navyše. Keďže je to zároveň Boh, ktorý ponúka

¹⁶ Porov. NICOLAS, J.H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*. Praha : Krystal OP, 2007, s. 205.

¹⁷ Porov. Pospíšil, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 335.

¹⁸ Porov. NICOLAS, J.H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*. Praha : Krystal OP, 2007, s. 205.

svoj nevinný život, hodnota tohto zadostučinenia je nekonečná a nahrádza škodu spôsobenú Božej cti za celé ľudstvo.¹⁹

Celá táto Anzelmova úvaha je založená na predpoklade, že hriech spôsobuje problém predovšetkým Bohu. Je zaujatý svojou poškodenou cťou a hľadá spôsob, ako by mohol naspäť získať to, čo mu patrí. Kristovo spasiteľné dielo sa teda orientuje na zmenu nepriaznivého stavu, v ktorom sa Boh ocitol po hriechu, ktorý spáchal človek. Aj keď človek nie je schopný ponúknuť Bohu nič, aby ho uspokojil, ako to býva v pohanských prirodzených náboženstvách, predsa v Anzelmovom vysvetlení možno vybadať určitý vplyv prirodzenej nábožnosti, kde sa tiež hľadá niečo, čo by Boha uspokojilo, rôzne Boha zmierujúce obety sú tu však nahradené darom, ktorý Bohu ponúka samotný Bohočlovek.

Predstava Boha, ktorému niečo chýba k spokojnosti, je však zjavne nekresťanská. Boh vo svojom rozdávaní priazne nie je odkázaný na to, či mu človek niečo dáva, alebo nie, keďže Bohu nechýba žiadna dokonalosť²⁰ a je spokojný sám v sebe. On sám je totiž najvyšším Dobrom. Anzelm predpokladá, že Boh je pod tlakom zákona spravodlivosti, ktorý ho núti k vyžadovaniu náhrady škody, aby sa nedostal do rozporu sám so sebou. Kristus nám však predstavuje spravodlivosť nebeského Otca v úplne inom svetle a na inom základe, ako je adekvátna zámena hodnoty. Vedie nás totiž k poznaniu, že lipnutie na výmennej spravodlivosti zo strany poškodeného, je znakom pohanstva. Vyzýva kresťanov, aby požičovali a nič za to nečakali, aby milovali nezištne aj svojich nepriateľov a zdôvodňuje to tým, že presne takto zmýšľa a koná samotný nebeský Otec (porov. Mt 5,39-48). Boh teda zjavne nie je totožný s výmennou spravodlivosťou, ale so spravodlivosťou a Dobrotou postavenou na nezištnom a nevyčerpateľnom rozdávaní sa. Veľmi dobre to možno vypozerovať aj z morálneho povedomia človeka, keď odpustiť bez vyžadovania náhrady škody nie je vnímané ako previnenie sa poškodeného voči spravodlivosti, ale naopak, ako prejav jeho obdivuhodnej šľachetnosti.

Veriteľ, ktorým je Boh, nepotrebuje žiadnu náhradu ani obeť, aby sa rozhodol odpustiť. Bohu, ktorý je Láska, úplne stačí, že človek „nemá z čoho zaplatiť“. Na Boha nie je možné aplikovať spravodlivosť v zmysle „každému to, čo mu patrí“. Ak by to tak skutočne bolo, nikto z ľudí by nemohol vstúpiť do neba, pretože ako Sväté písmo na rôznych miestach hovorí „spravodlivou odplatou za hriech je smrť“ (porov. Gn 2,17; Rim 6,23; Gal 3,10). Do neba nemôže vstúpiť hriešny človek (Zjv 21,27) nakoľko hriešnosť je nezlučiteľná s Božím prijatím. Z podstaty hriechu vyplýva, že každý hriech so sebou nesie aj trest. Je potrebné však zdôrazniť, že tento trest nie je nijako zvonku uložený, nie je reakciou rozhnevaného a spravodlivého Boha, je prirodzeným dôsledkom samotného hriechu.²¹

¹⁹ Porov. Pospíšil, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 336.

²⁰ Porov. CONSTITUTIO DOGMATICA DE FIDE CATHOLICA 1. kapitola, konštitúcia Prvého vatikánskeho koncilu. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 892. DS 3001.

²¹ SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, 1981, s. 323.

Boh teda nie je aktívny v trestaní. Príčinou trestu je tak povediac „nedostatok Boha“ a jeho odmietnutie človekom. Teda riešením ako sa zbaviť trestu nemôže byť nejaké uprosovanie Boha, utišovanie jeho hnevu aby človeka netrestal, ba dokonca spoliehanie sa na jeho milosrdenstvo, ktoré by malo byť akýmsi „prížmúrením očí“ nad dokonalou spravodlivosťou. Jediným spôsobom ako sa zbaviť trestu je návrat pod Božiu vládu, inak nazývaný pokánie. Neexistuje možnosť byť v hriechu a zároveň sa vyhnúť trestu. Hriech v sebe podstatne obsahuje trest, a teda ak má byť odstránený trest, tak musí byť odstránený predovšetkým hriech.

BIBLIOGRAPHY:

- SVĚTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996.
- CONSTITUTIO DOGMATICA DE FIDE CATHOLICA, konštitúcia Prvého vatikánskeho koncilu. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005.
- DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*. Freiburg Br. 1965 (DS).
- KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice : 1992.
- KAŠNÝ, J.: Spravedlnosť v hebrejskej Biblii. In: *Studia Theologica*. 2018, (roč. 20), č. 2. ISSN 2570-9798. <https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2018/02/01.pdf>. 21.01.2020.
- MAREČEK, P.: Recepcie Jakubova listu v dejinách cirkve. In: *Studia Theologica*. 2018, (roč. 20), č. 4. ISSN 2570-9798. <https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2018/04/01.pdf>. 21.01.2020.
- NICOLAS, J. H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*. Praha : Krystal OP, 2007.
- PALOČKO, Š.: *Trojediný Boh*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 141 s. ISBN 978-80-555-1697-4.
- PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2010, 158 s. ISBN 978-80-555-0174-1.
- POSPÍŠIL, C.V.: *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- RECIPIUNTUR LIBRI SACRI ET TRADITIONES APOSTOLORUM, dokument Tridentského koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005.
- SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Rim : SÚSCM, 1981, 435 s.

Sviatosť pokánia a Eucharistie a „iregulárne“ manželské vzťahy veriacich

JURIJ POPOVIČ

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The institution of marriage has never faced such serious challenges as it does today. According to some, using the parlance of genetics, what we encounter today is not just the form of morphogenetic mutation; it is the change of the very genome of marriage. Where does the Church stand on these issues? Will the Church adapt or remain faithful to Jesus' teachings on marriage and family? How will the Church address the difficult and complex situations in which the faithful very often find themselves? This paper introduces some so-called "irregular" situations that Catholics may encounter throughout their lives and shows how these situations affect their sacramental life. In some instances, the "irregular" situations deprive them of sanctifying grace so they are unable to receive the Eucharist and the Sacraments of Penance and Reconciliation. The paper also presents the Church's response to the personal "dramas" of the Catholics who find themselves in the "irregular" marriage situations. The shepherds of the Church should approach these faithful with love, compassion, and patience. Their pastoral discernment should be based on merciful love, which is always endowed with the ability to understand, forgive, accompany, hope, and most of all to integrate. Therefore, the faithful living in difficult situations need to be encouraged to approach their priests or lay fellow devout Catholics in confidence. They may not always find validation of their way of life or their own personal desires. What they might gain from it, however, is the Light that could help them understand their situation better and discover the path to their personal maturation and conversion. There is also a great challenge that the shepherds of the Church must face today. They should actively listen to their flock with love and compassion and with a sincere desire to enter into the very core of the personal dramas of these people in order to better understand their perspective and thus help them live a better life and let them discover the place that they have in the Church.*

Keywords: Church. Love. Justice. Sacraments. Sacrament of Penance. Divine Eucharist. Divorced and Remarried.

Úvod

Neregulárne manželské vzťahy v Cirkvi nie sú nejakým novým fenoménom dnešnej doby. Tento problém veriacich katolíkov, ktorí po civilnom rozvoze, uzatvorili buď nové civilné manželstvo, alebo ktorí žijú v takzvanom „partnerskom vzťahu“ ako druh a družka, alebo vo voľnom partnerskom vzťahu. Preto sa Cirkev od začiatku zaoberala touto zložitou problematikou so zámerom pomôcť veriacim, ktorých sa tento problém bezprostredne dotýka. Nakoľko v minulosti povedomie veriacich ohľadne sviatosti manželstva bolo vo veľkej úcte a rozvodová mentalita takmer neexistovala. Naopak v poslednom období a to zvlášť v krajinách dávnej kresťanskej tradície narastá počet ľudí, ktorí sami zakúsili trpkosť rozpadnutého sviatostného manželstva a preto tu ide o veľmi naliehavý a vážny problém. Nakoľko táto „iregu-

lárna“ situácia ich pozbavuje stavu milosti posväcujúcej, tak z tohto dôvodu nemôžu pristupovať k sviatosti Pokánia a Eucharistie. Postup ako riešiť tieto problémy predkladá Svätý otec František vo svojej posynodálnej apoštolskej exhortácii *Amoris laetitia* rozlišovanie takzvaných „iregulárnych“ situácií v bode 296 uviedol: „Synoda sa zmenila o rozličných situáciách krehkosti alebo nedokonalosti. V danom ohľade chcem na tomto mieste pripomenúť, čo som jasne predstavil celej Cirkvi – aby sa nám nestalo, že si pomýlime cestu: „celu históriu Cirkvi sprevádzajú dve logiky: vyčleňovať a znovuzачeňovať... Cesta Cirkvi už od Jeruzalemského koncilu je vždy Ježišovou cestou: cestou milosrdenstva a včleňovania... Cestou Cirkvi je nikoho naveky neodsudzovať; vylievať Božie milosrdenstvo na ľudí, ktorí oň prosia s úprimným srdcom... Pretože skutočná láska (caritas) je vždy nezaslúžená, bezpodmienečná a nezištná!“ Svätý otec ďalej píše, potrebujeme opätovne počúvať hlásanie evanjelia a pozvanie na obrátenie. No ešte aj pre túto osobu môže existovať nejaký spôsob účasti na živote spoločenstva: v sociálnej angažovanosti, modlitbových stretnutiach alebo podľa toho, čo jej osobná iniciatíva, spolu s rozlišovaním pastiera, môže navrhnúť.

Pokiaľ ide o spôsob zaobchádzania s rozličnými situáciami, ktoré sa nazývajú „iregulárne“, synodálni otcovia dosiahli všeobecnú zhodu, ktorú pápež František podporuje slovami: „Vzhľadom na pastoračný prístup k osobám, ktoré uzavreli civilné manželstvo, sú rozvedené a znovuzosobášené, alebo jednoducho spolu žijú, Cirkvi prináleží, aby im odhalila Božiu pedagogiku milosti v ich živote a pomohla im dosiahnuť plnosť Božieho plánu“, čo je vždy možné s posilou Ducha Svätého.¹ V článku 300 svätý otec píše: „Ak sa vezme do úvahy nespočetná rôznorodosť konkrétnych situácií – je pochopiteľné, že od synody alebo od tejto exhortácie by sa nemal očakávať nový všeobecný normatív kánonického typu, aplikovateľný na všetky prípady. Možné je len nové povzbudenie k zodpovednému osobnému a pastoračnému rozlišovaniu konkrétnych prípadov, ktoré by sa malo chápať, že stupeň zodpovednosti nie je totožný vo všetkých prípadoch, a preto ani dôsledky alebo účinky normy nevyhnutne nemusia byť vždy tie isté.“² Čo to znamená? Vysvetlenie je pod čiarou, kde pápež František vysvetľuje, že ani čo sa týka sviatostnej disciplíny, pretože rozlišovanie môže zistiť, že v konkrétnej situácii niet ťažkého hriechu. To sa aplikuje, čo som povedal v inom dokumente.³ Treba si zároveň vysvetliť do akej „iregulárnej“ situácie veriaci, ktorý je členom Katolíckej cirkvi sa môže dostať, hoci nie všetky sú rovnaké.

„Iregulárne“ situácie

Prvá „iregulárna“ situácia je život veriaceho katolíka vo voľnom zväzku. Druhá je taká, že bolo uzatvorené iba civilné manželstvo. Tretia „iregulárna“ situácia s ktorou sa stretávame najčastejšie v pastoračnej praxi je - rozvedení a znovu civilne zosobášení. Môžeme ešte uviesť aj ďalšie dve a to, separácia manželstva a rozvedení a znovu nezobášení. Ale veriaci, ktorí sa ocitnú v týchto dvoch posledných situ-

¹ Pápež FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia* (č. 296, 297). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 180 – 181.

² Porov. Pápež FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia* (čl. 300). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 183 – 184.

³ Pápež FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia* (čl. 300). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, str. 184.

áciách, a ak nezotrávajú v ťažkom hriechu, nie sú vylúčení z prijímania sviatosti Pokánia a Eucharistie. Podrobnejšie sa budeme venovať prvým trom, nakoľko tieto situácie hlboko zasahujú do sviatostného života a dokonca neumožňujú praktizovať sviatostný život v Katolíckej cirkvi. Samozrejme tieto predpisy strácajú platnosť ak sa veriaci nachádza v nebezpečenstva smrti v zmysle predpisu kán. 725 CCEO.⁴

Odlúčenie pri trvaní zväzku

V siedmej kapitole Manželstvo, úvodný kánon 776 § 1 CCEO definuje manželstvo následne: „*Manželská zmluva ustanovená Stvoriteľom a vybavená jeho zákonmi, ktorou muž a žena neodvolateľným osobným súhlasom ustanovujú medzi sebou spoločenstvo celého života, je svojou prirodzenou povahou zameraná na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí.*“⁵ Cirkev pod pojmom dobro manželov nemyslí iba na manželský sexuálny úkon, ale na celé spektrum ako trvalosť a výlučnosť. Taktiež chrániť a budovať spoločenstvo manželov a na spoločenstvo celého života.⁶ V prípade, že počas manželstva dochádza k ohrozeniu dobra manželov alebo dobra potomstva, poskytuje inštrument ako vzniknutú situáciu vyriešiť a zároveň pomáha manželom nájsť cestu k obnove manželského spoluzitia.

Kódexové predpisy kán. 863 CCEO⁷ ohľadom odlúčenia pri trvaní zväzku pripúšťajú možnosť v prípade cudzoložstva jednej manželskej stránky. Toto právo na odluku z dôvodu cudzoložstva sa zdôvodňovalo nielen z učenia Cirkvi, ale aj zo súladu s prirodzeným zákonom, keďže cudzoložstvo je v priamom rozpore s podstatným manželským prvkom – vernosťou. Cieľom odluky v prípade cudzoložstva bolo vlastne uloženie trestu pre vinnú manželskú stránku. Manželská odluka bola chápaná ako trest, a to bolo aj dôvodom, pre ktorý k nej mohlo dôjsť iba s výslovným súhlasom Cirkvi. Preto právo na manželskú odluku bolo pokladané za určitú náhradu za spôsobenú nepravosť, za určité zadostučinenie za prečin spáchaný voči nevinnnej manželskej stránke. Pričom sa neporušuje náuka Cirkvi o jednote a nerozlučiteľnosti manželstva, nakoľko sa tu prerušuje manželské spolunažívanie, a to bez prerušenia manželského zväzku.⁸

4 KÓDEX KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKVI, CODEX CANONUM ECCLESIAARUM ORIENTALIIUM, PROMULGOVÝ PAPEŽOM JÁNOM PAVLOM II., Vydavateľstvo Dublinkej arcidiecézy Gaudium, 2012, kán. 725 CCEO „Každý kňaz môže platne a dovolene rozhrásiť od akéhokoľvek hriechu ktoréhokoľvek kajúcnika nachádzajúceho sa v nebezpečenstve smrti, hoci je prítomný iný kňaz, poverený fakultou vysluhovať sviatosť pokánia.“

5 Kán. 776 § 1. CCEO „Manželská zmluva ustanovená Stvoriteľom a vybavená jeho zákonmi, ktorou muž a žena neodvolateľným osobným súhlasom ustanovujú medzi sebou spoločenstvo celého života, je svojou prirodzenou povahou zameraná na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí.“

6 KUNEŠ, J.: *Importanza ex can. 1084 ed incapacità di assumere gli obblighi ex can. 1095 n.3.* Roma : Lateran university press, 2012, s. 177 – 180.

7 Kán. 863 § 1. CCEO „Nástojčivo sa odporúča, aby manželská stránka, vedená kresťanskou láskou a majúca starosť o dobro rodiny, neodoprela odpustenie cudzoložnej stránke, a aby spoločenstvo manželského života neprerušila; má však právo prerušiť spoločenstvo manželského života, ak jej vinu výslovne alebo mlčky neodpustila, ak s cudzoložstvom nesúhlasila alebo ho nezapríčinila, alebo aj sama nespáchala cudzoložstvo.“

8 Porov. ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch.* In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 119 – 120

Predpis kán. 864 - § 1 CCEO⁹ udáva dôvody, ktorými sú cudzoložstvo jednej manželskej stránky, alebo ak jedna manželská stránka ťažko ohrozuje duchovné alebo telesné dobro druhej manželskej stránky alebo deťom. Taktiež, ak jedná manželská stránka nejakým iným spôsobom činí spoločný manželský život manželovi alebo deťom nebezpečným, alebo príliš ťažkým, poskytuje druhej stránke legitímny dôvod na odstúpenie, ba niekedy toto môže spôsobiť definitívny rozpad manželstva. Tieto vyššie uvedené dôvody poskytujú nevinnej manželskej stránke prerušiť spoločný manželský život, čiže oddeliť svoj život a život detí, od života druhej manželskej stránky. Prerušiť manželské spolužitie na trvalo môže nevinná manželská stránka aj na základe jediného dôvodu, ktorým je cudzoložstvo druhej manželskej stránky, a ak nevinná stránka s cudzoložstvom nesúhlasila alebo ho nezapríčinila, alebo aj sama nespáchala cudzoložstvo. Samozrejme, že odlúčenie manželov treba pokladať za krajný a nevyhnutný prostriedok, nakoľko už zlyhali iné pokusy o obnovu manželského spolužitia.¹⁰

Vysvetlenie na separáciu alebo odluky nachádzame aj v exhortácii *Familiaris consortio* ktorú vydal Svätý Otec Ján Pavol II. v článku 183 píše: „*Údelom oddeleného manželského partnera je často samota a iné ťažkosti, najmä ak je nevinný. Vtedy viac ako inokedy má cirkevné spoločenstvo podporovať takéhoto manžela, prejavíť mu úctu a solidaritu, pochopenie a konkrétnu pomoc, aby mohol aj v ťažkej situácii, v akej sa nachádza, zachovať vernosť. Takémuto manželskému partnerovi treba pomáhať, aby pestoval záväznú čnosť odpúšťania, ktorá je vlastná kresťanskej láske, a mal ochotu znova pokračovať v predošlom manželskom živote. Podobný je prípad rozvedeného manželského partnera, ktorý uznáva nerozlučiteľnosť platného manželského zväzku a nechce sa zapliesť do nového spojenia, ale usiluje sa plniť iba svoje rodinné úlohy a povinnosti kresťanského života. Takýto príklad vernosti a kresťanskej vytrvalosti nadobúda osobitnú hodnotu svedectva pred svetom a Cirkvou, a preto potrebuje zo strany Cirkvi trvalejšie prejavy lásky a pomoci, pričom niet nijakých prekážok pre pripustenie k sviatostiam.*“¹¹

Pápež František v exhortácii *Amoris laetitia* upresňuje dôvody na manželskú odluku: „*V niektorých prípadoch ohľad na vlastnú dôstojnosť a dobro detí núti stanoviť pevne medze prílišným nárokom druhého, veľkej nespravodlivosti, násilium alebo nedostatku úcty, ktorý sa stal chronickým. Treba uznať, že existujú prípady, v ktorých je rozluka nevyhnutná. Niekedy sa dokonca môže stať morálne nutnou, keď ide o uchránenie slabšieho manželského partnera alebo malých detí od najťažších rán*

⁹ Kán. 864 - § 1. CCEO „Ak niektorý z manželov činí spoločný manželský život manželovi alebo deťom nebezpečným, alebo príliš ťažkým, poskytuje druhej stránke legitímny dôvod na odstúpenie na základe dekrétu miestneho hierarchu, a ak z oneskorenia hrozí nebezpečenstvo, aj na základe vlastného rozhodnutia. § 2. Partikulárnym právom cirkvi *sui iuris* môžu byť vzhľadom na národné zvyklosti a miestne okolnosti stanovené iné dôvody. § 3. Vo všetkých prípadoch treba po zaniknutí dôvodu odlúčenia obnoviť spoločenstvo manželského života, ak cirkevná autorita nestanovuje ináč.“

¹⁰ DUDA, J.: *Katolícke manželské právo*. Spišské podhradie – Spišská Kapitula : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1996, s. 236 – 258.

¹¹ Ján Pavol II.: *Familiaris consortio*. <https://dkc.kbs.sk/dkc.php?frames=1&in=FC>. vyhľadané 22.1.2020

*spôsobených aroganciou a násilím, ponížovaním a zneužívaním, odcudzením a ľahostajnosťou. V každom prípade rozluku treba pokladať za krajný prostriedok, keď sa každý iný pokus ukázal ako neúspešný.*¹²

Manželskú odluku nemôžeme pokladať za akúsi formu „cirkevného rozvodu“ a to napriek manželskej odluke udelenej kompetentnou autoritou, manželský zväzok ostáva nerozlučiteľný, a manželia neprestávajú byť manželmi, taktiež ani nemôžu sláviť nové manželstvo v cirkvi.¹³ Preto manželia, ktorí sú oddelení, pričom nezotrvávajú v ťažkom hriechu, nezáleží na tom či majú alebo nemajú povolenie od kompetentnej autority na manželskú odluku, nemôžu byť vylúčení z prijímania sviatosti zmierenia a Eucharistie.

Samozrejme musí zostať možnosť aj obnovenia manželského spolužitia v zmysle predpisu kán 886 CCEO¹⁴, ak nevinná stránka znova prijme druhú stránku do spoločenstva manželského života. Alebo ak zanikne dôvod odlúčenia a manželská stránka zmení svoj postoj a svoje správanie.

Je dôležité aby obaja manželia si uvedomovali dôležitosť obnovenia manželstva, nakoľko sa tu jedná o dobro ich vlastné, teda o dobro manželov, ako o dobro ich detí. Je potrebné aby nevinná stránka bola povzbudzovaná, aby napriek zložitej situácii v ktorej sa ocitla bez vlastného pričinenia si zachovala voči vinnej manželskej stránke postoj lásky a odpustenia, používajúc všetky prostriedky duchovného života, ktoré ponúka Cirkev.

Civilne rozvedení veriaci a znovu nezosobášení

V súčasnosti v našej spoločnosti pozorujeme veľký počet civilných rozvodov. Na Slovensku v období v rokoch 2006 – 2010, keď ročne zanikalo právnou cestou, čiže rozvodom viac ako 12-tis. manželstiev a intenzita rozvodovosti dosahovala viac ako 40 %. V nasledujúcom období sme svedkami poklesu nielen počtu rozvodov, ale aj samotnej intenzity rozvodovosti a úhrnná rozvodovosť sa už dostáva pod hranicu 33 %.¹⁵ V roku 2017 na Slovensku bol počet sobášov 31 309 a počet rozvodov bol

¹² Pápež FRANTIŠEK : *Amoris laetitia* (čl. 241). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 146.

¹³ Porov. ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch*. In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 120.

¹⁴ Kán. 866 CCEO „Je chvályhodné, ak nevinná manželská stránka znova prijme druhú stránku do spoločenstva manželského života; v tom prípade sa zrieka práva na odlúčenie.“

¹⁵ Porov. ŠPROCHA, B. – ŠÍDLO, L.: *Storočie zmien sobášnosti a rozvodovosti v Českej republike a v Slovenskej republike*. In : SLOVENSKÁ ŠTATISTIKA A DEMOGRAFIA. Bratislava : Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2018, roč. 28, č. 3/2018, s. 48. „Aj keď možnosť právneho ukončenia manželstva bola na Slovensku v porovnaní s niektorými krajinami Európy uzákonená relatívne skoro (manželským zákonom XXXI/1894), rozvodovosť začala hrať dôležitejšiu úlohu v procese demografickej reprodukcie v podstate až po druhej svetovej vojne. Potvrzuje to aj vývoj počtu rozvodov, ako aj samotnej intenzity rozvodovosti. Nový zákon o rodine (zákon o rodinnom práve č. 265/1949 Zb.) a s ním spojená liberalizácia rozvodovej legislatívy prispeli k zvýšeniu počtu a intenzity rozvodovosti na začiatku 50. rokov. Hodnota úhrnnej rozvodovosti manželstiev napríklad v tomto období dosiahla hranicu 7 %. Nasledujúci vývoj sa niesol v prerušovanom raste rozvodovosti (na konci 60.rokov dosiahla 10 %), no až začiatok 70. rokov priniesol prvý výraznejší nárast počtu rozvodov a intenzity rozvodovosti spojený so zrušením zmierovacích rozvodových komisií (novelou občianskeho súdneho poriadku č. 49/1973 Zb.). Ďalší nárast priniesol začiatok a polovica 80. rokov.

9 618, v roku 2018 bolo zosobášených 31 117 a počet rozvodov 9 560.¹⁶ Napriek poklesu rozvodovosti na Slovensku je veľký počet katolíkov, ktorí riešia svoje manželské problémy civilným rozvodom, ale napriek tomu nie všetci vstupujú do nového civilného zväzku. Dodnes existuje presvedčenie veriacich, ktoré pochádza ešte z minulého storočia, že katolík ktorý rešpektuje jednotu a nerozlučiteľnosť manželstva pred Bohom, nemôže požiadať o civilný rozvod a ani s rozvodom nemôže súhlasiť. Ak by niekto podal žiadosť o civilný rozvod, nemohol by pristupovať k sviatostiam a nemohol by eventúálne požiadať o preskúmanie neplatnosti svojho manželstva.

Na druhej strane v súčasnosti sa stretávame s rôznymi prípadmi, kde manželská stránka nemôže v niektorých prípadoch účinné vyriešiť zložité sociálno-právne záležitosti, ako napríklad vymáhanie výživného, prístup k deťom a podiel na ich výchove, majetko-právne záväzky, alebo ochrana majetku v prípade rôznych závislostí, látkových, ako aj nelátkových a podobne. Tieto niekedy zložité a ťažké situácie sa dajú najúčinnšie riešiť iba civilným rozvodom. Z týchto dôvodov je morálne opodstatnené, aby veriaci manželská stránka zo závažných príčin s rozvodom súhlasila, ba dokonca aby ona sama podala žiadosť o civilný rozvod.¹⁷

Zároveň treba pripomenúť, že veriaci katolíci rozvedení a znovu nezosobášení, ak nezotrývajú v stave ťažkého hriechu, aj keď neobdržali od kompetentnej authority povolenie na rozvod, nesmú byť vylúčení z prijatia sviatosti zmiernia a Eucharistie. Tieto sviatosti môžu prijímať až dotedy, kým nenadviažu nový vzťah, alebo neuzatvoria civilné manželstvo. Kódexová disciplína svätého Jána Pavla II. nepredpisuje rozvedeným a znovu nezosobášeným veriacim nejaké cirkevné povolenie, alebo schválenie od kompetentnej authority na prijímanie sviatosti. Práve naopak, títo veriaci ktorí zažili drámu, bolesť a zradu prechádzajú zložitou životnou etapou, potrebujú sa posilňovať sviatostami. V takejto zložitej životnej situácii nie je správne a vhodné, aby kompetentná cirkevná autorita požadovala nejakú byrokratickú procedúru, kládla nejaké prekážky a vynášala nejaké rozhodnutia, či môžu alebo nemôžu prijímať sviatosti. Všetky pochybnosti v tejto záležitosti vyriešil svätý Ján Pavol II. vo svojej exhortácii *Familiaris consortio*, v ktorej životnú situáciu opustených veriacich priróvnal k situácii veriacich ktorí žijú v manželskej separácii. V nej svätý otec píše: „*Podobný je prípad rozvedeného manželského partnera, ktorý uznáva nerozlučiteľnosť platného manželského zväzku a nechce sa zaplietť do nového spojenia, ale usiluje sa plniť iba svoje rodinné úlohy a povinnosti kresťanského života. Takýto príklad vernosti a kresťanskej vytrvalosti nadobúda osobitnú hodnotu svedectva pred*

Od roku 1986 počet rozvodov pokoril hranicu 8-tis. udalostí ročne a úhrnná rozvodovosť manželstiev sa od roku 1985 dostala na hranicu 20 %.“

¹⁶ Porov. ŠPROCHA, B. – ŠÍDLO, L.: *Storočie zmien sobášnosti a rozvodovosti v Českej republike a v Slovenskej republike*. In: SLOVENSKÁ ŠTATISTIKA A DEMOGRAFIA. Bratislava : Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2018, roč. 28, č. 3/2018, s. 44 – 57.

¹⁷ Porov. ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch*. In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 121.

svetom a Cirkvou, a preto potrebuje zo strany Cirkvi trvalejšie prejavy lásky a pomoci, pričom niet nijakých prekážok pre pripustenie k sviatostiam“.¹⁸

Toto nariadenie, ktoré Svätý Otec Ján Pavol II. adresoval už v roku 1981 celej Cirkvi bohužiaľ sa neaplikuje z nepochopiteľných dôvodov v našej Metropolitnej cirkvi. Bolo by veľmi osožne aby miestni biskupi opustili od rôznych administratívnych prekážok¹⁹ pre veriacich, ktorí prežívajú rôzne ťažkosti a ponechali celú túto situáciu na vnútorne fórum.

Veriaci žijúci vo voľnom zväzku

Cirkev vo svojich dokumentoch dáva jasnú definíciu čo je to voľný zväzok, keď v Katechizme Katolíckej cirkvi v článku 2390 udáva: „*Voľný zväzok jestvuje vtedy, keď muž a žena odmietajú dať právnu a verejnú formu vzťahu, ktorý zahŕňa v sebe sexuálnu intímnosť*“.²⁰ Podľa niektorých autorov voľne heterosexuálne vzťahy bez akéhokoľvek úradného a verejného uznávaného občianskeho alebo náboženského zväzku získali v západnom svete istú dôležitosť.²¹ Ale v súčasnosti nie je to iba záležitosť západného sveta, ale čo raz častejšie sa stretávame aj tak zvaných katolíckych krajinách i na Slovensku, počet takýchto voľných zväzkov ma stúpajúcu tendenciu.²² Samozrejme narastajúci počet takýchto „iregulárnych“ zväzkov prináša zo sebou aj zmeny aj do sociálneho a právneho systému štátu a dochádza aj k zmenám v celej oblasti civilno-právneho postavenia rodiny. Napriek tomu, že to navonok akoby

¹⁸ Ján Pavol II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>. vyhľadane 22.1.2020.

¹⁹ Obežník BÚ Prešov č. 1/03, b. 6: Žiadame správcov farnosti, aby od rozvedených manželov prijímali iba také žiadosti ohľadom pristupovania k sviatostiam, ktoré obsahujú aj uznanie a ľútosť vlastného podielu viny nad rozpadom manželstva, ako aj ochotu obnoviť manželské spoložitie pri prípadnej zmene okolností. Takto bude možné skrátiť dobu vybavovania dovolenia, lebo nebude nutná korešpondencia medzi biskupstvom a farnosťou za účelom dopĺňovania žiadostí neobsahujúcich všetky potrebné prvky. Obežník BÚ Prešov č. 2/05, b.7 Zaslania dokladov ohľadom pristupovania k sviatostiam: V Obežníku BÚ č. 2/2004 bod 11, O zasielaní dokladov k pristupovaniu k sviatosti zmierenia a Eucharistie po civilnom rozvode manželstva omylom nebolo uvedené, že je potrebné doložiť aj rozhodnutie civilného súdu o rozvode manželstva. Preto Vás, otcovia duchovní, prosíme, aby k úplnosti dokladov pri tejto žiadosti ste dokladovali vždy aj rozhodnutie civilného súdu. Za túto chybu sa ospravedľujeme. Obežník ABÚ Prešov č. 7/10, b 14 Zmena praxe pri udeľovaní opakovaného povolenia pristupovania k sviatostiam: Doterajšia prax: Po uplynutí doby povolenia žiadateľ stráca právo pristupovať k sviatostiam. Napriek tomu, že podmienky k pristupovaniu sa nezmenili, je žiadateľ aj niekoľko mesiacov bez sviatostí a to kvôli administratíve a často krát aj kvôli kňazom, ktorí jednoducho na to zabudnú.

Nová prax: Ak sa nezmenili podmienky, na základe ktorých bolo udelené povolenie, je žiadateľ povinný podať ďalšiu žiadosť o predĺženie do skončenia lehoty. Ak ju podá, môže pristupovať k sviatostiam až do nového rozhodnutia. Ak ju do tejto doby nepodá, nemôže ďalej pristupovať k sviatostiam, pokiaľ nepríde nové povolenie. Týmto spôsobom zabránime bezdôvodnému ochudobňovaniu veriacich o pristupovanie k sviatostiam.

²⁰ *Katechizmus Katolíckej Cirkvi (čl. 2390)*. Trnava, 1998, s. 576.

²¹ Porov. ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch*. In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 112.

²² Porov. ŠPROCHA, B. – ŠÍDLO, L.: *Storočie zmien sobášnosti a rozvodovosti v Českej republike a v Slovenskej republike*. In : SLOVENSKÁ ŠTATISTIKA A DEMOGRAFIA. Bratislava : Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2018, roč. 28, č. 3/2018, s. 44 – 57.

predstavovalo rodinu a rodinné vzťahy, ale je to veľmi odlišne od skutočnej rodiny. Nakoľko rodinné vzťahy vytvárajú a poskytujú pocit stability a vedomie trvácnosti manželského zväzku, voľne zväzky toto všetko neposkytujú.

V čom je príčina, že mnohí mladi ľudia vstupujú do voľných zväzkov? Podľa niektorých autorov zla sociálno-ekonomická, kultúrna či náboženská situácia núti mladých vstúpiť a žiť v takýchto zväzkoch. V opačnom prípade ak by vstúpili do manželstva, bolo by to pre nich nevýhodne a stratili by výhody ktoré poskytuje takýto stav. Ďalšou príčinou je proti systémový postoj, či je to postoj protestu spoločnosti, ako aj postoj proti manželstvu ako prežitku, alebo postoj konzumnej doby a pôžitku. Samozrejme je aj možnosť že ich k tomu prinútila extrémna chudoba, alebo veľká nezrelosť, ktorá zo sebou prináša aj neistotu a strach, a preto mladi ľudia nedokážu vstúpiť do trvalého manželstva.²³

Katolícka cirkev hoci mala historickú skúsenosť s takouto formou spolužitia medzi mužom a ženou skrze rímske právo. Aj minulosti existovali prípady partnerského spolužitia bez sobáša a takáto forma voľného zväzku sa podľa zvykového práva či písaných zákonov uznávala za právoplatnú.²⁴ Aj rímske právo poznalo inštitúciu konkubinátu, čiže trvale spolužitie medzi mužom a ženou bez oficiálneho manželstva, hoci tento stav nie vždy bol závislý len na vôli dvoch osôb, ktorí žili v takom partnerstve.²⁵ Cirkev na tieto trendy a neblahé javy dáva jasne stanovisko v exhortácii *Familiaris consortio* a vysvetľuje aký ma k tomu postoj: „Tieto prípady stavajú pred Cirkev páľčivé pastoračné problémy, pretože nesú so sebou vážne následky, tak náboženské a mravné (ako je strata náboženského chápania manželstva, videného ako obraz zmluvy Boha so svojím ľudom, strata sviatostnej milosti, ťažké pohoršenie), ako aj spoločenské (ako je zotretie pojmu rodiny, oslabenie citu vernosti aj voči spoločnosti, prípadné psychické poruchy u detí, prílišný vzrast egoizmu).“²⁶

Preto Cirkev veriacich, ktorí žili alebo žijú vo „voľnom zväzku“ považuje za verejný konkubinát veriacich za verejných hriešnikov aj zo súvisiacimi kánonicko-právnymi dôsledkami. Dokumenty cirkvi ako Katechizmus katolíckej cirkvi konštatuje, že výraz „voľný zväzok“ sa vzťahuje na rozličné situácie: konkubinát, odmietanie manželstva ako takého, neschopnosť zaviazat sa dlhodobými záväzkami. Všetky tieto situácie urážajú dôstojnosť manželstva, ničia samu ideu rodiny a oslabujú zmysel pre vernosť. Sú v rozpore s morálnym zákonom: pohlavný úkon má mať miesto jedine v manželstve. Mimo neho je vždy ťažkým hriechom a vylučuje zo sviatostného prijímania.²⁷

²³ Porov. ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch*. In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatestnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s.113.

²⁴ ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch*. In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatestnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 113.

²⁵ ČITBAJ, F.: *Základné inštitúcie Rímskeho práva*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2009, s. 62.

²⁶ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>. vyhľadane (22.1.2020).

²⁷ KKC, č. 2390, s. 576.

Napriek týmto okolnosťami, svätý Ján Pavol II., v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* vyzval dušpastierov a cirkevné komunity k aktivite: „*Duchovní pastieri a cirkevná komunita majú sa usilovať poznávať takéto situácie a ich konkrétne príčiny z prípadu na prípad. K tým, čo takto žijú, majú sa približovať diskkrétne a ohľaduplne a pôsobiť na nich trpezlivým vysvetľovaním, láskavým dohováraním a svedectvom kresťanskej rodiny, ktorá im môže pripraviť cestu k usporiadaniu situácie. Takýmto prípadom sa má predovšetkým predchádzať pestovaním zmyslu pre vernosť celou mravnou a náboženskou výchovou mládeže, poučovaním mladých ľudí o podmienkach a štruktúrach, ktoré podporujú vernosť, bez ktorej nie je možná skutočná sloboda, a poskytovaním pomoci, aby duchovne dozreli, a tak aby sa im odkryli ľudské a nadprirodzené bohatstvá sviatostného manželstva.*“²⁸

Tato výzva je obzvlášť naliehavá aj v súčasnosti. Kňazi v pastorácii majú vynaložiť všetko svoje úsilie povzbudzovať svojich veriac, ktorí žijú vo „voľnom zväzku“ a pritom nemajú nijakú kánonicko-právnu prekážku aby slávil manželstvo v cirkvi.²⁹ V prvom rade treba zistiť dôvody pre ktoré chcú sláviť manželstvo, či toto manželstvo prijímajú ako sviatosťne a či uznávajú jednotu a nerozlučiteľnosť manželstva. Osobitnou kategóriou sú veriaci, ktorí žiadajú cirkevne manželstvo, len z dôvodu nečakaného a neplánovaného tehotenstva. Tieto prípady je potrebné zo strany vlastných farárov, alebo tých, ktorí ich pripravujú na manželstvo v cirkvi overili ich slobodu, či ich rozhodnutie je slobodné alebo je tam aj iný dôvod. Nakoľko v budúcnosti tieto okolnosti slávenia manželstva môžu mať vplyv na neplatnosť sláveného manželstva. Nakoľko procedurálne zásady na prerokúvanie káuz na vyhlásenie neplatnosti manželstva v obsahujú aj tieto dôvody slávenia manželstva. V prípade pochybnosti dovoľujú prerokovať kauzy neplatnosti manželstva v skrátanom procese pred biskupom podľa kán. 1369 – 1373 MEMI.³⁰ Ak v priebehu zisťovania farár alebo ten kto ich pripravuje na sobáš zisti, že motivácia vstupu stránok do cirkevného sobáša je taká, ktorú sme uviedli vyššie a neobsahuje žiadny nábožensky dôvod, je osožné aby sa cirkevný sobáš oddialil. Samozrejme je potrebné nechať priestor a otvorenú možnosť pre stránku vrátiť sa s podobnou žiadosťou vtedy, keď zmenia svoj postoj a začnú vnímať tieto základne veci iným spôsobom.³¹

²⁸ Ján Pavol II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>. vyhľadané, 22.1.2020.

²⁹ Porov. ADAM, M.: Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch. In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatosťnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 115.

³⁰ Porov. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. Vyhľadané 22.1.2020. Čl. 14 – § 1. Medzi vecné a osobné okolnosti, ktoré dovoľujú prerokovať kauzy neplatnosti manželstva v skrátanom procese pred biskupom podľa kán. 1369 – 1373, patrí napríklad: taký nedostatok viery, ktorý môže spôsobiť simuláciu súhlasu alebo omyl determinujúci vôľu; ... dôvod sobáša (manželstva) úplne cudzí manželskému životu alebo spočívajúci v nečakanom tehotenstve ženy.

³¹ Porov. ADAM, M.: Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch. In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatosťnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 116.

Rozvedení a znovu zosobášení veriaci

Na začiatku je potrebné spresniť tento pojem, lebo keď hovoríme o „rozvedených a znovuzosobášených“, myslíme vo vlastnom zmysle tých, ktorých, ktorí po tom, ako slávil platné manželstvo v Cirkvi a podľa predpísanej formy, a neskôr došlo k rozpadu ich manželstva. Potom neskôr títo veriaci uzavreli buď civilné manželstvo, alebo manželstvo v nekatolíckej cirkvi alebo v inom cirkevnom spoločenstve. Takže ide o osoby ktoré sú viazané kánonicky platným manželstvom, a z tohto dôvodu nemôžu pristupovať k sviatosti zmierenia a Eucharistie. No napriek tomu, to neznamena aby títo veriaci boli exkomunikovaní a vylúčení z Katolíckej cirkvi. Aj Svätý Otec František v exhortácii *Amoris laetitia* píše: „Rozvedeným, ktorí žijú v novom zväzku, je dôležité dať pocítiť, že sú súčasťou Cirkvi, že „nie sú exkomunikovaní“ a nikto sa k nim tak nespráva, pretože stále tvoria cirkevné spoločenstvo“.³²

V minulosti povedomie o jednote a nerozlučiteľnosti manželstva medzi veriacimi nebolo nejakou neznámou skutočnosťou, avšak v súčasnosti tomu tak nie je. Sú rôzne príčiny prečo je to tak, preto aj v exhortácii svätý otec František podrobnejšie opisuje všetko, čo ovplyvňuje všetky aspekty života rodiny, a to v druhej kapitole Skutočnosť a výzvy rodín.³³ Podľa niektorých autorov dnes, niektorí veriaci katolíci nemajú úplnú vedomosť, že ich nový civilný zväzok by mal byť v protiklade s Božou vôľou. Inou kategóriou sú veriaci, ktorí sa vzdialili od Cirkvi a nepraktizujú vôbec náboženský život, a preto s týmto nemajú žiadny problém. Napokon, sú aj takí, ktorí sú si vedomí svojej situácie, ale napriek tomu majú túžbu po hlbšom začlenení sa do života cirkevného spoločenstva.³⁴

Svedectvo Svätého písma

No napriek vyššie uvedenému a citovanej exhortácii musíme predsa skonštatovať a spresniť, že situácia rozvedených a znovu zosobášených veriacich je v rozpore s evanjeliom, ktoré hlasá jednotu a nerozlučiteľnosť manželstva dvoch pokrstených. Nakoľko nový civilný zväzok nemôže rozviazať predchádzajúce platne slávené manželstvo, lebo priamo protirečí Ježišovmu učeniu. Nakoľko aj samotný náš Pán sa opiera o Božie slovo Starého zákona pri sporoch s farizejmi. Výslovne sa dištančuje od starozákonnej praxe rozvodu, ktorú Mojžiš povolil z dôvodu „tvrdosti srdca“ ľudí a vracia sa k pôvodnej Božej vôli³⁵: „Ale Boh ich stvoril od počiatku stvorenia ako muža a ženu. Preto muž opusti svojho otca i matku a pripúta sa k svojej manželke a budú dvaja v jednom tele. A tak už nie sú dvaja, ale jedno telo. Čo teda Boh spojil, nech človek nerozlučuje!“³⁶ Na základe uvedeného citátu s Božieho slova, Katolícka cirkev už od samotného začiatku vo svojom učení a praxi je verná Ježišovým slo-

³² Pápež FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia* (čl.243). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 147.

³³ Pápež FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia* (čl. 31 – 49). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 21 – 34.

³⁴ Porov. ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch*. In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 123.

³⁵ MÜLLER, G, L.: *Nerozlučiteľnosť manželstva a diskusia o sviatostiach vo vzťahu k rozvedeným a znovu zosobášeným*. In : Vytvať v Kristovej pravde. Kežmarok : Kanet n.o. 2015, s. 123.

³⁶ Gn. 2, 24 Porov. Mk 10, 6-9; Mt 19, 4-9; Lk 16, 18; Porov. NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів : Свічадо, 2008, s.447.

vám o jednote a nerozlučiteľnosti sláveného manželstva v Cirkvi. Vo svetle kresťanskej antropológie a viery, manželstvo, nie je iba produktom sociálnej revolúcie, ktoré podlieha zmenám, ale jeho tvorcom je samotný Boh.³⁷ Preto manželstvo je Božská ustanovizeň, a ľudia si ju nemôžu prisvojovať a prispôsobovať, a ľubovoľne s ňou nakladať.

Aj apoštol národov sv. Pavol v prvom liste Korintňanom potvrdzuje učenie o jednote a nerozlučiteľnosti manželstva. Apoštol jasne potvrdzuje, že zákaz rozvodu je prejavom Kristovej vôle: „*Tým, čo uzavreli manželstvo, prikazujem, ani nie ja, ale Pán, aby manželka neodchádzala od muža - a ak by odišla, nech ostane nevydatá, alebo nech sa zmieri so svojím mužom - a muž nech neprepúšťa manželku.*“³⁸

Pavol ďalej pokračuje v liste a na základe svojej autority dáva povolenie veriacim kresťanom odlúčiť sa od svojho neveriaceho partnera. V takýchto prípadoch kresťania neboli nútení ostávať v manželstve s neveriacimi: „*Ostatným hovorím ja, nie Pán: Ak má niektorý brat neveriacu ženu a ona chce s ním bývať, nech ju neprepúšťa. A ak má niektorá žena neveriaceho muža a on chce s ňou bývať, nech muža neopúšťa. Lebo neveriaci muž sa posväcuje v žene a neveriaca žena sa posväcuje v bratovi. Inak by boli vaše deti nečisté; ale teraz sú sväté. No ak neveriaci chce odísť, nech odíde. V takomto prípade nie sú brat alebo sestra otrocky viazaní; veď Boh nás povolal žiť v pokoji. Vari vieš, žena, či zachrániš muža? Alebo vieš, muž, či zachrániš ženu?*“³⁹

Vychádzajúc v prvom rade z učenia samotného Ježiša Krista ako aj apoštola Pavla, Cirkev uznala manželstvo za sviatosť medzi dvoma pokrstenými. A táto sviatosť spája manželov s Cirkvou.⁴⁰ Mohlo by sa zdať, že manželstvo medzi pokrsteným a nepokrsteným keďže nie je sviatosťou, je rozlučiteľné. Ale napriek tomu, aj toto manželstvo je jednotne a nerozlučiteľné, a má sa sláviť v zmysle predpisov liturgických kníh.

Svedectvo Tradície

Cirkev od svojho založenia zotrvala a uplatňovala zásady Svätého písma ohľadne manželstva a vždy im bola verná. Potvrdenia o tom nachádzame v učení prvých koncilov a učení cirkevných otcov. Podľa nich to, čo hovorí Sväte písmo je záväzne pre veriaci ľud a celú Cirkev. Civilné zákony, ktoré umožňovali rozvod manželstva považovali za také, ktoré odporujú Ježišovmu učeniu. Neskôr aj v dôsledku rastúcej závislosti Cirkvi od štátu, dochádzalo v niektorých oblastiach k nejakým kompromisom. Vo východnej časti Rímskej ríše, osobitne po veľkej schizme sa vývoj uberá iným smerom, že sa dovoľuje druhé manželstvo a došlo k odlišnému chápaniu učenia Cirkvi ohľadne jeho jednoty a nerozlučiteľnosti. Túto skutočnosť vlastne odzrkadľuje súčasná prax Pravoslávnych cirkví, a v súčasnej právnej legislatíve exis-

³⁷ NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів : Свічадо, 2008, s. 447.

³⁸ 1 Кор 7, 10 – 11.

³⁹ 1 Кор 7, 12 – 16.

⁴⁰ NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів : Свічадо, 2008, s. 448

tuje niekoľko dôvodov na cirkevný rozvod.⁴¹ Ospravedlňuje sa to tým, že pravoslávna cirkev ma pochopenie pre ľudskú povahu a chce obísť horšie situácie, ustúpila potrebám ľudskej spoločnosti a štátu. Podľa niektorých pravoslávnych autorov existuje asi desať dôvodov rozvodu.⁴² Prax cirkevných rozvodov pravoslávnej cirkvi je protiklade s Božím slovom a jeho vôľou, a protirečí Ježišovým slovám o jednote a nerozlučiteľnosti manželstva.

Tridentský koncil potvrdil učenie Cirkvi o jednote a nerozlučiteľnosti manželstva. Taktiež aj Druhý vatikánsky koncil potvrdil toto učenie, a predložil hlboké teologické a duchovné učenie o manželstve v konštitúcii *Gaudium et spes*.⁴³ V tejto konštitúcii jasne vysvetlil aj princíp nerozlučiteľnosti manželstva. Manželstvo je chápané ako úplná telesná a duchovná jednota života a lásky medzi mužom a ženou, ktorí sa darujú jeden druhému ako osoby. Taktiež sú jasne definované a zhrnuté ciele manželstva, že muž a žena na základe osobného a slobodného aktu vzájomného súhlasu a na základe Božieho zákona je založená stabilná inštitúcia, zameraná na dobro manželov a deti a pritom je nezávislá na ľubovôli človeka.⁴⁴ Táto definícia sa nachádza aj v predpise kán 776 § 1 CCEO.⁴⁵

Konštitúcia pokračuje vo vysvetľovaní: „*Toto dôverné spojenie, čiže vzájomné darovanie sa dvoch osôb, ako aj dobro detí vyžadujú úplnú vernosť manželov a dôrazne požadujú ich nerozlučiteľnú jednotu.*“⁴⁶ Okrem toho prostredníctvom sviatosťi nadobúda nerozlučiteľnosť manželstva nový, hlbší význam manželstvo: stáva sa obrazom lásky Boha k svojmu ľudu a neodvolateľnej vernosti Krista a jeho Cirkvi.⁴⁷

Pohľad kánonického práva

Kánonická disciplína obidvoch kódexov svätého Jána Pavla II. ktoré sa vzťahujú na iregulárne situácie rozvedených znovu zosobášených veriacich dáva jasnú odpoveď. Tieto predpisy obidvoch kódexov sú totožné a odráža sa starobylá kánonická prax Cirkvi. Potvrdenie tejto praxe nachádzame aj v exhortácii Jána Pavla II. *Familiaris consortio* v bode 84. a môžeme ju zhrnúť do nasledujúcich bodov:⁴⁸

⁴¹ VASIL, C.: *Odlúčenie, rozviazanie manželského zväzku, rozvod a nový sobáš. Teologický a praktický postoj pravoslávnej cirkvi – otázky a orientácie pre katolícku prax.* In: Vytrvať v Kristovej pravde. Kežmarok : Kanet n.o. 2015, s. 96 – 97.

⁴² BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi.* Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 124.

⁴³ Porov. *Gaudium et spes.* <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>. vyhľadane 24.1.2020.

⁴⁴ MÜLLER, G, L.: *Nerozlučiteľnosť manželstva a diskusia o sviatosťiach vo vzťahu k rozvedeným a znovu zosobášeným.* In : Vytrvať v Kristovej pravde. Kežmarok : Kanet n.o. 2015, s. 126.

⁴⁵ Kán. 776 - § 1. CCEO „Manželská zmluva ustanovená Stvoriteľom a vybavená jeho zákonmi, ktorou muž a žena prirodvolateľným osobným súhlasom ustanovujú medzi sebou spoločenstvo celého života, je svojou prirodzenou povahou zameraná na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí.“

⁴⁶ *Gaudium et spes.* <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes> (24.1.2020).

⁴⁷ Porov. MÜLLER, G, L.: *Nerozlučiteľnosť manželstva a diskusia o sviatosťiach vo vzťahu k rozvedeným a znovu zosobášeným.* In : Vytrvať v Kristovej pravde. Kežmarok : Kanet n.o. 2015, s. 127.

⁴⁸ Porov. Ján Pavol II.: *Familiaris consortio.* <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio> (24.1.2020).

- Títo veriaci vstúpili a nachádzajú sa v takej situácii, ktorá jasné protirečí jednote a nerozlučiteľnosti manželstva v zmysle učenia Katolíckej cirkvi.
- Rozvedení a znovu zosobášení veriaci napriek tomu zostávajú členmi Božieho ľudu a majú zakúsiť Kristovu lásku a materskú blízkosť Cirkvi.
- Nakoľko títo veriaci prijali iniciačné sviatosti, preto sú pozvaní aby sa aktívne zúčastňovali na živote Cirkvi, nakoľko je to prípustné s ich objektívnou situáciou.⁴⁹
- Z dôvodu ich objektívnej situácie, títo veriaci nemôžu byť pripustení k Sviatosti Zmierenia a Eucharistie a ani z vlastnej iniciatívy.⁵⁰
- Ak rozvedení a znovu zosobášení veriaci prehlásia pred kompetentnou autoritou, že žijú ako brat a sestra, môžu obdržať povolenia na prístupovanie k sviatostiam.⁵¹
- Ak sú títo veriaci subjektívne presvedčení o tom, že ich predchádzajúce manželstvo v Cirkvi je neplatné, nech podajú žiadosť na cirkevný súd o preskúmania manželstva.⁵²

Po vydaní dvoch apoštolských listov *motu proprio*,⁵³ ktorými sa reformovali predpisy kánonov oboch kódexov, týkajúce sa procesu na vyhlásenie neplatnosti manželstva mnohí veriaci pod vplyvom médií boli presvedčení o tom, že Cirkev bude postupovať tak, ako pri civilných rozvodoch postupuje štát. Je veľmi dôležité vo svetle týchto zmien zamedziť tomu, aby u verejnosti alebo v jednotlivých veriacich, vznikali neopodstatnené a iluzórne nádeje. Musíme si nanovo pripomenúť, že zjednodušená cirkevná procedúra vyhlásenie neplatnosti manželstva potvrdila súdnu cestu, vylučujúc administratívnu a nedotkla sa dôvodov neplatnosti manžel-

⁴⁹ Porov. Ján Pavol II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>. bod 84, (24.1.2020).

⁵⁰ Porov. Ján Pavol II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>. bod 84, vyhľadané 24.1.2020: „Pritom však Cirkev zotráva vo svojej doterajšej praxi, založenej na Svätom písme, že neprípúšťa k eucharistickému prijímaniu tých veriacich, ktorí sa po rozvode znova zosobášili. Sami totiž bránia tomu, aby boli pripustení, nakoľko ich stav a životné okolnosti sú v objektívnom rozpore s tým zväzkom lásky medzi Kristom a Cirkvou, ktorý sa práve v Eucharistii naznačuje a uskutočňuje. Okrem toho je tu aj iný osobitný pastoračný dôvod: keby sa takéto osoby pripustili k Eucharistii, veriacich by to uviedlo do pochybností a neistoty ohľadom učenia Cirkvi o nerozlučiteľnosti manželstva.“

⁵¹ Porov. Ján Pavol II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>. bod 84, vyhľadané 24.1.2020: „Zmierenie vo sviatosti pokánia, ktoré otvára cestu k Eucharistii, môže sa udeliť len tým, čo ľutujú, že porušili znenie zmluvy a vernosti s Kristom a sú úprimne ochotní viesť taký život, ktorý nie je v rozpore s nerozlučiteľnosťou manželstva. To v skutočnosti vyžaduje, aby sa muž a žena, ktorí z vážnych príčin, ako je napríklad výchova detí, nemôžu splniť požiadavku vzájomného rozchodu, zaviazali, že budú žiť v úplnej zdržanlivosti, čiže zdržia sa aktov, ktoré sú manželstvu vlastné.“

⁵² Porov. ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských vzťahoch*. In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 104.

⁵³ Porov. *Mitis Iudex Dominum Iesus*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mitis-iudex-dominus-iesus>.; *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (24.1.2020).

stva.⁵⁴ Ak veriaci katolíci podá žiadosť o vyhlásenie neplatnosti manželstva odporúča sa, aby podriadil svoje vnútorné presvedčenie definitívnemu rozsudku súdneho tribunálu, aby sa prešetrilo a preskúmalo či neboli porušené podmienky na platné slávenie manželstva.

Jedine Cirkev cez cirkevný tribunál alebo aj samotný biskup⁵⁵ sú kompetentní, aby zodpovedne preskúmali či manželstvo bolo slávené platne alebo neplatne. V procese skúmania neplatnosti manželstva sa môže zistiť, že v čase slávania manželstva existovali dôvody, ktoré spôsobili neplatnosť manželstva, a stránky môžu potom sláviť nové manželstvo v Cirkvi.

Dôležitou skutočnosťou, ktorú si veľa krát katolícki veriaci neuvedomujú, je to, že sa tu nejedná o cirkevný rozvod, a ani sa nerozväzujú manželské záväzky ako sa to robí v pravoslávnej cirkvi.⁵⁶ Po dôkladnom preskúmaní a zhodnotení všetkých dôkazov a znaleckých posudkoch, buď sa potvrdí jeho platnosť, alebo sa vyhlási za neplatné manželstvo. Cieľom procesu skúmania neplatnosti manželstva je hľadať objektívnu pravdu v manželstve. V procese ide o osobitnú službu, ktorá by umožnila rozvedeným a ktorí sa znovu zosobášia, alebo rozvedeným, ktorí začali nový vzťah majúci povahu manželstva, prežívať svoj stav vo viere za pomoci evanjeliovej zvesti a zo zorného uhla pohľadu pravdy aj o ich predchádzajúcom zväzku.⁵⁷

Môžeme zjednodušené povedať, že v procese skúmania neplatnosti manželstva ide o hľadania pravdy o posudzovanom právnom fakte. Je potrebné stále mať na zreteli slová svätého pápeža Jána Pavla II. a emeritného pápeža Benedikta XVI. O falošnom milosrdenstve, ktoré sa nezaujíma o pravdu, a teda nemôže slúžiť láske, ktorej jediným cieľom je spása duší.⁵⁸

Kánonické obmedzenia ohľadne účasti na sviatostiach

Oba kódexy kánonického práva uznávajú, ak ide o prijímanie sviatosti vo všeobecnosti, že každý pokrstený má právo prijať od posvätných pastierov duchovne prostriedky nevyhnutné na spasú, osobitne dôležité sú sviatosti v zmysle predpisu kánn. 16 CCEO a 213 CIC.⁵⁹ Vidíme, že na jednej strane zákonodarca uznáva, že každý pokrstený má právo prijatie sviatosti, na druhej berie do úvahy ich dôstojnosť a správne vysluhovanie, aby tak veriacim boli na duchovný ošoh a nie na odsúdenie.⁶⁰

⁵⁴ ZANETTI, E.: *Předběžná konzultace v úvodu řízení o neplatnosti manželství*. Brno: Akademie kánonického práva., 2016, s. 12.

⁵⁵ MINGARDI, M.: *Role diecézního biskupa*. Brno: Akademie kánonického práva, 2016, s. 83.

⁵⁶ BAUMIS, P, I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 123.

⁵⁷ BRUNOTTO, G.: *Il can. 1678 §§ 1-2 Del Motu Proprio Nitis iudex nel contesto della cetezza morale*. In: IUS ET IUSTIA Acta X VII . Sympozii iuris canonici anni 2016. Spišské podhradie : 2016, s. 203.

⁵⁸ BURKE, R, L.: *Proces vyhlásenia kánonickej neplatnosti manželstva ako hľadanie pravdy*. In : *Vytrvať v Kristovej pravde*. Kežmarok : Kanet n.o. 2015, s. 187.

⁵⁹ Kán. 16 CCEO „Veriaci v Krista majú právo, aby od pastierov Cirkvi dostávali pomoc z duchovných dohier Cirkvi, najmä z Božieho slova a zo sviatostí“.

⁶⁰ 1 Kor 11, 27 – 29.

Takže ten, kto si je vedomý ťažkého hriechu, potrebuje pred prijatím Eucharistie prijať odpustenie a rozhrešenie prostredníctvom sviatosti pokánia. V každom prípade však ľútosť, ktorá je pre odpustenie hriechov vždy nutná, zahŕňa okrem smútku nad tým, že sme urazili Boha, tiež aj predsavzatie, že už viac tento hriech nespáchame a budeme sa vyhýbať príležitosti k nemu.

Ale situácia takýchto veriacich protirečí požiadavke obrátenia sa. Kajúcnik môže dostať rozhrešenie od hriechov, iba vtedy, ak je správne disponovaný. Znamená to, keď oľutoval svoj hriech sľúbil, že už viac nezahreší a predsavzal si vyhýbať sa príležitostiam na hriech. Iba tak disponovaný, s odporom voči spáchaným hriechom a s predsavzatím polepšiť sa, môže veriaci spasne – teda spôsobom vedúcim k spáse – prijať sviatosť. Zákaz pristupovať k svätému prijímaniu a nemožnosť dostať rozhrešenie vo sviatosti pokánia navzájom úzko súvisia.⁶¹

Zmierenie vo sviatosti pokánia, ktoré otvára cestu k Eucharistii, môže sa udeliť len tým, čo ľutujú, že porušili znenie zmluvy a vernosti s Kristom a sú úprimne ochotní viesť taký život, ktorý nie je v rozpore s nerozlučiteľnosťou manželstva. To v skutočnosti vyžaduje, aby sa muž a žena, ktorí z vážnych príčin, ako je napríklad výchova detí, nemôžu splniť požiadavku vzájomného rozchodu, zaviazali, že budú žiť v úplnej zdržanlivosti, čiže zdržia sa aktov, ktoré sú manželstvu vlastné.⁶²

Pristupovanie k Eucharistii hoci je základným právom veriacich, v zmysle kán. 16 CCEO, je predovšetkým darom, nikto si nemôže nárokovať a pokladať to za absolútne právo, a ani za svoje vlastníctvo. Kto teda zotráva v stave, že ťažko porušuje Božie právo a mravné predpisy, nemôže pristupovať k Eucharistii.⁶³ Avšak každá rezervácia stráca účinnosť v prípade nebezpečenstva smrti⁶⁴, alebo v zmysle predpisu kán. 729 CCEO.⁶⁵

Cirkev túto skutočnosť potvrdila aj v exhortácii svätého pápeža Jána Pavla II. *Familiaris consortio* v ktorej je jasné stanovisko: „Pritom však Cirkev zotráva vo svojej doterajšej praxi, založenej na Svätom písme, že nepripúšťa k eucharistickému prijímaniu tých veriacich, ktorí sa po rozvode znova zosobášili. Sami totiž bránia tomu, aby boli pripustení, nakoľko ich stav a životné okolnosti sú v objektívnom rozpore s tým zväzkom lásky medzi Kristom a Cirkvou, ktorý sa práve v Eucharistii naznačuje a uskutočňuje. Okrem toho je tu aj iný osobitný pastoračný dôvod: keby sa takéto osoby pripustili k Eucharistii, veriacich by to uviedlo do pochybností a neistoty ohľa-

⁶¹ PAOLIS, V.: *Rozvedení a znovuzosobášení sviatosti Eucharistie a Pokánia*. In : Vytvať v Kristovej pravde. Kežmarok : Kanet n.o. 2015, s. 155.

⁶² Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio> (24.1.2020).

⁶³ Porov. ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch*. In : Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s.126.

⁶⁴ Kán. 726 CCEO „Každý kňaz môže platne a dovolene rozhrešiť od akéhokoľvek hriechu ktoréhokoľvek kajúcnika nachádzajúceho sa v nebezpečenstve smrti, hoci je prítomný iný kňaz, poverený fakultou vysluhovať sviatosť pokánia“.

⁶⁵ Porov. NĚMEC, D.: Právni omezení v udělování svátosti smíření v CCEO a CIC. In : *Studia Theologica*. Olomouc : CMTF UP, 2016, roč. 2016, č. 4, s. 99 – 102.

dom učenia Cirkvi o nerozlučiteľnosti manželstva.⁶⁶ Nakoľko nový zväzok protirečí Ježišovým slovám v evanjeliu a bráni rozvedeným a znovu zosobášeným veriacim pristupovať ku sviatosti zmierenia a k Eucharistii.⁶⁷

Napriek jasnému stanovisku, duchovní pastieri, ako aj celé spoločenstvo veriacich majú rozvedeným a nanovo zosobášeným pomáhať a starostlivou láskou sa usilovať zbaviť ich pocitu, že sú odlúčení od Cirkvi, lebo oni ako pokrstení môžu a majú sa zúčastňovať na jej živote. Okrem toho Cirkev sa má za nich modliť, posilňovať ich, ukázať, že je milosrdnou matkou, a tak ich udržiavať vo viere a nádeji.⁶⁸

Exhortácia *Familiaris consortio* pozýva celé cirkevné spoločenstvo, aby veriaci ktorí sú rozvedení a znovu zosobášení neostali sami so svojim problémom, a nakoľko Cirkev ich považuje aj naďalej za svoje deti, zároveň zdôrazňuje, že ich bude povzbudzovať, aby počúvali Božie slovo, zúčastňovali sa na obete svätej omše, vytrvalo sa modlili, konali skutky a napomáhali podujatiu miestneho spoločenstva v prospech spravodlivosti, vychovávali svoje deti kresťanskej viere, pestovali ducha kajúcnosti a skutky pokánia, a tak si deň čo deň vyprosovali Božiu milosť. Cirkev sa má za nich modliť, posilňovať ich, ukázať im, že je milosrdnou matkou, a tak ich udržiavať vo viere a nádeji.⁶⁹

Aj Svätý Otec František vo svojej apoštolskej exhortácii *Amoris laetitia* venujúc sa otázke rozvedených a znovu zosobášených veriacich píše: „*Tieto situácie si vyžadujú pozorné rozlišovanie a sprevádzanie s veľkým rešpektom; treba sa vyhnúť každému výrazovému prostriedku a postoj, ktorý by spôsobil, že sa budú cítiť diskriminovaní, ale podnecovať ich účasť na živote spoločenstva. Starat' sa o nich neznamená pre kresťanské spoločenstvo oslabenie jeho viery a jeho svedectva o nerozlučnosti manželstva; práve naopak, v tejto starostlivosti kresťanské spoločenstvo prejavuje svoju lásku.*“⁷⁰

V kapitole Poľahčujúce okolnosti v pastoračnom rozlišovaní Svätý Otec František pokračuje: „*Pre správne chápanie toho, prečo je v niektorých takzvaných „iregulárnych“ situáciách možné a nevyhnutne potrebné osobitné rozlišovanie, existuje otázka, ktorú vždy treba vziať do úvahy, aby sa nemyslelo, že ide o nárok na znížovanie požiadaviek evanjelia. Cirkev má solidnú reflexiu o podmienenostiach a poľahčujúcich okolnostiach. Preto nie je možné povedať, že všetci, ktorí sa nachádzajú v niektorej takzvanej „iregulárnej“ situácii, žijú v stave smrteľného hriechu, bez posväcujúcej milosti.*“⁷¹

⁶⁶ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>. vyhľadané 24.1.2020.

⁶⁷ Kán. 711 CCEO a 916 CIC. Porov. PAOLIS, V.: *Rozvedení a znovuzosobášení sviatosti Eucharistie a Pokánia*. In : Vytrvať v Kristovej pravde. Kežmarok : Kanet n.o. 2015, s. 153.

⁶⁸ ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch*. In: Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 127.

⁶⁹ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio> (24.1.2020).

⁷⁰ FRANTIŠEK: *Amoris laetitia* (čl. 243). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 147 – 148.

⁷¹ FRANTIŠEK: *Amoris laetitia* (čl. 243). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 185.

Aj napriek niektorým možno nejasnostiam, a rôznym interpretáciám, svätý otec František v kapitole Logika pastoračného milosrdenstva píše: „Aby sme sa vyhli akejkoľvek scestnej interpretácii, pripomínam, že Cirkev sa nijakým spôsobom nesmie vzdať predkladania plného ideálu manželstva, Božieho projektu v celej jeho veľkosti: „Pokrstených mladých treba povzbudzovať, aby neváhali prijať bohatstvo, ktoré ich projektom lásky poskytuje sviatosť manželstva – posilnení podporou, ktorú dostávajú z milosti Krista a z možnosti úplne sa zúčastňovať na živote Cirkvi.“ Vlačnosť, akákoľvek forma relativizmu alebo prehnaný rešpekt pri predkladaní evanjelia by boli nedostatkom vernosti evanjeliu a tiež nedostatkom lásky Cirkvi k samotným mladým. Mať pochopenie pre výnimočné situácie nikdy neznamená ukrývať svetlo najplnšieho ideálu ani predkladať menej, než Ježiš človeku ponúka. Dôležitejšie než pastorácia zlyhaní je dnes pastoračné úsilie na posilnenie manželstiev, aby sa zabránilo ich rozpadom.“⁷²

Toto usmernenie je výzvou pre celé farské spoločenstvo ako pre rozvedených a nanovo zosobášených, že náboženský život veriacich katolíkov nie je iba sústredený na prijímanie sviatosti. Veriaci, ktorí majú kánonické prekážky z dôvodu „iregulárnych“ situácií a nemôžu pristupovať k sviatostiam môžu využívať duchovné prostriedky ktoré im Cirkev ponúka.

Záver

Zdá sa, že po predstavení doktrinálneho a disciplinárneho rozboru, jasne vyplýva, že situácia rozvedených a znovu zosobášených, keď sa jedná o prijatie sviatosti Zmierenia a Eucharistie, nemá východisko a oni nemôžu prijímať tieto sviatosti, pokiaľ zotrúvajú v tejto situácii. Lebo ich situácia je v priamom rozpore s vôľou Krista vzhľadom na jednotu a nerozlučiteľnosť manželstva. V tomto prípade nestojíme pred nejakou ľudskou ustanovizňou, alebo ľudskými zákonmi, ktoré by mali byť zmiernené alebo dokonca zrušené. Ale je tu Boží zákon, tento zákon je daný pre dobro človeka a vyznačuje cestu spásy ktorú nám ukázal sám Boh.

Cirkev veľa krát je vyzvaná ľuďmi, ktorí sú mimo cirkvi, aby už konečne ustúpila od svojej stredovekej doktríny, a vyšla v ústrety ľuďom. Tieto výzvy už nezriedka zaznievajú aj zvnútra Cirkvi od niektorých jej predstaviteľov. Ak by sa Cirkev skutočne vydala na cestu ústupkov o evanjeliových pravdách, tak potom hrozí to, že by zavládol duch relativizmu a absolútnej neistoty v živote celej Cirkvi. V tomto prípade Cirkev postupuje to riziko, že tak povediac „dá do zátvorky“ Božiu pravdu, práve tie skutočnosti, ktoré sú pre ňu vlastné, a potom sa môže stať, že sa pripodobní svetu. Hoci Cirkev berie do úvahy meniaci sa svet a jeho kultúru, ale predsa nemôže neohlasovať Krista, ktorý je ten istý včera i dnes, i naveky (porov. Hebr 13,8).

Túžba rozvedených a znovu zosobášených po sviatostiach, nemá byť a nemôže byť oddelená od túžby po zmene a od vôle zmeniť niečo vo svojom živote, aby mohli vstúpiť do spoločenstva z Bohom. Tak ako píše vo svojich záverečných úvahách kardinál Velasio de Paolis, že nemôže byť jednoduchou legitimáciou daného stavu života bez toho, aby sa čokoľvek urobilo pre jeho zmenu. V tejto perspektíve by sme

⁷² FRANTIŠEK: *Amoris laetitia* (čl. 307). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 190.

hádám mohli mať viac odvahy navrhovať tým, ktorí nemôžu zmeniť situáciu spoluzitia, snahu žiť ju v milosti a v dôvere v Božiu pomoc.⁷³

BIBLIOGRAPHY:

- ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch*. In: Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010. ISBN 978-80-7141-698-2.
- BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997. ISBN 80-8885-21-3.
- BRUNOTTO, G.: *Il can. 1678 §§ 1-2 Del Motu Proprio Nitis iudex nel contesto della cetezza morale*. In : IUS ET IUSTIA Acta X VII . Sympozii iuris canonici anni 2016. Spišské podhradie : 2016. ISBN 978-80-89701-22-3.
- BURKE, R. L.: Proces vyhlásenia kánonickej neplatnosti manželstva ako hľadanie pravdy. In : Vytrvať v Kristovej pravde. Kežmarok : Kanet n.o. 2015. ISBN 978-80-971985-1-0.
- ČITBAJ, F.: *Základné inštitúcie Rímskeho práva*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2009. ISBN 978-80-969953-6-3.
- DUDA, J.: *Katolícke manželské právo*. Spišské podhradie – Spišská Kapitula : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 1996. ISBN 8071420417.
- FRANTIŠEK: *Amoris laetitia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, 204 s. ISBN 978-80-8161-218-3. *Gaudium et spes*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>.
- JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. <https://dkc.kbs.sk/dkc.php?frames=1&in=FC>.
- Katechizmus Katolíckej Cirkvi, Trnava, 1998. ISBN 80-7162-253-2.
- KÓDEX KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKVI, CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIS, PROMULGOVANÝ PAPEŽOM JÁNOM PAVLOM II., Vydavateľstvo Lublinskej arcidiecézy Gaudium, Lublin, 2012. ISBN 978-83-7548-090-0.
- KUNEŠ, J.: *Importanza ex can. 1084 ed incapacità di assumere dli obblighi ex kán. 1095 n.3*. Roma : Lateran university press, 2012. ISBN 978-8846508089.
- MINGARDI, M.: *Role diecézného biskupa*. Brno: Akademie kanonického práva, 2016. ISBN 978-80-906025-4-0.
- Mitis Et Misericors Jesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf.
- MÜLLER, G. L.: Nerozlučiteľnosť manželstva a diskusia o sviatostiach vo vzťahu k rozvedeným a znovu zosobášeným. In : Vytrvať v Kristovej pravde. Kežmarok : Kanet n.o. 2015. ISBN 978-80-971985-1-0.
- NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів : Свічадо, 2008. ISBN 978-986-385-147-8.
- NĚMEC, D.: Právní omezení v udělování svátosti smíření v CCEO a CIC. In: *Studia Theologica*. Olomouc : CMTF UP, 2016, roč. 2016, č. 4. ISSN 2570-9798.
- Obežník ABÚ Prešov č. 7/10, b 14.
- Obežník BÚ č. 2/2004 bod 11.
- Obežník BÚ Prešov č. 1/03, b. 6.
- Obežník BÚ Prešov č. 2/05, b.7.
- PAOLIS, V.: *Rozvedení a znovuzosobášení sviatosti Eucharistie a Pokánia*. In : Vytrvať v Kristovej pravde. Kežmarok : Kanet n.o. 2015. ISBN 978-80-971985-1-0.
- ŠPROCHA, B. – ŠÍDLO, L.: *Storočie zmien sobášnosti a rozvodovosti v Českej republike a v Slovenskej republike*. In : SLOVENSKÁ ŠTATISTIKA A DEMOGRAFIA. Bratislava : Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2018, roč. 28, č. 3/2018. ISSN 1339-6854.
- SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO A NOVÉHO ZÁKONA. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996.

⁷³ PAOLIS, V.: *Rozvedení a znovuzosobášení sviatosti Eucharistie a Pokánia*. In: Vytrvať v Kristovej pravde. Kežmarok : Kanet n.o. 2015, s. 172.

SVIATOSŤ POKÁNIA A EUCHARISTIE A „IREGULÁRNE“ MANŽELSKÉ ZVÄZKY

VASIL, C.: *Odlúčenie, rozviazanie manželského zväzku, rozvod a nový sobáš. Teologický a praktický postoj pravoslávnej cirkvi – otázky a orientácie pre katolícku prax.* In : *Vytrvať v Kristovej pravde.* Kežmarok : Kanet n.o. 2015. ISBN 978-80-971985-1-0.

ZANETTI, E.: *Předběžná konzultace v úvodu řízení o neplatnosti manželství.* Brno: Akademie kanonického práva, 2016. ISBN 978-80-906025-4-0.

Paul Ricoeur – Teória odstupov a jeho prínos v interpretácii symbolov

DANIEL SLIVKA

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Biblical hermeneutics works with the results of philosophical hermeneutics, finding creative ways to reconcile the emphases of the Apostolic tradition with the current understanding of the ancient texts. The biblical text contains a large number of symbols that are both an expression and a coding of sacral and transcendental reality, which, according to Paul Ricoeur, needs urgently to be interpreted for the present context. This study will explore critically Ricoeur's hermeneutical legacy and suggest ways of its creative appropriation in the contemporary hermeneutical discourse. Emphasis will be placed primarily on Ricoeur's twofold 'distancing' of the interpreter from the interpreted texts and his theory of symbols. The main thesis that is defended in the article is that the self is never immediately transparent to itself and, hence, never fully master of itself. Genuine self-knowledge can only rise out through one's understanding of his relation to the others (human subjects) and the world. This should keep us in a creative and humble hermeneutic experience of discovering ourselves, others and the world in their intricate relationships, while acknowledging that this process would never be complete.*

Keywords: *Interpretation. Philosophical Hermeneutics. Biblical Hermeneutics. Paul Ricoeur. Hermeneutic humility.*

Úvod

Hermeneutika je umením a teóriou výkladu. Jej súčasným a stále aktuálnym problémom je výklad, vysvetľovanie, porozumenie a pochopenie-prijatie textov, udalostí alebo náuk. Hlavný impulz v tejto oblasti priniesla práve teológia, ktorá naštartovala spoločensko-vednú oblasť filozofickej hermeneutiky. Proces skúmania súvisel predovšetkým s problémami týkajúcimi sa výkladu a vysvetľovania Božieho slova. Na zreteli treba mať fakt, že v súčasnosti biblická hermeneutika prijíma výsledky filozofickej hermeneutiky do úvahy a pracuje s nimi. Nakoľko je poslanstvo Písma aktuálne v každom čase a v každej dobe, Sväté písmo sa nesmie uzatvárať pred žiadnou hermeneutickou teóriou.¹ Stále naliehavejšou sa ukazuje potreba skúmať prínos filozofickej hermeneutiky pre hermeneutiku biblickú. Je to dôležitá a neľahká úloha, ktorá si vyžaduje vzájomnú spoluprácu teológov, exegetov a v neposlednom rade aj filozofov zvlášť takým, akým bol Paul Ricoeur.

¹ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia biblie v cirkvi*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Katolícke biblické dielo na Slovensku, 1995, s. 3 – 15.

Biblický text obsahuje veľké množstvo symbolov, ktoré sú vyjadrením ale i zakódovaním sakrálnej a transcendentnej skutočnosti,² preto sa podľa Paula Ricoeura stále viac stáva aktuálnou a naliehavou potreba ich interpretácie. Za neoddeliteľný predpoklad pre skutočné osvojenie si biblického textu pokladá P. Ricoeur odstupy a dešifrovanie symbolov, ktoré sa vyznačujú komunikačnou schopnosťou. Práve týmito metódami/postupmi sa bude zaoberať naša štúdia. Našou snahou bude tieto postupy identifikovať a kriticky interpretovať pre potreby súčasného hermeneutického diskurzu.

P. Ricoeur a jeho teória odstupov

Paul Ricoeur je žiakom dvoch významných mysliteľov 20. storočia M. Heidegera, H. G. Gadamera.³ Vo svojom projekte hermeneutiky sa zaujíma interpretáciou posvätných textov v rámci komunity. Množstvo z jeho myšlienok je možné aplikovať pri výklade Písma v rámci Cirkvi. Ricoeur sa zo začiatku vyrovnával so štrukturalizmom.⁴ V tomto prístupe interpretácie nejde o referenčné dimenzie textu. Podstatné veci vidí vo vnútorných vzťahoch jednotlivých veličín vo vnútri textu. K nim patria hlavný hrdina, štruktúra textu, zápletky. V aplikácii na texty to v podstate znamená, že k tomu, k čomu text odkazuje, je nepodstatné. Text je do seba uzavretý systém, ktorý nepotrebuje odkazovať mimo seba. Táto interpretácia vznikla ako reakcia na rôzne špekulatívne postupy historicko-kritického výkladu a sústredila sa na mimotextovú rovinu.⁵ K najvýznamnejším publikáciám patrí dielo: Konflikt interpretácii. No Ricoeurov vklad na poli hermeneutiky je oveľa väčší. Autor disponuje množstvom publikácií a článkov. U neho je evidentný vplyv Diltheya, Husserla a Heidegera. Nepochybne často preberal s H.G. Gadamerom rôzne hermeneutické problémy.⁶

P. Ricoeur⁷ rozpracováva pôvodnú hermeneutickú kategóriu odstupov. Odstup je nutnou podmienkou a zároveň konstitutívnou súčasťou interpretácie ako príležitosti osvojenia si biblického textu.⁸

² KLUN, B.: Transcendencia, samo-transcendencia in časovnosť: fenomenologičeski razmisleki [Transcendence, Self-Transcendence, and Temporality: Some Phenomenological Reflexions]. In: Bogoslovni vestnik, 2017, roč. 77, č. 3/4, s. 503 – 516.

³ RICOEUR, P.: *Figuring the Sacred*. Fortress Press, Minneapolis, 1995. s. 9; RICOEUR, P.: *Myslet a věřit*. Praha : Kalich, 2000, s. 40n, 54n.; HOŠEK, P.: Filozofická hermeneutika Paula Ricoeura a výklad Písma. In: *Evanjeličánsky teologický časopis*. Banská Bystrica : PF UMB, 2003, roč. II, č. 2. s. 57.

⁴ RICOEUR, P.: *Myslet a věřit*. Praha : Kalich, 2000, s. 105n.

⁵ HOŠEK, P.: Filozofická hermeneutika Paula Ricoeura a výklad Písma. In: *Evanjeličánsky teologický časopis*. Banská Bystrica : PF UMB, 2003, roč. II, č. 2, s. 57.

⁶ JEANROND, W. G.: *Hemeneutika teologiczna*. Krakow : WAM, 1999. s. 89.

⁷ Paul Ricoeur (*1913 – † 2005) bol významným francúzskym filozofom zo školy Gabriela Marcela, fenomenológ. Absolvoval univerzitné štúdiá v Paríži. Svoju filozofickú dráhu začal až po 2. svetovej vojne. Pôsobil ako stredoškolský a univerzitný profesor v Paríži (Nanterre) a v Chicagu. Jeho filozofia je poznamenaná úzkym kontaktom s personalistickým hnutím, s fenomenológiou a hermeneutikou. MONGIN, O.: Paul Ricoeur. In: *Filosofický časopis*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1997, roč. 45, č.3. s. 526 – 528.

⁸ HROCH, J.: *Praxe a tradice : Kritika filozofické hermeneutiky H. - G. Gadamera*. Praha : Academia, 1989, s. 74.

Prvý odstup leží medzi textom a jeho autorom. Akonáhle je text vydaný, získava si istú autonómiu voči svojmu autorovi; začína svoju „vlastnú cestu“ napĺňania zmyslu. Druhý odstup oddeľuje text od jeho čitateľov. Tí musia rešpektovať rozdielnosť sveta textu. Fakt, že určitý text po napísaní má určitú vlastnú autonómiu voči svojmu autorovi, aj voči čitateľovi núti čitateľa premýšľať, a tak prebúda v ňom vedomie hlbokšej dimenzie svojho jestvovania. Zmysel textu je pochopený naplno len vtedy, ak je aktualizovaný v zážitku čitateľov, ktorí si ho prisvojujú. Aktualizácia textu Písma je nevyhnutná, pretože hoci má text biblické poslanstvo ako trvalú hodnotu, predsa tieto texty boli zostavené pod vplyvom minulých situácií a v jazyku podmienenom rôznymi epochami. Preto je potrebné, aby boli vyjadrené jazykom súčasnosti a stali sa tak prístupnými súčasnému človeku. Vyžaduje si to istú hermeneutickú námahu, ktorá sa cez historicky podmienené skutočnosti prepracuje až k podstatným prvkom poslanstva.⁹ Vernosť zámeru biblických textov sa zachová jedine vtedy, ak existuje snaha cez ich formulácie dospieť ku skutočnosti viery, ktorá sa v nich dostáva k slovu. A zároveň ju spojiť so skúsenosťou veriaceho človeka v dnešnej dobe.¹⁰

Odstup je predpokladom a podstatnou zložkou osvojenia. Osvojenie je ďalšia dôležitá kategória hermeneutiky P. Ricouera. Osvojenie chápe ako výsledok procesu, kedy je interpretácia textu zavŕšená interpretáciou čitateľa, teda subjektom hermeneutického procesu, ktorý si rozumie inak, lebo si začína rozumieť. Odstup a osvojenie sú teda dve kategórie, ktoré sa navzájom dopĺňajú. P. Ricouer sa odlišuje od tradičnej hermeneutiky, ktorá za predpoklad interpretácie pokladala schopnosť vžiť sa do duševnej sféry autora textu (napr. F. Schleiermacher a W. Dilthey).¹¹ Osvojenie podľa P. Ricouera nemôže byť „*chápano jako příbuznost mezi individualitou interpreta a individualitou interpretovaného, jedná se o osvojení v odstupu a prostřednictvím odstupu. Rozumění získá hlubší dimenzi v tom případě, jestliže interpretace bude směřovat k zobjektivnění textu a k obohacení individuality interpreta o nové zkušenosti, teprve tehdy také rozumění postihuje strukturu lidského bytí ve světě. Rozumění získá hlubší dimenzi v tom případě, jestliže interpretace bude směřovat k zobjektivnění textu a k obohacení individuality interpreta o nové zkušenosti, teprve tehdy také rozumění postihuje strukturu lidského bytí ve světě.*“¹²

Ide o premostenie odstupu medzi epochou autorov a prvých adresátov biblických textov a dnešnými časmi, aby sa tak poslanstvo biblických textov aktualizovalo správnym spôsobom a aby tak bolo pokrmom života viery kresťanov. Každá exegéza textov je povolaná, aby bola dopĺňaná „hermeneutikou“ v jej najnovšom zmysle slova. Nevyhnutnosť hermeneutiky t. j. interpretácie do dneška nášho sveta nachádza svoje oprávnenie jednak v Písme, jednak v dejinách jej interpretácie.¹³ Interpretáciu nazýva Ricouer aj exegézou, „*čiže exegézu netvorí len exegéza biblických textov, ale*

⁹ SLIVKA, D.: Hebraic scriptural hermeneutics in the ancient Hellenistic world as the basic approach of early Christians. In: *European Journal of Science and Theology*, 2015, roč. 11, č. 5, s. 87 – 96.

¹⁰ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia biblie v cirkvi*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Katolícke biblické dielo na Slovensku, 1995. s. 79.

¹¹ HUŠEK, V.: *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. Svitavy : Trinitas, 2004, s. 157 – 158.

¹² KOUŘILOVÁ, L.: *Příspěvek k recepci a roli hermeneutiky v informační vědě*. Brno : Diplomová práce, 2006.

¹³ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia biblie v cirkvi*, 1995, s. 78 – 79

aj exegéza rozličných textov. Túto exegézu ovplyvňuje spoločenstvo, do ktorého sa zaraďuje čitateľ. Preto je napr. iná exegéza Starého zákona rabínskou školou a iná vo svetle Nového zákona. Exegéza, čiže interpretácia v sebe zahrňuje teóriu znakov, t.j. semiotiku i teóriu významu čiže sémantiku a je spojená a porozumením.¹⁴

P. Ricoeur – Teória odstupov a jeho prínos v interpretácii symbolov

Ďalším východiskom hermeneutického myslenia P. Ricouera je analýza symbolov,¹⁵ ktoré sú predávané kultúrami a odrážajú existenciu i reč.¹⁶ P. Ricoeur symbol definuje takto: „Symbol je tam, kde se jazykový výraz propůjčuje svým dvojím nebo vícenásobným smyslem k práci interpretace. Tuto práci vyvolává intencionální struktura, která nespočívá ve vztahu od smyslu k věci, ale v architektuře smyslu, ve vztahu od smyslu k smyslu, od druhého smyslu k smyslu prvínmu, ať tento vztah je či není analogií, ať prvotní smysl skrývá či odhaluje smysl druhý.“¹⁷ P. Ricoeur pokračuje ďalej a tvrdí: „Symboly mají svou odkrytou, zjevnou stránku, díky níž mohou poukazovat na v sobě utajený, skrytý smysl. Tento objevený skrytý smysl rozširuje sféru, v níž člověk může porozumět světu, a obohacuje tak člověka o novou zkušenost bytí. Symbol směřuje naše myšlení do nových oblastí, které by jinak zůstali i velmi vnímanému člověku nepřístupné.“¹⁸

Prejsť od filozofických koncepcií symbolov k teológii a biblickej interpretácii nie je ťažké. Biblia je rezervoárom symbolických príbehov, postáv a v neposlednom rade aj činov, ktoré každý sám za seba, ale zároveň spoločne, odkazujú k tomu posvätnému. Pri samotnom výklade ide o nájdenie vzťahu medzi konkrétnymi ľudskými skúsenosťami a biblickými „prasybolmi“. Pri názornom približovaní a ozrejmovaní symbolov biblických textov mladým ľuďom pomáhajú mnohé obrazové prostriedky (diapozitívy, meotar, obrázky z učebníc, filmy a pod.). Symboly môžu odhaľovať náboženskú stránku každodenných skúseností mladých ľudí, a tým im približovať taktiež cirkevné tradície. Písmo kladie preto dôraz nato, aby sa symboly intenzívne vzťahovali k dejinám a to k dejinám Izraela (predovšetkým k Exodu) a k životu pozemského Ježiša. Zakotvením v dejinách sa stáva pravda symbolov konkrétnejšia. Symboly sa neustále vystavujú historickej interpretácii, a tým i všetkému, čo je historické.¹⁹

Keďže symboly sú prístupné zmyslovému a emocionálnemu vnímaniu, relatívne ľahko otvárajú cestu do sveta viery. Symboly nás môžu upozorniť na podobnosť, ba až splynutie biblických motívov a našich vlastných životných skúseností. Ako prí-

¹⁴ TYROL, A. a kol.: *Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Zborník prednášok z medzinárodnej konferencie konanej na Katecheticko-pedagogickej fakulte sv. Ondreja ŽU v dňoch 23. – 25. októbra 1997. Ružomberok : Edis, 1998, s. 62.

¹⁵ Slovo „symbol“ je odvodené z gréckeho slova *symbollein* a v preklade znamená nahádzať na hromadu, spojiť. Toto slovo naznačuje syntézu, zjednotenie a jednotnosť niečoho dvojakého. Ďalší význam slova *symbollein* je usudzovať, vykladať, porovnávať. Predovšetkým stoici používali pojem „symbol“ v takomto význame. LURKER, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 12.

¹⁶ ŠTĚPINOVÁ, V.: *Dejiny filosofie*. <http://kfcmtf.upol.cz/uploads/Stepinova/unidejiny.doc> (20.10.2008).

¹⁷ HUŠEK, V.: *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. Svitavy : Trinitas, 2004, s. 55.

¹⁸ HLAVINKA, P.: *Dejiny filosofie : jasně a stručně*. Praha : Triton, 2008, s. 250.

¹⁹ OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky : cesty k pochopení textu*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 132.

nosné sa javí aj zdôrazňovanie dôležitosti jednotlivých veršov a motívov, čím sa otvára možnosť ľahšieho a praktickejšieho užívania Písma. „*Ricouer za úlohu biblickej hermeneutiky určuje rozpravu o konštitúcii a artikulácii slova „Boh“ v priestore zmyslu určeného biblickým textom. Slovo „Boh“ určuje ako priesečník všetkých foriem rozpravy a určuje mu viaceré funkcie: zhromažďovanie, nechávanie neúplného, schopnosti vteľovania náboženských symbolov zo symbolu obetovanej lásky.*“²⁰

Hermeneutický problém P. Ricouera vyvstal v súvislosti so skúmaním symboliky zla, prostredníctvom ktorej sa snaží pochopiť podstatu ľudského bytia.²¹ Problém zla nie je problémom novým. Je objektom záujmu disciplín ako filozofia, etika či teológia. Nie je nijakým okrajovým problémom, ale je problémom mimoriadne zásadným a vždy aktuálnym. Vymedzenie zla totiž súvisí s vymedzením ľudskej slobody a teda má kľúčový význam pre pochopenie človeka vôbec. Zlo je v symbole vždy vyjadrené nepriamo: prostredníctvom konkrétneho obrazu, ktorý sám označuje čosi materiálneho a bežného. Napr. prostredníctvom obrazu poškrvny, odchyľky, zablúdenia alebo ťažkého bremena. Ale táto poškrvna alebo zablúdenie, sú iba prvou „intenciou“, prvý zmysel symbolu ako celku, u ktorého sa nemožno zastaviť. Sám o sebe tento obraz ešte nič nehovorí. Jeho úlohou v symbole je práve len sprostredkovať, sprístupňovať to, čo chce symbol symbolizovať. Takýto obraz umožní preniknúť k tomu, čo je symbolizované. Túto prvú „intenciu“ symbolu, spomínaný jeho prvý zmysel je nutné prekročiť, odraziť sa od neho a pohľadom smerovať ďalej. Lebo až na základe tohto obrazu sme schopní sledovať jeho vlastnú intenciu. Symbol ukazuje: zlo nie je toto odchylenie, táto škrvna, toto ťažké bremeno. Zlo je čosi ako odchylenie, čosi ako škrvna a pod. Táto dvojitá intencia symbolov, jeho dvojitý zmysel, totiž to, že symbolizované je vždy viazané na nejaký obraz, na ktorého základe je možné preniknúť k tomu, čo je symbolizované, teda to, že symbolizované nikdy nemožno vyjadriť priamo, to všetko má za následok, že to, čo symbol ukazuje, to je možné jedine ukazovať. P. Ricouer konštatuje, že symbolizované nie je možné nikdy pomenovať priamo, ale vždy len takto sprostredkovane. Symbol zla súvisí s našim spôsobom bytia. Preto toto bytie nikdy nie je možné ukázať bezprostredne. Situácia v bytí je neuchopiteľná, pretože je prístupná jedine symbolicky. Ale práve preto je taktiež jej interpretácia neukončiteľná a nevyčerpatel'ná.²²

Symboly sú jazykom náboženstiev.²³ Symbol odkazuje predovšetkým na absolútny pôvod ľudskej existencie a sprítomňuje človeku „celok“, ako absolútny pôvod a podstatný základ zmyslu skutočnosti. Kultúra symbolov je doménou náboženských kultúr. Náboženstvá si pri stretnutí so sakrál'ným si vo všetkých dobách a miestach pomáhali sémantikou symbolov. Náboženské symboly odkazujú na to, čo nás obopína, na šifry transcencie.

²⁰ TYROL, A. a i.: *Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Zborník prednášok z medzinárodnej konferencie konanej na Katecheticko-pedagogickej fakulte sv. Ondreja ŽU v dňoch 23.- 25. októbra 1997. Ružomberok : Edis, 1998, s. 63.

²¹ LEŠKO, V. – MIHINA, F.: *Dejiny filozofie*. Bratislava : Iris, 1999, s. 306.

²² PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*, Praha : 1997, s. 90 – 92.

²³ SLIVKA, D.: Hermeneutic Change of the Scientific Approach to Myths and Function of Symbols in the Cultures in the Ancient Middle East. In: *Communications - Scientific Letters of the University of Zilina*, 2018, roč. 20, č. 1A, s. 61 – 65.

Symbolický jazyk vyjadruje vnútorný zážitok tak, ako keby išlo o zážitok zmyslov, o niečo, čo sa v reálnom svete naozaj stalo. Pri symbolickom jazyku je vonkajší svet symbolom sveta vnútorného, symbolom duše a mysle. Mnohé symboly majú viacero významov, a to v dôsledku odlišných druhov skúseností, na ktoré sa ten istý jav viaže. Napríklad symbol ohňa môže vyvolávať pocit pohodlia, tepla, živosti a spokojnosti (oheň v kozube), na druhej strane však môže vyvolať pocit strachu, hrôzy a pocit bezmocnosti voči prírodným živlom (horiaca budova, les). Preto vymedziť špecifický význam symbolu v danej situácii možno len na základe celkového kontextu a s ohľadom na prevládajúce skúsenosti osoby, ktorá daný symbol používa.²⁴ Ako správne konštatuje Leščinský:

Paul Ricoeur (1913 – 2005), u ktorého sa otázky filozofickej a náboženskej interpretácie spájajú s výrazom „symbol,“ hovorí o dvojakom zmysle symbolu, ktorý je: slovný – bezprostredný a symbol, ktorý odkazuje na symbol skrytý, obrazný, ontologický.²⁵ Symbol sa stáva komunikačným prvkom a umožňuje demaskovať skrytý zmysel, ako je to v prípadoch mytologických narácií. Vďaka symbolickému bohatstvu sa mýtus nevyčerpáva, má aktuálnu a sociálnu funkciu – môže sa uplatniť i v nových sociálnych a kultúrnych kontextoch. Predovšetkým hermeneutika je dnes skutočnou a vlastnou demytologizáciou takýchto racionalistických požiadaviek ľudského rozumu a to vo svetle tých znamení, ktorými sa manifestuje Absolútne, a ktoré nie sú len racionálnymi znameniami (pod racionalizmom v exegéze Písma sa myslí totálne alebo čiastočne vylúčenie každého faktu alebo náuky, ktorá nevstupuje do schémy ľudského rozumu pričom sa rozumu priznáva absolútna dominancia v poznávaní). Tento moderný aspekt biblickej hermeneutiky osvetľuje známy aforizmus Paula Ricoeura, podľa ktorého nám staré „symboly a mýty umožňujú myslieť.“²⁶

V symbole sa stretávajú dva svety: to čo je v popredí, a to, čo stojí za tým, fenomén a idea. Sú súčasne zahalením i zjavením. Význam symbolov nespočíva v nich samotných, ale ukazujú nad seba, všetko prirodzené a materiálne sa v nich stáva transparentným na zážitok transcencie. Symbol je nadbytok zmyslu, ktorý volá po dešifrovaní, preto symboly neexistujú bez interpretácie. Symbol neprekáža rozumu, ale ho podnecuje.²⁷ Nabáda k mysleniu.²⁸ Interpretácia symbolov sa v rámci hermeneutickej filozofie P. Ricoeura v zásade pohybuje medzi dvoma výkladovými polohami. Prvou je fenomenológia náboženstva, ktorá sa snaží odhaliť skrytý význam a zahalené posolstvo, napríklad biblického textu a prejavuje sa tak ako hermeneutika dôvery a druhou polohou je zvliekanie symbolu z prestrojenia. Pretože práve na type prestrojenia závisí to, aké neuspokojivé emócie symbol svojou maskou kryje.²⁹

²⁴ FROMM, E.: *Sny a mýty. Symbolika snov, rozprávok a mýtov*. Bratislava: Obzor, 1970, s. 20 – 21.

²⁵ RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Praha: OIKÚMENÉ, 1993, s. 161.

²⁶ LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice: Verbum, 2004, s. 54.

²⁷ Tento dôraz možno vidieť viac vo východnej, ako západnej kresťanskej zbožnosti, čo ale neznamená, žeby tento princíp bol na západe cudzí. Pozri: VALČO, M.: Chemnitz's Eucharistic Christology as an Impulse for Ecumenical Dialogue between East and West. In: *Konstantinove Listy*, 2017, roč. 10, č. 2, s. 141 – 150.

²⁸ RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Praha: Oikoymenth, 1993, s. 163.

²⁹ HLAVINKA, P.: *Dějiny filosofie: jasně a stručně*. Praha: Triton, 2008, s. 250 – 251.

Záver

Význam Paula Ricoeura pre vývoj hermeneutickej vedy nemožno zosumarizovať do niekoľkých riadkov. Pre potreby naše štúdie je však náležité zhodnotiť jeho teóriu odstupov a jeho chápanie významu symbolov z hľadiska z hľadiska súčasných hermeneutických výziev.

Ricoeur je známy svojím princípom, podľa ktorého najkratšou cestou človeka k sebe samému je skrze iného človeka. Ľudské ja nie je nikdy úplne sebestačné, nikdy nestratí svoju konštitutívnu relačnosť (vzťahovosť). Naopak, vždy hľadá znamenia, signály a interpretuje symboly významu v bližnom, ktorý je iný. Tento postoj vytvára podhubie pre vnútorné nastavenie, vnútornú dispozíciu človeka, ktorá sa v posledných desaťročiach (ba vlastne už od vzniku modernej doby) vytráca z akademického aj politického diskurzu. Ricoeur sa odmietal podriaďiť titanistickým víziám osvietenstva, aj jemnejšie formulovaným ilúziám idealizmu redukovať bytie na úroveň „bytia-pre-vedomie“, ako sme to videli u Sartra, Husserla a napokon aj u samotného Hegla. Zároveň nebol spokojný ani s Heideggerovým riešením, ktoré k bytiu pristupovalo akosi „skratkovito“, trúfalo bezprostredne. Pre Ricoeura ostáva bytie nevyčerpatelným tajomstvom, neohraničenou výzvou na prežívanie, interpretáciu a reinterpretáciu, pričom zmyslové (nielen čisto rozumové) vnímanie sveta cez politiku, kultúru, náboženstvo (atď.) zohráva v tomto procese neodmysliteľnú úlohu. Vedecké vysvetlenie – napríklad aj v oblasti exegézy biblických spisov – musí ostať v spojení, ba priam komplementarite s neustále sa vyvíjajúcim a nanovo prežívaným, existenciálnym porozumením.³⁰ Túžba je tak identifikovaná ako integrálna súčasť jedného, spoločného dynamického procesu, spolu s intuíciou, rozumom (skrze lingvistiku) a poetickou predstavivosťou. Ani jednu časť tohto procesu nemožno opomenúť, či zabsolútniť jej hodnotu.

Táto hermeneutická pokora u Paula Ricoeura je predpokladom pokory v rozhovoroch ľudí, pochádzajúcich z iných tradícií myslenia, ktorí sa snažia o spoločné porozumenie, jazyka, textov a symbolov. V procese osvojenia si zmyslu textu je interpretácia textu zo strany čitateľa zavŕšená interpretáciou samotného čitateľa, ktorý si ako subjekt hermeneutického procesu začína rozumieť inak – a preto je mu umožnené aj vnímať novú hĺbku skúmaného textu. Hermeneutická pokora má svoj dosah aj na interpretáciu symbolov, keďže, ako upozorňuje Ricoeur, dvojité intenciu symbolov nám pripomína, že symbolizované je vždy viazané na nejaký obraz. Symbolizované preto nikdy nemožno vyjadriť priamo, bezprostredne, vyčerpávajúcym, úplným spôsobom. Každá interpretácia ostáva preto neukončiteľná a nevyčerpatelná. Zároveň platí, že vymedziť špecifický význam symbolu v danej situácii (t.j. napríklad v danom texte) možno len na základe celkového kontextu a s ohľadom na prevládajúce skúsenosti osoby,³¹ ktorá daný symbol používa. V hermeneutike teda neexistujú nijaké skratky, všeobsiahle poučky a rýchle, bezprostredné riešenia významu, len trpezlivá, pokorná cesta načúvania, spoluprežívania, kritickej reflexie, ale zároveň

³⁰ MONGRAIN, K. Anxiety or Equanimity: Christoph Schönborn and Hans Urs von Balthasar on the Relationship of Science and Christian Truth. In: *Theologos*, 2017, roč. XIX, č. 2, s. 34 – 48.

³¹ CENTA, M. The Art of Life and Cognitive-Experiential Model of Emotions and Emotionality. In: *Bogoslovni Vestnik*, 2019, roč. 79, č. 2, s. 425-439.

aj poetickej imaginácie – toto všetko je potrebné na dopracovanie sa k cieľu, ktorý však nikdy neostane vo vlastníctve neomylnnej definície. Pri stretaní sa s biblickým naratívom máme navyše dočinenia so subjektom inšpirácie textu, ktorý nás informuje, formuje a transformuje prostredníctvom hermeneutického procesu na úrovni hlbšej, ako možno vystihnúť bežnou ľudskou skúsenosťou alebo jazykom. Analýza tejto mystickej úrovne však ostane predmetom inej štúdie.

BIBLIOGRAPHY:

- CENTA, M.: The Art of Life and Cognitive-Experiential Model of Emotions and Emotionality. In: *Bogoslovní Vestník*, 2019, roč. 79, č. 2. ISSN 1581-2987.
- FROMM, E.: *Sny a mýty. Symbolika snov, rozprávok a mýtov*. Bratislava: Obzor, 1970.
- HOŠEK, P.: Filozofická hermeneutika Paula Ricouera a výklad Písma. In: *Evanjelikálny teologický časopis*. Banská Bystrica : PF UMB, 2003, roč. II, č. 2.
- HROCH, J.: *Praxe a tradice : Kritika filozofické hermeneutiky H. - G. Gadamera*. Praha : Academia, 1989.
- HLAVINKA, P.: *Dějiny filosofie : jasně a stručně*. Praha : Triton, 2008.
- HUŠEK, V.: *Symbol ve filosofii Paula Ricoera*. Svitavy : Trinitas , 2004.
- JEANROND, W.,G.: *Hermeneutika teologiczna*. Krakow : WAM, 1999.
- KOUŘILOVÁ, L.: *Příspěvek k recepci a roli hermeneutiky v informační vědě*. Brno : Diplomová práce, 2006.
- KLUN, B. Transcendence, samo-transcendence in časovnost: fenomenološki razmisleki [Transcendence, Self-Transcendence, and Temporality: Some Phenomenological Reflexions]. In: *Bogoslovní vestník*, 2017, roč. 77, č. 3/4. ISSN 1581-2987.
- LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Verbum, 2004.
- LEŠKO, V. – MIHINA, F.: *Dejiny filozofie*. Bratislava : Iris, 1999.
- LURKER, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha : Vyšehrad, 1999.
- MONGIN, O.: Paul Ricoeur. In: *Filosofický časopis*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1997, roč. 45, č. 3.
- MONGRAIN, K. Anxiety or Equanimity: Christoph Schönborn and Hans Urs von Balthasar on the Relationship of Science and Christian Truth. In: *Theologos*, 2017, roč. XIX, č. 2. ISSN 1335-5570.
- OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky : cesty k pochopení textu*. Praha : Vyšehrad, 2001.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia biblie v cirkvi*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Katolícke biblické dielo na Slovensku, 1995.
- PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*, Praha : 1997.
- RICOUER, P.: *Figuring the Sacred*. Minneapolis : Fortress Press, 1995.
- RICOUER, P.: *Myslet a věřit*. Praha : Kalich, 2000.
- RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Praha : OIKÚMENĚ, 1993.
- SLIVKA, D.: Hebraic scriptural hermeneutics in the ancient Hellenistic world as the basic approach of early Christians. In: *European Journal of Science and Theology*, 2015, roč. 11, č. 5.
- SLIVKA, D.: Hermeneutic Change of the Scientific Approach to Myths and Function of Symbols in the Cultures in the Ancient Middle East. In: *Communications - Scientific Letters of the University of Zilina*, 2018, roč. 20, č. 1A.
- ŠTĚPINOVÁ, V.: *Dejiny filosofie*. Dostupné na internete: <http://kfcmtf.upol.cz/uploads/Stepinova/uni-dejiny.doc> (cit. 2019/12/12).
- TYROL, A. a i.: *Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Zborník prednášok z medzinárodnej konferencie konanej na Katecheticko-pedagogickej fakulte sv. Ondreja ŽU v dňoch 23.- 25. októbra 1997. Ružomberok : Edis, 1998.
- VALČO, M.: Chemnitz's Eucharistic Christology as an Impulse for Ecumenical Dialogue between East and West. In: *Konstantinove Listy*, 2017, roč. 10, č. 2. ISSN 1337-8740.

Nádej vykúpenia v Ježišovi Kristovi

STANISŁAW SUWIŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Teologiczny

Abstract: A person can be called to participate in the internal life of God only through Jesus Christ. The only hope is in Him, who is the only Savior of man and of the world. This article is an attempt to find arguments to justify this thesis. It allows the reader to discover the perfect image of God as the Father and also of Jesus, who is the perfect mediator between man and God the Father. The main vector of the article is a hint of hope in Jesus as the basis of spiritual life, but also of the source of seeking the meaning of life in "times of despair", as John Paul II claimed in the Encyclical Church in Europe, 18. Man has no other way but to reach the Father through Christ. The theme of the paper was presented by analysis and synthesis in four points: Christ leads to the Father, Christ the way to the Father, Christ is the truth, Christ is the fullness of life. Research leads the present reader to the theological truth that only Jesus, and only in Him is hope for man and the world.

Keywords: Jesus Christ. Truth. Hope. Way. Meaning of life. Redemption.

Úvod

Kristocentrizmus so sebou prináša ďalekosiahle dôsledky, napr. „len cezo mňa” (Jn 14,6), čo znamená že Ježiš je jedinou cestou k Otcovi. Predsa však nejde o fanatizmus, sektárstvo či exkluzivizmus s klapkami na očiach. Táto nádej na vykúpenie v Kristovi sa neprieči žiadnemu dobru, kráse a pravde, ktoré vychádzajú z rúk Stvoriteľa v nespočetných formách. Kresťan však vie, že Kristus je jedinou cestou k Otcovi.

Kristus vedie k Otcovi

Človek môže byť povolaný k účasti na vnútornom živote Boha jedine Ježišom Kristom, keďže len On pozná Otca, ako pripomína Evanjelium sv. Matúša (por. Mt 11, 27). Preto aj túžba po takomto spojení otvára pred kresťanom perspektívu kontemplácie Toho, kto ho do tohto tajomstva vovádza. Dá sa to vyjadriť tak, že duchovný život kresťana sa koncentruje okolo Kristovej osoby s cieľom stále viac prijímať Jeho postoje a učenie, aby človek mohol prežívať svoje človečenstvo v stále plnšej miere, v nádeji na stretnutie s Otcom. To si vyžaduje neustálu otvorenosť Jeho Duchu.

Pre Izraelitov bol Boh Otcom. Boh zatúžil sa ešte viac priblížiť k človeku a preto s ľudstvom uzavrel Zmluvu, čím sa s ním spojil jedinečným spôsobom. Izraelský národ to dosvedčuje ako prvý: „*Veď ktorý národ, taký mocný, má bohov tak blízko, ako je nám blízko Pán, náš Boh, kedykoľvek ho vzývame?*” (Dt 4,7). Boh sa mu v jeho dejinách predstavoval ako Otec plný milosti a konal v prospech jeho spásy. Tento otcovský postoj Izrael postupne spoznával prostredníctvom svojich radostných

a bolestných skúseností.¹ Boh mu postupne zjavoval, kým je od vyvedenia z Egypta až po vovedenie do Zaslúbenej zeme, a tak sa Izraelu predstavil ako milujúci Otec (Jer 31,3). Zmluvou, ktorú s izraelským ľudom uzavrel na Sinaji, si ho vyvolil ako svoje výlučné vlastníctvo. V období Starého zákona dal Boh veľakrát Izraelu konkrétne spoznať svoju lásku, dobrotu, milosrdenstvo pri odpúšťaní hriechov.

Avšak dokonalý obraz Boha ako Otca ľudstvu predstavili až Evanjeliá. Predovšetkým Evanjeliom sv. Jána predstavuje Ježiša ako jednorodného Božieho Syna, ktorý je s Otcom osobne spojený. To determinuje aj prístup človeka k Bohu Otcovi, ktorý prebýva v nebeskom svetle. Len Kristus, ktorý prišiel na svet od Otca, Ho pozná (por. Jn 5,18), videl Ho (Jn 4,46), a môže o ňom vydať svedectvo. Skrze Krista Boh Otec svetu vyjaviť svoj plán vykúpenia ľudstva. Kristus je Ten, ktorý ľudom zjavuje Otcovo tajomstvo a učí o Otcovi². On sám je Božím Slovom, ktoré sa stalo telom. Jeho vnútorný život je zameraný na Otca, od ktorého prišiel a ku ktorému sa vráti. Nemecký teológ K. H. Schelkle zdôrazňuje, že Kristus nie je len ten, kto „učí pravdu a umožňuje pravdivé poznanie Boha, ale Boh je v ňom samom viditeľne prítomný“³. Kristus celou svojou existenciou a skutkami zjavuje Otca. Sv. Ján Pavol II. uviedol, že „Kristus je jedinou dostupnou cestou k Otcovi“⁴. Ježiš tým, že odhalil svoje Božie Synovstvo, vyjaviť aj Božie Otcovstvo: „Ja som cesta, pravda a život. Nik nepríde k Otcovi, iba cezo mňa. Ak poznáte mňa, budete poznať aj môjho Otca. Už teraz ho poznáte a videli ste ho.“ (Jn 14, 6-7) Otec je teda poznateľný vo svojej plnosti len v Ježišovi. Celé Zjavenie, ktoré Syn priniesol na svet, pochádza od Otca a k Nemu vedie. Ježiš Kristus je jedinou cestou k Otcovi, ako o tom neskôr svedčia aj Jeho učeníci (porov. Jn 1,18; 1 Tim 2,5). Táto myšlienka je prítomná aj vo všetkých štyroch Evanjeliách, a najmä v Evanjeliu sv. Jána.

Ježiš zjavuje Otca preto, že je Ním poslaný. Toto osobné spojenie Otca so Synom je teda prameňom celého Ježišovho Zjavenia. Syn, ktorý je neustále vo vzťahu s Otcom Ho zjavuje, ale aj sám je „predmetom“ tohto Zjavenia. Teda Syn zjavuje nielen Otca, ale celé bohatstvo ich spoločného života, ktoré je aktom ich lásky: „Ved' Boh tak miloval svet, že dal svojho jednorodného Syna, aby nezahynul nik, kto v neho verí, ale aby mal večný život.“ (Jn 3, 16) Podobné vyjadrenie možno vybadať aj v Ježišovej reči Samaritánke: „Keby si poznala Boží dar a vedela, kto je ten, čo ti hovorí: »Daj sa mi napiť,« ty by si poprosila jeho a on by ti dal živú vodu.“ (Jn 4, 10) Slovo „dar“ zdôrazňuje aspekt absolútnej nezištnosti, ktorá charakterizuje Zjavenie.

Ježiš, ako jednorodný Otcov Syn, je dokonalým prostredníkom medzi človekom a Bohom. Syn zjavuje to, čo vidí a počuje u Otca (por. Jn 3, 11) a často tento božský pôvod svojho účinkovania zdôrazňuje: „Moje učenie nie je moje, ale toho, ktorý ma poslal.“ (Jn 7, 16) a potvrdzuje svoju misiu spásy človeka a sveta: „Zjavil som tvoje

¹ Porov. JURKO, J.: Kultúra po dinosauroch. In: *Biblia a dialóg kultúr: Interkulturalita a sociálna aplikácia biblického posolstva*. Ružomberok : Verbum 2017, s. 99.

² Porov. PACIOREK, A.: *Ewangelia umiłowanego ucznia*. Lublin : KUL 2000, s. 214.

³ SCHELKLE, K.H. *Teologia Nowego Testamentu*. 1. *Stworzenie – świat – czas – człowiek*. Kraków : Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1984, s. 159.

⁴ JAN PAWEŁ II.: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Vatikán, 1987, s. 184.

meno ľuďom, ktorých si mi dal zo sveta. Tvoji boli a dal si ich mne a oni zachovali tvoje slovo.” (Jn 17, 6)

Pápež František pripomína Ježišovu prítomnosť v cirkvi a vo svete. Vyzýva k otvorenosti na túto prítomnosť, nakoľko ona je podmienkou pre evanjelizáciu sveta. V adhortácii *Evangeliu gaudium* uvádza: „Skutočný misionár, ktorý nikdy neprestáva byť učeníkom, vie, že Ježiš s ním kráča, s ním hovorí, s ním dýcha, s ním pracuje. Cíti, že živý Ježiš je s ním uprostred misijného poslania. Ak ho niekto neobjaví prítomného v samotnom srdci misijného diela, čoskoro stratí entuziazmus a prestane si byť istý tým, čo odovzdáva; chýba mu sila a zápal. A človek, ktorý nie je presvedčený, nadšený, istý a zamilovaný, nikoho nepresvedčí.” (EG 266)

Sv. Ján Pavol II. zas v dokumente *Christifideles laici* adresuje mladým ľuďom tieto slová: „Cirkev má veľa čo povedať mládeži a mládež má veľa čo povedať Cirkvi. Tento obojstranný dialóg musí byť úprimný, jasný a odvážny. Podporuje stretnutie a výmenu medzi generáciami a pre Cirkev a spoločnosť sa stáva prameňom bohatstva a mladosti.” (ChL 46) Tieto slová zdôrazňujú význam cirkvi na ceste hľadania Krista, stretnutia sa s Ním a nasledovania Ho.

Benedikt XVI. sa vyjadril o jave „dištančovania sa od viery”, ktoré je výsledkom spoločenských zmien v rôznych životných oblastiach. S týmto fenoménom sa môžeme stretnúť aj v kultúrach, ktoré sa oddávna považovali za kresťanské. Preto aj nová evanjelizácia je nasmerovaná v podstate na ich obnovu. Bohatstvo starých kresťanských tradícií je rôznorodé a preto si vyžaduje aj rozličné misijné diela. Hoci ešte existujú územia, kde je kresťanstvo vitálne, narastá aj počet regiónov, kde už ustupuje do úzadia. Početné sú aj miesta, ktoré boli úplne skristianizované a viera v nich pretrvala prostredníctvom malých spoločenstiev. Tieto oblasti si osobitne vyžadujú prvú evanjelizáciu⁵.

Pápež Benedikt XVI. uvádza, že mnoho ľudí žije tak, akoby Boh neexistoval, alebo sa udomácňuje akoby povrchná religiozita, ktorá neumožňuje poznať pravdu, ani odpovede na základné otázky týkajúce sa viery a morálky. Pápež na tieto otázky odpovedá vo svojej knihe *Ježiš z Nazareta*, v ktorej sa zaoberá Ježišovým životom a jeho poslaním – Ježiš, poslaný Otcom, svojím príchodom na svet zjavuje človeku Otcovu vôľu.

Človek, ktorý má len povrchnú, plytkú skúsenosť s náboženstvom, je neistý až úzkostlivý. To si všimol aj Benedikt XVI., keď adresoval 27.5.2006 mladým na svojej návšteve v Poľsku na ich otázku, čo to znamená budovať dom na skale, túto odpoveď: „Predovšetkým to značí budovať na Kristovi a s Kristom”⁶. Skalou je Ježiš, to, čo Ježiš zjavuje, láska, ktorú zjavuje Boh ako Otec každej ľudskej bytosti. Ježiš je fundamentom života, skalou, na ktorej sa oplatí postaviť celý svoj život⁷.

5 BENEDIKT XVI.: Apoštolský list „motu proprio” *Ubicumque et semper*, zakladajúci Pápežskú radu na podporu novej evanjelizácie, Castel Gandolfo, 21.09.2010. In *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 1 (2011), s. 11 – 13.

6 BENEDIKT XVI.: Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na Błoniach, Kraków, 27 maja 2006. In: *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski 25-28 maja 2006*. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX 2006.

7 Porov. BENEDIKT XVI.: Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na Błoniach, Kraków, 27 maja 2006. In: *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski 25-28 maja 2006*.

Pán Ježiš je základom duchovného života, ale aj prameňom pri hľadaní zmyslu života. Ak sa na neho človek díva takýmto spôsobom, takéto stretnutie s Ježišom vedie ku stretnutiu s Ním a prehlbuje s ním zjednotenie. To dosvedčujú aj mnohí svätci, ktorí toto zjednotenie prežívajú ako nikdy nekončiaci vzťah presahujúci až do večnosti (sv. Ján z Kríža, sv. Terézia Avilská, sv. Matka Tereza z Kalkaty...). Hlavným princípom tohto vzťahu je skutočnosť, že títo svätci ako kedysi učeníci spoznali Krista, vošli s ním do osobného vzťahu a ten prerástol do hlbokého priateľstva. Tu možno nájsť aj fundament svätosti.

S Ježišom je potrebné mať osobný vzťah – poznať Ho, milovať a nasledovať v plnosti života, a tak s Ním premieňať dejiny sveta. To je aj fundamentálnym cieľom Evanjelia a jeho uvádzania do života – viesť človeka ku stretnutiu s Kristom a k zjednoteniu s Ním, k najvnútornejšiemu životnému spoločenstvu s Ním. Človek ponajprv spoznáva Krista, ako o ňom svedčia dejiny, stretáva Ho zmŕtvychvstalého a osláveného a napokon aj sám sa stáva Jeho učeníkom a svedectvom svojho každodenného života pripravuje príchod Božieho kráľovstva, ohlasovaného a uskutočňovaného Kristom, Bohočlovekom. Ak niekto považuje Krista za fundament svojho života, má záväzok Ho aj ohlasovať, vo svojej dobe približovať svetu a druhému človeku⁸.

Mladí ľudia potrebujú životné vzory, nie preto, aby ich kopirovali, ale aby sa nimi mohli inšpirovať na svojej vlastnej životnej ceste za Kristom. Životná cesta každého človeka je čímsi výnimočným. Mladým je človek len raz v živote, a preto s týmto obdobím treba zaobchádzať zodpovedne. A práve vzory, predkladané v tomto období sú pre jeho vzrast podstatné.

Súčasný človek je na to citlivý a pre mnohých mladých je životným vzorom idol, ktorého náboženské a kultúrne hodnoty sú neraz degradujúce vnútorný život. Naproti tomu však jestvujú aj pozitívne vzory, ktoré človeka inšpirujú a pobádajú k odvahe, statočnosti a prekonávaniu každodenného marazmu. Vzor, ktorý v sebe človek odкрýva v osobe Ježiša Krista pri jedinečnom stretnutí s Ním, je pre mladého človeka najinšpirujúcejší a najintenzívnejší.⁹ Pre mnohých ľudí, zaujímajúcich sa o všetky súčasné svetové hnutia a novinky, je neraz najdôležitejšie sledovať napr. koľko ľudí kde prišlo na stretnutie s pápežom, či na stretnutie nejakého novodobého hnutia. Pre Božieho služobníka Františka Blachnického bolo najdôležitejším stretnutie každého mladého chlapca a dievčiny s Ježišom Kristom. Podobne na SDM, kde samotným iniciátorom tohto stretnutia bol Ježiš Kristus. Ján Pavol II. na ich počiatku napísal list, ktorý sa stal ich programovým dokumentom. Začína pápežovou reflexiou čerpajúcou z listu sv. Petra na tému, ako mladému človeku napomôcť odkryť bohatstvo jeho mladosti¹⁰. Najdôležitejšiu úlohu tu má Božie Slovo a každá časť je prepojená s Evanjelium. Pre koncepciu pastorácie mladých je tu podstatné, že v súčasnosti sa im Kristus prihovára rôznymi spôsobmi, aj prostredníctvom svetových stretnutí. Tento dialóg je pre cirkev neustálou inšpiráciou. Podobne ďalšie aktivity, zamera-

⁸ Porov. G. J.M. van den AARDWE.: *Święci się nie skarżą*, Kraków : Wydawnictwo M, 2010, s. 88.

⁹ Porov. JURKO, J.: *Koncilová svätá sloboda ako znamenie čias pre svet*. In *Duchovný pastier*, 100/6, 2019, Trnava : SSV, s. 255-256.

¹⁰ Porov. ADASZYŃSKA-BLACHA, A. – MAZUR, D.: *Ks. Franciszek Blachnicki. Biografia i wspomnienia*, Kraków : Wydawnictwo M 2017, s. 45.

né na mladých, ako sú napr. synody. Cirkev túto potrebu považuje za životne dôležitú, nakoľko mladosť je čímsi, čo baží po živote uprostred mnohorakých smrteľných poryvov, ktoré sú vo svete prítomné. Preto sú mladí pre súčasný svet výzvou a je nevyhnutné, aby sa ich život opieral o Krista, cestu, pravdu a život (Jn 14, 6).

Kristus – cesta k Otcovi

Kristus, ktorý je skalou, umožňuje každému človeku nové poňatie zmyslu života, ktorý by sa nezdal premárneným. V Evanjeliu sv. Jána (Jn 14, 4 – 6) sa nachádzajú tieto slová adresované jeho učeníkom: „A cestu, kam idem, poznáte. Tomáš mu povedal: Pane, nevieme, kam ideš. Ako môžeme poznať cestu? Ježiš mu povedal: Ja som cesta, pravda i život. Nik nepríde k Otcovi, ak nejde cezo mňa.” Teda Kristus je aj rozuzľovaním cesty pri hľadaní zmyslu života. Cesta je istý smer, ktorý človeka privádza k cieľu. Ak na ňu človek vykročí, môže si byť istý, že dôjde do cieľa. Táto cesta je plná ukazovateľov, ktoré človeka informujú o vzdialenosti, smere, rýchlosti na tejto ceste. Zmysel života sa kryje s Ježišom a možno dokonca povedať, že zmysluplný život možno prežiť jedine s Ním. Mnohí sa pýtajú, aký je zmysel modlitby, sv. omše, sv. prijímania a ďalších sviatostí.¹¹ Takto dávajú najavo, že sa im samotný Kristus javí nezmyselným. Ak sú aj pokrstení, akoby týmto postojom šli sami proti sebe. Človek nemá inú možnosť ako dôjsť k Otcovi, len skrze Krista. Francúzsky mysliteľ 17. stor. B. Pascal sa vyjadruje v tom zmysle, že je lepšie, ak človek existenciu Boha predpokladá a žije podľa Jeho prikázaní, než by mal byť na konci svojho života rozčarovaný. Ak Boh jestvuje, odchod z tohto sveta bude pre človeka výhrou¹². Sv. Ján Pavol II. povzbudzuje vydať sa Kristovou cestou, nakoľko ide o jedinou cestu k Otcovi a musí ňou kráčať každý, kto chce dosiahnuť vykúpenie. Mladí ľudia často stoja ako by na križovatke a nevedia, ktorou cestou sa vydať. Existuje mnoho bludných ciest, ľahkovážnych rozhodnutí a nejasností. V takýchto chvíľach netreba zabúdať, že len Kristus a Jeho Evanjelium, Jeho príklad a prikázania sú istou cestou, vedúcou do istého a trvalého šťastia¹³.

Kristus je Pravda

Liekom na nedostatok zmyslu života je cieľ, na ktorý poukazuje Kristus. Mať životný cieľ znamená, že človek vie kadiaľ má ísť, vidí zmysel svojho života. Ježiš je Pravdou a k pravde vedie. Pravda je nedostatkom protivenstiev, otvára nové horizonty a poukazuje na nové cesty, možnosti a rozuzlenia rozmanitých situácií. Ježiš tým, že sa o sebe vyjadruje ako o Pravde chce zdôrazniť, že dá nové impulzy východísk zo zložitých životných situácií.

V Evanjeliu sv. Jána sa hovorí o Pravde ako o niečom vyslobodzujúcom (porov. Jn 8, 32). Sv. Ján Pavol II. v nadväznosti na to hovorí o pravde ako o najhlbšej požia-

¹¹ Porov. JURKO, J.: *Rozhľadenie v Druhom vatikánskom koncile*. Prešov : VMV, 2012, s. 163.

¹² Porov. KOŁAKOWSKI, L.: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i duchu jansenizmu*. Kraków : Znak 1994, s. 67.

¹³ Porov. JAN PAWEŁ II.: *Orędzie do młodzieży całego świata z okazji IV Światowego Dnia Młodzieży (27.11.1988)*. In *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1. Kraków : Wydawnictwo Św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej 1998, s. 58.

ďavke ľudského rozumu. Najmä mladí ľudia sú lační po pravde o Bohu, človeku, živote a svete. Podobne vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis* pápež uvádza: „Človek, ktorý chce dôkladne pochopiť sám seba - a to nie iba podľa bezprostredných, čiastočných, často povrchných, ba dokonca zdanlivých kritérií svojho bytia - musí sa priblížiť ku Kristovi aj so svojím nepokojom a neistotou, so svojou slabosťou a hriešnosťou, so svojím životom a smrťou. Musí, aby sme tak povedali, do neho vojsť celou svojou bytosťou, musí si „prisvojiť“, asimilovať celú skutočnosť vtelenia a vykúpenia, aby tak znova našiel seba.” (RH 10). Kristus je Slovom Pravdy, vypovedanej samotným Bohom ako odpoveď na všetky otázky ľudského srdca a v plnosti odkrýva tajomstvo človeka a sveta¹⁴.

Ježiš prináša na túto zem pravdu a oslobodzuje od všetkého, čo človeka zotročuje a zakaľuje triezvy pohľad na udalosti každodenného života. Z Evanjelia sv. Jána (Jn 18, 38) sú známe situácie, keď sa Pilát počas procesu s Ježišom pýta: a čo je pravda? Aj mnohí mladí si kladú túto otázku. V mnohých prípadoch uvažujú o tom, že je lepšie ju nevysloviť, zamlčať ju či vysloviť len jej časť. Preto je v súčasnosti potrebné pre nájdenie zmyslu života poukazať na tú pravdu, ktorú každý človek odkrýva v Kristovi. Ako varoval pápež Benedikt XVI., bez pravdy sa láska stane sentimentálnou (CiV, 3), len prázdny slovom, ktoré možno svojvoľne chápať. V tom spočíva aj riziko, ktorému je vystavená láska v kultúre bez pravdy. Stáva sa korisťou emócií, prechodných názorov, ľahkovážnych a skreslených vyjadrení a naberá protichodné významy. Hoci by šlo o najbolestivejšiu pravdu, týkajúcu sa človeka a jeho povolania – vždy je to pravda. Človek, ktorý sa stretol s Kristom, sa neuspokojí s polovičatou pravdou.¹⁵ Takéto stretnutie ani neexistuje, buď je autentické, úprimné a úplné, alebo nie je skutočné a pravdivé. Je potrebné, aby sa človek pýtal aj sám seba pri hľadaní pravdy v modlitbe: či je táto modlitba autentická, pravdivá a číra v hľadaní pravdy o sebe a svojom vzťahu s Kristom? Modlitba je predsieňou neba, predsieňou sviatostného života. Zaiste je niektorým ľuďom ľahšie túto pravdu vyjadriť ponajprv v osobnej modlitbe v Ježišovej prítomnosti, a až následne pristúpiť napr. k sviatosti pokánia, ku ktorej vedie cesta úprimného svedomia, aby človek potom mohol byť spolupracovníkom pravdy¹⁶.

Kristus je plnosťou života

Kristus sa v zmysle fundamentu kresťanského života zjavuje ľuďom ako život a nielen ako dočasný život, ale nadovšetko ako večný život. Čím teda život vlastne je? Ide o istý druh plnosti, ktorý bol, je a bude. Ide o plnosť radosti, krásy a šťastia. Život poníma zmenu, pohyb, neustále nadšenie pre to, čím bol človek obdarovaný. Je ako by výherným lístkom v lotérii, ktorý môže priniesť množstvo dobrého. Ježiš poukazuje na to, že pravdivý život sa nachádza len v ňom a všetko, čo človek získava mimo

¹⁴ Porov. JAN PAWEŁ II.: Orędzie do młodzieży całego świata z okazji IV Światowego Dnia Młodzieży (27.11.1988). In *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, s. 58.

¹⁵ Porov. JURKO, J.: Človek a jeho ľudská dôstojnosť v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu a vo svedectve bl. Sára Salkaházi. In *Deň blahoslavenej sestry Sára Salkaházi (1899-1944)*. Zborník z vedeckej konferencie. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského 2008, s. 30 – 31.

¹⁶ Pápež Benedikt XVI. prijal ako heslo svojho pontifikátu slová „spolupracovníci pravdy” (*Cooperatores veritatis*), pochádzajúce z Tretieho listu sv. apoštola Jána (3 Jn 8).

neho, je len akousi náhradou života. Dar života sa nekončí pozemskou smrťou, ale pokračuje ďalej. Dom dočasnej pozemskej púte sa síce rozpadne, ako vypovedá aj prefácia za zomrelých, ale Otcov dom je večný. Môžeme sa stretnúť s ľuďmi, ktorí sa radikálne obrátili po nejakej tragickej udalosti vo svojom živote a hovoria o tom, že obdržali novú šancu na život. Akoby sa im otvorila nebeská brána a oni sa narodili ešte raz. Zároveň objavujú nádej, ktorá v nich do tej chvíle nebola prítomná – nádej na život. Ide o skutočnosť, ktorá vyviera z ich vnútra, ale zároveň ich inšpiruje konať aj navonok. Ježiš, ktorý sprevádza každého človeka na jeho ceste, ho chce predovšetkým vyslobodiť z nezmyselného života a dať jeho životu smer. To je základný cieľ Ježiša Krista a tým je to, aby nasmeroval život človeka na večný život. Sv. Ján Pavol II. mladým pripomína, že každý z nich túži žiť život v plnosti, má veľké nádeje, krásne plány do budúcnosti. Avšak netreba zabudnúť, že skutočnú plnosť života možno nájsť len v Kristovi, ktorý za nás zomrel a vstal zmŕtvych. Len On môže uspokojiť srdce človeka, len on je darcom sily a životnej radosti, bez ohľadu na akékoľvek vonkajšie obmedzenia a prekážky¹⁷.

Záver

Ježiš Kristus, ktorý vystúpil do neba a bol oslávený, zostáva na zemi prítomný vo svojej cirkvi. Vykúpenie je prameňom moci, ktorou Kristus v sile Ducha sv. cirkev spravuje. Cirkev, čiže Kristovo kráľovstvo, ako to vyjadruje aj KKC v bode 669: „*Cirkev, čiže Kristovo kráľovstvo už teraz tajomne prítomné, je zárodkom a počiatkom tohto kráľovstva na zemi*“.

Vzťah medzi Kristom a cirkvou nemožno chápať v kategóriách bežných udalostí minulosti, nakoľko ide o stále živý vzťah, ku ktorému je povoláný každý veriaci človek (por. VD 51). Kristus na zemi ustanovil svoju svätú cirkev, spoločenstvo viery, nádeje a lásky ako viditeľný organizmus. Neustále ho udržiava a skrze neho na všetkých rozlieva svoju lásku a milosť. Cirkev je Jeho mystickým Telom a Božím ľudom.

Dokonalý obraz Boha ako Otca ľudstvu predstavili až Evanjeliá. Ježiš, ako jednorodený Otcov Syn, je dokonalým prostredníkom medzi človekom a Bohom. On je základom duchovného života, ale aj prameňom pri hľadaní zmyslu života. S Ním je potrebné mať osobný vzťah – poznať Ho, milovať a nasledovať v plnosti života, a tak s Ním premieňať dejiny sveta. Človek nemá inú možnosť ako dôjsť k Otcovi, len skrze Krista. Ježiš je Pravdou a k pravde vedie. Pravda je nedostatkom protivienstiev, otvára nové horizonty a poukazuje na nové cesty. Kristus sa zjavuje ľuďom ako život a nielen ako dočasný život, ale nadovšetko ako večný život. Skutočnú plnosť života možno nájsť len v Kristovi, ktorý za nás zomrel a vstal zmŕtvych.

BIBLIOGRAPHY:

- ADASZYŃSKA-BLACHA, A. - MAZUR, D. Ks. *Franciszek Blachnicki. Biografia i wspomnienia*. Kraków : Wydawnictwo M 2017, 264 s., ISBN: 978-83-8043-120-1.
- BENEDYKT XVI, List apostolski motu proprio „*Ubicumque et semper*” powołujący do życia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. In *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 1 (2011).

- BENEDYKT XVI, Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na Błoniach, Kraków, 27 maja 2006. In *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski 25-28 maja 2006*, Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX 2006. 310 s. ISBN: 978-83-211-1756-0
- G. J.M. van den AARDWEG, *Święci się nie skarżą*, Kraków : Wydawnictwo M 2010. 364 s. ISBN: 978-83-7595-297-1
- JAN PAWEŁ II, Orędzie do młodzieży całego świata z okazji IV Światowego Dnia Młodzieży (27.11.1988). In *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1. Kraków : Wydawnictwo Św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej 1998. ISBN 83-7221-008-X
- JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana 1987.
- JURKO, J. Kultura po dinosauroch. In *Biblia a dialóg kultúr: Interkulturalita a sociálna aplikácia biblického posolstva*. Ružomberok : Verbum, 2017. ISBN 978-80-561-0462-0.
- JURKO, J. Koncilová svätá sloboda ako znamenie čias pre svet. In: *Duchovný pastier - revue pre teológiu a duchovný život*. - Trnava : SSV, 100/6, 2019. ISSN 0139-861X.
- JURKO, J. *Rozhladenie v Druhom vatikánskom koncile*. Prešov : VMV, 2012. 185 s. ISBN 978-80-7165-898-6.
- JURKO, J. Človek a jeho ľudská dôstojnosť v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu a vo svedectve bl. Sáro Salkaházi. In *Deň blahoslavenej sestry Sáro Salkaházi (1899-1944) : ľudská dôstojnosť a úcta k životu, príklad sestry Sáro* : zborník z vedeckej konferencie. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2008. 145 s. ISBN 978-80-89361-17-5.
- KOŁAKOWSKI, L. *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i duchu jansenizmu*. Kraków : Znak 1994. 281 s. ISBN: 83-7006-309-8.
- PACIOREK, A. *Ewangelia umiłowanego ucznia*. Lublin : KUL 2000, 422 s. ISBN 978-83-22806-15-9.
- SCHELKLE, K.H. *Teologia Nowego Testamentu. 1. Stworzenie – świat - czas – człowiek*. Kraków : Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1984. 341 s. Bez ISBN.

Druhý vatikánsky koncil vo vzťahu k evanjelizácii

PETER TIRPÁK

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Second Vatican Council marked a turning point in the modern history of the Catholic Church. It has brought the most striking church reform since the so-called Constantine turn in the 4th century, which began the process of converting Christianity into a state religion. At a meeting lasting three years and two months, the Church decided to open itself to the modern world and reform internally. This was a significant beginning of the necessary changes which put the role of the Church back into consciousness - to restore what had been lost. To this day, the Church draws inspiration from its work from many Council documents that offer timeless steps to a new way of proclaiming the Gospel.*

Key words: *Council. Church. The Gospel and the Evangelization. Documents of the Church's life.*

Cirkev je božsko-ludská ustanovizeň

Jeden zo základných dokumentov Cirkvi, ktorý sa využíva tak pri štúdiu teológie ako aj pri aplikácii vierouky do života, je *Katechizmus Katolíckej cirkvi* (ďalej KKC). Apoštolská konštitúcia *Fidei depositum* z 11. októbra 1992, ktorá vovádzala prvý text katechizmu do praxe, o ňom hovorí, že sa na jeho tvorbe podieľalo mnoho zložiek Cirkvi, čoho výsledkom je „symfónia viery“. V nej sa možno „započúvať“ do nádherných vyjadrení, ktoré opisujú Cirkev a jej pôsobenie vo svete.

Jedným z nich je vysvetlenie, čo znamená Cirkev. Bez jej pochopenia ju len ťažko môže človek naozaj milovať a hľadať v nej riešenie pre konkrétny životný stav. Podľa článkov *Katechizmu Katolíckej cirkvi*, v čl. 751 a 752, sa Cirkev vo Svätom písme označuje výrazom *ekklesia* (z gréckeho slova *ek-kalein* - „volať z“). Z toho vychádza, že vyjadruje „zvolanie, zhromaždenie“. Označuje zhromaždenie ľudu, zvyčajne náboženskej povahy. Tento výraz sa v gréckom preklade Starého zákona často používa na označenie zhromaždenia vyvoleného ľudu pred Bohom, najmä na Sinaji, kde Izrael dostal zákon a kde ho Boh ustanovil za svoj svätý ľud. Keď sa teda prvé spoločenstvo tých, čo verili v Krista, nazvalo „Cirkev“ (*ekklesia*), uznalo, že je dedičom tohto zhromaždenia. V Cirkvi Boh „zvoláva“ svoj ľud zo všetkých končín zeme. Na druhej strane výraz *Kyriake*, od ktorého je odvodené nem. *Kirche*, ang. *Church* i slov. *Cirkev*, znamená „tá, ktorá patrí Pánovi.“

V kresťanskej terminológii výraz „Cirkev“ označuje: liturgické zhromaždenie, miestne spoločenstvo alebo celé všeobecné spoločenstvo veriacich.¹ Tieto tri význa-

¹ RINDERKNECHT, J.K.: *Church, Category, and Speciation*. In: TALIAFERRO, CH. (ed.): *Open Theology* 2018, n. 4: s. 47. In: <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/oph.2018.4.issue-1/oph->

my v skutočnosti nemožno od seba oddeľovať.² Cirkev je ľud, ktorý Boh zhromažďuje po celom svete. Jestvuje v miestnych spoločenstvách a uskutočňuje sa ako liturgické, najmä eucharistické zhromaždenie. Ako spomína sv. Ján Pavol II., Cirkev žije z Kristovho slova a tela, a tak sa aj ona sama stáva Kristovým telom.³

Večný Otec z úplne slobodného a tajomného rozhodnutia svojej múdrosti a dobroty stvoril celý svet a rozhodol, že ľudí pozdvihne k účasti na Božom živote, ku ktorému pozýva vo svojom Synovi všetkých ľudí. Táto „Božia rodina“ sa utvára a postupne uskutočňuje v priebehu ľudských dejín podľa Otcovho plánu: a naozaj, Cirkev, naznačená v predobrazoch už od počiatku sveta, obdivuhodne pripravovaná v dejinách izraelského ľudu a v Starej zmluve, a založená v posledných časoch, bola zjavená vyliatím Ducha, a na konci vekov bude slávne završená. Do toho času je jej úlohou verné ohlasovanie evanjelia, čo znamená zvestovanie a učenie Božieho slova. Cirkev totiž odvodzuje svoj pôvod z ohlasovania evanjelia Ježiša a dvanástich apoštolov. Sama je prirodzeným, úmyselným ovocím tohto diela, zo všetkých najbližším a najvýraznejším: „*Chodte teda a učte všetky národy*“ (Mt 28,19).

Evanjelium a evanjelizácia

Keď uvážnili Jána Krstiteľa, Ježiš prišiel do Galiley a hlásal Božie evanjelium. Hovoril: „*Naplnil sa čas a priblížilo sa Božie kráľovstvo. Kľapajte sa a verte evanjeliu.*“ (Mk 1,14n) Týmto slovami opisuje evanjelista Marek začiatok Ježišovho pôsobenia, pričom zároveň pomenúva základný obsah jeho ohlasovania. Podobne proklamuje Kristovo pôsobenie aj evanjelista Matúš, keď píše, že Ježiš „*chodil po celej Galilei, učil v ich synagógach, hlásal evanjelium o kráľovstve a uzdravoval každý neduh a každú chorobu medzi ľuďmi.*“ (Mt 4,23; 9,35) Oba evanjelisti označujú Ježišovo poslanstvo ako evanjelium. O čo vlastne ide?

Evanjelium sa prekladá ako dobrá správa, ako spomína emeritný pápež Benedikt XVI. Tento výraz patrí do slovníka cisárov, ktorí sami seba pokladali za pánov sveta a za jeho spasiteľov a vykupiteľov. Posolstvá vydávané cisárom sa nazývali „evanjelium“ bez ohľadu na to, či ich obsah bol dobrý a príjemný alebo nie. Stála za tým myšlienka, že čo pochádza od cisára, to je spásonosné poslanstvo. Nie je to iba obyčajná správa. Je to niečo, čo mení svet k lepšiemu. Podobne sa toto slovo vyžívalo na označenie žoldu pre vojakov či na oznámenie radostnej správy posla, ktorý ohlásil víťazstvo v boji svojmu pánovi.

Slovo „evanjelium“ (τὸ εὐαγγέλιον) sa používa v Cirkvi už od jej počiatkov. Svätý Pavol ho často používa, keď hovorí o ohlasovaní evanjelia, ktoré mu zveril Boh (porov. 1 Sol 2,4) „*uprostred mnohých ťažkostí*“ (1 Sol 2,2) a o celkom novom diele spásy (porov. 1 Sol 1,5 n.; Gal 1, 6-9 n.). Okrem Marka (porov. Mk 1, 14, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9; 16, 15) používa pojem evanjelium tiež evanjelista Matúš, často v špeciálnom spojení „evanjelium o kráľovstve“ (Mt 9, 35; 24, 14; porov. 26, 13). Svätý Pavol tiež používa pojem evanjelizovať (εὐαγγελίσασθαι; porov. 2 Kor 10, 16 – v slov. preklade

2018-0004/opth-2018-0004.pdf (23.1.2020).

² SANDU, D.: Eastern orthodox theology and practices related to ecological issues. In: RUSU, I. (ed.): European Journal of Science and Theology, June 2005, Vol.1, No.2, s. 36.

³ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika Cirkev žije z Eucharistie (č. 23). Trnava : SSV, 2003, s. 27.

zvestovať evanjelium), ktorý možno nájsť aj v Skutkoch apoštolov (porov. Sk 8, 4. 12. 25. 35. 40 – v slov. preklade hlásať evanjelium, ohlasovať Pánovo slovo a pod.), a ktorého používanie zaznamenalo v dejinách Cirkvi značný vývoj.

Evanjeliá sú srdcom celého Písma, lebo sú hlavným svedectvom o živote a učení vteleného Slova, nášho Spasiteľa (KKC 125). Obrazne hodnotu Písma vníma aj sv. Ján Zlatoústy, ktorý hovorí: „*Lovci perál nesedia na brehu mora a nehľadia na vlny, ale ponárajú sa do veľkých hĺbok, aby našli to najvzácnejšie na dne mora. A Sväté písmo je plné drahocenných perál, ktoré môžeme bez väčšieho nebezpečenstva a námahy získať, pričom úžitok je nevysloviteľný.*“ Vytvárať si vzťah k čítaniu evanjelia, hľadaniu „drahocenných perál“, ktoré ponúka a k jeho ohlasovaniu sa dá vtedy, ak existuje dôvera medzi človekom a Bohom. Takýto vzťah sa prejavuje vo viere. A aký má vzťah viera a evanjelium?

Viera rastie z počúvania, ku ktorému sme pozvaní Kristom preto, aby sme v ňom – v jeho slove – objavili Božie kráľovstvo a večný život. Táto naša snaha je ale poznačená rôznymi prekážkami, ktoré nám nedovoľujú chcieť počúvať a uvažovať nad evanjeliom - radostnou zvestou, meniacou naše životy. Starosti a vonkajšie prostredie sa nás dotýka natoľko, že nám nenechávajú čas byť pri Pánovi.

Katolícka cirkev sa teší, keď ostatné kresťanské komunity ohlasujú spolu s ňou evanjelium, hoci s vedomím, že plnosť prostriedkov spásy je zverená jej (porov. LG 8). Teší sa z dôvodu snahy premieňať tvárnosť zeme Európy, o ktorej sv. Ján Pavol II. píše veľmi výstižne: „*Mnohí...sa nazdávajú, že vedia, čo je to kresťanstvo, ale v skutočnosti ho nepoznajú.... Mnohí pokrstení žijú tak, akoby Krista nebolo: opakujú, najmä pri bohoslužbách, zvyčajné gestá a znaky viery, ktorým však nezodpovedá nijaké uvedomenie si skutočného obsahu viery a nijaká náklonnosť k Ježišovej osobe. Namiesto veľkých istôt viery je u mnohých len vágny a málo záväzný náboženský sentiment. Šíria sa rozličné formy agnosticizmu a praktického ateizmu, ktoré prispievajú k prehĺbeniu priepasti medzi vierou a životom. Mnohí sa dali nakaziť duchom imanentného humanizmu, ktorý oslabuje ich vieru a pre ktorý sa jej, žiaľ, často vzdávajú. Zažívame istý druh sekularizovaného výkladu kresťanskej viery, ktorý ju vyprázdňuje...a hodnoty, ktoré významne inšpirovali európsku kultúru, sa odlučujú od evanjelia a tak strácajú najhlbší zmysel a prenechávajú priestor pre nejuden blud.*“⁴ Z citovaného textu cítiť, aké je dnes dôležité hovoriť o evanjelizácii a naplňovať jej poslanie v spoločnosti. Ide akoby o prinavrátenie márotnatného syna do otcovho domu, pričom otec je ten, ktorý očakáva človeka napriek všetkým jeho pádom a sklamaniam mimo otcovho domu. V tomto pohľade je ponúkané evanjelium „otcovou náručou“, ktorá nás chce objasť a prinavrátiť nám to, čo sme hriechom stratili.

Pápež Benedikt XVI. sa pri 28. svetovom stretnutí mládeže prihovára mladým, kde im prízvukuje, že ohlasovaním evanjelia sami rastú, lebo sú čoraz hlbšie zakorenení v Kristovi a stávajú sa zrelými kresťanmi.⁵ Evanjelizácia sa vždy považovala a považuje za podstatnú úlohu nie iba v tzv. „misijných krajinách“, no ide o službu

⁴ JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa* (čl. 47). Trnava : SSV, 2004, s. 69.

⁵ BENEDIKT XVI.: Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k 28. svetovému dňu mládeže. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-svateho-otca-benedikta-xvi-k-28-svetovemu-dnu-mladeze> (25.01.2020).

celej Cirkvi na celom svete. Príkaz ohlasovať evanjelium všetkým ľuďom je prvotnou a prirodzenou povinnosťou Cirkvi. Úloha evanjelizovať je milosť a vlastné povolanie Cirkvi a vyjadruje jej pravú povahu.

Magistérium Cirkvi vyzýva k evanjelizácii

Treba si uvedomiť fakt, že žijeme v dobe, v ktorej sa boríme s fenoménom odpadnutia od viery. Zmeny v spoločnosti, ktoré sa udiali za ostatných pár desaťročí, majú komplexné príčiny. Korene takejto zmeny siahajú do dávnej minulosti a hlboko ovplyvnili vnímanie sveta dnešného človeka. Neustále pokroky vedy a techniky, rozširovanie možností života i priestoru osobnej slobody, hlboké zmeny na poli ekonomiky, proces miešania sa etník a kultúr spôsobený početným javom presídľovania sa a narastajúcu prepojenosť medzi národmi – toto všetko bezpochyby nechalo stopu a následky aj na náboženskom živote človeka.

Cirkev, vnímajúc túto skutočnosť, zároveň vníma obrovskú potrebu hľadať a nájsť spôsob a formu, ako účinne zvestovať dnešnému človeku Božie zjavenie a vieru v Ježiša Krista.⁶ Jedným z výsledkov tohto úsilia je aj Druhý vatikánsky koncil, ktorý tvrdí, že na základe Písma a Tradície je putujúca Cirkev nevyhnutne potrebná na spásu. Tak ako je potrebná viera a krst, tak je potrebná aj Cirkev, do ktorej ľudia vstupujú krstom akoby cez bránu. Z tohto dôvodu nemôžu byť spasení tí, ktorí by mali poznanie, že Katolícku cirkev založil Boh cez Krista ako nevyhnutne potrebnú, a predsa by nechceli do nej vstúpiť alebo v nej vytrvať (porov. KKC 846). Táto skutočnosť sa však nevzťahuje na tých, ktorí bez vlastnej viny ešte nepoznajú Krista a jeho Cirkev. Teda na tých, čo nezažili skúsenosť evanjelizácie – prinášania radostnej zvesti o Kristovi a jeho spasiteľnom diele.⁷

Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu a ich miesto v evanjelizácii

Sv. Ján XXIII., ako 261. pápež od apoštola Petra, dňa 25. januára 1959, počas púte v Bazilike sv. Pavla, predstavil úmysel zvolať synodu Rímskej diecézy a zorganizovať ekumenický koncil. Ten si kládol za cieľ pomôcť odlúčeným kresťanským cirkvám v hľadaní jednoty s Kristovou Katolíckou cirkvou. Okrem toho mal riešiť vzťah k nekresťanským náboženstvám, k ateistom a napokon k celému svetu. Po rozsiahlych prípravách k uskutočneniu tohto veľkého diela v živote Cirkvi spomínaný pápež apoštolskou konštitúciou *Humanae salutis* zvolal Druhý vatikánsky koncil dňa 11. októbra 1961 do Baziliky sv. Petra v Ríme.⁸ Koncil so sebou prináša bohaté podnety k realizácii sprítomnenia Krista v súčasnom svete. Toto bohatstvo sa ukrýva v konkrétnych dokumentoch koncilu, ktorým budú venované nasledujúce riadky.

Prvým v poradí je dekrét o misijnej činnosti Cirkvi s názvom **Ad gentes**. Už v úvode dokumentu je jasne vysvetlené celé poslanie Cirkvi, ktoré stojí na ohlasova-

⁶ BENEDIKT XVI.: *Ubicumque et semper – apoštolský list na zriadenie Pápežskej rady pre podporu novej evanjelizácie*. <http://www.kbs.sk/?cid=1291793605>. (24.01. 2011).

⁷ CLAPSIS, E.: *Orthodoxy in Conversation*. Orthodox Ecumenical Engagements. Geneva : WCC Publications, 2000.

⁸ BORZA, P.: *Kapitoly z dejín kresťanstva. Od reformácie po 20. storočie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove. Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, s. 72

ni evanjelia a hľadání toho, „čo je stratené“. Cirkev, ktorú Boh poslal *k národom* (*ad gentes*), sa usiluje ohlasovať evanjelium všetkým ľuďom. Sami apoštoli, na ktorých je Cirkev postavená, kráčajú v Kristových šlapajach hlásali slovo pravdy a zrodili cirkvi. Povinnosťou ich nástupcov je nepretržite pokračovať v tomto diele, „*aby sa Pánovo slovo šíriло a oslávilo*“ (2 Sol 3, 1), a aby sa všade na svete zvestovalo a nastolilo Božie kráľovstvo.

Putujúca Cirkev je svojou povahou misionárska – pripomína dekrét DVK – lebo má svoj pôvod v poslaní Syna a v poslaní Ducha Svätého podľa plánu Boha Otca. Tento plán má pôvod v Božej láske, prostredníctvom ktorej sme pozvaní mať účasť na jeho živote i na jeho sláve. Vrcholom jeho lásky k nám je, že dal svojho jednorodeného Syna (porov. Jn 3,16), ktorý „*prostredníctvom svojho vtelenia urobil ľudí účastníkmi na Božskej prirodzenosti. Hoci bohatý, stal sa pre nás chudobným, aby sme sa jeho chudobou obohatili.*“ (AG 3)

Dokument o misijnej službe pripomína o.i. povinnosť Cirkvi šíriť Kristovu vieru a spásu, ktorá vyplýva z jeho výslovného misijného príkazu (Mt 28,19 – 20), ktorý po apoštoloch zdedili biskupi, ktorým pomáhajú kňazi v jednote s Petrovým nástupcom a najvyšším pastierom Cirkvi. Osobitné iniciatívy, v rámci ktorých Cirkvou vyslaní hlásatelia evanjelia idú do celého sveta a plnia úlohu ohlasovať evanjelium a zakladať Cirkev medzi národmi alebo skupinami, ktoré ešte neveria v Krista, sa všeobecne nazývajú *misiami* a realizujú sa *misijnou činnosťou*. Spravidla sa konajú na určitých územiach, ktoré uznala Apoštolská stolica. Vlastným cieľom misijnej činnosti je hlásať evanjelium a udomáčňovať Cirkev v národoch a skupinách, v ktorých ešte nezapustila korene.

To, čo niekedy vedie človeka k uvažovaniu nad misijným poslaním, zvlášť keď miestna cirkev pozýva k hmotnej a duchovnej podpore misijného diela, je otázka: kedy sa skončia misie? V odpovedi treba hneď v úvode zdôrazniť, že nikdy – iba ak príde čas druhého a slávneho príchodu Ježiša Krista (porov. AG 9). Podobne sa k tomu vyjadruje aj spomínaný dekrét: „*V misijnej činnosti Cirkvi sa vyskytujú rozličné situácie, ktoré sa niekedy prelínajú: najprv sú to začiatky, čiže štádium zakladania, potom štádium novosti alebo mladosti. Ani po skončení týchto etáp však misijná činnosť Cirkvi neprestáva, ale miestne cirkvi, ktoré sú už ustanovené, majú povinnosť v nej pokračovať a hlásať evanjelium tým, ktorí ešte stoja mimo nej.*“ (AG 6)

To, že DVK bol koncilom pastoračným, vo svojej povahe dosvedčuje dokument s názvom *Apostolicam actuositatem*. Je to dekrét o apoštoláte laikov. Teda tých, ktorí majú priamy podiel na šírení evanjelia spolu s duchovenstvom. Apoštolská činnosť laikov, ktorá vyplýva priamo z ich kresťanského povolania, nesmie v Cirkvi nikdy chýbať – spomína predmetný dokument hneď v úvode (porov. AA 1). Tento apoštolát je naliehavý a potrebný preto, že autonómia mnohých oblastí ľudského života veľmi vzrastá, pričom sa ale vzdaluje od etického a náboženského poriadku. Okrem toho v mnohých krajinách, kde je nedostatok kňazov, alebo kde sú kňazi pozbavení potrebnej slobody účinkovania, Cirkev by sotva mohla byť prítomná a činná bez zapojenia sa laikov. Po Druhom vatikánskom koncile sa pomaly, ale nezadržateľne začína prebúdať „spiaci obor“ – Boží ľud. Je potrebné, aby si práve on stále viac uvedomoval svoj nezastupiteľný diel zodpovednosti za tento svet a spásu ľudských duší.

„Prebudení“ laici, povolani prinášať Krista všade tam, kam ich Boh posielal, sa tak stávajú svetlom sveta, mestom postaveným na návrší, kvasom a soľou, ktorá dodá tú pravú chuť životu.⁹

Okrem mnohých podnetných impulzov predstavovaný dekrét pozýva do spolupráce tak laikov, ako i duchovenstvo a zasvätené osoby. „Nakoľko je to možné, nech v diecézach jestvujú rady, ktoré by pomáhali apoštolskej činnosti Cirkvi tak na poli evanjelizovania a posväcovania, ako aj v charitatívno-sociálnej oblasti a inde, za primeranej spolupráce duchovenstva a rehoľníkov s laikmi.“ (AA 26)

Dekrét taktiež spomína, že evanjelium a jeho priblíženie spoločnosti je spoločným dielom zainteresovaných, nepozerajúc na spoločenské ani geografické ohraničenie. „Spoločné dedičstvo evanjelia a z neho vyplývajúca spoločná povinnosť vydávať kresťanské svedectvo odporúča, ba často aj vyžaduje spoluprácu katolíkov s inými kresťanmi, a to zo strany jednotlivcov i cirkevných spoločenstiev, v praktickej činnosti i v rámci organizácií na poli národnom aj medzinárodnom.“ (AA 27)

Záverečná výzva synodálnych otcov obracia pozornosť na novú zaangažovanosť laikov, aby sa čoraz tesnejšie zomkávali okolo neho [Krista] a zúčastňovali sa na jeho spasiteľnom poslaní, aby pokladali jeho záujmy za svoje vlastné (porov. Flp 2, 5). Tak ako Kristus počas svojho života na zemi posielal Dvanástich ohlásiť Božie kráľovstvo, tak i prostredníctvom posvätného koncilu sú veriaci Kristom poslaní prinášať radostnú zvesť do každého mesta a všade tam, kam sa sám chystá ísť (porov. Lk 10, 1). Pritom – spomína dekrét – nech sa laici stávajú jeho spolupracovníkmi v rozmanitých podobách a spôsoboch jediného apoštolátu Cirkvi, ktorý treba ustavične prispôbovať novým, aktuálnym potrebám (porov. AA 33).

V konštitúcii DVK o Božom slove s názvom *Dei verbum* je spomenuté, že „Cirkev vždy mala v úcte Božie Písmo tak, ako samo Pánovo telo. [...] Sväté písmo spolu s posvätnou Tradíciou Cirkev ustavične pokladala a pokladá za najvyššie pravidlo viery.“ (DV 21) Boží hlas, ktorý zreteľne počul Adam v raji pred spáchaním hriechu, teraz zoslabol, ale v Božom slove sa opäť stal zreteľným a jasným. Sväté písmo starého i nového zákona je teda akoby zrkadlom, v ktorom putujúca Cirkev na tomto svete kontempluje Boha, kým ho neuvidí z tváre do tváre takého, aký je (porov. 1 Jn 3, 2). Ako učí Cirkev, Božie slovo je Bohom vnuknuté, raz a navždy napísané a nemenne podávané ako slovo samého Boha. Tak ako sedeli Dvanásti pri Ježišových nohách, aby počúvali jeho slovo, tak aj posvätný koncil (*rozumej Druhý vatikánsky koncil*) naliehavo vyzýva všetkých kňazov, diakonov, rehoľníkov, ako aj všetok Boží ľud, aby častým čítaním získali vznešené poznanie nášho spasiteľa Ježiša Krista (porov. Flp 3, 8). Pretože kto nepozná Písmo, nepozná ani Krista (porov. DV 25). Konciloví otcovia odporúčajú spájať s čítaním Božieho slova aj modlitbu, aby tak ako apoštoli, keď počúvali Ježišovo slovo a pýtali sa ho na to, čomu nerozumeli, aby aj každý dnešný Kristov učeník sa pýtal a komunikoval so svojím Učiteľom. Pretože keď sa modlíme, tak sa vlastne prihovárame Bohu, a keď čítame jeho Slovo, on sa prihovára k nám a my ho počúvame. Ako hovoria otcovia koncilu: „Ved' v posvätných knihách Otec,

⁹ Porov. OLMSTED, J. T.: Konaj dielo evanjelistu. In: *SLOVO – oficiálny časopis Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prešov : Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov a PETRA, n.o, roč. 39, č. 3, 2007, s. 10.

ktorý je na nebesiach, ide s veľkou láskou v ústrety svojim deťom a prihovára sa im.“ (DV 21) Prihovára sa im ako svojim priateľom, aby ich pozval a prijal do spoločenstva so sebou. Ale najhlbšia pravda o Bohu, ako aj o spásе človeka žiari v Kristovi, ktorý je prostredníkom a súčasne plnosťou celého Zjavenia. Cirkev túži, aby jej zverený poklad Božieho zjavenia nachádzajúci sa vo Svätom písme prenikol hlboko do srdc všetkých veriacich, ako aj všetkých ľudí vôbec. Učieník sa môže stať učiteľom druhých a privádzať ich ku Kristovi vtedy, keď bude mať živú skúsenosť s Božím slovom, pretože Božie kráľovstvo sa uskutočňuje činmi a slovami, ktoré sú navzájom vnútorne späté.

Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, ktorá vníma pôsobenie Cirkvi v dnešnej spoločnosti, sa v mnohých svojich častiach obracia na evanjelium, ako na ústredný prvok pri premene spoločnosti. Okrem toho však správne pomenúva službu a schopnosti človeka, ktorý má úžasné schopnosti vnímať tento svet a osvetľovať jeho „tmavé miesta“ Kristovým svetlom. Toto je teda znova to, čo sa nazýva *evanjelizácia*.

Otcovia koncilu kladú dôraz na skúsenosti minulých storočí, vedecký pokrok, poklady skryté v rozličných formách ľudskej kultúry, ktorými sa výraznejšie prejavuje povaha samého človeka a otvárajú sa nové cesty k pravde. Všetky tieto skutočnosti osožia aj Cirkvi. Práve ona [Cirkev] od počiatku svojich dejín naučila vyjadrovať Kristovu blahozvesť v pojmoch a jazykoch rozličných národov. Okrem toho, vnímajúc potenciál ľudskeho uvažovania, snažila sa objasniť Kristovu blahozvesť múdrosťou filozofov s cieľom primerane prispôbiť evanjelium cháповosti všetkých a požiadavkám múdrych.

To, že Cirkev žije vo svete, no nie zo sveta, že ohlasuje niečo nadčasové, nie prízemné, potvrdzuje konštitúcia tvrdením, že pre zintenzívnenie ohlasovania blahozvesti je potrebná pomoc tých, ktorí žijú vo svete sú znalcami rozmanitých inštitúcií a disciplín, či už ide o veriacich alebo neveriacich. Všetok Boží ľud, najmä duchovní pastieri a teológovia, majú s pomocou Svätého Ducha pozorne počúvať, rozoznávať a vysvetľovať rozličné spôsoby vyjadrovania našich čias a vedieť ich posúdiť vo svetle Božieho slova, aby sa tak zjavená pravda mohla čoraz dôkladnejšie poznávať, lepšie chápať a vhodnejšie predkladať (porov. GES 3 – 4).

Dokument vníma svet ako prostredie ľudskeho liberálneho štýlu života. Akoby Boha nebolo. Liekom proti ateizmu je vydávanie primeraného svedectva, vhodne predkladané učenie Cirkvi a bezúhonnosť jej členov. Skvelým svedectvom takejto viery a teda liekom spoločnosti boli a sú mnohí mučeníci, ktorých činorodosť viery sa prejavovala neustále tým, že prenikala celý, i svetský život veriacich, a že ich pohýnala k spravodlivosti a láske (porov. GES 21).

Cirkev je hierarchická, čo možno vidieť už v jej ranom období. Tak ako v minulosti, i dnes platia pravidlá, predpisy a usmernenia, ktoré hierarchickosť potvrdzujú a zaväzujú jej členov k plnému životu v Cirkvi. Podobne to opisuje aj Kódex kánonov východných cirkví, v ktorom sa o úlohe biskupov píše, že majú podporovať rozvoj apoštolátu.¹⁰ Táto myšlienka je rozvintá tiež v ďalšom z dokumentov DVK, ktorého adresátom sú biskupi. Ide o dekrét *Christus Dominus*. Dokument vyzýva biskupov,

¹⁰ „Eparchiálny biskup má trvať na povinnosti, ktorá zaväzuje veriacich v Krista, aby sa každý podľa svojho postavenia a schopností venoval vykonávaniu apoštolátu a má ich povzbudzovať, aby sa pod-

nech sa zo všetkých síl snažia, aby veriaci horlivo podporovali a napomáhali diela šírenia evanjelia a apoštolátu (porov. ChD 6). Evanjelizácia je tiež úlohou biskupov. Práve oni sa majú venovať svojej apoštolskej službe tým, že budú svedkami Krista. Majú sa preto starať nielen o tých, ktorí ho už nasledujú, ale celým srdcom sa majú venovať aj tým, ktorí akýmkoľvek spôsobom odbočili z pravej cesty alebo tým, ktorí nepoznajú Kristovo evanjelium a jeho spasiteľné milosrdenstvo (porov. ChD 11). V tejto zodpovednej úlohe – pripomína koncil – nech napomáhajú tí, ktorí svoj život zasvätili Bohu. Takto sa aj rehoľníci stávajú pracovníkmi v Pánovej vinici, ktorí budú načas odovzdávať podiel „duchovnej úrody“ (porov. ChD 33).

To, že koncilové dokumenty vytvárajú celkový kolorit činnosti Cirkvi a navzájom sa dopĺňajú, v plnej miere potvrdzuje dokument **Lumen gentium**, v ktorom sa o.i. dozvedáme taktiež o službe biskupov – nástupcov apoštolov (porov. LG 20 – 27), ako aj o úlohe rehoľníkov (porov. LG 43 – 47) To, čo má Cirkev robiť, aké je jej poslanie na zemi, je spomenuté takmer v každom dokumente DVK. Tie sú potom ďalšou inšpiráciou pre uvažovanie a hľadanie pravdy o tom, čím všetkým Cirkev je a aké má nezastupiteľné miesto medzi človekom. Podľa opisovanej dogmatickej konštitúcie Kristus je a chce byť svetlom nielen Cirkvi, ale i celého národa (porov. LG 1). Pozornosť sa pritom obracia aj na kresťanov – nekatolíkov, o ktorých píše, že Cirkev je s nimi z viacerých dôvodov spojená, hoci sú pokrstení a poctení menom kresťan, no nevyznávajú úplnú vieru alebo nezachovávajú jednotu spoločenstva pod vedením Petrovho nástupcu (porov. LG 15).

Podobne je to aj s tými, čo ešte neprijali evanjelium, ale sú rozličným spôsobom zameraní na Boží ľud. Plán spásy zahŕňa aj tých, ktorí uznávajú Stvoriteľa a medzi nimi predovšetkým moslimov, ktorí tvrdia, že sa pridávajú Abrahámovej viery a spolu s nami sa klaňajú jedinému, milosrdnému Bohu, ktorý bude v posledný deň súdiť ľudí. Túto predstavu o Bohu je ale potrebné v evanjelizácii poopraviť a predstaviť Boha ako milujúceho Otca, ktorý chce v každom prejaviť svoje milosrdenstvo.

Konštitúcia je po obsahovej stránke veľmi potrebná v evanjelizácii, pretože dáva nádej. Najmä tým, ktorí „bez vlastnej viny nepoznajú Kristovo evanjelium a jeho Cirkev, ale s úprimným srdcom hľadajú Boha a pod vplyvom milosti sa snažia skutkami plniť jeho vôľu, poznávanú hlasom svedomia môžu dosiahnuť večnú spásu.“ (LG 16)

Misijnú povahu Cirkvi tento dokument opisuje veľmi jasne a podrobne, pričom začína opäť (ako mnohé cirkevné dokumenty v podobnom zameraní) misijným príkazom (Mt 28, 18 – 20). Cirkev posielala misionárov, kým sa nové cirkvi dokonale neustália, a kým aj ony samy neprevezmú úlohu pokračovať v hlásaní evanjelia. Práve evanjelizáciou Cirkev privádza všetkých, ktorí ju počujú k viere a jej vyznávaniu, pripravuje ich na krst, oslobodzuje ich z otroctva bludu a privetľuje ich ku Kristovi, aby v ňom láskou rástli až k plnosti (porov. LG 17).

Cirkev – to nie je stavba, či podnik, no je to spoločenstvo veriacich, ktorí majú svoje poslanie pri prinášaní evanjelia v tomto svete. „Ako sú sviatosti nového zákona udržiavajú život a apoštolát veriacich predobrazom nového neba a novej zeme (porov. Zjv 21, 1), tak isto sa laici stávajú významnými hlásateľmi viery v to, čo dúfame (porov.

la miestnych a časových potrieb zúčastňovali na rozličných dielach apoštolátu a podporovali ich..“ (CCEO, kán. 203 § 2.)

*Hebr 11, 1), ak so životom podľa viery spájajú neochvejné vyznávajúce viery. Táto evanjelizácia alebo ohlasovanie Krista svedectvom vlastného života i živým slovom nado-
búda špecifický ráz a osobitnú účinnosť preto, lebo sa vykonáva v bežných podmienkach tohto sveta.“ (LG 35)*

Záver

Pán zveril Cirkvi úlohu zachovať jednotu viery a ohlasovania poslania. Úlohou teologického bádania je skúmať, predkladať a vysvetľovať pravdy viery, ktoré budú privádzať Boží ľud do „jedného ovčince“, kde je Kristus pastierom. Pri tomto všetkom si treba uvedomiť, že viera nie je výsledkom vlastnej zásluhy. Viera je dar, ktorý získavame z počúvania Slova. Je nám zverený preto, aby sme ním dokázali, tak ako apoštolí, potešovať mnohých. Tak sa stávame soľou zeme a svetlom sveta (porov. Mt 5, 13 – 14). Obrazy evanjelia: soľ, svetlo a kvas sa týkajú všetkých Ježišových učeníkov bez výnimky. Skôr ako môže byť kresťan soľou či svetlom sveta, musí sa stať Ježišovým učeníkom. Jednou z podmienok, kedy sa človek stáva Kristovým učeníkom, je odvaha, ako aj plodnosť učeníka pri ohlasovaní blahozvesti. Druhý vatikánsky koncil je spôsob, ktorým nás Cirkev spoločne vovádza do školy Božieho Ducha, kde sa máme naučiť byť ním naplnení a meniť tak tvárnosť tejto zeme.

BIBLIOGRAPHY:

- BENEDIKT XVI.: Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k 28. svetovému dňu mládeže. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-svateho-otca-benedikta-xvi-k-28-svetovemu-dnu-mladeze> (25.01.2020).
- BENEDIKT XVI.: *Ubicumque et semper – apoštolský list na zriadenie Pápežskej rady pre podporu novej evanjelizácie*. <http://www.kbs.sk/?cid=1291793605>. (24.01.2011).
- BORZA, P.: *Kapitoly z dejín kresťanstva. Od reformácie po 20. storočie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove. Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011. ISBN 978-80-555-0396-7.
- CLAPSIS, E.: *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*. Geneva : WCC Publications, 2000. ISBN 978-1885652461.
- DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2008. ISBN 978-80-7162-738-8.
- JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa*. Trnava : SSV, 2004. ISBN 80-7162-478-0.
- JÁN PAVOL II.: *Cirkev žije z Eucharistie*. Trnava : SSV, 2003. ISBN 80-7162-430-6.
- KÓDEX KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKŮV. Lublin : Gaudium, 2012. ISBN 978-83-7548-090-0.
- OLMSTED, J.T.: Konaj dielo evanjelistu. In: *SLOVO – oficiálny časopis Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prešov : Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov a PETRA, n.o., roč. 39, č. 3, 2007. ISSN 1335-7492.
- RINDERKNECHT, J. K.: Church, Category, and Speciation. In: TALIAFERRO, CH. (ed.): *Open Theology*, 2018, n. 4: s. 47. ISSN 2300-6579. In: <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/opth.2018.4.issue-1/opth-2018-0004/opth-2018-0004.pdf> (23.01.2020).
- SANDU, D.: Eastern orthodox theology and practices related to ecological issues. In: RUSU, I. (ed.): *European Journal of Science and Theology*, 2005, Vol.1, No.2, s. 36. ISSN 1842 – 8517.

Kantori východného rítu v 18. storočí. Sonda do problematiky na príklade Užskej stolice¹

VAVRINEC ŽEŇUCH
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta

Abstract: *There is only few information about Cantors of Eastern ceremony in the Kingdom of Hungary. We examine the activity of cantors and teachers in a specific region – Ung County. The focus is on a material security, localization and quantity. In the text we provide concrete information about their activities during the 18th century in the way the Latin and Greek bishops recorded them. There is also an attached detailed list of locations where cantors worked as well as the name list of the cantors in Ung County from the years 1746 and 1791.*

Key words: *Cantor. Teacher. Eastern ceremony. Everyday Life. Church. Ung County.*

Úvod

V slovenskej historiografii sa problematika kantorov ako osôb, ktoré pomáhajú svojim spevom duchovným správcom pri náboženských obradoch, doteraz nespracovala. Pochopiteľne existujú texty, ktoré sa uvedenej problematike venujú, avšak z iného pohľadu.² Pri obradoch sa pochopiteľne muselo spievať a musel vznikáť priestor minimálne pre odpoveď, ktorá by potenciálne mohla byť spievaná. Nesúvisí to primárne len s východným rítom, ale práve vo východnom ríte je táto osoba asi najviac potrebná, nakoľko preň nie sú typické recitované bohoslužby.³

Povolanie kantora

O existencii kantorov vypovedá početná piesňová tvorba, ktorá sprevádzala ľudí nie len počas bohoslužby, ale aj počas púti, pri modlitbách (osobných či verejných), pri krstoch, sobášoch, pohreboch, pri požehnávaní domu či iných významných udalostiach spojených s náboženským životom. Nakoľko išlo o duchovné piesne, ich tvorcom nešlo o umeleckú tvorivú činnosť, ale primárne sa zameriavali na duchov-

¹ Štúdia je súčasťou riešenia projektu VEGA 1/0736/18 Premeny hospodárskeho, spoločenského, konfesionálneho a kultúrneho vývinu zemepanských miest a mestečiek na území východného Slovenska v 17. – 19. storočí.

² Ide hlavne skôr o texty slavistického výskumu. Napr. PROKIPČÁKOVÁ, M.: Liturgická hudba byzantsko-slovanského obradu na Slovensku v diskurzoch hudobnej slavistiky. In: *Slavica Slovaca*, roč. 53, 2017, č. 3 – 4, s. 216 – 229., МЕДВЕДИК, Ю.: *Ad Fontes: з історії української музики XVII – початку XX ст.: вибрані статті, матеріали, рецензії*. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка. 2015. 618 s.

³ Tiché resp. recitované omše existuje ako forma pri latinskom obrade, dokonca pri latinskom obrade sa nevyžaduje pri žiadnej z časti omše spev.

nú, možno až transcendentálnu rovinu textu. Rovnako cirkev ponúkala texty (Aleluja, Vyznanie viery, odpovede pri modlitbách veriacich, atď., odpovede pri obradoch zapísané v Trebníku či Minei), ktoré sa aktívne používali pri liturgii. Tie však mali už dlhšiu tradíciu, neboli menlivé a mali zaužívanú melódiu, či rytmus spievania. Z vybavení chrámov vyplýva, že sa používali žaltáre, ktoré sa v bohatších farnostiach nachádzali aj vo viacerých kusoch. Osobitnou kategóriou kníh určených pre kantora sú Minea a Irmologion.

Minea obsahuje menlivé texty liturgie, ktoré slúžili kantorom pre znalosť odpovedí na jednotlivé zvolania duchovných.⁴ Z 18. storočia sa dochovali tlačené exempláre týchto kníh. Niektorí kantori do knihy uvádzali aj svoje meno, pravdepodobne preto, aby sa vyhlí krádeži. Nakoľko išlo o tlačené knihy, ich cena bola vysoká.

Špecifickou knihou je Imrologion, ktorý obsahoval irmosy resp. tropáre, ktoré sa aktívne používali pri liturgii. Išlo o konkrétne texty k úcte svätým, ktoré sa spievali pri liturgickom slávení ich sviatkov.⁵ Odlišnosť Irmologiona od Minei, ktorá rovnako obsahovala irmosy resp. tropáre, spočíva v regionálnej tvorbe kantora, ktorá sa odrážala v špecifických nápevoch či regionálnych piesňach (niekedy označovaných ako paraliturgické texty).

Post kantora vo východnej cirkvi nebol, rovnako ako v latinskej cirkvi, systematicky obsadzovaný.⁶ V gréckom ríte nebol post kantora primárne spojený s postom učiteľa a na kantora sa nekládli vzdelanostné požiadavky, avšak nie je vylúčené, že tento post zastávali. Povolanie kantora si predsa vyžadovalo isté vzdelanie, ktoré súviselo so základnými znalosťami čítania a písania. Okrem požiadaviek súvisiacich so vzdelaním bolo kantorovanie, teda spevový doprovod počas obradov, výlučne doménou mužov. V 18. storočí sa nerátalo s tým, aby ženy zastávali takto významný post. Rovnako to súviselo s cestovaním presbyterov, kde sa vyžadovala aj účasť kantora (pohreb), čo by mohlo spôsobiť mravné pohoršenie. Mená kantorov sú často neznáme, nakoľko išlo o miestnych obyvateľov či príbuzných správy farnosti. Systematické uvádzanie kantorov v schematizmoch sa objavuje až v 19. storočí.⁷

Kantor mal určitým spôsobom výsadné postavenie. Biskup Ján Jozef de Camellis vyžadoval, aby bol magister scholárum, teda bol učiteľom.⁸ Takáto požiadavka sledovala model vzdelávania pri farnostiach latinského rítu. Zrovnoprávenie oboch rítov túto stránku priamo nesledovalo, avšak biskup Camellis ju nastolil nasledujúci rok po vydaní cisárskeho dekrétu.⁹ Problémom bola stále pretrvávajúca nejednot-

4 БРОКГАУЗ, Ф. А. – ЕФРОН, И. А.: *Энциклопедический словарь XIX*. С.-Петербург : Типо-Литография И. А. Ефрона, 1896. s. 349.

5 БРОКГАУЗ, Ф. А. – ЕФРОН, И. А.: *Энциклопедический словарь XIII*. С.-Петербург : Типо-Литография И. А. Ефрона, 1884. s. 342.

6 Latinské farnosti systematicky obsadzovali kantorov, ktorí zároveň slúžili ako učителиa.

7 *Schematismus venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro anno domini MDCCCXLVII*. Ungvarini : Joannis Ellinger, 1847. 303 s.

8 ВААН, I.: *Giovanni Giuseppe De Camellis görög misszionárius és munkácsi püspök (1689-1706) LEVELEI = LETTERS of Giovanni Giuseppe De Camellis Greek Missionary and Bishop of Munkács (1689-1706)*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2017. s. 274.

9 Штатны архів Закарпатој области (ďalej ŠAZO), фонд 151 Правління Мукачівської греко-католицької епархії, м. Ужгород (ďalej 151) / 1, inventárne číslo (ďalej inv. č.) 106 pagina 1., ŠAZO, 151/1, inv. č. 107 pag. 1., ŠAZO, 151/1, inv. č. 108 pag. 1.

nosť v prijatí únie medzi farnosťami, a tak aj samotný dosah nariadení biskupa. Privilegované postavenie kantora sa v gréckom rite na území Mukačevského vikariátu formovalo v 17. – 18. storočí. Po formálnych požiadavkách biskupa Camellisa ostal tento post nepovšimnutý. Na základe prvých dochovaných vizitácií z územia Spiša, ktorú vykonal ešte biskup Camelis, je jasné, že sa otázka kantorov nedostávala do vizitačných protokolov.¹⁰

Prvé informácie o kantoroch na území Mukačevského vikariátu pochádzajú z protokolu vizitácie blízkeho okolia Mukačeva, ktorú vykonal v roku 1722 biskup Juraj Bizanczi. O materiálnom zabezpečení kantorov obsahuje vizitácia len zmienky. Každý kantor dostával 12 denárov ročne od presbytera z jeho štolárnych príjmov. Väčšia variabilita je pri dávkach (naturáliách) od miestnych farníkov. Niekedy (Копинівці) je uvedené, že kantor nedostáva žiadnu odmenu, inokedy (Лавки) dostáva naturálie (jeden gbel pšenice a ½ metra jačmeňa). Výška naturálií v mnohom odlišovala finančné ohodnotenie kantora. Nakoľko pri bohatších farnostiach (нар. Великі Лучки) dostal kantor ročne až osem florénov, inde len základných 12 denárov.¹¹ Pri charakteristike osoby sa často uvádza, že ide o miestneho obyvateľa, roľníka. Nikde sa neuvádza meno kantora.¹²

Po synodálnych zhromaždeniach v rokoch 1727-1728 sa postupne utváral priestor na lepšiu kontrolu farností a tým aj kantorov.¹³ Neskoršie vizitácie obsahujú stabilné informácie o kantoroch súvisiace s každou lokalitou, ako aj s ich pedagogickou činnosťou. V štatútoch biskupa Michala Manuela Olšovského sa konštatuje, že kantori majú byť poslušní presbyterovi. Znova sa apeluje aj na ich učiteľský úrad. Pri nedodržovaní svojich povinností alebo pri neoprávnenom obsadení postu, hrozila kantorovi strata licencie pre vykonávanie služby.¹⁴

V závere 18. storočia boli kantori osobami, ktoré boli uvedené v súpisoch šľachticov, zemanov a farárov. Patrilo im posledné miesto v súpisoch a stávalo sa, že ich meno bolo nahradené formulou „Cantor G.R.“¹⁵ Ako kantori nemali postavenie podobné výsadným stavom, avšak mimo finančného ohodnotenia mali výhody plynúce z ich verejnej činnosti. Napríklad pri prvotnom propagovaní očkovania ho mali zadarmo, keďže boli verejne pôsobiacimi osobami.¹⁶ Mimo iného im presbyter ako učiteľom zabezpečoval aj bývanie a plat.

Dôraz na Použitie

V Užskej stolici bolo potrebné v 18. storočí riešiť ešte iný problém ako financovanie kantorov. Po povstaní Františka II. Rákociho sa v Užskej stolici nachádzalo mnoho presbyterov, ktorí sa vrátili k pravoslávniu. V roku 1717 sa k pravoslávniu vrátili presbyteri z dedín Hažín, Klokočov, Jovsa, Poruba pod Vihorlatom, Baškovce, Koro-

¹⁰ ŠAZO, 151/1, inv. č. 1386 pag. 1 – 5.

¹¹ 1 floren = 100 denárov.

¹² ŠAZO, 151/1, inv. č. 341 pag. 1 – 4.

¹³ ŠAZO, 151/1, inv. č. 402 pag. 1 – 8. ŠAZO, 151/1, inv. č. 405 pag. 1-13., ŠAZO, 151/1, inv. č. 406 pag. 1 – 10.

¹⁴ ŠAZO, 151/1, inv. č. 1425 pag. 5.

¹⁵ ŠAZO, fond 4 Наджупан Ужанської жупи, м. Ужгород (ďalej 4)/6, inv. č. 1699 pag. 1 – 48.

¹⁶ ŠAZO, 4/9, inv. č. 923 pag. 1 – 23. ŠAZO, 4/9, inv. č. 924 pag. 1 – 27.

mľa, Nižná Rybnica, Vyšná Rybnica, Radvánka¹⁷, Jór (dnes Сторожниця, UA), Galoč (Галоч, UA), Jarok (Ярок, UA), Orichovica (Оріховиця, UA), Chudľovo (Худльово, UA), Čertež (Чертеж, UA), Ľachovce (Ляхівці, UA). Okrem uvedených dedín bolo súhrne uvedené, že na panstve Užhorod a v jeho okolí odstúpilo od únie ešte ďalších 25 presbyterov.¹⁸ Preto sa neskôr pristúpilo k synodám, kde miestni presbyteri znovu vyznali úniu s katolíckou cirkvou.

Prvé uniatské vizitácie Užskej stolice z roku 1741 sú formou podobné Bizanciiho vizitáciám okolia Mukačeva z roku 1722. Pre označenie kantora v Užskej stolici sú použité v protokoloch obe označenia, teda kantor (*cantor*) a učiteľ (*Ludimagister*). Z vizitačného protokolu vyplýva, že učiteľ a kantor sú vnímané ako synonymá. Neznamenalo to však, že ak pri farnosti slúžil kantor, bol hneď učiteľom a rovnako to platilo aj naopak. Táto prax sa zaužívala až neskôr. Na území Užskej stolice sa v roku 1741 nachádzalo 71 farností gréckeho rítu. Nešlo o klasické katolícke farnosti s veľkými fundáciami. V mnohom boli príjmy presbyterov skromné, skoro až na hranici prežitia. V 27 farnostiach uvideli, že majú učiteľa namiesto kantora. Tieto farnosti sa nachádzali v Užhorodskom dištrikte, ktorého územie ležalo od Užhorodu na západ až po mesto Michalovce. Kantori pôsobili len v 11 farnostiach a až 32 farností bolo bez kantora či učiteľa.¹⁹

Financovanie týchto osôb bolo rôzne, najčastejšie boli odmenení zo štolárnych príjmov miestnych presbyterov. V troch (Úbrež, Užhorod, Jór dnes Сторожниця, UA) prípadoch je možné hovoriť o fundácii, kedy mali učители pridelený stabilný poplatok. Tieto poplatky boli rôzne. V Úbreži dostával učiteľ 8 florénov, v Užhorode 24 denárov a v Jóri pol mecha pšenice. Špecifický prípad je mladučká²⁰ farnosť Pavlovce nad Uhom, kde existoval dom pre učiteľa, ale finančné zabezpečenie plynulo z tretiny štóly správcu farnosti. Je zaujímavé, že po zániku farnosti v Pavlovciach nad Uhom sa pretransformovali jej príjmy do fundácie pre učiteľa.²¹ Najčastejší variant financovania týchto osôb bol formou časti štolárneho príjmu. Nejde však o ustálenú sumu či časť (najčastejšie 1/3 štóly alebo 18 denárov).

Financovanie kantorov a učiteľov bolo často spojené aj s finančným ohodnotením za poskytnuté služby. Kantori najčastejšie sprevádzali presbyterov pri pohreboch. Pohreb bol spolpatnený ako úkon, ktorý vykonával presbyter a rozlišoval sa

¹⁷ Dnes časť Užhorodu.

¹⁸ BAÁN, I.: Problemi di disciplina ecclesiastica – tentativi di soluzione: i sacerdoti „bigami“. In: VÉGHSEŐ, T. (ed.). *Da Roma in Hungaria. Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, vescovo di Munkács / Mukačevo (1689–1706)*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2009. s. 231 – 232, 235.

¹⁹ Pri jednej jedine chýbali informácie o učiteľov či kantoroch., VÉGHSEŐ, T. – TERDIK, Sz. – SIMON, K.: *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez Az egri egyházmegye területén szolgáló görögkatolikus papok 1741. évi javadalom-összeírása*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014. s. 19 – 93.

²⁰ Vznikla po roku 1728 a zanikla už v polovici storočia., ŠAZO, 151/1, inv.č. 402 pag. 5-6., Szarmári Püspöki és Káptalani Levéltár (ďalej BKAS), f. Visitatio Canonica (ďalej VC), Ungvar 1746 pag. 7-8., VÉGHSEŐ, T. et al.: *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez Olsavszky Mihály Manuel munkácsi püspök 1750-1752. évi egyházlátogatásainak iratai*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2015. s. 586.

²¹ BKAS, VC, Ungvar 1746 pag. 9.

malý (od 30 do 48 denárov) a veľký pohreb (približne jeden florén). Služba kantora pri pohrebe bola určitým nadvýkonom od bežnej služby v chrámoch. Poplatky kantorom za pohreby boli asi prvé, ktoré poukazujú na stabilnú taxu. Za malý pohreb požadovali kantori od 6 do 12 denárov. Finančný poplatok pri veľkom pohrebe bol od 12 do 24 denárov.²²

Bývanie kantora súviselo s vývojom v gréckom ríte. Do 18. storočia bývali presbyteri bežne medzi poddanými, nakoľko mali rovnaký status. Po Leopoldovom diplome nastali zmeny, ktoré neskôr ovplyvnili aj bývanie kantorov a učiteľov.²³ Kantori boli ovplyvnení vymedzovaním fary a domu presbytera v dedinách. Dom pre kantora sa stal prirodzenou výsadou, minimálne bolo potrebné kantora nejakoby ubytovať. V niektorých prípadoch (Новоселиця, Ірлява) býval kantor u presbytera alebo mal zabezpečené ubytovanie u niektorého z veriacich (Ярок, Анталовці, Кибляри), alebo veriaci postavili dom pre svojho kantora (Дубрівка, Оріховиця). Vo farnostiach ako Порошково (Порошково) a Туря Пасіка (Тур'я Пасіка) si postavili dom kantori.²⁴ Osobitným prípadom je kantor vo farnosti Chudľovo (Худльово), ktorý si postavil dom pri zemepánovi. Dom si kantor postavil sám, dokonca bol určitým spôsobom nadštandardný, nakoľko si vizitátor zaznamenal, že dom mal aj záhradu.²⁵ Bývanie bola jednou z oblastí, ktorú mala zabezpečiť miestna cirkev.

V oblasti Turianského dištriktu v štyroch dedinách (Турі Ремети, Туриця, Сімер а Смереково) spieval syn presbytera. Sú to jediné prípady, kde sa post kantora spájal s príbuznými presbyterov. V danom dištrikte sa objavujú prípady, kde presbyter zatajuje kantora. Presbyteri vo farnostiach Вілшинки (Вільшинки) a Лумшор (Лумшори) údajne spievajú s miestnymi obyvateľmi.²⁶ Presbyteri tak nepriamo upierali svojim farníkom výhody, ktoré im právom patrili. O imunitách, ktoré boli späté s postom kantora, sú zmienky vo vizitačnom protokole len pri farnostiach Ворожево (Ворочово), Туря Бистра (Тур'я Бистра) а Порошково (Порошково). Problematika výhod bola problematizovaná aj v neskoršom období.

Štatistický prehľad informácií o stave kantorov v Užskej stolici (1741)²⁷			
Celkový počet farností	71	Celkový počet kantorov а učiteľov	38
Celkový počet učiteľov	27	Farnosti s fundáciou pre kantora/učiteľa	3
Celkový počet kantorov	11	Farnosti so štolárnou parcialitou pre kantora/učiteľa	31
Lokality bez kantora či učiteľa	32	Farnosti bez akejkoľvek podpory pre kantora/učiteľa	4

Ďalšia vizitácia Užskej stolice z roku 1747, teda len o šesť rokov neskôr, poukazuje na vývoj, ktorý nastal vo vnímaní kantorov resp. učiteľov. Vizitátor jasne poznamenal,

²² VÉGHSEŐ – TERDIK – SIMON, Források, s. 19 – 93.

²³ ŠAZO, 151/1, inv. č. 106 pagina 1., ŠAZO, 151/1, inv. č. 107 pag. 1., ŠAZO, 151/1, inv. č. 108 pag. 1.

²⁴ VÉGHSEŐ – TERDIK – SIMON, Források, s. 68, 77, 80, 84, 86 – 91.

²⁵ VÉGHSEŐ – TERDIK – SIMON, Források, s. 83.

²⁶ VÉGHSEŐ – TERDIK – SIMON, Források, s. 70 – 81.

²⁷ VÉGHSEŐ – TERDIK – SIMON, Források, s. 19 – 93.

čo požaduje pre kantorov. Stanovil teda určitý štandard, ktorý však nebol naplnený. Jágerský vikár gréckeho rítu požadoval, aby bol pre kantora zabezpečený dom, oráčiny, lúky/pasienky a stabilná mzda, čo tvorilo základnú fundáciu. Ďalej vizitátor požadoval, aby boli poskytnuté základné imunity pre kantorov a učiteľov, teda oslobodenie od prác a iné výhody. Podľa vizitátora mal byť dom primeraný postaveniu kantora, teda nemal si ho stavať sám. Nemalo ísť o izbu v dome farára alebo farníkov, nemal byť postavený medzi domami poddaných, ale mohol stáť na farskom pozemku.

Stabilnú mzdu nesmeli tvoriť len dávky v zrne, tie sa odovzdávali v podobe jačmeňa, pšenice alebo ovsu. Pri zrne sa dbalo na bonitu, ktorú vizitátor vždy patrične ohodnotil. Bonita bola v rozpätí 6²⁸ denárov až 50 denárov za meter zrna. Dbalo sa na to, aby dávky odovzdali aj farníci z filiálok. Čo sa týka štóly, o svoj príjem s kantorom sa delili len ôsmi presbyteri. Zväčša bola suma v rozpätí jedného až troch florénov. Výnimočné prípady boli vo farnostiach Koritňani (Коритняни), Úbrež, Hažín a Choňkovce, kde dostávali kantori vysoké čiastky zo štóly. V Úbreži a Hažíne to bola až tretina štóly, teda približne šesť florénov. V dedine Koritňani (Коритняни) dostával kantor až polovicu štóly, čo bolo až 8 florénov. Príjem kantora bol v Koritňanoch (Коритняни) a Chudlove (Худльово) viac ako 10 florénov ročne. Bol to dvojnásobný príjem celej farnosti v Suchom (Сухий), Husnom (Гусний), Užoku (Ужок) alebo štvornásobný príjem oproti farnostiam Turja Pasika (Тур'я Пасіка) a Turicja (Туриця). Bohatá farnosť však neznamenała hneď vysoký príjem pre kantora. Poukazuje na to prípad vo farnosti Kosteva Pastil (Костева Пастіль), kde bol ročný príjem farnosti 43 florénov a 18 denárov. Výška príjmu bola priamo úmerná bonite zrna, ktoré bolo najvyššej kvality, čo spôsobilo jeho vysoké ohodnotenie. V tejto farnosti kantor, hoci presbyter mal z čoho zabezpečiť jeho príjem, nedostával nič, dokonca býval len medzi obyvateľmi.²⁹

Lúky a oráčiny nemal asi žiaden z kantorov, hoci nešlo o trvalé vlastníenie. Bolo problematické zabezpečiť majetok, ktorý by uživil presbyterov. Presbyter potreboval pre svoje zabezpečenie mimo zrna a iných krmovín aj vinice, preto pozemky boli skôr využité pre chod fary, než pre zabezpečenie kantora.

Špecifikom, ktoré bolo spojené so službou kantora bolo zvonenie za zomrelým. Zvonenie nemalo osobitný poplatok, ale bolo zahrnuté v základnom poplatku za pohrebné spievanie. Niektorí kantori rozlišovali či ide o malý, alebo veľký pohreb. Všeobecne bol poplatok za spev a zvonenie od 6 do 18 denárov. Vizitátor zisťoval informácie o poplatkoch priamo od kantorov. Kantor sa nie vždy zhodol v počtoch pohrebov za rok s presbyterom. To je prípad farnosti Trnava nad Laborcom, kde presbyter nahlásil, že mal len štyri pohreby, ale kantor mal spievať a mal aj zaplatené až pri 18 pohreboch.³⁰ V dedine Galoč (Галоч) poberal kantor poplatok aj za spev pri sobášoch. Výška poplatku bola 6 denárov. Poukazuje to na postupné rozširovanie pôsobnosti kantorov.³¹

²⁸ 1 florén = 60 denárov (zmena oproti roku 1741).

²⁹ VÉGHSEŐ, T. – TERDIK, Sz.(eds.): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez Az 1747.évi javadalom-összeírás*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2015. s. 57-120.

³⁰ VÉGHSEŐ – TERDIK, *Források a magyarországi*, s. 57-120.

³¹ VÉGHSEŐ – TERDIK, *Források a magyarországi*, s. 95.

Na území Užskej stolice sa nenachádzal žiaden kantor, ktorý by mal fundáciu podľa vyššie vymedzených pravidiel. Čiastočnú fundáciu je možné bádať v troch prípadoch – Chudľove (Худльово), Lachovciach (Ляхівці) a vo Veľkom Bereznom (Великий Березний). Jediný kantor vo Veľkom Bereznom mal zabezpečené potrebné stavovské postavenie, dom a záhradu. Čiastočné slobody súvisiace so stavovským postavením mal aj kantor v Chudľove. Jeho príjem bol jeden z najvyšších v stolici, ale nemal žiadne pozemky. O fundácii pre kantora v Lachovciach konštatuje latinský biskup vo svojej vizitácii z roku 1746. Fundácia bola finančná, ale uvedený kantor a učiteľ nemal status stavu, načo poukazuje vizitátor v gréckej vizitácii z roku 1747. Mimo ôsmich farností, kde sa presbyter delil o svoje štólarné príjmy s kantorom, bolo až 39 lokalít, kde bol kantor výlučne odkázaný len na svoje gazdovanie a dávky od obyvateľov.

V Užskej stolici sa v roku 1747 nachádzalo už len 57 farností. Mnohé farnosti z roku 1741 zanikli a pretransformovali sa do filiálok. Tieto zmeny sa prejavili aj v množstve kantorov a učiteľov v stolici. Z dochovaných správ jasne vyplýva, že kantor nie vždy vyučoval, a ak vyučoval dostal aj príplatok. Celkovo v stolici pôsobili učiteľia len v desiatich farnostiach.³² Poplatok za učenie bol približne dva florény a 30 denárov. Vo farnosti Choňkovce pôsobil len učiteľ. Jeho príjem bol 9 florénov a 47 denárov. Choňkovský učiteľ býval s presbyterom v jeho dome.³³ Výlučne len kantori boli v 42 farnostiach. Vo farnosti Kostrino nepôsobil žiaden kantor ani učiteľ. V tejto farnosti slúžil liturgiu presbyter s doprovodom miestnych obyvateľov.³⁴ Kantorovanie príbuzných sa vo vizitácii vnímalo ako nevhodné, teda post kantora nebol obsadený.

Záver

Celkový počet kantorov sa v roku 1747 zvýšil. O osobách kantorov sa dochovali pomerne strohé informácie. Ich mená sa dochovali v latinských vizitáciách a súpisoch osôb s výsadami (šľachtici, zemanía, duchovenstvo, kantori/učiteľia). Mená napovedajú o týchto osobách málo. V mnohom sa nepotvrdili predpoklady, že osoba kantora musela byť príbuzná s presbyterom. Takýto predpoklad je možné overiť na základe dostupného archívneho výskumu. Avšak na základe poznámok vo vizitácii, je jasné, že stav kedy kantoruje syn presbytera, bol nežiadúci. Ostatní príbuzní mohli získať status kantora len v tom prípade, ak bol tento post uprázdnený. Priložený menný zoznam, ako aj krátku komentáre zhrňujú výsledky bádania na území Užskej stolice a sú sondou do tejto problematiky. Mená kantorov pochádzajú zo záznamov vizitácie jágerského biskupa Františka Barkóciho z roku 1746.³⁵ Informácie k roku 1791 pochádzajú z daňového súpisu stolice.³⁶

³² Pozri prílohu.

³³ VÉGHSEŐ – TERDIK, Források a magyarországi, s. 106-107.

³⁴ VÉGHSEŐ – TERDIK, Források a magyarországi, s. 69.

³⁵ BKAS, VC, Ungvar 1746.

³⁶ ŠAZO, 4/6, inv. č. 1699 pag. 1-48.

Príloha:

Kantori / učítelia Užskej stolice a ich zabezpečenie v 18. storočí						
Dedina	Post	1741 ³⁷		1747 ³⁸		1791 ⁴⁰
		Dávky	Post	Dávky	Post	
Baškovce	U	P-N				
Beňatina	U	P-N	S	-		
Bežovce	-	-	U+K	N dom, pšenica 2fl 16d, P 1fl		Meno nevedené
Blatné Revištia						Štefan Šcavnicky
Hažín	U	P-N	K	P (1/3 štóly)		-
Hlivištia	U	P-N	K	N	Neuvedené meno	František Fedorin
Choňkovce	U	P-N	U	P býva u P, od 55 domoch 5 fl 11 d + P 4 fl 36d	Pavol Blašovič	Juraj Churpakovič
Ľňačovce			K	N 6m pšenice, PO 12d	Neuvedené meno	Ján Petrik
Jasenov	U	P-N			Juraj Holubko	Ján Beňaz
Jovsa	U	P-U = Tretina štóly	K	N 5m pšenice, PO 5d	Ján Ivanovič	
Klokočov	-	-			Juraj Hudek	
Koromľa	U	P-N	K	N		Michal Jačkasič
Lekárovce	U	P-N	K	N dom, PO 12d		
Matóvske Vojkovce	U	P-N	U+K	N bez domu, zmo 2fl 50d + P 1fl		-

³⁷ VÉGHSEŐ – TERDIK – SIMON, Források, s. 19-93.

³⁸ VÉGHSEŐ – TERDIK, Források a magyarországi, s. 57-120.

³⁹ BKAS, VC, Ungvár 1746.

⁴⁰ ŠAZO, 4/6, inv. č. 1699 pag. 1-48.

KANTORI VÝCHODNÉHO RÍTU V 18. STOROČÍ

Nižná Rybnica	U	N	K	N	Juraj Kalinovský	František Kováč
Pavlovec nad Uhom	U	P-U = Dom a tretina štóly				
Podhorod'			K	N dom - roh fary,	Štefan Popovič	Juraj Serbak
Porostov	-	-	U+K	N, bez domu, zrno 1Fl 18d, za U 2Fl 4od		Francius Ballej
Poruba pod Vihorlatom	U	N	K	N		
Ruská						Meno neuvedené
Trnava pri Laborci	U	N	K	N = P+Z 12 d		Mikuláš Demjanovič
Úbrež	U	P-U = 8 Fl	K	P (1/3 štóly)	Michal Hanajkovič	Ján Vološický
Vyšná Rybnica	U	P-N	K	N	Michal Pristaš	Ladislav Pankovič
Vyšné Nemecké	U	P-N	K	N		Michal Šuškovič
Vyšné Remety	-	-				
Андруївка			K	N PO 12d		
Анталовці	K	P-U, bez domu, MP 12d, VP 24d	K	N 8m Ovsu, PO 12d	Ján Diak	Adam Rák
Бегендяцка Пастіль			K	N ovos 1Fl 48d, PO 6d	Juraj Šajnovsky	
Буківцьово					Ján Hoslanič	
Великий Березний	-	-	U+K	F Dom, záhrada, slobody, PO 6d	Bazil Ihnat, Ján Mazurko	Ignác Gerzanič
Великі Лази						Meno neuvedené
Верховина-Бистра	-	-	K	N	Ján Kocur	Ján Ivaškovič
Вшичка	-	-				Ján Popovič
Вільшинки	-	Ob.	K	N		
Волосянка	-	-				Ignác Levičsky
Ворочово	U	P-U = Imunity, zo štóly			Juraj Popovič	
Галоч			K	N dom, zrno 1Fl 25d, VP 18d, MP 12d, SV 6d	Neuvedené meno	Neuvedené meno

Гусний			S	-	Ján Metlišansky	Ján Čilindák
Доманинці	U	P-N	K	N dom, P+Z 18d	Ján Hrebinec	
Домашин					Meno neuvedené	
Дубриничі	-	-	K	N	Ján Kudonovič	
Дубрівка	K	P-U, dom, 17m jačmeň, MP 12d, VP 24d				Vasil Teršov
Забрідь						Michal Gerzanič
Завосина	-	-	K	N	Ján Sehovič	
Загорб						Ján Čornobolovsky
Зарічово	-	-			František Pekar	
Ірлява	K	P-U, 16m pšenice, MP 12d, VP 24d			Juraj Malinid	Neuvedené meno
Кибяри	K	P-U, bez domu, 20m jačmeň, MP 12d, VP 24d	K	N 4Fl, PO 12d	Ján Popovič	Andrej Rusin
Княгinya	-	-				Bazil Kňahinský
Коритняни	U	P-N	U+K	P Dom, zrno 2Fl 56d + P 8Fl	Neuvedené meno	Meno neuvedené
Костева Пастіль	-	-	K	N dom	Ján Mikušdický	
Кострина	-	-	-	Ob.		Bazil Kostrinský
Лінці	-	Ob.			Matej Popovič	Ivan Rusin Juraj Košuta
Лумшори	-	Ob.				
Люта	-	-			Ján Popovič	Gabriel Lazur
Ляхівці	K	P-U = dom, 20m jačmeň, MP 6d, VP 12d	U+K	F Dom, jačmeň 4Fl, P 2Fl,	Ivan Šoltis	Vasil Hreňov
Малий Безрезний	-	-	K	N P+Z 6d		
Минай						Meno neuvedené
Мирча	-	-	K	N		

Мирча				K	N	Ján Balal	
Мокра						Peter Šinoja	
Невицьке	U	P-N	N Dom, PO 12d, P 1Fl	K		Neuvedené meno	
Новоселиця	U	N = býva u presbytera				Stanko Marinič	
Оріховиця	K	P-U, svoj dom, MP 12d, VP 24d		K	N	Bazil Popovič	
Паладь-Комарівці						Meno neuvedené	
Пастлки						Bazil Kováč	
Перечин ⁴¹	-	-	N PO 6d	K		Juraj Kalinič	
Порошково	K	P-U = imunity, 18 d, svoj dom		K	N		
Розтоцька Пастль	-	-					
Руські Комарівці	-	Ob.				Ján Rezok	Meno neuvedené
Середне							František Tokár, Štefan Kotor
Середне							Juraj Tót, Janko Fegyö
Сіль	-	-	P dom, P 3Fl, P 6d	K			Ján Drodič
Сімер	S	-		K	N		
Сімерки				K	N		
Смереково	S	-				Juraj Hric	
Ставне	-	-		K	N		Bazil Dankovič
Сторожниця	U	P-U = dom a pol metra pšenice	N bez domu, 12m zrna, PO 18d	K			František
Стричава	-	-					Gregor Dobe

⁴¹ V súpisе uvedené bez mena obce, lokalizované na základe okolitých obcí.

Стуґиця	-	-	K	N PO 6d	František Htiko ⁴² Ján Kalinič ⁴³	Lukas Lipiak ⁴⁴ Štefan Strižák ⁴⁵
Сухий	-	-	K	N		Ignác Husnai
Тихий	-	-	K	N		Alexej Peraši
Туриця	S	-	S	-	Bazil Soka	
Турички			K	N		
Турі Ремети	S	-	K	N		
Тур'я Бистра	U	P-U = Imunity, zo štóly	K	N ovos 2Fl 48d		
Тур'я Пасіка	K	P-U = 18 d, svoj dom.	K	N	Bazil Husar	
Тур'я Поляна	K	P-U = 18 d, bez domu				
Ужгород	U	P-U = Dom a 24 d	U+K	N dom, od veriatic 6Fl 48d + MP 12d VP 18d	Neuvedené meno	Štefan Dališko
Ужгород - Дравці						Meno neuvedené
Ужгород - Радванка	U	P-N	U+K	N dom zmo 5Fl 52d, od P 1Fl 48d, za U 2Fl 45d	Neuvedené meno	Meno neuvedené
Ужок			S	-	Ján Petrasovič (syn pres- bytera)	Bazil Rusinkovič
Худльово	K	P-U = svoj dom, 20m jač- meň, MP 12d, VP 24 d	U+K	F dom, od obyvateľov 7Fl 30d, P 3Fl, imunity		Neuvedené meno
Ярок	K	P-U = 16m jačmeň, MP 12d, VP 24d			Andrej Gatrovič	Neuvedené meno

42 Nová Stužica

43 Stará Stužica

44 Nová Stužica

45 Stará Stužica

Legenda: P = Presbyter, U = Učiteľ, K = Kantor, U+K = Učiteľ a zároveň kantor, S = Syn presbytera, Ob.= Obyvatelia, - = miesto neobsadené, | = bez informácii, P-N = neurčený príspevok od Presbytera, P-U = určený príspevok od presbytera, N = žiaden príspevok, MP = malý pohreb, VP = veľký pohreb, Fl = Florén, d = denár, PO = príspevok za pohreb všeobecne, m = metre (hmotnosť),

BIBLIOGRAPHY:

Archívne pramene a použitá literatúra

Štátny archív Zakarpatskej oblasti

fond 4 Наджупан Ужанської жупи, м. Ужгород

fond 151 Правління Мукачівської греко-католицької єпархії, м. Ужгород

Szarmári Püspöki és Káptalani Levéltár,

fond Visitatio Canonica

BAÁN, I.: *Giovanni Giuseppe De Camellis görög misszionárius és munkácsi püspök (1689-1706) LEVELEI = LETTERS of Giovanni Giuseppe De Camellis Greek Missionary and Bishop of Munkács (1689-1706)*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2017. 341 s., ISBN 978-615-5073-54-0.

BAÁN, I.: Problemi di disciplina ecclesiastica – tentativi di soluzione: i sacerdoti „bigami“. In: VÉGHSEŐ, T. (ed.). *Da Roma in Hungaria. Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, vescovo di Munkács / Mukačevo (1689–1706)*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2009. 195-244.

PROKIPČÁKOVÁ, M.: Liturgická hudba byzantsko-slovanského obradu na Slovensku v diskurzoch hudobnej slavistiky. In: *Slavica Slovaca*, roč. 53, 2017, č. 3 – 4, s. 216 – 229.

Schematismus venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum dioecesis Munkácsiensis, pro anno domini MDCCCXLVII. Ungvarini : Joannis Ellinger, 1847. 303 s.

VÉGHSEŐ, T. – TERDIK, Sz. – SIMON, K.: *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez Az egri egyházmegye területén szolgáló görögkatolikus papok 1741. évi javadalom-összeírása*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014. 576 s., ISBN 978-915-5073-29-8.

VÉGHSEŐ, T. – TERDIK, Sz. (eds.): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez Az 1747.évi javadalom-összeírás*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2015. 640 s., ISBN 978-615-5073-30-4.

VÉGHSEŐ, T. et al.: *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök 1750-1752. évi egyházlátogatásainak iratai*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2015. 800 s., ISBN 978-615-5073-34-2.

БРОКГАУЗ, Ф. А. – ЕФРОН, И. А.: *Энциклопедический словарь XIII*. С.-Петербург : Типо-Литография И. А. Ефрона, 1884. 480 с.

БРОКГАУЗ, Ф. А. – ЕФРОН, И. А.: *Энциклопедический словарь XIX*. С.-Петербург : Типо-Литография И. А. Ефрона, 1896. 476 с.

МЕДВЕДИК, Ю.: *Ad Fontes: з історії української музики XVII – початку XX ст.: вибрані статті, матеріали, рецензії*. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка. 2015. 618 s., ISBN 978-617-10-0027-8

MAYEROVÁ, K. – STOJKA, R. – HRUŠKA, D. (eds.): *Idea vzdelanosti a postmetafyzické myslenie I*. Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Filozofická fakulta, 2019

PAVOL DANCÁK

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Súčasnú premenu vo vnímaní cieľa výchovy sú jasne podmienené príklonom k sociálnej praxi, kde osobný vzťah medzi aktérmi nie je nutný a kde preferovanie technológií pred človekom v rôznych oblastiach štátnej politiky, vrátane vzdelávacej, vedie k dehumanizácii, nakoľko technológie sa stávajú cieľom a nie prostriedkom. Zároveň neprestáva platiť, že človek sa môže naplno rozvinúť iba v medziľudských vzťahoch prostredníctvom prežívania medziľudských vzťahov v rôznych podobách, v ktorých filozofická reflexia zohráva určujúcu rolu. V tejto súvislosti si autori recenzovanej monografie za hlavný cieľ vysoko aktuálne stanovili zachytiť rozhodujúce momenty, ktoré v súčasnosti reprezentujú základné a východiskové body jednak pre dejinno-filozofický odkaz v otázkach súvisiacich s výchovným, didaktickým a metodologicko-metodickým problémom, a na druhej strane nájsť problematiku momenty a prieniky k súčasnému postmetafyzickému mysleniu.

Prvá kapitola, ktorej autorom je PhDr. Dušan Hruška, PhD., má introdukčný charakter. Prostredníctvom dôkladnej reflexie antického spôsobu myslenia, Platónovho vymedzenia výchovy a sokratskej múdrosti nastoľuje otázku budúcnosti výchovy a vzdelania v postmodernej situácii, po dekonštrukcii metafyziky. Pýta sa na výchovnú úlohu náboženstva po dekonštrukcii metafyziky v slabom myslení a postempirickom pragmatizme. Autor subsumuje, že zmyslom výchovy sa stáva naša orientácia na bytie, čo sa vylučuje s akoukoľvek *účelovou* orientáciou. Vzdelanie nie je zameniteľné s prípravou pre výkon konkrétneho povolania, a to napriek tomu, že nás môžerobiť schopnými pre výkon konkrétneho povolania. To, o čo ide vo výchove, nie je sprístupniteľné žiadnymi algoritmizovateľnými postupmi a to je dôvod, pre ktorý sa výchova zveruje do rúk ľudí, ktorí nie sú - a nebudú - nahraditeľnými strojmi alebo inštitúciami.

Doc. Mgr. Róbert Stojka, PhD. v druhej kapitole monografie porovnáva dva pohľady na vzdelanie ako také, ale aj na vzdelávanie a jeho možné podoby. Okrem iného vychádza aj z Patočkových téz vo vzťahu k vzdelaniu a hľadá odpovedať na otázku, akým spôsobom môže filozofický prístup k celku sveta súvisieť so vzdelaním a ako sa môže podieľať na utváraní životného rozvrhu človeka. Pýta sa, či a ako

možno odlišiť vzdelaného človeka od nevzdelaného, čo môže byť kritériom takéhoto odlišenia. Autor reflektuje, že filozofia výchovy si vyžaduje ukotvenie v situácii, ktorá je síce aktuálna, ale zároveň sa rýchlo mení. Zohľadňuje, že naša súčasná pozícia je determinovaná vedomím, že sme súčasťou globalizovaného sveta, ktorý je neprehľadným horizontom informácií, podnetov a výziev, ktoré neustále útočia na človeka. Autor vidí veľkú výzvu súčasnej doby postmetafyzického myslenia v novom prepracovaní riešenia obsahu vzdelania, vrátane rozvíjania kritického myslenia, ktoré bude zodpovedať komplexnosti súčasného života a pomôže orientovať sa v pluralite životných foriem, zvládať ich rozpornosť a riziká.

Autorka tretej kapitoly, PhDr. Katarína Mayerová, PhD., predstavuje špecifický problém veľmi úzko viazaný k novopragmatickej filozofii Richarda Rortyho a jeho významnej práci ohľadom metodicko-metodologického prístupu k *dejinám filozofie*, ku *historiografii filozofie*. Minulosť sa pre neho stáva v tomto zmysle filozofickou výzvou pre vytváranie lepšej budúcnosti, pre poučenie sa z chýb minulosti, či budovanie na myšlienkach našich predchodcov. V kontexte reflexie vzdelanosti autorka uzatvára, že pohľad napr. na štúdium dejín filozofie, disciplíny, ktorá má stále čo povedať k závažným otázkam v rámci existencie a zachovania jej demokratického rozmeru, má nevyhnutné miesto ďalšie štúdium filozofie samotnej s jej možným kritickým uhlom pohľadu.

Autori monografie predstavili svoje vlastné chápanie problému a ponúkli jeho osobitú filozofickú reflexiu. Na jednej strane sa neusilovali o vytvorenie monotematického celku, či o nájdenie jednotnej interpretačnej línie skúmaného problému. Na druhej strane, predstavili kritický prístup k starým, ale aj novým prístupom k vzdelávaniu (v tom najširšom slova zmysle) súčasného človeka a hľadali jednotiaci moment pre čo najkvalitnejšiu orientáciu na odkaz zodpovednosti súčasného človeka nielen voči sebe, ale aj voči ostatným a svetu.

Filozofické úvahy o vzdelanosti aj v súčasnosti musia vychádzať z koncepcie človeka, ktorý jestvuje komplementárne – na jednej strane jestvuje bezprostredne, ale na druhej strane jestvuje v prekračovaní svojej nehotovosti. Na tomto základe boli formulované slávne antinómie výchovy, ktorých aktuálnosť sa zintenzívňuje práve s rastúcim rozvojom vedotechnickej mentality. Vzdelanosť nie je a zrejme ani nikdy nebude možné chápať ako hotovú odpoveď a jasný cieľ, pretože edukačná realita je mimoriadne rozporná. Stoja v nej proti sebe rôzne sa prelínajúce subjektívne predpoklady a objektívne požiadavky výchovy, akceptácia daného a otvorenosť pre zmeny, determinácia a slobodná vôľa. Túto rozpornosť nemôže odkryť empirický výskum, ani vedecká teória, ale len filozofická reflexia edukácie, ktorá nepredstavuje voľajakú indoktrináciu, ale predstavuje spôsob, ako sa človek správa voči svojej nehotovosti, otvorenosti, pochybnosti. Výchova je štruktúrou nášho pobytu.

Mária Potočárová: *Rodina a výchova k rodinným vzťahom dnes – etické súvislosti*. Byzant Košice s.r.o., vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda, 2019

JOZEF IHNACÍK

Metodicko-pedagogické centrum, Prešov

Autorka prezentuje pomerne náročnú tému o rodine a výchove k rodinným vzťahom, kde aj v samotnom názve si pomáha slovíčkom *dnes – etickými súvislosťami*, čo svedčí o náročnosti tejto problematiky nie len v ponímaní jej tvorby v histórii, ale aj vôbec v zachytení súčasných bližšie ponímaných niekoľkoročných trendov v tejto oblasti. Publikáciu rozdelila do šiestich podtém, kde v prvej téme je veľmi zaujímavo podaná rodina vo víre spoločenských zmien a viac-menej sumarizačne podané jej postavenie v globalizovanej spoločnosti. Z hľadiska čitateľa je predkladaný text zaujímavý s jeho možným dotvorením si cez osobné, ale hlavne cez odborné preferencie v konfrontácii s vlastnou rodinnou výchovou.

V druhej časti rozoberá filozofický pohľad na problém človeka, ľudskú osobnosť a vzťahy. Táto tematika je zložitá a preto na základe toho je rozpracovaná s cieľom dospieť do etických a bioetických noriem a ich významov pre rodinný život. V súčasnosti je veľmi výrazný trend skôr výkonu u ľudského jedinca ako jeho vzťahu a skôr bagatelizácia medziludských vzťahov, čo autorka vo svojej práci poukázala cez sumarizáciu názorov, postojov a trendov, ale zvlášť vyzdvihla etiku vzťahu človek-človek.

Fenomén lásky a jej konceptualizácia v rodinných vzťahoch a v nadväznosti na to ľudská sexualita v mozaike rodinných vzťahov sú veľmi progresívne a s dotykom cnosti a úcty k človeku prepracované v naznačení spôsobov a trendov rozvíjajúcich a naplňajúcich vzájomnú úctu a z toho vyúsťujúci pozitívny cit lásky v rodinných vzťahoch, čo v súčasnosti je veľmi ťažké aktualizovať z hľadiska povrchnosti často medializovaných parciálnych názorov vyhovujúcich istým sociálnym skupinám. Oceňujem autorkin prístup k riešeniu práve spracovaním tak náročného a precízne dopracovaného textu s vysoko odborným porozumením.

Komplementárnosť vo vzťahu medzi mužom a ženou je rozpracovaná v kontexte širokej škály trendov s dotknutím sa teórií minulých aj súčasných, ale aj zreteľných názorov presadzujúcich výsostne morálnu stránku prežívania vzťahu muža a ženy v tendenciách tvorby v modernom ponímaní klasickej rodiny. Zvlášť prínosom je sumarizácia názorov a postojov autorov hlbšie rozoberajúcich túto problematiku vychádzajúcich z psychológie a pedagogiky rodinného spolužitia a vzťahu.

V oblasti výchovy k partnerstvu a rodičovstvu publikácia sumarizuje odborné poznatky a konfrontované skúsenosti autorov z viacerých vedných disciplín s výrazným príspevom autorky k ich nastaveniu z hľadiska odborného rámca a k predloženiu ich dopracovania z teoreticko-praktických rovín do priamo aplikačných rovín, ktoré môžu prevziať konkrétne inštitúcie v oblasti spoločenského života zaoberajúce sa rodinnou výchovou, ale aj inštitúcie, ktoré majú nábožensko-výchovny charakter s výrazným tvorivo humanistickým ponímaním svojho vplyvu na človeka zvlášť mladých ľudí pri riešení životných vývinových úloh, ktoré sú v dnešnej spoločnosti veľmi výrazne ponímané konfrontačne a v ponímaní mladých ľudí aj rozporuplné a ťažko vysvetliteľné.

Pre čitateľa je publikácia prínosom pre vytvorenie si názoru, pre jeho zrealenie, pre jeho uplatnenie, ale často aj konfrontáciu s názormi, ktoré prichádzajú aj inými komunikačnými kanálmi. Kniha je prínosom pre odborníkov na rozvíjanie parciálnych skúseností pri tvorbe perspektívnych, rodinných, ale aj osobných vzťahov.

Krzysztof Myjak: *Obraz dzieciństwa Jezusa w Ewangeliach apokryficznych Nowego Testamentu*. Tarnów 2016, ss. 156, ISBN 978-83-947506-0-2.

TOMASZ KUPIEC

Parafia rzymskokatolicka

pw. św. Wojciecha w Szczawnicy

W przekazanym do recenzji opracowaniu zaprezentowano obraz dzieciństwa Jezusa. Powstał on w oparciu o poddane analizie oraz interpretacji teksty apokryficzne. W ten sposób chciano dotrzeć do nieznanych albo mniej znanych faktów, czy też informacji z życia Jezusa. Można powiedzieć, że zamierzano w ten sposób uzupełnić wiedzę z Ewangelii kanonicznych świętego Mateusza oraz świętego Łukasza.

Analizowane w opracowaniu zagadnienia uporządkowano w trzech odrębnych rozdziałach. Ich układ powielano w kolejnych częściach rozprawy. Najpierw poddano analizie kilka wersji ewangelii apokryficznych (te z ich wątków, które dotyczyły etapu dzieciństwa Jezusa) i później porównywano je z tekstami kanonicznymi. Finalnie omówiono wpływ oraz znaczenie tego rodzaju treści, w kontekście wspólnego obrazu okresu dzieciństwa Jezusa w religii chrześcijańskiej.

Autor rozprawy stoi na stanowisku, że tekst ten miał na celu uzupełnienie dotychczasowych przekazów na temat dzieciństwa Jezusa. Miał również nadzieję, że skłoni on jego czytelników do bardziej pogłębionych refleksji na ten temat. Sądzę, że oba te cele udało mu się zrealizować. Praca ta stanowi efekt finalny trzech lat intensywnych studiów nad różnorodnymi materiałami (tekstami apokryficznymi, Nowym Testamentem, literaturą apologetyczną, wczesnochrześcijańską, patrystyczną, opracowaniami z teologii dogmatycznej, fundamentalnej oraz biblijnej). Całość napisano w oparciu o metodę analityczno – syntetyczną. Ten ogrom materiałów został rzetelnie przebadany. Później poszczególne etapy życia (dzieciństwa) Jezusa pogrupowano w trzech kolejnych rozdziałach.

W pierwszym z nich przedstawiono zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny oraz narodziny Jezusa. Warto dodać, że za każdym razem zestawiano treści apokryficzne z tymi kanonicznymi i później je ze sobą porównywano. Zabieg ten, według autora, miał zagwarantować bardziej pogłębioną analizę opracowywanych przez niego zagadnień. Praca nad tymi materiałami wymagała analizy wielu symboli, wierzeń, kultów oraz ówczesnych kosmologii. Podczas jej przygotowywania przydatne okazały się również różnego rodzaju słowniki, dzięki którym udało się rozszyfrować ukryte pod dosłownymi przekazami ukryte sensy.

W rozdziale drugim oraz trzecim w sposób szczegółowy przeanalizowano wydarzenia od narodzin Jezusa do czasu rozpoczęcia przez niego życia w Nazarecie. Poruszono tu wiele wątków – m. in. ucieczkę Bożej Rodziny do Egiptu oraz ich powrót do Nazaretu. Wszystkie one pojawiły się w tej pracy po to, aby pokazać wpływ oraz znaczenie tych wydarzeń dla współczesnej religii chrześcijańskiej.

Nie wszystkie poruszane tu wątki można było porównać z tekstami kanonicznymi. Niektóre z nich były obecne wyłącznie w tekstach apokryficznych. Dzięki nim, nieznane dotychczas wydarzenia z życia Jezusa ujrzały światło dzienne. Wśród nich znalazły się m. in.: jego zabawy, codzienne domowe sytuacje, spacer, edukacja, praca.

Przedstawiona do recenzji praca zawiera analizę wszystkich dostępnych na polskim rynku wydawniczym przekładów oraz interpretacji badanych apokryfów. Posłużyły one jako narzędzia do „wydestylowania” sedna z analizowanych w tej rozprawie wydarzeń. W efekcie finalnym udało się opracować nowe apokryficzne przedstawienie obrazu Jezusa. Takie, w którym materiały zastane zostały przez autora pracy w sposób twórczy zinterpretowane.

W pracy tej udało się dojść do kilku znaczących wniosków. Przede wszystkim do tego, że wiele z wydarzeń opisanych w tekstach apokryficznych jest nierealnych i że ich symbolika wpisuje się w mentalność człowieka wschodu. Oprócz tego dostrzeżono, że liczne z zawartych w nich informacji zostało niejako wplecionych w różnego rodzaju wątki historyczne – takie, które były już dobrze znane z Pisma Świętego albo z innych starożytnych źródeł. Uczyniono tak najprawdopodobniej dlatego, aby zwiększyć i wiarygodność. Zamierzony efekt nie został jednak finalnie osiągnięty – w mniemaniu autora zostały one przerysowane – wszystko za sprawą tego, że ukazało je w sposób zbyt przesadny.

Z analizy materiałów w trzecim rozdziale wysunięto bardzo ważny wniosek – taki, że w tych apokryficznych materiałach człowieczeństwo Jezusa nie tyle zostało w bardziej wyrazisty i obrazowy sposób przedstawione, co raczej zniekształcone i zredukowane wyłącznie do wymiaru działania cudów.

Oczywiście ewangelie apokryficzne to wciąż nieodkryta kopalnia obrazów przedstawiających kolejne etapy z życia Jezusa. Warto zacząć je w końcu w sposób dogłębny studiować oraz rozszyfrowywać – być może, przynajmniej niektóre z zawartych w nich treści, okażą się użyteczne, potrzebne oraz wartościowe dla współczesnego człowieka. Pierwszy krok na tym polu już wykonano i to z powodzeniem. Teraz pozostaje tylko czekać na kolejne.

Erich Fromm, *Ucieczka od wolności, Czytelnik. Spółdzielnia Wydawnicza Warszawa 2014, , ss. 298, ISBN 978-83-070-3325-9.*

KRZYSZTOF MYJAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Prawa Kanonicznego

Książka „Ucieczka od wolności” to dzieło żyjącego w latach 1900-1980 psychologa, psychiatry, myśliciela i działacza społecznego Ericha Fromma. Zostało wydane w roku 1941 r. i jest uznawane za najważniejsze z dzieł powstałych spod pióra tego pisarza. W swym dziele autor posługując się podobnymi metodami, jakie stosował badając współczesne mu społeczeństwo kapitalistyczne, szczególnie amerykańskie. Autor analizował szerzący przez Hitlera w czasie II wojny światowej w Niemczech nazizm. Chcąc wyjaśnić procesy społeczne pokazuje dynamikę psychologicznych procesów rozgrywających się wewnątrz jednostki ukazując je w kontekście kultury. Po tej analizie Fromm przedstawił swój przepis na budowie „zdrowego społeczeństwa”, w oparciu o harmonijny rozwój osób w środowisku umożliwiające pełną samorealizację w granicach poszanowania wolność innych.

Główną tematyką książki jest dogłębna analiza nazizmu, przy wyraźnej inspiracji dziedzictwem myśli Zygmunta Freuda i Karola Marksa. Fromm dostrzega źródło nazizmu w ludzkim lęku przed wolnością. „Człowiek współczesny, uwolniony od więzów preindywidualistycznych społeczeństwa, które zapewniając mu bezpieczeństwo ograniczało go zarazem, nie zyskał wolności w sensie pozytywnego urzeczywistnienia swego indywidualnego „ja” – a więc ekspresji swych intelektualnych, uczuciowych i zmysłowych możliwości. Wolność, mimo że przyniosła mu niezależność i władzę rozumu, uczyniła go samotnym, a przez to lęklivym i bezsilnym”⁴⁶.

W czasach, gdy dzięki kapitalizmowi feudalne bariery zostały obalone swoboda znalazła się w zasięgu ręki nawet przeciętnego człowieka. Wraz ze zniesieniem feudalizmu, w którym człowiek miał ściśle określone miejsce przyznane przez Boga, pojawiło się pytanie: „Kim teraz jestem?”. To pytanie zrodziło lęk egzystencjalny, poczucie wyobcowania i samotności, a także potrzebę jego zniwelowania. Mimo to autor argumentuje, że kapitalizm nie oferuje nawet najslabszych wzorców osobowych. Wtrąca człowieka w poczucie braku bezpieczeństwa i uczucie samotności, który jest jednym z najsilniejszych lęków, od których ludzie pragną uwolnić się

bez względu na cenę. Według Fromma istnieją dwa sposoby poradzenia sobie z tym egzystencjalnym problemem: przyjęcie postawy miłości lub agresja.

Najsilniejszym lękiem mieli cechować się członkowie niższych klas średnich, gdyż w związku z I wojną światową zachwiana została ich pozycja społeczna. Fromm twierdzi, że u przedstawicieli tej licznej klasy przeważa charakter autorytarny, na co wskazywać ma dominujący konserwatyzm i wyraźna niechęć do emancypacji klas niższych.

Przejawy preferencji autorytarnych dostrzega Fromm m.in. w luteriańskiej i kalwińskiej teorii predestynacji, w świetle której niektórzy ludzie jeszcze przed urodzeniem skazani są na wieczne potępienie. Osoby odczuwające lęk przed wolnością chętnie podkreślają nierówność istot ludzkich, potrzebę hierarchii, ślepą wiarę w autorytet. Wyróżnia dwa typy autorytetów: zewnętrzny i wewnętrzny. Autorytetem zewnętrznym może być osoba lub instytucja natomiast autorytetem wewnętrznym freudowskie superego łącznie z sumieniem. Od czasów reformacji religijnej, autorytet zewnętrzny zdawał się być zastępowany wewnętrznym. Również w dzisiejszych czasach wydawać by się mogło, że autorytet wewnętrzny zdaje się zanikać. Tak naprawdę jednak nie znika, ale staje się niewidoczny, anonimowy kreowany przez opinie publiczną, naukę, mass media. Wszelki autorytet istnieje jedynie o tyle, o ile jest uznawany. Jeżeli nie uświadomimy sobie wyraźnie motywów skłaniających nas do jego uznawania, autorytet zyskuje pozór „obiektywnej” siły, której ludzie poddają się. W ten sposób człowiek ucieka od indywidualnego Ja i wtapia się w coś zewnętrznego, aby uzyskać siłę, której brak odczuwa się samemu. Rezygnuje w ten sposób z wolności, ucieka przed nią. Widać to w gotowości do podporządkowania się osobom uznawanym za silniejsze, z jednoczesną chęcią do sprawowania bezwzględnej władzy nad słabszymi, nawet jeżeli wiązać by się to miało z wielkim okrucieństwem.

Według Fromma człowiek broni się przed wolnością na cztery sposoby: masochistyczny, sadystyczny, niszczycielski, konformistyczny.

Dzięki obronie masochistycznej zyskuje bezpieczeństwo, bo za niego decyduje ktoś inny, to ten ktoś inny dźwiga brzemień odpowiedzialności. Determinuje go potęga, w której się pogрузzył, podziwia swojego Pana i skłonny byłby mu ulec, ale jednocześnie sam chciałby być autorytetem i podporządkowywać sobie innych. Wykazuje cechy osobowości autorytarnej, w której władza sama w sobie go fascynuje, zaś ci, którzy jej nie mają, budzą w nim pogardę, agresję, chęć poniżania.

Obrona w sposób sadystyczny polega na tym, że człowiek neguje swój lęk poprzez sprawowanie władzy nad innymi, poprzez świadomość, że to on jest panem i to on decyduje o tym, co się wydarzy, co się będzie dziać. Już jakieś 4 tysiące lat temu dokonano „wielkiego” odkrycia. Mianowicie tego, że drugi człowiek może być użyty jako narzędzie, że może być eksploatowany. W sposobie sadystycznym widać wykorzystanie instrumentalne traktowanie człowieka.

Trzeci sposób obrony przed wolnością to sposób niszczycielski. Przykładem Fromma jest hitleryzm, z którego emanuje agresja. Powstaje on w wyniku niezaspokojenia potrzeb egzystencjalnych. Nazywany często syndromem Herostratesa z Efezu.

Czwarty ze sposobów ukazanych przez Fromma to typ konformistyczny. Przyjmuje on bezkrytyczną postawę wobec otoczenia. Jako jednostka zatracamy własną osobowość przyjmując czyjeś poglądy za swoje własne, choć ciągle mamy złudzenie, że jesteśmy oryginalni. Uczymy dzieci uprzejmości, pogody ducha, czyli uczymy sprzedawania własnej osobowości. Tymczasem „siła ducha to zdolność powiedzieć nie, gdy świat chce usłyszeć tak”.

Przyczyną napięć i wszelkich sprzeczności w człowieku jest chore społeczeństwo. Alternatywą dla niego byłoby kierowanie się w relacjach międzyludzkich wzajemną życzliwością i humanizmem. Zasadniczym zadaniem procesów wychowawczych jest wyeliminowanie antagonistycznych reakcji. Takie społeczeństwo pozwoliłoby jednostce w pełni się rozwinąć w autonomii i symbiozie z innymi. Kryterium urzeczywistnienia wolności jest to, czy człowiek uczestniczy czynnie w determinowaniu swojego życia i życia społeczeństwa. Czy ma codzienną aktywność w pracy i w stosunkach z innymi ludźmi. Demokracja zatryumfuje wtedy, kiedy człowiek będzie potrafił tchnąć w ludzi wiarę stanowiącą najpotężniejszą siłę. Człowiek osiąga prawdziwe szczęście, kiedy interesuje się tym co tworzy. Natomiast odpowiedzią na chore społeczeństwo jest Miłość. Egoiści nie są zdolni kochać innych. Ich postawa wypływa z braku miłości do samego siebie. Kto nie lubi siebie żyje w ciągłym strachu o swoje Ja. Bogaty jest natomiast ten, kto dużo daje. To dzięki miłości człowiek może rozwiązać problem ludzkiego istnienia.

Powyższa analiza nie jest wyczerpująca i kompletna. Można stwierdzić, że myśliciel daje podstawowe wskazówki rozwiązania problemu lęku jakim jest odpowiedzialności za decyzje, który wypływa z wolności. Jednak nie określa w pełni sposobu osiągnięcia celu. Cel jaki jest brak poczucia lęku według Fromma miałby być możliwy do osiągnięcia, gdy tylko stworzy się warunki, w których człowiek będzie mógł swobodnie realizować swoje Ja. Jednak w utworze brakuje adresata, który zająłby się wprowadzaniem w życie jego idei. Autor Pragnie raczej przemówić do jak najszerszego grona czytelników, w czym niewątpliwie pomaga posługiwanie się barwnym, przekonującym a niekiedy ocierającym się o mowę potoczną językiem. Chce wstrząsnąć czytelnikiem i poprzez to pobudzić jego kreatywność. Nawołuje też do aktywności, myślenia, szukania. Głęboko wierzy w pozytywne rezultaty tych działań.

ADRESÁR AUTOROV ADDRESSES OF AUTHORS

Assoc. prof. dr. William A. Bleiziffer
Università „Babeş-Bolyai” Cluj Napoca,
Facoltà di Teologia Greco-Catolica
Dipartimento Blaj
Str. Motilor nr. 26, Cluj-Napoca Jud. Cluj 400001
william.bleiziffer@ubbcluj.ro

PhDr. ThDr. Noemi Bravená, Th.D., Ph.D.
Charles University
Hussite Theological Faculty
Pacovská 350, 140 21 Prague 4
noemi.bravena@centrum.cz

Daniel Dancák, MA
Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta
Hrabovská cesta 1B, 034 01 Ružomberok
daniel.dancak17@gmail.com

Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
pavol.dancak@unipo.sk

Doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
michal.hospodar@unipo.sk

PhDr. Jozef Ihnacik, PhD.
Metodicko-pedagogické centrum
Ul. T. Ševčenka 11, 080 20 Prešov

Ks. dr Jan Klimek
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Instytut Teologii Praktycznej
ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków
ks.jan@katolicki.eu

Ks. mgr. lic. Tomasz Kupiec
Parafia rzymskokatolicka
pw. św. Wojciecha w Szczawnicy
Ul. Jana Wiktora 1a, 34-460 Szczawnica
szczawnica@diecezja.tarnow.pl

Mgr. Lubica Lenartová
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lubica.lenartova@smail.unipo.sk

ThDr. Miroslav Lyko, PhD.
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Štefánikova trieda 38, 949 01 Nitra
mlyko@ukf.sk

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

Ks. dr inż. Krzysztof Myjak
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
Wydział Prawa Kanonicznego
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa (p. 54)
k.myjak@gmail.com

doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
stefan.palocko@unipo.sk

Mgr. Lucia Palovičová
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lucia.palovicova@smail.unipo.sk

ICDr. Jurij Popovič, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jurijpopovic@gmail.com

doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
daniel.slivka@unipo.sk

Ks. dr hab. Stanisław Suwiński
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Teologiczny
Ul. Gagarina 11, 87-100 Toruń
stanislaw.suwinski@umk.pl

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.tirpak@unipo.sk

prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
michal.valco@unipo.sk

Ks. dr Grzegorz Wąchol
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny
Ul. Kanonicza 9/305, 31-002 Kraków
grzegorz.wachol@upjz.edu.pl

PhDr. Vavrínec Žeňuch
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Ul. 17. novembra č. 1, 080 01 Prešov
vavrínec.zenuch@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.;
doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.;
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

REVIEWERS

Ks. prof. dr hab. Artur J. Katolo; PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.;
doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, Ph.D.; doc. PaedDr. Lenka Pasternáková, PhD., MBA;
doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.; doc. ThDr. Peter Borza, PhD.; PhDr. Dušan Hruška, PhD.;
prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD.; ICDr. Jurij Popovič, PhD.; doc. ThDr. Radoslav Lojan PhD.;
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. ThDr. Marcel Mojžeš, PhD.;
prof. nzw. dr hab. Bogdan Węgrzyn; doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.;
prof. PaedDr. ThDr. Jozef Jurko PhD.; ThLic. Martin Tkáč, PhD.; doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. SSLic. František Trstenský, PhD.; doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.;
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.;
Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.; Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski; ks. dr Jan Klimek;
Dr hab. Małgorzata Duda, prof. UPJPII; prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.;
doc. ThDr. Marcel Mojžeš, PhD.

CONTACT

THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 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)



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		